

Santiago M. Zarria  
Eric Rodríguez Ochoa  
EDITORES



# Hannah **ARENDT**

Cuidado del mundo, técnica y crisis de la modernidad

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria  
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador





**HANNAH ARENDT**

Cuidado del mundo, técnica y crisis de la modernidad



La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
CONSEJO EDITORIAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria  
Prof. Soledad Stoessel

Prof. Martín Aulestia Calero  
Prof. Philipp Altmann



La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANA

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador



Santiago M. Zarria  
Eric Rodríguez Ochoa  
(editores)

**HANNAH ARENDT**

Cuidado del mundo, técnica y crisis de la modernidad

Sergio Quintero Martín  
Heidi Alicia Rivas Lara  
Anabella Di Pego  
Paula Hunziker  
Carolina Rusca  
Laura Arese  
Kai de Bruin  
Borja Lucena Góngora

**COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL**

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.  
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.  
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

HANNAH ARENDT

Cuidado del mundo, técnica y crisis de la modernidad  
Santiago M. Zarría y Eric Rodríguez Ochoa (editores)  
1.ª edición | mayo de 2025  
ISBN | 978-9942-7308-5-5

Editorial Universitaria  
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.  
Quito, Ecuador  
+ 593 (02) 2524033  
Director: MSc. Edison Benavides  
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría  
editorial@uce.edu.ec  
Filosófica Editorial  
Eloy Alfaro  
Quito, Ecuador  
filosofica@fundacionfilosofica.com  
www.fundacionfilosofica.com  
COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador  
DECANO | MSc. Jorge Piedra  
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso  
CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO  
Santiago M. Zarría  
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,  
Alemania | Universidad Central del Ecuador  
Martín Aulestia Calero  
Universidad Central del Ecuador  
Soledad Stoessel  
Universidad Central del Ecuador  
Philipp Altmann  
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales  
CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA  
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania  
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto  
Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania  
COORDINADORA. FASE 1  
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania  
COORDINADORA. FASE 2 y 3  
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e  
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

## PRIMERA SECCIÓN CUIDADO DEL MUNDO, CUIDADO DE SÍ

CAPÍTULO I. EL LEGADO DE HANNAH ARENDT: RESPONSABILIDAD, CONSERVACIÓN Y CONTINGENCIA.....	21
<i>Sergio Quintero Martín</i>	

CAPÍTULO II. CUIDADO DEL MUNDO, HUMANIDAD Y PAZ.....	59
<i>Heidi Alicia Rivas Lara</i>	

## SEGUNDA SECCIÓN TÉCNICA, PODER Y CRISIS DE LA MODERNIDAD

CAPÍTULO III. LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA Y LA CRÍTICA DEL ANTROPOCENTRISMO EN HANNAH ARENDT.....	77
<i>Anabella Di Pego</i>	

CAPÍTULO IV. EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS COMO CLAVE CIVILIZATORIA.....	107
<i>Paula Hunziker</i>	

CAPÍTULO V. ENTRE EL TOTALITARISMO Y LA REVOLUCIÓN: UNA LECTURA ALTERNATIVA DE <i>LA CONDICIÓN HUMANA</i> .....	135
<i>Carolina Rusca</i>	

CAPÍTULO VI. HANNAH ARENDT Y EL FEMINISMO REPUBLICANO.....	173
<i>Laura Arese</i>	

TERCERA SECCIÓN  
LABORY BIOPOLÍTICA

CAPÍTULO VII. ATADURAS DE HIERRO Y DE SEDA: LABORY LIBERTAD EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT.....	203
<i>Kai de Bruin</i>	
CAPÍTULO VIII. EL <i>ANIMAL LABORANSY</i> LA BIOPOLÍTICA.....	241
<i>Borja Lucena Góngora</i>	

En la principal obra filosófica escrita por Hannah Arendt en los años cincuenta, propone:

Una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación -la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de «verdades» que se han convertido en triviales y vacías- me parece una de las sobresalientes características de nuestro tiempo. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 2003, p. 18).

Pensar en lo que hacemos sin barandillas: pensar contra la totalización de la razón, que empobrece el pensamiento al reducirlo a una lógica parcial y cerrada, donde los matices más significativos desaparecen. Arendt conserva un horizonte del pensamiento orientado hacia la pluralidad, la historicidad y la contingencia como condiciones necesarias para reconocer, alertarnos y actuar contra los peligros del presente: la pérdida del espacio público, los peligros de una ideología cerrada, los ataques contra la pluralidad, entre otros.

Según Bernstein (2019), vale la pena leer y releer a Hannah Arendt porque “nos ayuda a alcanzar una perspectiva crítica sobre los problemas y perplejidades filosóficas actuales. Ella es una astuta crítica de las tendencias peligrosas de la vida contemporánea y ofrece pistas para reinstaurar la dignidad de la política” (p. 11). Pensar sin certezas absolutas ni dogmas, pensar por sí mismos sin protecciones ideológicas evitan la petrificación del filosofar. Es un acto de gimnasia mental que nos vuelve más ágiles para reconocer la unilateralidad. Arendt asumió esa tarea, pero ahora es nuestra. Es nuestra responsabilidad pensar contra los peligros político-sociales que hoy atentan contra nuestra condición humana.

Este libro asume la tarea de pensar y comprender algunos de los problemas filosóficos contemporáneos desde una perspectiva filosófico-política. Parte del reconocimiento de que muchas de las categorías analíticas heredadas han dejado de ser confiables para dar cuenta de la complejidad del presente. La primera sección

inicia con el capítulo dedicado al estudio de *El legado de Hannah Arendt: responsabilidad, conservación y contingencia*, de Sergio Quintero Martín, en el que explora el núcleo del pensamiento político de Hannah Arendt, centrándose en su dimensión conservadora. Sin embargo, este conservadurismo no es ideológico, sino que se refiere a la necesidad de proteger el mundo de la destrucción, especialmente frente a amenazas como el totalitarismo y al avance descontrolado de la tecnología.

Esta postura se articula en torno a tres conceptos fundamentales: conservación, entendida como la capacidad de preservar los límites del mundo humano; contingencia, como la atención al carácter incierto y frágil de la política; y responsabilidad, concebida como el compromiso con la estabilidad de la vida en común. La preocupación de Arendt no radica en el vaivén nostálgico por un pasado idealizado, sino en el temor a que se derrumben las estructuras artificiales que sostienen la vida política, social y cultural. Por esta razón, el concepto de *amor mundi* —el amor al mundo— que ella propone, implica un vínculo con el mundo tal como es: imperfecto, contingente y plural. Reconocer la pluralidad humana se convierte así en la condición básica para la acción política. El capítulo concluye que el legado de Arendt reside en una visión realista de la política, donde la humanitas —el compromiso con el mundo compartido— y la acción colectiva son esenciales para resistir los procesos de deshumanización.

En *Cuidado del mundo, humanitas y paz*, Heidi Alicia Rivas Lara introduce una dimensión menos explorada del pensamiento de Arendt: un análisis sobre la paz. Propone una interpretación que resalta los elementos de pluralidad y diálogo como bases para un entendimiento mutuo en medio del conflicto. Rivas Lara argumenta que Arendt es, de hecho, una pensadora de la paz, y plantea que sus principios sobre el poder y la política pueden servir como herramientas para una resolución pacífica de conflictos. Arendt rechaza la paz como mera ausencia de guerra, proponiendo en cambio una paz activa basada en la esfera pública, el diálogo y la responsabilidad compartida.

Rivas Lara vincula la paz con la *humanitas*, idea inspirada en Karl Jaspers, que implica asumir la fragilidad del mundo y comprometerse con su preservación. Frente a la deshumanización del totalitarismo, Arendt propone facultades como el juicio, la narración y la imaginación para reconstruir el sentido común y resistir al mal. Su enfoque antropológico destaca la vulnerabilidad humana, mientras que su visión política enfatiza el poder colectivo, en ningún caso violento, como alternativa a la dominación. El capítulo concluye que Arendt ofrece herramientas para una paz fundada en el cuidado del mundo, la memoria histórica y la acción concertada en tiempos de crisis.

La segunda sección inicia con *La cuestión de la técnica y la crítica del antropocentrismo en Hannah Arendt de Anabella Di Pego* en donde analiza la crítica de Arendt al antropocentrismo moderno, centrándose en cómo la instrumentalidad del *homo faber* y la técnica contemporánea transforman la condición humana. Arendt distingue entre la técnica moderna —vinculada al dominio instrumental— y la contemporánea, que adquiere un carácter ontológico, especialmente con tecnologías como la nuclear, donde la acción humana desborda el control y amenaza la estabilidad del mundo. Además, explora la “doble alienación” moderna: del mundo y de la Tierra, lo que erosiona el sentido común y la política. Frente a esto, propone recuperar una noción de poder no instrumental, arraigada en la pluralidad y la acción colectiva, como antídoto contra la lógica destructiva de la técnica deshumanizada.

Luego, Paula Hunziker en *El corazón de las tinieblas como clave civilizatoria* examina las lecturas de Arendt y Edward Said sobre *El corazón de las tinieblas* de Conrad, mostrando cómo la novela revela los vínculos entre imperialismo, racismo y los fundamentos de la violencia totalitaria. Arendt ve en personajes como Kurtz la encarnación de la “superfluidad humana” y la banalización del mal, mientras Said destaca cómo la narrativa de Conrad expone las contradicciones del proyecto colonial. Tanto Arendt como Said subrayan que el imperialismo no fue un fenómeno marginal, sino un laboratorio de prácticas que luego se aplicaron

en Europa. La obra de Conrad, al retratar la deshumanización y el vacío moral del colonialismo, anticipa críticamente los mecanismos del totalitarismo, cuestionando la pretendida superioridad civilizatoria de Occidente.

Carolina Rusca en *Entre el totalitarismo y la revolución: una lectura alternativa de La condición humana* replantea *La condición humana* como una obra clave para entender la transición arendtiana entre su análisis del totalitarismo y su teoría de la revolución. Frente a interpretaciones que la ven como un “paréntesis” filosófico, se argumenta que aquí Arendt desarrolla conceptos centrales como *poder*, *promesa* y *acción*, esenciales para su crítica a la modernidad política. Rusca vincula esta obra con sus estudios sobre Marx, mostrando cómo la distinción entre labor, trabajo y acción permite criticar la reducción de la política a mera administración. La promesa, como poder colectivo no instrumental, emerge como alternativa a las teorías contractualistas, sentando las bases para su posterior análisis de las revoluciones como momentos de fundación política auténtica.

Finalmente, Laura Arese en *Hannah Arendt y el feminismo republicano* explora cómo el republicanismo arendtiano —con su énfasis en la libertad como participación pública— ha sido reinterpretado por teóricas feministas para superar las limitaciones del liberalismo y el maternalismo. Frente al republicanismo clásico, acusado de androcentrismo, Arendt ofrece una concepción de lo político basada en la pluralidad y la acción performativa, que permite repensar identidades y exclusiones. Zerilli y Honig, por ejemplo, rescatan su idea de libertad no soberana y su crítica a la dicotomía público/privado, proponiendo un feminismo que evite tanto el esencialismo como la asimilación a modelos masculinistas. Así, Arendt brinda herramientas para un republicanismo feminista que desafíe jerarquías de género sin caer en idealizaciones de lo “femenino”.

La tercera sección, incia con *Ataduras de hierro y de seda: Labor y libertad en la obra de Hannah Arendt* de Kai de Bruin, en donde analiza la relación entre labor y libertad en la obra de Hannah Arendt, centrándose en *The Human Condition*. Arendt distingue entre labor

(actividad cíclica vinculada a la supervivencia biológica) y trabajo/fabricación (creación de objetos duraderos), señalando cómo históricamente la delegación de la labor a grupos subyugados (como esclavos o mujeres) ha distorsionado la libertad. La autora argumenta que esta alienación persiste hoy, especialmente en discursos feministas y críticas al malestar laboral, donde la redistribución justa de la labor es clave para una libertad auténtica, que implica participar equitativamente en todas las esferas humanas. Arendt critica la confusión entre liberación (escapar de la necesidad) y libertad (capacidad para actuar políticamente), ejemplificada en la Revolución Francesa. Delegar la labor no solo oprime a quienes la realizan, sino que aliena a quienes la evaden, privándolos de conexión con su corporalidad y vivacidad. El capítulo concluye que la verdadera libertad requiere reconciliarse con la labor como parte inherente de la condición humana, rechazando su jerarquización y redistribuyéndola frente a crisis eco-sociales.

El libro cierra con *El animal laborans y la biopolítica* de Borja Lucena Góngora que estudia las convergencias entre Hannah Arendt y Michel Foucault en torno a la biopolítica, siguiendo a Giorgio Agamben. Arendt vincula la modernidad con el ascenso del animal laborans, ser humano reducido a mera supervivencia biológica, mientras Foucault describe la biopolítica como gestión estatal de la vida desnuda, *zoé*. Ambos autores ven en la modernidad una transformación donde lo político se subordina a lo económico, disolviendo la acción pública en procesos administrativos y mercantiles. El neoliberalismo profundiza esta dinámica al convertir el mercado en un mecanismo autorregulado que reemplaza la política, promoviendo una *Vitalpolitik* (política de la vida) que aliena a los individuos. Arendt advierte que esta economización total, lejos de evitar el totalitarismo, lo facilita al eliminar la pluralidad y la acción. El capítulo subraya cómo la biopolítica, desde campos de concentración hasta sociedades neoliberales, reduce al ser humano a nuda vida, exigiendo repensar la libertad más allá de la mera gestión biológica.

Finalmente, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a quienes hicieron posible este libro, a todas y cada una de las personas que contribuyen con los magníficos textos que conforman este volumen. Agradecemos igualmente a las instituciones que respaldaron este proyecto: Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador e ICALA, *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* e.V. Su apoyo ha sido fundamental para la realización de esta obra.

Santiago M. Zarria  
Eric Rodríguez Ochoa  
EDITORES

## Referencias

- Arendt, H. (2003). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Bernstein, R. J. (2019). *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Barcelona: Editorial Gedisa.

**PRIMERA SECCIÓN**  
**CUIDADO DEL MUNDO, CUIDADO DE SÍ**



## CAPÍTULO 1

### EL LEGADO DE HANNAH ARENDT: RESPONSABILIDAD, CONSERVACIÓN Y CONTINGENCIA

*Sergio Quintero Martín*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El legado del pensamiento de Hannah Arendt es complejo y poliédrico. En este capítulo, nos proponemos explorar el núcleo profundo desde el cual se erige su proyecto político. Irónicamente, este núcleo resulta ser uno de los menos explorado por sus

---

<sup>1</sup> Filiación institucional: Universidad Isabel I. Sergio Quintero Martín es licenciado en Filosofía por la Universidad de Valladolid (UVa), máster en Estudios Avanzados por la Universidad de Salamanca (USal) y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) con una tesis acerca del pensamiento político de Hannah Arendt. Ha sido becario posdoctoral durante dos años en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para continuar profundizando en la filosofía de Arendt. Cuenta con diversas publicaciones en revistas especializadas sobre el pensamiento fenomenológico arendtiano y ha participado en múltiples congresos de filosofía con carácter internacional.

intérpretes, conformando la posición conservadora y escéptica de Arendt. Su tesis central es la preocupación por establecer una serie de límites frente a los procesos naturales que amenazan su idea de mundo humano, sirviendo de base para fundar un cuerpo político estable y duradero. Conforme a esta idea, su conservadurismo se presentaría en un sentido concreto: conservar y establecer límites operativos para permitir el funcionamiento y la estabilidad del mundo artificial.

Desde este punto de fuga, Arendt plantea su proyecto político tomando como vector central la posición contingente de la propia política, es decir, su carácter artificial. Asimismo, rescata la necesidad de adquirir conciencia sobre la imperfección de lo terrenal y los costos que conllevan la actividad política, incluida la violencia. Para Arendt, esto representa una “terrible verdad”: la política es una tarea contextual y constante que no puede ser desatendida, porque el futuro es incierto. La intención, por tanto, es establecer un diálogo entre tres conceptos poco explorados dentro del pensamiento arendtiano: la conservación, la contingencia y la responsabilidad. Todo ello con la finalidad de reflexionar sobre los cimientos de su proyecto político y cómo éste resulta viable para afrontar nuestro complejo mundo inmerso en un proceso de (des)globalización.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, legado, conservación, contingencia, responsabilidad

## ABSTRACT

The legacy of Hannah Arendt's thought is complex and multifaceted. In this chapter, we set out to explore the deep core of her political project. Ironically, this core turns out to be one of the least explored by her interpreters, shaping Arendt's conservative and sceptical position. Her central thesis is the concern to establish a series of limits to the natural processes that threaten her idea of the human world, serving as a foundation for a stable and enduring body politic. According to this idea, her conservatism

would be presented in a concrete sense: to conserve and establish operational limits in order to allow the functioning and stability of the artificial world.

From this vanishing point, Arendt's political project takes the contingent position of politics itself, in other words, its artificial character, as its central vector. She also stresses the need to become aware of the imperfection of the earthly and the costs of political activity, including violence. For Arendt, this represents a 'terrible truth': politics is a contextual and ongoing task that cannot be neglected, because the future is uncertain. The intention, therefore, is to establish a dialogue between three little explored concepts within Arendt's thought: conservation, contingency and responsibility. All this with the aim of reflecting on the foundations of his political project and how it is viable to face our complex world immersed in a process of (de)globalization.

**Keywords:** Hannah Arendt, legacy, conservation, contingency, responsibility.

Hannah Arendt (1907-1975) nunca fue una pensadora sistemática y, en ciertos aspectos, su pensamiento mismo parece resistirse a la sistematización. Su amiga Mary McCarthy (1976) se refería a ella como una no-edificadora de sistemas porque intencionalmente decidió carecer de una teoría que aportara una sensación de conjunto a sus reflexiones. En su lugar, Arendt apostó por lo que Dermot Moran (2011) describe como una "colección de atentas meditaciones" (p. 274) sobre los temas que vitalmente le conmovían y fomentaban su facultad de pensar, como si fuera una pescadora de perlas<sup>2</sup>. Entre los ejemplos más conocidos encontramos la experiencia totalitaria, el origen de la banalidad del mal, la fundación y los autoengaños en

---

2 La metodología seguida por Arendt buscaba posicionarse al margen de las categorías tradicionales, con su marcada falta de pretensión de sistematicidad. A esta metodología se la denomina como *Perlenfischerei*, o pesca de perlas. Se trata de un método informal de exposición de la especulación, la reflexión y el diálogo filosófico que combina historia, política, religión, sociología, filosofía, economía y psicología en un ejercicio hermenéutico transmitido con un lenguaje expresivo y una forma de ensayo político-cultural.

la condición del Estado, y la aparente renuncia a la acción pública en la vida política moderna.

La forma en que transmitió sus reflexiones adquirió su fuerza por medio de la práctica del ensayo y del periodismo intelectual, más que del manual de filosofía al uso. A través de estos medios, Arendt, pudo recuperar de una forma modesta un lenguaje metafórico e incluso poético para la reflexión filosófica, pero sin por ello perder su potencia, pues recupera muchos de los grandes temas de la filosofía como la política, la moral, la ética, la técnica y la estética. En sus relatos logra desvelar una suerte de sustrato universal que subyacería en sus disquisiciones periodísticas y sus cavilaciones ensayísticas, gracias a la puesta en práctica de su modo de pensar ampliado<sup>3</sup>, sobre lo anecdótico, lo plural y la fragilidad de su tiempo.

Sin embargo, al abordar sus obras uno, como lector, tiene la extraña sensación de que su pensamiento, aunque se resista a la sistematización, sí orbita en torno a un complejo y enmarañado epicentro común. Cuanto más profundizamos en sus reflexiones, más parece clarificarse esta afirmación. En este sentido, la intención del capítulo es presentar lo que consideramos que es el núcleo irradiador de su pensamiento. Ese lugar osificado, esa base irreducible desde la que enfrenta los problemas de su tiempo, que se encontraría diseminado por muchos de sus textos. Es en este lugar donde se desvelaría el diálogo entre tres de sus nociones menos exploradas (la conservación, la contingencia y la responsabilidad) y cómo estas nociones interatuarían en su comprensión del mundo

---

3 Por medio del modo de pensar ampliado (*erweiterte Denkungsart*), una idea que toma para sí de Immanuel Kant, Arendt trata de incorporar el mayor número posible de opiniones y de perspectivas en la comprensión de un asunto. La intención detrás de esta metodología es generar una imagen holística de lo sucedido para poder establecer una opinión con base en la razón colectiva de la comunidad o, mejor dicho, la pluralidad humana; donde se manifiesten la responsabilidad de todos los afectados. Esta apertura de voces y opiniones va más allá de la premisa socrática de entablar un diálogo con uno mismo, puesto que buscaría la imparcialidad homérica al reunir un conjunto de perspectivas diversas e, incluso, enfrentadas, lo que incluiría los lugares de las víctimas y los ejecutores. Por esa razón, el pensamiento ampliado se ejercita de manera óptima, entiendo Arendt, por medio del relato.

humano para dar lugar a su proyecto político. El legado que pretendemos rescatar y reivindicar de Arendt se encuentra precisamente en ese espacio y en ese diálogo que ejercen la importante función de apuntalar su pensamiento.

## 1. La conservación del mundo humano

Hannah Arendt fue una pensadora conservadora, pero no en el sentido moderno entre liberales y conservadores ni frente a la perspectiva del eje izquierda-derecha. Arendt era conservadora en cuanto que se autoimpuso la tarea de conservar el mundo humano desde el momento en que percibió en carne propia su fragilidad, desde el momento en que, como describe Fina Birulés (1995), se hizo palpable la ruptura entre la fe *hybrística* en el progreso técnico del pensamiento moderno y la experiencia contemporánea de la disolución de la vida política. Por lo tanto, sus aportaciones, desde sus ideas más radicales como la revolución, la libertad, la democracia participativa y la crítica a la sociedad burguesa, hasta las menos divulgadas como su visión del feminismo, su crítica a los derechos humanos o su teoría del juicio, estarían pensadas y articuladas en su pensamiento tomando como base esta tarea conservadora.

El acontecimiento que marcó su punto de inflexión, dirá Arendt refiriéndose a la victoria del nazismo en el año 1933<sup>4</sup>, no solo marcó el inicio de un nuevo paradigma para la vida política, sino, y especialmente, para la vida en general. Con la cristalización del totalitarismo nació en ella una preocupación que atesoró y que podemos apreciar transversalmente en su obra: la posibilidad efectiva, por primera vez en la historia, de que el mundo fuera irremediablemente destruido hasta sus cimientos, desarticulando por completo la sociabilidad humana, la conexión entre la pluralidad, para retomar un estado de animalidad, porque “la sociabilidad es

---

4 Como nos recuerda Claude Lefort en su conferencia *Hannah Arendt y la cuestión de lo político* (2018), cuando el 27 de febrero de 1933 se incendió el Reichstag tomó conciencia de lo hondo que habían llegado las raíces del totalitarismo y de su responsabilidad *qua* ser humano para afrontar el desafío que representaba este fenómeno, y sus diferentes rostros, en la pervivencia de la vida humana.

el auténtico origen -y no el objetivo- de la humanidad del hombre” (Arendt, 2013, p. 136). En otras palabras, el fenómeno totalitario exploró los límites de lo posible, revelando la auténtica fragilidad del mundo, en su sentido más amplio. Esta será, precisamente, la columna vertebral de la obra y el pensamiento arendtiano, la terrible verdad de lo endeble y contingente que es nuestro mundo ante la violencia, y la aparente sencillez con la que los vestigios totalitarios pueden permear en la vida tanto pública, social, y privada; convirtiendo el mundo en un desierto inhabitable<sup>5</sup>.

El abismo al que se asomó y que, siguiendo la analogía nietzscheana, le devolvió la mirada, fue la desintegración potencial del escenario que permite emerger la condición humana. En su obra filosófica de referencia, *La condición humana* (1958), Arendt expone, por medio del imaginario que construye en torno a la *vita activa*, cuál es la dimensión humana y cómo se configura, derivándose de las condiciones fundamentales de las actividades de la labor, la fabricación<sup>6</sup> y la acción. Lo propiamente humano comenzaría con el *homo faber* cuando el ser humano, caracterizado hasta ese momento por Arendt como *animal laborans*, rompe con el ciclo interminable de reproducción de las condiciones de la labor. En el punto en el que el ser humano es caracterizado desde su pura animalidad, su vida está marcada por el carácter repetitivo de sus labores, por su vínculo con las necesidades biológicas y por un esfuerzo interminable por sobrevivir, ya que “laborar significa estar esclavizado a la necesidad” (Arendt, 2016, p. 100). El nivel biológico de la vida humana no produce ningún excedente porque “no deja una huella permanente” (p. 105) en el mundo. El propósito de la labor es producir para satisfacer en un plazo inmediato las necesidades de preservación del cuerpo, por ello “incluye el círculo

---

5 Para profundizar en el proceso de desertificación del mundo, véase *La metáfora del desierto en Hannah Arendt* (Quintero Martín, 2021).

6 Siguiendo a Enrique Serrano (1996) traduciremos el término arendtiano *Herstellen* como fabricación en lugar de *trabajo* como se hace usualmente. Este cambio es debido a la similitud etimológica del concepto *trabajo* con la actividad de la *labor*.

perenne de la vida y la muerte, en el que se busca la alimentación, el vestido, la protección de los elementos” (Moran, 2011, p. 293).

La dimensión antropológica de la vida se origina cuando el *homo faber* abandona “el nivel puramente biológico mediante la transformación violenta de su entorno” (Jay, 2018, p. 150). Este cambio de paradigma se genera a partir de la aparición y consolidación de la actividad de la fabricación como motor de la vida, surgiendo la artificialidad humana, necesaria para enfrentar a los procesos naturales y delimitar un espacio al que llamar mundo. Esta actividad permite articular un carácter productivo, planificado y duradero alrededor de la vida humana. En palabras de Arendt (2016), “los productos de [la fabricación]<sup>7</sup> —y no los de la labor— garantizan la permanencia y «durabilidad», sin las que no sería posible el mundo” (p. 107). Como vemos, establece una marcada distinción entre la labor y la fabricación, entre una actividad cíclica y una actividad productiva<sup>8</sup>. El elemento diferenciador entre ambas actividades es que la fabricación “crea un mundo humano, en forma opuesta a la labor, que lucha contra la naturaleza” (Moran, 2011, p. 294). Es en esta lucha violenta del *homo faber* frente al predominio de los procesos naturales de crecimiento y podredumbre donde el ser humano logra fundar un espacio que le es propio y a partir del cual podrá florecer la condición humana. Sin fabricación no hay mundo, y sin mundo no hay ser humano, solo *animal laborans*. Por esa razón es que Arendt considera que la condición fundamental de la fabricación es el mundo.

El conservadurismo arendtiano nace, en este punto, de la pre-ocupación por custodiar las fronteras que configurarían ese mun-

---

7 La puntualización entre corchetes es propia.

8 Es importante destacar que para Arendt *labor* y *fabricación* son dos términos que no pueden ser consideradas como sinónimas porque expresan dos ideas completamente diferentes. Sin embargo, incomprensiblemente han sido tomadas como iguales en un momento de la tradición filosófica. Según Arendt (1995): “Todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*” (p. 93).

do, en tanto que dimensión antropológica, salvaguardándolo de los procesos que pudieran socavarlo, desertificarlo o destruirlo apresuradamente. Estos procesos para Arendt son los procesos naturales, como las catástrofes medioambientales (terremotos, erupciones volcánicas, mutaciones climáticas, pandemias), y los procesos derivados del progreso moderno, como la tecnología nuclear y la ingeniería genética. Pero también se mostró preocupada por las consecuencias palpables del despliegue *hybrístico* de este progreso moderno bajo la forma del crecimiento económico, el imperialismo y el totalitarismo, ya mencionado. La intención subyacente de Arendt es evitar un desenlace aterrador donde lo único que quede del ser humano sea nuevamente la reproducción de las necesidades de preservación del cuerpo del *animal laborans*.

En la formulación que estamos reseñando del conservadurismo arendtiano se distinguen dos aspectos preponderantes: por un lado, se distancia de la atracción nostálgica por un pasado natural perdido e irrecuperable, y, por otro lado, se afirma en su crítica al desarrollo de la ciencia y la técnica moderna, en cuanto que representa una tendencia perniciosa que fomenta un “crecimiento no natural de lo natural” (Arendt, 2016, p. 58). En primer lugar, Arendt, a diferencia de las concepciones románticas conservadoras, no se sumerge en la dicotomía entre comunidad y sociedad, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, que forja una tensión entre un pasado idílico en armonía con la naturaleza, al que el ser humano ansiaría regresar, y un presente decadente y perturbado por la arrogancia humana prometeica<sup>9</sup>. Se opuso a ser relacionada con esta clase de conservadurismo, puesto que “obstaculizaba una comprensión sólida de la realidad política” (Canovan, 2018, p. 56).

---

9 En la base del relato de los conservadores románticos se encuentra, como describe Margaret Canovan (2018), la pérdida de la gracia, donde “la modernidad es el proceso de decadencia en donde lo natural es destruido en beneficio de lo artificial, la agricultura y los trabajos artesanales son reemplazados por fábricas y máquinas, los paisajes naturales por zonas urbanas deprimidas, las comunidades donde todo el mundo se conocía por las ciudades anónimas y el desarraigo por la alienación” (p. 55).

Por el contrario, su conservadurismo nace de un descarnado interés por el realismo, pero sin la apelación a ilusiones ni simplificaciones moralistas propias de una óptica mistificada. Arendt acepta el escenario desértico que presenta de la vida natural y todos los procesos que tratan de reducir o eliminar la pluralidad humana a las necesidades del *animal laborans*. Un escenario conformado por los procesos naturales de crecimiento y podredumbre donde los humanos quedan a merced de los estragos de la naturaleza sin la posibilidad de edificar un lugar común, estable y duradero. Por esa razón, hace hincapié en reivindicar la necesidad de conservar el mundo, porque el mundo ejerce una suerte de barrera artificial que protege a los seres humanos de esos estragos y les permite construir su condición humana.

Para Arendt no hay un entorno natural al cual pueda regresar el ser humano. El mundo es inherentemente contingente y reversible, por lo que requiere un esfuerzo extra para mantenerse en el tiempo frente a los procesos naturales<sup>10</sup>. A pesar de su reversibilidad, Arendt entiende que debemos ser conscientes de que no hay vuelta atrás. El ser humano no puede volver a la naturaleza sin perder su condición humana en el proceso. El retorno a la naturaleza implica una pérdida de todo lo que nos hace humanos.

Ahora bien, la naturaleza no es un orden armonioso donde sobreviven los mejores. La supervivencia es algo totalmente contingente y azaroso. La naturaleza no es un medio estable, sino flexible, despiadado y en constante cambio. La naturaleza no hace prisioneros ni tiene favoritos. Los procesos naturales se producen hasta generar un equilibrio puntual homeostático que fácilmente puede ser alterado y dar comienzo a nuevos ciclos de cambio que generen nuevos equilibrios, y así en un proceso *per saecula saeculorum*. En otras palabras, la naturaleza no sería una totalidad balanceada que es alterada por la explotación tecnológica de la civilización huma-

---

10 Es en este sentido en que, por ejemplo, Aristóteles habla de que la fundación de la política requiere un esfuerzo suplementario y artificial a la mera reunión gregaria de sujetos y, como tal, va más allá de la conservación de lo dado (Farrés Juste, 2015).

na, sino, más bien, una gran serie de catástrofes que conformarían esos procesos naturales de crecimiento y podredumbre.

El mundo creado por los humanos es descrito por Arendt como un oasis en ese desierto de tormentas de arena aleatoriamente destructivas. No habría heroicidad en sobrevivir a los procesos naturales, porque no somos seres oriundos o adaptados a vivir en el desierto. Aunque en los últimos siglos sí nos hemos forzado a vivir en un mundo donde aumenta la desertificación hasta el punto de creer que el desierto es nuestro hogar. Su tarea de salir del desierto le llevó a releer a los autores del mundo antiguo. Una de las razones por las cuales Arendt sentía admiración por el mundo grecolatino era por cómo ambos mundos entendían la ley. Para ella ambas precisiones se complementaban en su tarea conservadora.

Mientras que en el mundo griego la ley, entendida como *nomos*, constituía una frontera incluyente por medio de la cual se fundaba una forma de vida que era propiamente política y “que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*” (Arendt, 2015b, p. 122); en el mundo romano la ley, entendida como *lex*, “se caracteriza por ser inherentemente relacional y política” (Straehle, 2018: 92), es decir, permitía formalizar un vínculo duradero que, tras las guerras, podía concretarse en un sistema de alianzas entre los pueblos.

El factor que Arendt destacó del *nomos* es su carácter de artificialidad, por un lado. La ley griega posee validez dentro de la *polis* debido a que representa el elemento fundacional de la política y de la vida pública, y, por ende, tiene algo de violencia generadora al producir una nueva forma de vida que antes no existía. El factor que destacó de la *lex* es su carácter de estabilidad, por otro lado. La ley romana tenía una proyección extramuros que operaba “como un factor estabilizador insuperable (...) [capaz de] suministrar un referente sólido, que al mismo tiempo posee un alcance territorial limitado”<sup>11</sup> (Sánchez Madrid, 2021, p. 129).

---

11 La puntualización entre corchetes es propia.

Estos factores de artificialidad y estabilidad que Arendt rescató de su interpretación de la ley griega y la ley romana, respectivamente, ayudan a entender la configuración que, en última instancia, hace de su noción de mundo como un dique de contención frente a la violencia imparable de los procesos naturales. Según las palabras de la propia Arendt (2015a), “ninguna civilización –artefacto hecho por el hombre para albergar sucesivas generaciones– hubiera sido posible sin un marco de estabilidad, para facilitar el fluir del cambio” (p. 62). La ley en cuanto *nomos* permite explicar la importancia de fundar y delimitar un espacio que funcione bajo una dinámica que, en oposición a los procesos naturales, permita germinar la condición humana. Mientras que la ley en cuanto *lex* permite comprender el valor de la estabilidad como mecanismo que, de generación en generación, salvaguarda la integridad de dicho espacio. Esto no supone el fin de la violencia de los procesos naturales, sino, más bien, la atenuación de sus efectos dentro de la construcción y consolidación de la condición humana.

En segundo lugar y ligado a esta idea, Arendt se muestra reuente a aceptar el progreso científico y técnico desencadenado a lo largo de la modernidad como algo intrínsecamente beneficioso para el mundo, pues “cada uno de los desarrollos que pueden considerarse como pruebas del progreso tienen su precio” (Canovan, 2008, p. 71). No niega sus aportaciones provechosas, pero es profundamente escéptica sobre el coste que supone para la supervivencia del mundo. Su crítica a la modernidad se centró en “la tendencia perniciosa de los seres humanos en la época moderna a desatar o acelerar los procesos naturales destructivos” (Canovan, 2018, p. 56). El peligro más apremiante que encontraba Arendt en la modernidad era la fractura que abre en los límites que constituía su idea de mundo. En su análisis, el error fundamental del hombre moderno fue impulsar un crecimiento, cegado por su ambición y apelando a un supuesto progreso, que va en contra de la naturaleza misma y de la noción misma de civilización, queriéndose equiparar, por medio del progreso científico y técnico, a una fuerza transformadora como los procesos naturales, con su mismo ciclo de crecimiento y podredumbre.

Uno de los *leitmotiv* más conocidos del pensamiento arendtiano, y que encontramos en su obra *La condición humana* (1958) y en su ensayo póstumo *¿Qué es la política?* (1996), es la idea de que allí donde los seres humanos han convivido, en un sentido histórico-civilizatorio, y han logrado construir estructuras civilizadas, “no las han construido siguiendo las fuerzas de la naturaleza sino en su contra, deteniendo o poniendo límites a los procesos naturales” (Canovan, 2018, p. 59). En la idea de civilización, de mundo humano en general, que nos presenta Arendt subyace una tensión constante: la artificialidad y la estabilidad que provee el mundo se ven amenazados continuamente frente a los procesos naturales, incluso frente aquellos que desencadena el propio ser humano, dada su condición natural de natalidad. El mantenimiento del mundo requiere un esfuerzo extra y continuado ineludible. De lo contrario, tenderá naturalmente a ser consumida por su propia condición de finitud y fagocitada por los procesos naturales presentes a su alrededor. Las extensas selvas de la península del Yucatán devorando las antiguas ciudades mayas o la conversión de barcos y galeones hundidos en arrecifes repletos de vida marina son una muestra de cómo la naturaleza recupera para sí los espacios humanos.

El problema que vislumbra Arendt es que a partir de la modernidad esta tensión constante a la que se enfrenta el mundo quedó relegada a un segundo plano, ignorando las consecuencias *hybrísticas* en pro de tratar de “conquistar” los procesos naturales. Expresó su preocupación hacia la tecnología nuclear que comenzaba a aparecer en su época, pero hablaría en los mismos términos de la ingeniería genética o de las profundas alteraciones en la biosfera que las acciones humanas han terminado desencadenando, lo que conocemos como la Gran Aceleración del Antropoceno<sup>12</sup>. Asimismo

---

12 En su reciente intervención en las XXVIII Conferencias Aranguren de Filosofía titulada “La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno” (2023), Antonio Campillo (2023, p. e25, 8) describe el Antropoceno como “la tesis de que los seres humanos nos hemos convertido en una «fuerza geológica» (...) que está alterando de manera acelerada, en el lapso de una sola generación, todos los ciclos naturales del planeta, poniendo en riesgo la supervivencia de la propia humanidad y la de otras muchas especies vivientes”.

mo, Arendt también vislumbró estas mismas consecuencias en los fenómenos que terminaron dando forma al mundo moderno como son el crecimiento económico, el imperialismo y el totalitarismo.

La crítica arendtiana hacia el progreso tecnocientífico moderno se enfocó, como tratamos de mostrar, en arrojar luz hacia el crédulo e ingenuo postulado de que los problemas que afligen al ser humano pueden “ser resueltos mediante la aplicación del poder, y que da por sentado (desafiando la experiencia previa) que el aumento del poder de la especie humana en el futuro será empleado con fines benéficos” (Canovan, 2018, p. 72). Este optimismo moderno choca frontalmente con las consecuencias *hybrísticas* que comienzan a hacerse palpables en nuestros días, pero que en los márgenes del mundo occidental llevan ya tiempo operando. El ejemplo que mejor analizó Arendt en su momento acerca de cómo operaba esta mentalidad moderna fue el fenómeno totalitario y la creencia en que todo es posible.

El totalitarismo demostró ser un fenómeno con la capacidad para dismantelar las barreras y las entidades que resguardan el mundo, en su sentido civilizatorio, exponiendo la realidad humana a aquellos procesos naturales y pseudonaturales que propician su desertificación. Siguiendo las palabras de Margaret Canovan (2018), el fenómeno totalitario no solo representó un total desprecio por la vida y la condición humana, abriendo la puerta a la violencia de las catástrofes naturales y al terror de la animalidad; sino, además, “la convicción de que no existen límites de ninguna clase a las cosas que podemos hacer, siempre y cuando entendamos los procesos dinámicos de la naturaleza y la historia y vayamos en su mismo sentido” (pp. 61-62).

Un ejemplo elocuente de esta dinámica se halla en los comentarios de Arendt acerca de los exploradores y aventureros imperialistas que recorrieron África en el siglo XIX. Aunque vivían en un entorno previo al totalitarismo europeo, la idea optimista de que la abolición de instituciones tradicionales llevaría a una bondad natural se contradecía con la realidad de la conquista colonial. Estos aventureros descubrieron que, ante la ausencia de instituciones que

limitaran la acción humana y las normas civilizadas, se desplegaba “un mundo de infinitas posibilidades para los delitos cometidos en el espíritu del juego” (Arendt, 2020, p. 292). La falta de restricciones institucionales permitía a los aventureros cometer actos delictivos sin límites, revelando una relación que será crucial en el totalitarismo: por un lado, la deshumanización de aquellos afectados por la violencia y, por otro, la carencia de estructuras morales fuera del mundo que corrigieran estos agravios.

Aunque Arendt sugirió en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) que éste era un fenómeno inédito en la política, esta afirmación resulta ser parcial y refleja un enfoque etnocéntrico. La novedad del totalitarismo sorprendió a las sociedades occidentales, pero no a la humanidad en su conjunto, y más a aquella que vivió la violencia colonial del imperialismo en carne propia. Arendt, al expresar su estupefacción ante la “facilidad con que las convenciones y prácticas morales de una civilización enormemente civilizada se adaptaron a la nueva situación de barbarie” (Canovan, 2018, p. 69), señala la desconcertante capacidad de adaptación, cuando no de dilusión, de las normas morales occidentales frente a la brutalidad de la colonización. A pesar de que Arendt mencionara la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* (1899) para ilustrar la oscuridad humana, parece mostrar cierta ingenuidad al considerar la deshumanización experimentada durante la colonización como algo ajeno e intransferible al “mundo civilizado”. Por el contrario, cuando la realidad del totalitarismo emergió en Europa, esta deshumanización resultó no solo transferible, sino potenciada. Según las palabras de Richard J. Bernstein:

El totalitarismo nazi descubrió, generando con ello un gran desconcierto, que las normas, las conductas, los hábitos con los que los pueblos suelen vivir podían “sustituirse” con absoluta facilidad con un nuevo conjunto de hábitos y normas que no sólo autorizaban el asesinato, sino que lo convertía en una obligación “moral” (Bernstein, 2008, p. 58).

La perspectiva de Arendt sobre cómo desde el optimismo moderno se creyó en la capacidad del individuo para mantener la civilización sin instituciones chocó con la realidad observada en situaciones de ausencia institucional, reflejando la facilidad con la que los diques de contención del mundo pueden desmantelarse y abrirse al desierto. Un ejemplo literario de esta situación estaría retratada en la obra *El señor de las moscas* (1954). La experiencia de un grupo de niños varados en una isla evidencia cómo la falta de instituciones formales lleva a la emergencia de una jerarquía basada en comportamientos salvajes y despiadados propios de la fuerza y la coerción, en lugar de en normas socialmente aceptadas.

Como vemos, y siguiendo las palabras de Canovan (2018), “entretejidos con los elementos radicales de su pensamiento, hay hilos que son profundamente conservadores y que han tendido a ser menos explorados por sus intérpretes” (p. 54). El sentido con el que hemos presentado el conservadurismo arendtiano coincidiría, salvando las distancias, con la idea de Noël O’Sullivan (1976) que entiende la ideología conservadora como “una filosofía de la imperfección, comprometida con la idea de los límites, y dirigida a la defensa de un estilo limitado de hacer política” (pp. 11-12)<sup>13</sup>. La preocupación de Arendt es averiguar cuáles son los límites necesarios para trazar el lugar que le corresponde a la condición humana. Al igual que O’Sullivan, su preocupación fue entender y hacer visibles los límites que le son propios a la actividad de los seres humanos, qué puede hacer y, sobre todo, hasta dónde puede hacer como humano. Con esta idea en mente, y como analizó Arendt, el totalitarismo se muestra como un fenómeno rupturista capaz de desarticular por completo estos límites, arrasando en el proceso con todo aquello que le fuera propio a la condición humana y abriendo de nueva cuenta el mundo a la violencia y la inestabilidad del desierto de los procesos naturales.

---

13 “Conservative ideology, may be defined as a philosophy of imperfection, committed to the idea of limits, and directed towards the defence of a limited style of politics” (O’Sullivan, 1976, pp. 11-12). La traducción presentada es propia.

## 2. El abismo de la contingencia

El mundo, tal y como lo presenta Arendt, es una anomalía. A pesar de ello, su matriz de pensamiento conservador se ubica, atendiendo a una vertiente escéptica, en una comprensión contingente de la realidad. Como nos recuerda Canovan (2008), huía de la “falta intencionada de realismo y del rechazo a enfrentarse a los hechos desagradables” (p. 67). A su entender, esta actitud recorría de manera endogámica la perspectiva de los liberales estadounidenses, lo que dificultaba enormemente una comprensión realista del mundo. Le resultaba exasperante la suerte de pacto entre caballeros (*gentlemen’s agreement*) que se extendía entre los liberales y progresistas de su época en virtud del cual se evitaba hablar de cuestiones incómodas que formaban parte de la realidad, pero que no se ajustaban al ideario y a la narrativa que se trataba de instalar.

La mayor de estas cuestiones era para Arendt una “terrible verdad” de la que, aparentemente, un amplio volumen de autores rechazaba hablar, al menos desde un enfoque crítico. Esta terrible verdad implica aceptar que “cualquier fraternidad de la que puedan ser capaces los seres humanos ha surgido del fratricidio, cualquier organización política que los hombres puedan haber logrado tiene su origen en el crimen”<sup>14</sup> (Arendt, 1990, p. 20). La escatología que esconde esta terrible verdad es la estrecha conexión que existe entre la aparición de la civilización humana, en cualquiera de sus formas, y la violencia<sup>15</sup>. En otras palabras, *allí donde los seres humanos conviven, en un sentido histórico—civilizatorio*, ha habido, hay, y habrá violencia; y ésta se encuentra ligada desde su origen. Por medio de la violencia se edificó el mundo humano frente a los procesos

---

14 “Whatever brotherhood human beings may be capable of has grown out fratricide, whatever political organization men may have achieved has its origin in crime” (Arendt, 1990, p. 20). La traducción es propia.

15 La cuestión de la violencia es ampliamente abordada en el pensamiento de Arendt y sus reflexiones al respecto se encuentran dispersas a lo largo de su obra. En las obras donde de manera más clara se aborda este tema es en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1963), en el ensayo *Sobre la violencia* (1970) y en la obra póstuma *¿Qué es la política?* (1993).

naturales, por medio de la violencia se fundaron las principales comunidades humanas frente a otras, y por medio de la violencia se perpetúan civilizaciones y estilos de vida. No se puede ignorar la violencia en el mundo.

Si bien un autor como Michel Foucault (1926-1984) sigue una estructura de pensamiento diferente a Arendt, entre ambos podemos encontrar vasos comunicantes. Después de todo, aún sin conocerse, Foucault fue, en parte, coetáneo de Arendt, y, después de todo, vivieron unos cambios sociales similares. La cuestión de la violencia es uno de esos temas que, salvando la distancia intelectual entre ambos, podemos considerar que se complementan.

Tanto para Arendt como para Foucault, con la llegada del mundo moderno, la violencia fue progresivamente desplazada fuera de la vida pública hacia los márgenes, bien hacia los márgenes de la sociedad o bien hacia los márgenes del mundo, “donde se ha hecho más intensa y mortífera gracias a ese mismo desarrollo tecnológico que ha permitido liberar a las masas de la esclavitud y del hambre” (Canovan, 2008, p. 71). Desde la perspectiva foucaultiana, las tecnologías del poder ocultan el poder de la vista pública, lo hacen invisible, ubicándola en la frontera entre lo visible y lo invisible de una sociedad. Su análisis de la violencia, como aparece reflejado en sus obras *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y *Vigilar y castigar* (1975), se extrajo de las prácticas coercitivas existentes en las cárceles, los psiquiátricos, los hospitales y los cuarteles; es decir, desde esos lugares marginales donde la violencia fue apartada del ojo público.

Con el advenimiento del mundo moderno, apareció una tecnología del poder que lo equiparaba con la legislación civil que se manifiesta por medio de la certeza forzosa que marca el respeto a la ley, como la representación máxima del conjunto de símbolos, signos y nociones morales que imperan en una sociedad. En este punto, describe el conjunto de símbolos como “el espíritu o, más bien, un juego de representaciones y de signos circulando con discreción, pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos” (Foucault, 2005, p. 117). Esta tecnología ofrece una mayor estabilidad

que el recurso directo de la fuerza y la violencia sobre los cuerpos porque recurre a la sigilosa eficiencia de la razón que inteligentemente equipara la libertad con el sometimiento a la ley. Aunque el recurso de la ley no queda exento de violencia, puesto que no podemos olvidar que la esclavitud, el colonialismo, el *apartheid*, e incluso el trato hacia el pueblo judío que tuvo que vivir la misma Arendt en Europa, fueron parte de la legalidad de su tiempo.

Conforme avanzó la tecnología en el mundo moderno, la forma de expresar y manifestar el poder se actualizó conforme a estos cambios. A esta forma de poder Foucault la bautizó como poder disciplinario, cuya manifestación va más allá de las formas o tecnologías del poder anteriores, ampliando tanto su rango de acción como su capacidad de ocultamiento. Se trata de generar un automatismo de la costumbre para fomentar una obediencia que opere en un nivel preconsciente y sustituya la autonomía por una costumbre socialmente adquirida. Las marcas en el cuerpo y el aprendizaje de los símbolos del poder tienen como objetivo el “encauzamiento de la conducta por el pleno empleo del tiempo, la adquisición de hábitos, las coacciones del cuerpo” (Foucault, 2005, p. 151). De este modo, puede instaurarse en la cotidianidad y normalizar una cosmovisión concreta como si fuera el orden natural de las cosas.

Para Foucault, el poder disciplinario inscribe a los seres humanos en una red semántica que los interconecta mediante un fenómeno de somatización. La efectividad de este poder radica en que no necesita mostrarse públicamente, ya sea como huella física o como símbolo, sino que se encuentra oculto en los sujetos mediante el automatismo conductual que genera la costumbre. Eso no quita que el resto de las tecnologías del poder sigan operando, sino que se complementan. Ahora bien, la efectividad del poder disciplinario es precisamente su mayor peligro: no provoca mutilaciones o heridas, sino hábitos, acciones e interpretaciones dotadas de sentido.

El punto en común en torno al que orbitan tanto el análisis foucaultiano como el análisis arendtiano de la violencia, es que las

tecnologías que hacen uso de ella generan una férrea línea de demarcación, una frontera entre un espacio de inclusión y un espacio de exclusión, un espacio para la normalidad y un espacio para lo abyecto. Este juego delimitador de la violencia opera potencialmente en todas las capas de la sociedad, generando, a modo de *Matrioshka*, una estructura de círculos concéntricos que segrega y resquebraja el mundo. Y no es hasta que ocurre un acto bárbaro de una escala sin precedentes, como lo fue la violencia deshumanizadora del colonialismo imperialista en África, el Holocausto durante el totalitarismo nazi o la detonación de las bombas nucleares sobre la población civil de Hiroshima y Nagasaki en 1945 por los Estados Unidos, que se termina redescubriendo la terrible verdad de que la violencia estuvo ahí todo el tiempo. Por esa razón, en *Sobre la revolución* (1963), al final del capítulo sobre la cuestión social, Arendt destaca lo siguiente:

Sólo el auge de la tecnología, y no el auge de las ideas políticas modernas como tales, ha refutado la vieja y terrible verdad de que sólo la violencia y el dominio sobre los demás podían hacer libres a determinados hombres<sup>16</sup> (Arendt, 1990, p. 114).

El hecho de que haya sido a través de las nefastas experiencias de la tecnología moderna, y no desde el ámbito de la política, la forma en que se hizo nuevamente visible esta terrible verdad es definitorio para comprender, según Arendt, cómo vemos el mundo en la actualidad, siendo herederos de ese *modus operandi*. La observación que trata de sacar a la luz es que no se pueden ni se deben obviar las consecuencias que pudiera haber traído consigo los logros del mundo moderno, pues “los logros que pudieron conseguirse también trajeron consigo tantas otras pérdidas” (Cannon, 2008, p.70).

---

16 “It is only the rise of technology, and not the rise of modern political ideas as such, which has refuted the old and terrible truth that only violence and rule over others could make some men free” (Arendt, 1990, p. 114). La traducción es propia.

Desde la mentalidad casi utópica de creer en un progreso incesante que hemos heredado del mundo ilustrado, resulta muy complicado no introducir este prisma, aunque sea de manera subrepticia, en nuestra interpretación de la tecnología, ignorando ese lado oscuro que desertifica el mundo y que también forma parte de las acciones humanas. El gran problema que subyace en estas visiones utópicas sobre el uso moderno de la tecnología es que suelen partir de la asunción de que los avances tecnológicos por sí solos eventualmente resolverán, como si se tratara de una panacea, los problemas del mundo. Esta creencia en una suerte de “solucionismo” tecnológico tiene el peligro añadido de ser peligrosamente simplista con las complejidades inherentes a la realidad. Se cae erróneamente en un pensamiento sobre la tecnología análogo al principio ontológico<sup>17</sup>. Sin embargo, poder imaginar un futuro donde se han resuelto todos los problemas humanos debido a los avances tecnológicos, no implica necesariamente que ese orden perfecto vaya a concretarse más allá del ámbito de las ideas y la especulación. En cambio, se corre el riesgo de, en el proceso, pagar un alto precio.

De igual manera, en muchas ocasiones se interpreta con ese prisma de progreso la visión que Arendt tenía de la acción, obviando de manera casi dolosa el realismo escéptico que impregna su pensamiento. Si bien Arendt hablaba de la acción humana en términos de

---

17 El argumento ontológico, propuesto inicialmente por Anselmo de Canterbury, sostiene que la concepción de Dios representa la personificación de la perfección. Si podemos concebir a Dios de esta manera, entonces Dios debe existir no solo en el entendimiento sino también en la realidad. No obstante, siguiendo la crítica que Immanuel Kant implementó sobre este argumento, el concepto de un ser, por muy perfecto que pueda concebirse, no implica necesariamente su existencia en la realidad.

De manera análoga, este pensamiento se mantendría en la concepción moderna que se ha perpetuado sobre los avances tecnológicos. Como describe críticamente Canovan (2008), “si podemos concebir la sociedad perfecta o un orden moral perfecto, entonces esa concepción no puede permanecer siempre en el ámbito de las ideas [...] debe ser una situación realizable, si no a lo largo de nuestra generación al menos en el próximo siglo o siglo y medio” (p. 75). Sin embargo, como sostiene a continuación, este optimismo no implica una inmediata traducción a su necesaria existencia. Por mucho que pueda imaginarse un futuro “perfecto”, éste no tiene por qué realizarse.

milagro, se aleja de la consideración religiosa o pseudorreligiosa para enfocarse en la capacidad de generar un nuevo comienzo, aspecto intrínseco a la propia natalidad humana. Lo nuevo que introduce la acción se manifiesta como una suerte de milagro, ya que “siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente” (Arendt, 2015b, p. 64). Bajo esta idea, la acción, en sentido arendtiano, es algo inherentemente indeterminado. Sin embargo, esta indeterminación no debe ser interpretada de manera automática como algo positivo. En ningún momento Arendt asume “que la acción será progresiva, que el poder que generamos será usado para mejorar nuestra condición humana” (Canovan, 2008, p. 72). La acción permite imaginar un carácter abierto para el futuro, pero esto no quiere decir que ese futuro vaya a convertirse en un paraíso terrenal.

El abismo de la contingencia al que se enfrentan los seres humanos es precisamente la constante lucha contra la indeterminación de sus acciones y sus consecuencias. Esto refleja el crudo patetismo al que se enfrenta el ser humano para mantener su mundo frente a los procesos naturales. Se trata de un esfuerzo constante que no puede dejarse en manos del azar, porque, de lo contrario, con el derrumbe del mundo todo cuanto ha construido el ser humano será rápidamente olvidado y fagocitado por la naturaleza, como continuamente nos recuerdan los restos arqueológicos que encontramos a lo largo del planeta. Incluso si con nuestras acciones tratamos conscientemente de fortalecer el mundo, no hay nada que nos asegure que nuestras acciones mejorarán significativamente el futuro de la condición humana, ni tan siquiera que las consecuencias de nuestras acciones bienintencionadas traigan consigo algo positivo.

Todo lo valioso en el mundo de los hombres existe sólo contingentemente, no necesariamente. Si llega a haber parcelas de paz, de libertad o de justicia se trata de unos logros (cuando no de unos accidentes) que no pueden darse por descontados, porque son desiguales y frágiles. Pueden perdurar, mejorar o ser imitados gracias al empeño de los

hombres, pero este empeño también es altamente contingente (Canovan, 2008, p. 77).

El mundo, tal y como lo presenta Arendt, es una anomalía no solo por tratarse de un milagro de la acción humana que no puede darse por sentado, sino también por la ingente cantidad de energía que se requiere para que siga en pie. La contingencia de la realidad implica hacerse consciente de esa necesidad por establecer un esfuerzo extra y continuado por proteger los frágiles límites del mundo, aunque no tengamos ninguna garantía a futuro de ello. Lastimosamente Arendt no vio que los elementos que conforman el mundo moderno, y de los que somos herederos directos, favorecieran su salvaguarda.

### 3. La responsabilidad heredada

La visión sobre la responsabilidad que articula Arendt a lo largo de sus textos tiene que ver con la sensación de hacerse cargo de las consecuencias de las acciones humanas sobre el mundo, ligándonos “con el pasado en términos de una obligación inexorable” (Novo, 2008, p. 1). Esta preocupación por la responsabilidad comenzó muy joven en Arendt<sup>18</sup>, pero terminó por definirse en la primera visita que realizó a Alemania tras su apresurada salida en 1933. El reencuentro de Arendt con su país natal se dio en el otoño de 1949, pocos años tras la guerra y dos años antes de publicar su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Las impresiones de este viaje quedaron plasmadas en su ensayo *Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania* (1950), entrando en diálogo con otro ensayo que publicó unos años antes, *Culpa organizada y responsabilidad uni-*

---

18 Desde la obra sobre Rahel Varnhagen, confeccionada en su juventud, pero publicada una vez llegó a Estados Unidos; hasta los escritos de madurez de Arendt sobre la crisis de la política norteamericana, la idea de responsabilidad ocupa de manera transversal buena parte de los trabajos de Arendt. Aunque desde la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (1963) cobrará una importancia casi superlativa en su imagen pública, debido a las diferentes controversias que sacudirán su vida por el contenido y las malinterpretaciones de esta obra.

*versal* (1945). Este diálogo muestra la necesidad de enfrentarse a la crueldad de los traumas de la guerra y los hechos de los que habían sido testigos o, incluso, cómplices; así como los problemas que causa el acomodarse en una actitud interesada de amnesia histórica, de pasar página “sin hacer un arqueo honesto de la responsabilidad que los buenos padres de familia [...] habían tenido en los crímenes del nazismo” (Sánchez Madrid, 2021, p. 267). Arendt vio en esta deposición de la responsabilidad algo terriblemente peligroso para el futuro de la regeneración civil alemana y, en general, para el de cualquier comunidad.

Como parte de su visión sobre la responsabilidad, ésta no solo tiene una dimensión política, sino, y más enteramente, una vinculación indeleble con nuestra propia condición existencial como seres humanos. En este último sentido, ser responsable implica hacerse cargo de nuestra propia aparición e inscripción como parte de la pluralidad y diversidad del mundo. Pero, simultáneamente, esta idea de hacerse cargo conlleva la necesidad de comprender lo acontecido como un acto de responsabilidad por el cual recogemos el testigo de los hechos y las consecuencias de las generaciones pasadas de las que somos herederos, hayan sido constructivas o perjudiciales.

La idea de humanidad, depurada de cualquier sentimentalismo, tiene una consecuencia política de mucho peso: que cada uno de nosotros tendrá que cargar de una manera u otra con la responsabilidad de todos los crímenes perpetrados por seres humanos y los pueblos, con la de todas las atrocidades cometidas por los pueblos (Arendt, 2004, pp. 46-47).

A raíz del trabajo de repensar la idea de mal tras el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén a comienzos de la década de los sesenta, Arendt se sintió obligada a analizar con detenimiento las ideas de responsabilidad, responsabilidad política y, sobre todo, su vínculo con la culpa. Esto conecta fuertemente con los sentimientos que vivió en ese primer viaje a Europa tras la guerra y con el momento en que estuvo recopilando información y componiendo su prime-

ra gran obra. Podemos afirmar que entre las obras de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *Eichmann en Jerusalén* (1963) se establece un lugar común de pertenencia en torno a la pregunta por el mal, cuestión nodal con la que Arendt no logró entablar un término adecuado para describir dicho fenómeno.

En una carta que escribió a su maestro Karl Jaspers (1883-1969), y con fecha del cuatro de marzo de 1951 (a escasos meses de publicarse su obra sobre el totalitarismo), le comenta lo siguiente sobre el término central de esta obra, el mal radical, que usó tentativamente como una primera aproximación a este problema: “Lo que realmente es el mal radical no lo sé, pero me parece que de alguna manera tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos”<sup>19</sup> (Arendt y Jaspers, 1993, p. 166).

La idea de que el poder del totalitarismo era la habilidad para eliminar la imprevisibilidad y la espontaneidad humana, anulando su capacidad de actuar, en términos arendtianos, y sustituyéndola por la irreflexión de un ser superfluo; estuvo rumiando en su mente durante toda la década de los años cincuenta. Arendt no terminó de estar convencida de la exactitud de su término, pero esto cambió gracias a la oportunidad que le brindó la revista *The New Yorker* de cubrir el juicio de Eichmann. Con su estancia en Jerusalén volvió a aproximarse a la cuestión del mal. Esta vez, el término que le dio a esta segunda aproximación fue el de banalidad del mal<sup>20</sup>. Bajo el totalitarismo ocurrió algo radical y novedoso, la desaparición

---

19 “What radical evil really is I don’t know, but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous” (Arendt y Jaspers, p. 166). Traducción propia.

20 Arendt emplea el término «banalidad» como sinónimo de «irreflexión», y decanta por este término, precisamente por su sonoridad en inglés, *thoughtlessness*. Por medio de este término, sugirió la existencia de un mal de carácter estructural que trasciende y deshumaniza cualquier voluntad individual o colectiva bajo la forma de un discurso oficial (*Amtsprache*), afectando y deformando la comprensión misma del mundo. Se trata de una esencial e irreparable enajenación del mundo, un mal realizado por un nadie. Arendt expuso la posibilidad de que los males más extremos fueran cometidos por las personas más superfluas, como parte de una estructura de deshumanización que les impide realizar juicios morales y, por ende, desintegra la capacidad de pensar por uno mismo.

ción misma de la condición humana, aplastada por el epítome del desarrollo de la mentalidad y la técnica moderna, y Arendt trató de aproximarse a este fenómeno cargando sobre sus hombros la responsabilidad de comprenderlo, con mayor o menor acierto.

En su proceso de comprensión, Arendt empleó la expresión de responsabilidad personal para entender la oposición a la responsabilidad política que todo gobierno asume por los actos, ya sean buenos o malos, de sus predecesores. Siguiendo esta estela, Arendt plantea la idea de que todo sujeto tiene la responsabilidad personal de cargar con los pecados de sus padres, en la misma medida en que se beneficia de sus actuaciones pasadas. En un sentido amplio, donde se incluye el conjunto de la pluralidad humana, la responsabilidad política opera como fundamento de la necesidad de comprender lo sucedido, de otorgar un sentido narrativo a las fragmentarias historias que componen el pasado. Porque tratar de comprender no es lo mismo que perdonar, y perdonar no es lo mismo que olvidar. En su caso concreto, Arendt apela a las herramientas de la narración (*storytelling*) y el relato (*story*) para determinar la responsabilidad sobre el fenómeno del mal y el terror totalitario. De tal modo que le permiten describir los acontecimientos y dar significado al mundo, imitando “la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce poéticamente la contingencia, sin cancelarla” (Birulés, 2007, p. 179).

En lo que respecta a la responsabilidad colectiva y su relación con la culpa, Arendt explicita que la culpa solo puede imputarse de un modo individual, mientras que la responsabilidad colectiva forma parte de los vínculos que interconectan a una comunidad. Tratar de establecer una suerte de culpa o inocencia colectiva lo que hace es diluir precisamente la responsabilidad colectiva, directa o indirecta, en lo sucedido. En palabras de la propia Arendt (2007): “La bien conocida falacia del concepto de culpa colectiva [...] constituye una manera muy eficaz de exculpar a todos aquellos que realmente hicieron algo, pues donde todos son culpables nadie lo es” (p. 52).

Identificó que la principal dificultad era el reconocimiento de la auténtica fuente de la responsabilidad para poder desligarlo de la idea de culpabilidad, puesto que, dado el alcance y la importancia de esta cuestión, “la responsabilidad no debe confundirse con la culpabilidad” (Bernstein, 2008, p. 51). Esto la llevó a analizar la distinción entre responsabilidad colectiva y responsabilidad personal a la hora de juzgar el colapso de una estructura moral que se consideraba segura. En este proceso de análisis logra dismantelar las interpretaciones apresuradas y equivocadas sobre su obra y el papel de la responsabilidad basada en lo que denomina la teoría del engranaje, es decir, la visión de que los individuos integran un sistema como piezas de un gran mecanismo, siendo prescindibles en su funcionamiento sin que su intercambio o desaparición modifique el propio sistema. Su punto de vista es que esta teoría, propia del ámbito burocrático, no es aplicable para dirimir o diluir las responsabilidades personales con relación a actos entrelazados con la dimensión humana individual. En su lugar, Arendt sostiene que si bien el grueso de las personas que “apoyaron a Hitler son responsables de lo que ocurrió no significa afirmar que sean *culpables* de asesinato” (Bernstein, 2008, p. 57). La cuestión determinante que se desliga de la disolución de la responsabilidad es la facilidad con la que ésta da paso a la irreflexión, y con ella la aceptación de una violencia que corroe y quiebra la condición humana.

Aunque estas personas nunca habrían soñado con cometer crímenes mientras vivieran en una sociedad en la que tales actividades no fueran habituales, se adaptaron sin esfuerzo a un sistema en el que los crímenes flagrantes contra categorías enteras de personas eran un comportamiento normal. En lugar del “no matarás”, que había parecido la norma más indiscutible de la existencia civil, esas personas no tuvieron ninguna dificultad en aceptar la norma nazi según la cual matar era un deber moral por el bien de la raza<sup>21</sup> (Canovan, 2002, pp. 158-159).

---

21 “Although these people would never have dreamed of committing crimes as long as they lived in a society where such activities were not usual, they adapted effortlessly to a system in which blatant crimes against whole categories of people were standard behaviour. In the place of ‘thou shalt not kill’, which had seemed the most indisputable

Ni la culpa ni la inocencia pueden tener el calificativo de colectivo. Éste solamente es aplicable a la responsabilidad política, pues en su concepción se plantea un conjunto de cuestiones distintas de los problemas morales o legales que delimitan las nociones de culpa o responsabilidad personal. La responsabilidad política involucra un ámbito más amplio e interrelacionado de la vida que se enmarca en sus consideraciones fenomenológicas sobre la natalidad, la pluralidad y la mundaneidad. Todas ellas son cualidades necesarias para que se desenvuelva la condición humana. En este sentido, la responsabilidad constituye un concepto político porque implica hacerse cargo del mundo, asumiendo la inscripción histórica en él y posibilitando la comprensión de lo que sucede.

Para Arendt, este modo de concebir la responsabilidad, desde el compromiso con las consecuencias por las acciones que no hemos iniciado, pero que sí disfrutamos; es una parte central en la asunción de la condición humana. Arendt dirá que es el precio que pagamos por vivir nuestra vida rodeados de personas y no encerrados en nosotros mismos. La vida entre nuestros semejantes conlleva que la facultad de actuar, que es la facultad política por excelencia, solamente pueda actualizarse dentro de un mundo común y compartido, es decir, dentro de una comunidad.

La cuestión en este punto es esclarecer qué hacemos con la tensión entre la responsabilidad heredada y la condición natural de natalidad de los seres humanos. De no resolverse esta tensión, fácilmente la frágil estabilidad del mundo corre el peligro de ser alterada. Desde su perspectiva, “Arendt fue muy consciente del hecho de que los seres humanos nacen en estado de barbarie y cada nueva generación representa una invasión potencial de los bárbaros a la civilización” (Canovan, 2018, p. 59). Este peligro constante que, como la espada de Damocles, pende sobre la supervivencia del mundo con cada nuevo nacimiento, debe ser reconducido, encauzado en la tarea de continuar el legado de pre-

---

rule of civilian existence, such people had no difficulty in accepting the Nazis' rule according to which killing was a moral duty for the sake of the race” (Canovan, 2002, pp. 158-159). La traducción presentada es propia.

servar el mundo, porque sin mundo no hay nada. Romper estos límites, caer en el pecado de la *hybris*<sup>22</sup>, implica abrir definitivamente la puerta al desierto.

Es en este punto en que Arendt otorga a la educación un valor transcendental tanto en la configuración de la condición humana como en la conservación del mundo. En el fondo de su ensayo *La crisis de la educación* (1959) Arendt está planteando una problemática que trasciende los confines nacionales y temporales, sugiriendo que esta crisis tiene implicaciones universales que afectan a la sociedad en su conjunto. La crítica que esboza nace ante la crisis de sentido que vive esta esfera como un reflejo de la crisis de sentido que azota al mundo moderno (Arendt, 1996). De tal manera que la crisis ofrece la oportunidad de mirar más allá de las apariencias y los prejuicios para comprender los fundamentos de la educación y las responsabilidades que conlleva hacia los recién llegados y hacia el mundo mismo.

En estos términos, la educación se presentaría como un proceso de artificialización, de domesticación de la condición natural de la natalidad. Si bien en este ensayo Arendt mantenía la idea central de que, precisamente, “la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos” (Arendt, 1996, p. 271); esto implica también una lectura un tanto más oscura: la esencia de la educación pasa, conservadoramente, por encauzar esa novedad, ese *pathos de lo nuevo*, en afán de mantener y proteger los límites que dan forma al mundo.

---

22 El pecado de la *hybris* es el pecado de la desmesura. Este fenómeno, según el mundo griego, es producto de un exceso perjudicial de confianza en uno mismo. Se entendía como un desprecio temerario por el espacio personal ajeno, unido a una falta de control sobre los propios impulsos, siendo un sentimiento violento inspirado por las pasiones exageradas. Arendt toma esta referencia del mundo griego para describir cómo el ser humano, especialmente desde la época moderna, está intentando hacer cosas que están por encima de sus posibilidades y se escapan a su control, tratando de equipararse con la fuerza y el potencial transformador de un proceso natural. Sin embargo, esta transformación, entiende Arendt, conducirá al ser humano, como en los relatos mitológicos griegos, a un desenlace traumático: la desaparición del mundo, es decir, la desaparición de esa barrera artificial que protege a los seres humanos de los estragos naturales y les permite construir su condición humana.

El concepto «natalidad»<sup>23</sup> tiene en Arendt una destacada preeminencia. Su formulación se puede rastrear en torno a 1952 durante uno de sus viajes a Europa. En este viaje acudió a una audición de la Orquesta Filarmónica de Múnich donde representaban *Mesías*, la obra de Georg Friedrich Haendel. La natalidad cristalizó en su pensamiento cuando en sus oídos retumbó la frase: “Nos ha nacido un niño”, pronunciada por los coros del *Aleluya* de la obra. Desde su origen, como enuncia Nuria Sánchez Madrid (2018), “la natalidad es musical” (p. 92). Entender la natalidad en este sentido constituye el movimiento de la historia (*history*) como la sucesión de pentagramas de una partitura siempre inacabada, en cuya polifonía adviene el sentido en forma de relato (*story*), puesto que,

El “ritmo” de la historia no se corresponde con los ciclos y epiciclos que desde Polibio se han apoderado de esta esfera de sentido, hasta alcanzar la apoteosis dialéctica hegeliana, sino que más bien obedece al himno impreso por Haendel, esto es, una glorificación exultante de la contingencia y de la inmanencia de la capacidad humana para introducir lo novedoso en el paisaje que conforma el mundo (Sánchez Madrid, 2018, p. 92)

La natalidad permite al ser humano introducir la novedad en el mundo porque es su alumbramiento directo e irreversible en él, revelando la finitud, la fragilidad y la contingencia de la propia vida. Esta misma condición de natalidad es el vínculo indeleble que el ser humano tiene con su origen natural, pero también implica que la inclusión de nuevos individuos conlleva la posibilidad de perturbar la estabilidad del mundo y los límites de su artificialidad. De ahí esa tensión que la educación debe ser capaz de orientar hacia la herencia de la responsabilidad por perpetuarlo. Los seres humanos nacemos y morimos, llegamos a esta vida y partimos de ella. Las comunidades humanas no permanecen inmutables, sino que cambian con el transcurso de las generaciones. En Arendt, existe un signifi-

---

23 Para un estudio en profundidad de la noción arendtiana de «natalidad», véanse Fernando Bárcena (2006), Agustín Palomar Torralbo (2012) y Karin Fry (2014).

cado político en esta sucesión de generaciones, ya que implica que la diversidad de las nuevas generaciones es responsable del mundo que reciben como herencia. Cada inicio trae consigo la oportunidad potencial de explorar diferentes realidades y enfoques de acción.

Como vemos, en la matriz de pensamiento arendtiano, la natalidad es vista como un hecho ontológico: no solo habrá nuevas generaciones, sino que el relevo generacional es ineludible. El constante dinamismo que subyace en la sociedad hace necesaria la creación de límites para preservar el mundo dado, porque “el mundo que es podría no ser si no se protege adecuadamente” (Palomar Torralbo, 2019, pp. 43-44). Su conservación es crucial para su continuidad y, por ende, para el futuro de los seres humanos.

Cada vez que nace alguien, se inicia algo nuevo, surgen oportunidades diferentes de realidades y principios de conducta, aunque siempre dentro del mismo contexto, en un mismo plano que corre a la par de los procesos naturales. Entonces, la función de la educación es decisiva porque actúa no solamente como el espacio que facilita la transición de la familia al mundo (Arendt, 1996, p. 200). Además de eso, también nos insta a una responsabilidad que no podemos dejar de lado: transmitir de una generación a otra la antorcha prometeica de la civilización, del mundo humano, como creación artificial a costa de la naturaleza.

Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación (Arendt, 1996, pp. 204-205)

#### **4. Un diálogo inacabado con el mundo**

En torno a estos tres conceptos Arendt compone el que consideramos que es el núcleo profundo desde el cual proyecta su propuesta acerca de qué es la política. Este núcleo nace del *shock* ante la reali-

dad que tuvo que vivir en su juventud con el advenimiento del totalitarismo y ser testigo de la capacidad de este fenómeno para pudrir con su terror el marco de convivencia y la misma capacidad para reflexionar. En una famosa entrevista para el programa *Zur Person* de la cadena alemana de televisión ZDF en 1964, Arendt cuenta cómo con la llegada de Adolf Hitler al poder en 1933 y la subsiguiente persecución a los judíos, su expulsión de todos los ámbitos de la vida y las profesiones públicas que terminará con su internamiento en los campos de exterminio; le marcó profundamente. Sin embargo, para ella lo más grave no fue la llegada de Hitler al poder, sino el hecho de que hubiera tantos intelectuales, filósofos, científicos, escritores, artistas (algunos amigos íntimos y personales); que se adhirieran con tanta facilidad al nazismo.

Arendt logró atisbar el insondable peligro que moraba en lo profundo del totalitarismo, como el pináculo de la mentalidad moderna, y no es otro que la destrucción irremediable del mundo. Frente a esta preocupación nació su mentalidad conservadora y escéptica, pero también su arrojo por pensar que la política podía traer de vuelta la dignidad de la vida. El núcleo del pensamiento arendtiano es su preocupación por la conservación y la estabilidad del mundo. De ahí nacen enteramente su colección de atentas meditaciones sobre los temas que vitalmente le conmovían y fomentaban su facultad de pensar. Porque el mundo no era para Arendt simplemente la esfera de la vida cotidiana, el lugar al que somos arrojados a la existencia o el espacio del artificio humano. El mundo es el contenedor de la memoria colectiva de la condición humana. Por esa razón hace tanto hincapié el proteger el mundo, porque si se derrumba, si entra definitivamente el torrente de arena del desierto, no quedará nada porque no habrá nadie.

El legado de Arendt, a pesar de su preocupación, es un legado de amor por el mundo, de *amor mundi*<sup>24</sup>. Esta es la idea que se debe

---

24 La idea del amor mundi arendtiano está influida por filósofos clásico como Demócrito de Abdera, por Epicuro de Samos y Lucrecio (Campillo, 2008), y, a su vez, por el concepto nietzscheano del amor al destino o *amor fati*. Esta idea del amor en Nietzsche (2011) es la fuerza creadora de los seres humanos capaz de romper con la esclavitud de

inculcar a las nuevas generaciones por medio de la educación, ese amor por el mundo es el que deben heredar los jóvenes, atesorarlo y legarlo a la siguiente generación. El *amor mundi* incide en la necesidad de aceptar la realidad tal como se nos presenta fenoménicamente ante nosotros. Representa la aceptación, la vinculación y el afecto por la diversidad y las imperfecciones inherentes del mundo, es decir, su contingencia. El *amor mundi* de Arendt es continuador de ese amor por la realidad fenoménica del mundo tal cual se nos presenta, sin idealismo ni sublimaciones. En una entrada de su *Diario Filosófico* (2018), lo describió de la siguiente manera:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuando somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida<sup>25</sup> (Arendt, 2018, p. 524)

Los conceptos que hemos abordado a lo largo de estas páginas nos conducen a un diálogo que, como la partitura de la natalidad, está intencionalmente inacabado, pues contiene el potencial de introducir una peripecia que altere el estado del mundo. No obstante, el núcleo arendtiano no olvida la realidad en la que estamos inscritos (aunque en ocasiones encontremos la marca de una lectura etnocéntrica), y ese es otro fragmento de su legado. Es por esa razón

---

su pasado y la expresa como “el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo...” (p. 71).

25 El subrayado de la cita es original de Hannah Arendt.

que, apuesta con tanta fuerza por la política como un elemento capaz de proveer estabilidad y oportunidad de futuro, aunque también de su opuesto. Es el precio por actuar en el mundo, un precio que no todo el mundo está dispuesto a pagar.

En este sentido, la responsabilidad se presenta en este núcleo de pensamiento como el hilo conductor que en el presente se forja entre el pasado y el futuro. Este hilo conductor se materializa, como hiatos temporales que aprovechan la plasticidad y la potencia creadora de la acción humana, en dos términos o facultades que se corresponden con la figura de Jesús de Nazaret y con el derecho romano. Estos términos son «perdón» y «promesa», respectivamente.

Por un lado, el perdón se ubica en el pasado para establecer una conciliación con el presente. Implica, por tanto, dar una segunda oportunidad a la persona o personas que han cometido un daño, bien contra un amigo o contra una parte de la sociedad. Implica comprender un daño que para la otra parte involucrada es irreparable en muchos casos. Ahora bien, tratar de comprender el pasado no es lo mismo que olvidarlo. Como bien atestiguó Arendt en respuesta a las críticas y las controversias por la publicación de la obra *Eichmann en Jerusalén* (1963) en las que sus detractores la acusaban de culpar al pueblo judío de su propia destrucción, hay una responsabilidad ligada a la comprensión.

Sin embargo, su punto de vista, que remarcaba la reticencia a convertir la posición de víctima en un estatuto vital, oscilaba entre la resistencia y la cooperación ante las actividades de Eichmann y la responsabilidad a la hora de juzgar los límites de sus acciones. Ciertamente, los hechos del pasado no pueden cambiarse, pero la idea arendtiana del perdón “nos da la oportunidad de comenzar de nuevo siendo liberados de las consecuencias de nuestros propios actos” (Palomar Torralbo, 2013, p. 288). De lo que se trata es de reconstruir el vínculo que ese daño ha roto, permitiendo mantener las relaciones humanas y los acuerdos mutuos a pesar del daño que nos causamos unos a otros. No obstante, el perdón no es un ejercicio sencillo. Requiere un esfuerzo que, entiende, no todo el

mundo está dispuesto a dar. Por eso, para Arendt solamente el bien puede ser profundo y radical, porque el perdón es un punto de inflexión para la construcción ulterior de una comunidad política.

Por otro lado, la promesa afecta al futuro y representa el compromiso con la dignidad tanto de la vida como de la política. Tiene que ver con la reducción de la imprevisibilidad de la acción futura a través del respeto a los acuerdos mutuos con el objetivo de mantener el vínculo social como base para la continuidad y la estabilidad política. El futuro no puede ser anticipado o predicho como si fuera el resultado de una cadena causal y teleológica. Sin embargo, por medio de la promesa es posible orientar las acciones humanas para reflexionar, imaginar y plasmar una realidad que vincule la política y la pluralidad por medio de un proyecto común. De ahí la gran importancia que Arendt concede a la promesa que subyace en la política.

El proyecto político que nos ha legado Arendt y su actualidad para pensar nuestro presente y nuestro porvenir continúa teniendo fuerza, puesto que la tensión que sobrevuela nuestra cabeza sigue siendo la misma: conservar el mundo para proteger la condición humana. La reflexión a la que nos invita Arendt a partir de su núcleo de pensamiento nos lleva al corazón de la condición humana y a la necesidad de entablar un diálogo sobre cómo queremos actuar políticamente en el mundo. Aquí radica nuestra mayor dignidad y nuestro desafío más profundo: forjar un mundo en el que podamos vivir juntos, no a pesar de nuestra fragilidad y diferencia, sino a través de ellas. Es precisamente esta fragilidad la que nos convoca a actuar con cuidado, con respeto por la pluralidad y con un compromiso renovado hacia la responsabilidad, porque “la apuesta del pensamiento arendtiano no es por lo tanto el desarrollo de una teoría coherente sobre *un mundo feliz*, sino un auto entrenamiento en el sentido de la responsabilidad”<sup>26</sup> (Venmans, 2017, p. 265). La verdadera política requiere de nosotros no solo que actuemos, sino que reflexionemos críticamente sobre nuestras acciones, que sea-

---

26 La cursiva de la cita es original de la obra de Peter Venmans.

mos capaces de juzgarlas a la luz de su impacto en el mundo y que estemos dispuestos a asumir la responsabilidad por ellas, reconociendo que en la vulnerabilidad compartida y en la contingencia se hallan las semillas de un futuro más humano.

## Referencias

- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. Peguin.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción* (Trad. Fina Birulés). Paidós.
- Arendt, H. (1996). “La crisis en la educación”, en *Entre el pasado y el futuro* (pp. 185-208) (Trad. Ana Poljak). Península.
- Arendt, H. (2004). “Culpa organizada”. En, *La tradición oculta* (pp. 35-48) (Trad. Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez). Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio* (Trad. Miguel Candel). Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Trad. Carmen Corral). Paidós.
- Arendt, H. (2015a). *Crisis de la República* (Trad. Guillermo Solana Alonso). Trotta.
- Arendt, H. (2015b). *¿Qué es la política?* (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La condición humana* (Trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (2018). *Diario filosófico 1950-1973* (Trad. Raúl Gabás). Herder.
- Arendt, H. (2020). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana Alonso). Alianza.
- Arendt, H.; y Jaspers, K. (1993). *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. Harvest.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder.
- Bernstein, R. J. (2008). “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 45-64) (Trad. Javier Eraso Ceballos). Sequitur.
- Birulés, F. (1995). *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Episteme.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Herder.
- Campillo, A. (2023). La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno. *Isegoría*, 69: e25. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.25>.

- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University.
- Canovan, M. (2008). “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”, en Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 65-83) (Trad. Javier Eraso Ceballos). Sequitur.
- Canovan, M. (2018). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 53-76) (Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco, Ángela Ackermann). Gedisa.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión* (Trad. Aurelio Garzón del Camino). Siglo XXI.
- Fry, K. (2014). “Nativity”. En Patrick Hayden (Ed.), *Hannah Arendt. Key Concepts* (pp. 23-35). Acumen.
- Gray, J. (1993). *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. Routledge.
- Hume, D. (1987). *Ensayos políticos* (Trad. César Armando Gómez). Tecnos.
- Jay, M. (2018). “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 145-174) (Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco, Ángela Ackermann). Gedisa.
- Lefort, C. (2018). “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. En Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 128-142) (Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco, Ángela Ackermann). Gedisa.
- McCarthy, M (1976). “Saying Good-by to Hannah”. *New York Review of Books*. 22: 8-11.
- Moran, D. (2011). “Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública”. En, *Introducción a la Fenomenología* (Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones) (pp. 270-300). Anthropos.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo* (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Alianza.
- Novo, R. M. (2008). El concepto de “responsabilidad” en la filosofía política de Hannah Arendt. *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*. Universidad Nacional de La Plata.
- O’Sullivan, N. (1976). *Conservatism*. Dent.

- Palomar-Torralbo, A. (2012). “Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo: para una fenomenología del inicio de lo nuevo en Arendt y más allá de Arendt”. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. 30-31: 285-294.
- Palomar Torralbo, A. (2013). Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo. Para una fenomenología de la novedad en Arendt y más allá de Arendt. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. XXX-XXXI, 285-294.
- Palomar Torralbo, A. (2019). “Claves fenomenológicas para la comprensión de la esfera de la educación en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*. 31 (1): 35-55. DOI: <https://doi.org/10.14201/teri.19445>.
- Quintero Martín, S. (2021). “La metáfora del desierto en Hannah Arendt”. *Revista Laguna*, 48: 51-67. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.04>.
- Sánchez Madrid, N. (2018). La natalidad es musical: Hannah Arendt y El Mesías de Haendel. *Scherzo: Revista de música*, 339, 92-95.
- Sánchez Madrid, N. (2021). *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Alianza.
- Serrano, E. (1996). *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt, la definición de lo político*. Interlínea.
- Strachle, E. (2018). “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un mal-entendido”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 81-98.
- Venmans, P. (2017). *El mundo según Hannah Arendt* (Trad. Laura Alonso Pádua). Punto de Vista.



## CAPÍTULO 2

### CUIDADO DEL MUNDO, HUMANITAS Y PAZ

*Heidi Alicia Rivas Lara*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

En los últimos años se han realizado numerosos estudios en lengua española acerca de la filosofía política de Arendt, sin embargo, no muchos de ellos han profundizado en el tema de la paz en sus escritos, principalmente porque las menciones al mismo son pocas y a menudo quedan opacadas por sus discusiones sobre la violencia, el totalitarismo y la guerra. Sin embargo, hay indicios en sus textos, como sus reflexiones sobre el poder y la esfera pública como espacio para la transformación pacífica de conflictos, que sugieren que podría entenderse como una pensadora de paz. Este ensayo tiene como objetivo explorar, hermenéuticamente, esta posibilidad. En sus obras, Arendt expresa su preocupación por el mundo en el que vivimos, que considera cada vez más inhumano y difícil de habitar,

---

1 Universidad Autónoma de Chihuahua

propone el concepto de *humanitas* como una forma de abordar este problema. Sus ideas están estrechamente vinculadas a las de Karl Jaspers, a partir de sus conceptos de singularidad y pluralidad, que acentúan la necesidad de una responsabilidad solidaria. Este ensayo conecta los conceptos centrales de Arendt, como “mundo”, “entre” y “pluralidad”, con la necesidad de salvar y transformar un mundo de la ruina que lo amenaza generación tras generación. El cuidado del mundo y la idea de la *humanitas* son, en efecto, un compromiso silencioso para construir paz.

**Palabras clave:** mundo, pluralidad, *humanitas*, paz, cuidado

## ABSTRACT

In recent years, publications in Spanish on the political philosophy of Hannah Arendt have increased. However, not many studies have delved into the problem of peace in his writings, mainly because mentions of it are few and often overshadowed by his discussions of violence, totalitarianism, and war. However, there are hints in her writing, such as her reflections on power and the public sphere as a space for peaceful conflict transformation, that suggest she could relate as a thinker of peace. This essay aims to explore this possibility through hermeneutical analysis. In her works, Arendt expresses concern about the world, which she considers increasingly inhuman and inhabit. She proposes the concept of *humanitas* to address this problem. Her ideas are related to those of Karl Jaspers, to singularity and plurality, which accentuate the need for solidarity responsibility. This essay connects Arendt’s central concepts, such as “world,” “between,” and “plurality,” with the need to save and transform a world from the ruin that threatens it generation after generation. Caring for the world and the idea of *humanitas* are, in effect, a silent commitment to building peace.

**Keywords:** world, plurality, *humanitas*, peace, care.

Hannah Arendt ha dado un abanico de interpretaciones tanto de su obra y pensamiento filosófico en general, como de sus categorías con la intención de ser aplicadas en situaciones concretas o problemas específicos. Sus textos son ricos y plurales, intentar hallar en ellos un discurso único no sólo es limitativo, sino injusto, considerando lo ancladas que están sus ideas a contextos específicos y con preocupaciones por demás legítimas por atender problemas políticos, sociales y culturales. No obstante, siempre existe la tentación de encontrar en su obra hilos conductores o ideas transversales de intérpretes osados, críticos o apologistas. Este ensayo, si bien no pretende proponer una interpretación unívoca, sí tiene una pretensión analógica en el sentido en que se compromete con la apuesta de leer en Arendt, a través de lo explícito, aquello que no dijo pero que es susceptible de ser leído en sus textos, a saber, que sus preocupaciones políticas en general son inquietudes por la paz.

La paz es uno de los temas menos abordados en la filosofía arendtiana, podemos mencionar el artículo de Verona Stolcke (2004) titulado “Lo espantosamente nuevo: guerra y paz en la obra de Hannah Arendt” y reeditado en 2010 bajo el título resumido: “Guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. En ambos artículos se abordan las experiencias personales del exilio, el desarraigo y la violencia que han sido evidenciadas tanto en sus obras como en sus entrevistas, pues Arendt ha señalado que sus especulaciones obedecen al deseo de *comprender* cómo pudo ocurrir Auschwitz (Arendt, 2016, p. 29). Stolcke asume entonces que la preocupación por la paz en Arendt no se inscribe en una inquietud “polemológica”, no pretende pensar en limitar o legitimar la guerra, sino que emerge de la experiencia del sin sentido. Esto lo hallamos de suma relevancia, ya que Arendt parece posicionarse críticamente frente a una visión muy limitada de la paz en relación con el armisticio, para instalar otro cuestionamiento ¿Cómo podemos vivir en un mundo en el que son posibles los genocidios, los campos de concentración y/o exterminio, o la disminución de la dignidad humana?

El esfuerzo arendtiano por comprender no es una especulación abstracta de la guerra en general, sino un esfuerzo por en-

tender y señalar los cambios que han sufrido las prácticas en el conflicto bélico y cómo ellas modifican las condiciones de vida. En *Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración*, Arendt (2005b) señaló que para Hitler parecía más apremiante administrar los campos que ganar la guerra. La observación es interesante en la medida en que se subrayan tanto las nuevas técnicas como las intenciones de quien declara la guerra, a quienes van dirigidos los ataques, así como la figura de la guerra en sí misma. Esto puede comprenderse mejor desde la perspectiva de Simona Forti (2018), para quien el totalitarismo es una expresión de la ontología de la forma sustentada desde Platón, esto expresa con claridad que existe una violencia anterior, que llamamos cultural (Galtung, 1989), que da sustento a la guerra y sus impulsos. De ahí que las declaraciones de Arendt lancen la mirada más lejos de las estrategias de guerra.

Lo anterior también indica que la relación reduccionista de la paz como opuesta a la guerra se estaba borrando y moviendo hacía un terreno mucho más complejo que continuamente amenaza la vida humana y la vida en general, sobre la tierra. Así, la decisión final propia de la operativa hitleriana estaba ya sustentada en prácticas de violencias sostenidas más acá y más allá de la guerra, como en gran medida podemos observar en conflictos armados contemporáneos, cuyos ataques a civiles, hacinamiento o retención de ayudas humanitarias, muestran un deseo de aniquilación por encima del triunfo de la guerra, o la aplicación del término a situaciones en las que se pretende la expulsión o eliminación de un grupo humano.

Si bien los textos de Stolcke ofrecen luces importantes sobre el pacifismo de Arendt, en ellos se priorizan los posicionamientos sobre la guerra y otorgan un lugar secundario a aquellos que si promueven posturas sobre la construcción de paz. Nuestra apuesta teórica se posiciona más allá de esta dicotomía, pues, como hemos intentado mostrar, la mirada arendtiana tira más allá, analizando las consecuencias y las acciones que deben asumirse frente a *tiempos de oscuridad*, ya que pretendemos reconocer en los impulsos de Aren-

dt las condiciones que se requieren para vivir en paz y que pueden articular una propuesta de pacificación.

Cabe destacar, que además de los textos mencionados, tenemos conocimiento de publicaciones de Marisa Vidal Collazo, particularmente: “Hanna Arendt; unha antropoloxía para a paz” (2015) publicado en la Revista “Encrucillada”, escrita en gallego y no es de acceso abierto, si bien no fue posible consultar el texto con el fin de posicionarnos frente a su lectura, consideramos que es una muestra de la preocupación por pensar la problemática en Arendt. Por otro lado, desde la filosofía de la paz, cabe también considerar el trabajo de Vincent Martínez Guzmán (2000), quien, en su preocupación por pensar capacidades que habiliten la posibilidad de la paz retoma categorías arendtianas para tal finalidad.

Desde el inicio de su texto, Martínez advierte que la paz no es un asunto que pueda resolverse de manera meramente teórica, por el contrario, su llamado siempre tiene un carácter normativo para no cometer violencia. Esta afirmación, revela que la preocupación por la paz es un asunto práctico y que como tal deben ofrecerse herramientas para que esa paz sea posible, el posicionamiento crítico frente a la paz como armisticio que, como hemos señalado, Arendt busca trascender, pone al frente la necesidad de pensar cómo y con cuáles facultades es posible vivir de otra manera, lo cual se vuelve aún más relevante en tiempo convulsos, pues, la filosofía debería ofrecer herramientas para la transformación y conducción de la humanidad hacia el deseo de vivir en paz. Esta preocupación está presente en Hannah Arendt, pues observamos, en gran medida, que sus propósitos de resignificación de la *vita activa* son una apuesta por una filosofía para la práctica de una vida en armonía a través de la acción como actividad que nos humaniza, ya que nos autoriza a hablar y actuar en un mundo en el que se vuelven comunes preocupaciones, acciones conjuntas, el espacio para la acción es pues el espacio para regular, resolver y trascender conflictos, es un espacio para la paz. (Rivas Lara, 2018).

Vincent Martínez observa que la tarea de quienes se dedican a la construcción de paz es refundar la racionalidad universal (Mar-

tínez, 2009, p. 21), impulso que también está presente en Arendt en sus aportaciones acerca de la comprensión, de la reflexión, de la recuperación del sentido común y la recuperación de la comunicabilidad desde el enfoque de su amigo y maestro Karl Jaspers (1967) en varios momentos de su pensamiento. El compromiso por una racionalidad universal no es una búsqueda unívoca de la razón moderna, por el contrario, se trata de subrayar la capacidad para reconocer y actuar frente a la violencia o el mal que amenaza con volver superflua la vida en general y la existencia humana en particular, como se observa en Arendt desde la publicación sobre *El Origen del Totalitarismo*, pero que también resuena en su teoría de la banalidad del mal como la ruina del sentido común y la crisis de la moralidad (Arendt, 2006, 2016a).

Nuevamente, para Martínez (2009), la filosofía debe ser transformadora en la medida en que ella debe contribuir en la comprensión de las condiciones de pacificación, para ello, propone una teoría de las capacidades *para hacer las paces* (p.121), en la cual inscribe algunas propuestas de Arendt que agrupa en dos enfoques: el primero, antropológico, que se observa en la idea de “fragilidad humana” que Arendt desarrolla en *La condición humana*; y el segundo, político, centrado en la categoría de poder también presente en *La condición humana*, pero, pensado y desarrollado también en textos como *Sobre la Violencia* o *Sobre la revolución*. En este capítulo nos concentraremos en el enfoque antropológico, pero se harán algunas menciones al político.

Respecto al primer enfoque, Martínez observa que la cultura de violencia fundamentada en la masculinidad y la fuerza impide el reconocimiento de la fragilidad y vulnerabilidad humana, de ahí que cuando estamos ante a un conflicto la violencia se ofrece como medio para hacerle frente; podemos observar algo similar en *La condición humana* (2005a):

(...) la creencia popular en «un hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de que estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos (...) o consciente desesperación de toda

acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material» (p. 217).

La fuerza como principio antropológico tiene sentido al interior de un sistema de dominación, en el que las relaciones humanas son vistas desde el espejo del sometimiento y el control, por ello, observa Arendt, se concentran en instrucciones y materiales moldeables, el acotamiento de las relaciones humanas anula a su vez la expresión de toda singularidad, tema relevante en la filosofía arendtiana (Tassin, 2004; Rivas Lara, 2022), pues no da espacio ni oído para la expresión de quienes son y que perspectivas del mundo comparten. La expresión “material moldeable” es tanto una reseña de las experiencias “concentracionarias” en términos materiales como espirituales, la reducción a “cuerpos sin cualidades” en el que no se halla ninguna resistencia ante su inevitable muerte. Al sistema político de dominación fundamentando en una ontología del “hombre fuerte”, enfrentamos, intuimos, en Arendt una filosofía del cuidado y de la convivialidad, sustentada en su propuesta de la natalidad, ya que: “Cada hombre nace como miembro de una determinada comunidad y solo puede sobrevivir *si es bien recibido* y se encuentra en su elemento” (2015a, p. 66, el énfasis es propio).

La acotación que se hace en esta cita es una muestra de que la filosofía política de Arendt rechaza las posturas de la soledad, la fuerza y la adulez, propias de los relatos contractualistas para los cuales el origen de la política proviene de una decisión y miedo a los otros, mientras que en Arendt son el recibimiento y el cuidado los que permiten el desarrollo e incorporación a comunidades en las que compartimos mundos comunes. Vivir con otros y otros, intercambiar ideas y actuar juntos tiene sentido porque somos seres plurales con visiones distintas frente a un mundo común que requiere ser conservado, así, tanto natalidad como pluralidad se erigen como pistas de una filosofía del cuidar del otro y de la otra, afirmación que se sustenta como *amor mundi*.

No obstante, la crítica no debe pensarse con ingenuidad, puesto que los seres humanos somos capaces de actuar solos, desde el egoísmo y la individualidad, concentrados en obtener poder y ejer-

cer violencia, por lo que Arendt piensa que parte de la fragilidad consiste precisamente en no ser capaces de advertir las consecuencias de nuestras acciones, pues es imposible negarlas, nunca quedan reducidas a la persona, sino que se extienden a un sin número de otras y otros, algunos podrían haberse advertidos, pero otros no.

El carácter de iniciativa dotada por la natalidad se entiende bajo el criterio de que las acciones tienen múltiples impactos, pues: “Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos” (Arendt, 2015a, p. 218), todo lo anterior nos permite articular nuevamente que la acción concertada de Arendt se realiza considerando que la condición humana del actuante en la medida en que las acciones personales son parte de la singularidad y, por ello, responden ante los criterios de la convivialidad, por lo que es preciso considerar que las acciones afectan el mundo común y, conscientes del sufrimiento, hay que actuar en consonancia. Por tales razones, Arendt piensa en el perdón y promesa como poderes para hacer frente a la fragilidad. Si bien, ninguno de los dos será abordado en el presente capítulo, si consideramos necesario señalar que ambos son pensados para evitar la ruina del mundo común, por lo cual también pueden expresarse como formas de cuidado, el poder de la redención y el poder de la esperanza en mejores futuros.

Como podemos observar, la fragilidad de los asuntos humanos muestra precisamente que la acción tiene un carácter ilimitado de consecuencias susceptible de desencadenar variados conflictos. Si ignoramos la fragilidad, la acción que se pone en marcha con la violencia desembocará en consecuencias y personas violentadas, de ahí la importancia de que la acción sea lo más prudente posible, pues, señala en *La condición humana*: “el acto más pequeño en las circunstancias más ilimitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación.” (p. 128) Si interpretamos bien a Arendt, en esta cita se observan las intenciones de paz, pues ella apuesta

por capacidades para la resolución de conflictos y pone sobre la mesa el valor del consenso, el intercambio de ideas y las prácticas colectivas, ya que la preocupación por los efectos de nuestras acciones debe impulsar responsabilidades. Lo anterior muestra que, como hemos estado argumentando, sí hay huellas que articulan lectura en claves de paz ya que en Arendt hay tanto una crítica a la violencia, como un acercamiento antropológico al conflicto, desarrolladas a partir de la interpretación de la acción política como resolución de conflictos en la esfera pública. Todo lo anterior ya ha sido debidamente sustentando.

Por otro lado, y lejos de la interpretación de Martínez, observamos una segunda intención de paz en Arendt que consiste en la recuperación de la dimensión moral, pues como sabemos, a pesar de las experiencias vividas, ella alienta el uso del juicio y la imaginación para comprender los tiempos y resistir al mal, dicho de otra manera, Arendt alienta a la resistencia ante la posibilidad de ser reducidos a víctimas sin rostro.

Nuevamente con la idea de fragilidad de los asuntos humanos, la autora reafirma que con cada nacimiento se inserta la posibilidad de la redención y la proyección de futuros posibles, en esto es claro el paralelismo con Walter Benjamin quien en *Sobre el concepto de historia*, en la Tesis II, señala: “Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una *débil fuerza mesiánica* a la que el pasado posee un derecho.” (1998, p. 306, el énfasis es propio). La caracterización del nacimiento como frágil fuerza mesiánica es similar a la noción arendtiana de la frágil promesa que, en lo referente a la fragilidad de los asuntos humanos comenta: “Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: «os ha nacido hoy un Salvador»” (Arendt, 2005a, p. 266), en ella, ha seguido de manera casi idéntica la visión de Benjamin sobre la historia y su revisión crítica desarrollada en las primeras tesis.

Arendt, plantea la idea del mundo, como “lugar” de recibimiento y acogida, en oposición como hemos visto a las perspectivas que parten del acoso y la violencia, no porque lo niegue sino porque es preciso observar ese otro componente. Ese mundo que recibe requiere de un cuidado que reivindique, un cuidado que conecta pasado y futuro, pues como la misma autora observa, en tiempos contemporáneos se ha abierto una brecha entre ellos (pasado, futuro y sus generaciones), que ponen en riesgo el mundo y su comprensión, por ello, “la débil fuerza mesiánica”, expresada como una “frágil promesa de salvación”, representa el compromiso de cuidar de un mundo que tiende a hundirse en brechas, entre generaciones que han renunciado a transmitir interpretaciones y herencias.

Cuidar del mundo es un acto de responsabilidad que cada ser humano, de cada generación recibe de quienes nos acogen y forman. Nuevamente se observa la conexión con Benjamin, ahora con la idea de laboriosidad pensada en el texto *Experiencia y pobreza* (2007), en tanto que con ella se recoge la herencia, el mundo, siempre a punto de caer en ruinas. Por lo que, la laboriosidad, para Arendt, hace posible la tarea de asignar sentidos nuevos, los cuales son posibles cuando el ser humano desarrolla las capacidades de narrar y pensar, capacidades que la autora reflexiona en diversos textos, en especial en “Crisis de la educación” y “crisis de la cultura” (Arendt, 1996), ambas capacidades de la racionalidad necesarias para la construcción de paz, así mismo, son expresiones de la recuperación de la moralidad de la que hablamos más arriba.

En ese sentido, la gran preocupación arendtiana sobre el mal y el compromiso activo contra su detención y erradicación, estrecha lazos con el desmantelamiento de la violencia y la resignificación del poder, lo que nos permite sustentar que sus inquietudes por los problemas urgentes de su tiempo lo son por el deseo de vivir en un mundo más armónico en donde se pueda gozar de la singularidad y la libertad. Pero ¿Cuáles serían las condiciones que nos permitan conformar espacios de convivencia humana que motive, en cada uno, la expresividad de la libertad y la espontaneidad política? Esta pregunta se entiende mejor desde las conexiones entre

la convivialidad y el poder, así como de instituciones que garanticen los derechos para esa acción, como puede interpretarse en la fórmula “Derecho a tener derechos” (Arendt, 2016) que, desde nuestra perspectiva es interpretado como el derecho humano a la paz (Rivas Lara, 2021), esta es la condición sin la cual ningún derecho puede ser garantizado. No abundaremos en esta idea, más bien se plantea que la pregunta abre al menos dos horizontes, uno, que Arendt ofrece competencias y habilidades para resolver conflictos expresadas en su antropología del conflicto; dos, capacidades para hacer frente a la violencia para que esta no consuma el mundo común que son, precisamente, las capacidades de pensar y narrar que conforman su preocupación por el juicio y la imaginación.

En el texto *Karl Jaspers: una Laudatio* la autora alemana analiza precisamente el término *Laudatio* para mostrar la luminosidad pública, la “valentía” de interpretar el mundo, de levantar la voz, de buscar comprenderlo, sobre todo considerando, señala Arendt, que somos “personas modernas que nos movemos con desconfianza y torpeza en público” (2001, p. 80), la justificación que se despliega en esta cita es de suma importancia, ya que ella observa en la personalidad de Jaspers a un “hombre público” en un mundo en el que ya no es habitual observar personas comprometidas con el espacio público, de ahí su referencia a la modernidad como el ascenso de lo social, la disolución de lo político y el proceso de “desingularización”. De ahí, que una *Laudatio* sea también una apología del espacio público, de la personalidad política y del cuidado del mundo. Si bien, no pretendemos abundar en las conexiones teóricas entre la modernidad, el predominio de la violencia hasta el proceso de desingularización, si es importante comprender que la recuperación de las capacidades de pensar y narrar son ejercicios de resistencia y resignificación moral frente a un mundo que se arruina, ambas son claves para comprender el humanismo arendtiano, pues lo que ella observa en Jasper es una apuesta personal y pública del mundo común que ella denomina *Humanitas*.

La preocupación que Arendt muestra frente a la certeza de que grupos enteros han sido asesinados en campos de exterminio

emerge de la sorpresa, ¿Cómo? Es decir, cómo puedes retirarles a tantas personas el reconocimiento de su humanidad, esta afirmación, esta preocupación por la desingularización moderna la hace poner un pie frente a la necesidad de un humanismo que dé la cara frente a la experiencia del absurdo y el sinsentido de la violencia. La *humanitas*, guiada por la capacidad de comunicabilidad tiende a dos condiciones: el reconocimiento de las y los otros como seres singulares y la posibilidad de decir y actuar frente al mal, así lo menciona Arendt:

La *humanitas* nunca se adquiere soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Sólo la adquiere quien ha «aventurado» su vida y su persona «en el ámbito público», en cuyo curso se arriesga a revelar algo que no es «subjetivo» y que por lo mismo él no puede conocer ni controlar. Así, el «aventurarse en el ámbito público» en que se adquiere la *humanitas* se convierte en don para la Humanidad (Arendt, 2001, p. 81).

La idea inicial de la cita apunta a esta certeza de que la *humanitas* entra en la escena pública a través de la experiencia de la pluralidad que hemos expuesto ya desde la misma natalidad y el cuidado. En ese sentido, la *humanitas* se adquiere o se pierde por su participación en el espacio público para alumbrar la comprensión del mundo, basado en el reconocimiento de la humanidad de las otras y los otros: “Hacerse cargo uno mismo de responder ante la Humanidad de cada pensamiento significa vivir en esa luminosidad en que uno mismo y todos los pensamientos de uno son puesto a prueba” (Arendt, 2001, p.83), un elemento sustancial de esta *humanitas* es precisamente la singularidad, la idea de poner a prueba los pensamientos como es descrito hacia el final de la cita significa que somos reconocidos por lo que hacemos y decimos, esto es, la pertenencia y ejercicio de la pertenaría (Benhabib, 2005).

Las vivencias de violencia pueden ser trascendidas con las capacidades humanas para construir paz. La comprensión, el juicio y la narración, son entendidas aquí como facultades para ese fin, pacificar el mundo común, que siempre está tentado por hacernos

parias en la tierra. La capacidad de narrar el mal es ejercicio de reconciliación con el mundo y se compromete a la rehabilitación del sentido común sin el cual no es posible reconfigurar la capacidad del juicio y el aparecer público para señalar: “esto está mal”, no debemos seguir por esa ruta. Por ello, ante filosofías desesperanzadoras, Arendt se erige como una pensadora de la *humanitas*, pues sostenemos que su principal intención fue pensar el acontecimiento de la humanidad como un ejercicio de comunicar opiniones y construir futuros conjuntos, atravesado, por supuesto por el disenso propio de la pluralidad. De ahí el valor que ella otorga a la imparcialidad homérica pues: “Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar el mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.” (Arendt, 1996, p. 60). La comunicabilidad como expresión de la singularidad muestra el reconocimiento, la ruta hacia el consenso y el cuidado conjunto del mundo común. La *humanitas* arendtiana se sustenta en la natalidad, pluralidad e iniciativa de reunirnos con otras y otras para salvar al mundo de su ruina. Así, la capacidad de actuar y reconciliar debe ser entendida como es un gesto de cuidado y amor, esto es, como un compromiso profundo por vivir en paz.

## Referencias

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. Arendt, Hannah.
- Arendt, H. (1999). *De la historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2000). *Tres escritos en tiempo de guerra*. Barcelona: Bellaterra.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2005a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005b). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005c). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós.

- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2015a) *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.
- Arendt H. (2015b) “Desobediencia Civil”. En *Crisis de la República*, Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (2016a) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. México: Penguin Random House.
- Arendt, H. (2016b) *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página indómita.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- Bárcena, F. (2009). “Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt.” En *Hannah Arendt: pluralidad y juicio. La lectura secreta de su pensamiento. Revista Anthropol* (224). pp. 113-138.
- Barnils, A. D. I. (2010) *Filosofía de la paz*. Barcelona: Icaria, 2010.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa
- Benjamin, W. (1998). *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus
- Benjamin, W. (2007). “Experiencia y pobreza”, en *Obra completa*. Libro II/ vol.1, Madrid: Adaba
- Fernández B. F., Mir J. y Prat E. (Eds.) (2010). *Filosofía de la paz*. Barcelona: Icaria.
- Forti, S. (1996). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- Galtung, J. (1989) *Violencia Cultural*. España: Centro de investigación por la Paz “Gernika Gogoratuz”.
- Jaspers, K. (1966). *La bomba atómica y el futuro del hombre*. Madrid: Taurus
- Jaspers, K. (1967) *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Martínez Guzmán, V. (2000). “Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la paz” en *Convergencia* Revista de ciencias sociales, (23). pp. 49-96.

- Martínez Guzmán, V. (2005). “La filosofía para la paz como racionalidad práctica” en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (4). pp. 87-98.
- Martínez Guzmán, V. (2009). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- Rivas Lara, H. A. (2018) “Esfera pública y transformación de conflictos. Una lectura desde el pensamiento de Hannah Arendt”, en Dora Elvira García -González, *Hacia Un amable vivir*. Claves para la filosofía de la paz. México: Editorial Porrúa.
- Rivas Lara, H. A. (2021). Lecturas de “El derecho a tener derechos” de Hannah Arendt a la luz de “El derecho humano a la paz”. Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL, 1(1), 1–24. <https://doi.org/10.29105/aitias1.1-1>
- Rivas Lara, H. A. (2022). *Bordear la paz. Singularidad y poder en el pensamiento político de Hannah Arendt*. Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL. <https://libros.uanl.mx/index.php/u/catalog/download/125/171/440?inline=1>
- Stolcke, V. (2004) “Lo espantosamente nuevo: guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. en Prat, Enric. *Pensamiento pacifista*. Barcelona: Icaria. pp. 101-119.
- Stolcke, V. (2010) “Guerra y paz en la obra de Hannah Arendt”. en Fernández Buey, Francisco, Jordi Mir y Enric Prat (eds). *Filosofía de la paz*. Barcelona: Icaria. pp. 173-190.
- Tassin, E. (2004). “El hombre sin cualidad”, en *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. (2). pp.124-149.



**SEGUNDA SECCIÓN**  
**TÉCNICA, PODER Y CRISIS**  
**DE LA MODERNIDAD**



## CAPÍTULO 3

# LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA Y LA CRÍTICA DEL ANTROPOCENTRISMO EN HANNAH ARENDT

*Anabella Di Pego*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Este trabajo se propone abordar la cuestión de la técnica en Hannah Arendt, atendiendo especialmente, por una parte, a su crítica del

---

1 Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata, República Argentina. Realizó estancias de investigación en Alemania (2008 y 2013) y una estancia anual de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011) con financiamiento del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Se desempeñó como profesora visitante en la Universitat de Barcelona (2016) y en la Universitat Pompeu Fabra (2019). Dirige el proyecto de investigación “Crítica del humanismo, narrativas y horizontes posthumanos en el pensamiento contemporáneo” (H987) y el proyecto de extensión “Filosofía, memoria y género. Reconstrucción de historias de vida y del campo filosófico platense en los años setenta”. Es Editora Asociada de la sección “Historia de la Filosofía Contemporánea siglos XIX-XXI” de *Daimon. Revista internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia). Es miembro del Grupo de Estudios

antropocentrismo ínsito en la instrumentalidad del *homo faber*, y por otro parte, a su impacto en el fenómeno moderno de la alienación. A partir de esto, distingo entre la técnica moderna y la técnica contemporánea, reconstruyendo las inflexiones que trajeron consigo la tecnología nuclear y las bombas atómicas. Sostengo que la técnica contemporánea rebasa la dimensión instrumental y adquiere un carácter ontológico que acompaña su potencialidad destructiva. De este modo, adentrándonos en el análisis de la técnica contemporánea, iluminamos algunas problemáticas de nuestros tiempos.

**Palabras claves:** Técnica, Antropocentrismo, Alienación, Tecnología nuclear, Homo faber.

### ABSTRACT

This paper aims to address the question of technique in Hannah Arendt, paying special attention, on the one hand, to her critique of the anthropocentrism related to instrumentality of *homo faber*, and on the other hand, to its impact on the modern phenomenon of alienation. On this basis, I distinguish between modern and contemporary technique, reconstructing the inflections brought about by nuclear technology and atomic bombs. I argue that contemporary technique goes beyond the instrumental dimension and acquires an ontological character that accompanies its destructive potential. In this way, I analyse the phenomenon of contemporary technique in order to illuminate some problems of our times.

**Keywords:** Technique, Anthropocentrism, Alienation, Nuclear technology, Homo faber

---

Arendtianos y de la Comisión organizadora de las *Jornadas Internacionales Hannah Arendt* de Argentina, y autora de los libros *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (2015) y *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio* (2016).

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo me detengo en el análisis de la cuestión de la técnica y su impacto en la condición humana desde la perspectiva de Hannah Arendt. Partiendo de los estudios sobre la cuestión de la técnica en Arendt (Barrio, 2011; López López, 2019; Becerril Ramirez, 2020; Campillo, 2023) me propongo ponerla en relación con una crítica del antropocentrismo que permite reconsiderar el papel de la ciencia y las perspectivas de la política. En el prólogo de su libro *The Human Condition*, Arendt repasa en la recepción que tuvo la puesta en órbita del primer satélite artificial en 1957 en el marco de la carrera espacial durante la Guerra Fría. Este suceso no despertó júbilo sino alivio como un primer paso hacia la liberación de la “prisión terrena”. Si bien se había considerado tradicionalmente al cuerpo como prisión del alma, resulta novedosa esta caracterización de la tierra como prisión del hombre y pone de manifiesto un desarraigo terreno (Campillo, 2022; Palomar Torralbo, 2022) que será uno de los rasgos característicos de la ciencia moderna. Este fenómeno se encuentra en la base de la alienación moderna que detenta una doble faceta: la alienación de la Tierra y la alienación del mundo. La fisonomía del Tierra, del mundo y la misma condición humana se ven alteradas en la época moderna al ritmo del desarrollo de la ciencia y la técnica con la manipulación de sus objetos de estudio y la alienación que esto conlleva.

El trabajo se organiza en cuatro apartados, encontrándose el primero abocado al estudio del fenómeno de la doble alienación en la época moderna. A continuación, retomo la delimitación entre trabajo [*labor*] y obra [*work*] —segunda sección— para dar cuenta de la consagración del *homo faber* en la modernidad. El tercer apartado se aboca a la reconstrucción de la crítica arendtiana al antropocentrismo vinculada con el *homo faber* como pilar de la ciencia y de la filosofía moderna, en donde el hombre se erige como amo y señor de todas las cosas y criaturas. Por último, se aborda la caracterización de los desplazamientos en la técnica desde la primacía del *homo faber* con su instrumentalidad hasta la inflexión que supone la aparición de las tecnologías nucleares y de la bomba atómica.

La distinción entre la técnica (instrumental) moderna y la técnica (ontológica) contemporánea nos permitirá esclarecer algunas problemáticas de nuestro tiempo.

## 1. La doble alienación en la época moderna

Nuestro mundo contemporáneo [*modern world*] comenzó, según Arendt, luego de las primeras explosiones atómicas hacia mediados del siglo pasado, dando cierre a la época moderna [*modern age*] que se había iniciado hacia finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Aunque el mundo contemporáneo adviene con posterioridad a la época moderna, no es posible comprenderlo sino analizando la modernidad, sus derroteros y los fenómenos científicos y políticos que la marcaron. En este sentido, Arendt advierte que su libro *The Human Condition* se ocupa de la época moderna en la medida que resulta indispensable para entender nuestro mundo contemporáneo que, aunque no es objeto directo de estudio, constituye el trasfondo [*background*] que moviliza todas las inquietudes e indagaciones de esa obra.

Será preciso remontarnos hacia la época moderna y en especial al fenómeno de la alienación y su vínculo con la ciencia y la técnica modernas para comprender algunos fenómenos del mundo contemporáneo. En primer lugar, es preciso aclarar que a diferencia de la tradición marxista, Arendt no considera que la alienación se produce respecto del modo de ser genérico [*Gattungswesen*] o de la esencia del hombre, en el sentido de una auto-alienación [*self-alienation*] o alienación de sí mismo (Arendt, 1998)<sup>2</sup>. En la perspectiva de Arendt la alienación en su doble dimensión moderna implica una huida del mundo al yo y una huida de la Tierra al universo<sup>3</sup>,

---

2 Seguimos en general la traducción al español de *La condición humana*, pero remitimos a la edición original en inglés cada vez que resulta necesario en función de la rigurosidad conceptual. En este caso, la traducción se refiere a “autoalienación” (Arendt, 2001, p. 180) perdiéndose de vista el concepto de sí mismo [*self*] crucial para comprender los diferentes enfoques respecto de la alienación.

3 El concepto de Tierra en Arendt se diferencia del concepto de mundo. Mientras que la Tierra es el medio ambiente natural al que los humanos pertenecen en tanto que seres biológicos; el mundo es el hogar que los hombres han creado para sí mismos. Sin embargo,

mientras que la primera se vincula con el desarrollo de la filosofía moderna, la segunda se inscribe en el derrotero de la ciencia y la técnica moderna.

La cuestión decisiva en la constitución de la ciencia moderna advierte Arendt, no reside tanto en la postulación del sistema heliocéntrico frente al predecesor geocéntrico, sino en la consecuencia que de ello se sigue: la Tierra es un planeta más entre otros, que se rige por las mismas leyes del universo. De este modo, los principios explicativos de la astronomía y la física confluyen en una ciencia unificada, mientras que para los antiguos estas ciencias se encontraban completamente separadas puesto que estudiaban entidades distintas que se regían por principios particulares. En este punto, Arendt sigue a Koyré con su delimitación de la cosmología antigua del mundo cerrado y la ruptura moderna del universo infinito en la historia del pensamiento filosófico y científico (2001, p. 287, nota 7)<sup>4</sup>. Recordemos brevemente que la delimitación aristotélica entre región sublunar y supralunar, establecía un ordenamiento de entidades con movimientos característicos para cada una. La región sublunar se encontraba conformada por los cuatro elementos —aire, agua, tierra y fuego— que tienden al movimiento rectilíneo, en tanto que la región supralunar las entidades están constituidas por éter, una sustancia incorruptible y sin imperfecciones, caracterizada por el movimiento circular. De este modo, la

---

esta distinción analítica no debe entenderse en el sentido de un dualismo o separación tajante ente un ámbito natural y otro artificial —como hace Canovan (2002, p. 106)— sino como dos dimensiones inescindibles de la existencia y la condición humana.

4 Véase al respecto los trabajos de Campillo (2022) y López López (2019, pp. 66-69). En la primera sección del texto, Campillo (2022, pp. 129-132) reconstruye la gravitación en el pensamiento arendtiano de la lectura de Koyré, retomando para ello palabras de la introducción a su libro que contiene un resumen de la tesis principal: “Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica [...] diciendo que conlleva la destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición, en el campo de los conceptos filosófica y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado [...] Además ese Cosmos se ve sustituido por un mundo indefinido y aun infinito que se mantiene unido por la identidad de sus leyes y componentes fundamentales y en el cual todos sus componentes están situados en el mismo nivel” (Koyré, 1957, citado en Campillo, 2022, p. 129).

Tierra no pertenece al mismo tipo de sustancia ni de movimiento de las entidades celestes supralunares.

Cuando Galileo observó cráteres e irregularidades en la superficie de la luna, comienza a derrumbarse esta cosmovisión y la Tierra misma se vuelve un planeta más entre otros que se desplazan alrededor del sol. De esta manera, la Tierra se vuelve un objeto de estudio delimitable, calculable y manipulable a través de las leyes físicas del universo. Así a partir de la exploración de la Tierra por parte de los conquistadores europeos desde el siglo XV, se van acotando sus territorios desconocidos e inexploradas, hasta volverse en el siglo XX una superficie que puede ser conocida en su totalidad y recorrida en apenas unas horas hasta escaneada y registrada en sus íntimos detalles por los satélites. Una vez consumada la conquista de la Tierra, desde mitad del siglo pasado la conquista del espacio se presenta como el nuevo desafío del conocimiento<sup>5</sup>. “La alienación de la Tierra inherente al descubrimiento y toma de posesión de la Tierra” (Arendt, 2001, p. 280), se manifiesta en nuestros días en la reducción de las distancias en la Tierra, es decir, en el hecho de que podamos desplazarnos por su superficie con un coste de tiempo mínimo que no es significativo en la vida de una persona, lo que pone de manifiesto la absoluta disponibilidad de la Tierra para nuestros designios.

El hecho de que la decisiva reducción de la Tierra fue consecuencia de la invención del avión, es decir, de abandonar la superficie de la Tierra es como un símbolo del general fenómeno que atestigua que cualquier disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato medio terreno. (Arendt, 2001, p. 280).

---

5 Canovan establece un sugestivo vínculo entre la tecnología moderna y el totalitarismo: “Like modern technology, totalitarianism is animated by the belief that ‘everything is possible’ to those who understand the laws of nature. Nuclear physics and totalitarianism seemed to be alike in being stories of hubris overtaken by nemesis, of men who aimed at liberation and power succeeded only in unleashing natural or quasi-natural processes that would break down the limits needed to protect humanity” (2002, p. 81).

La Tierra deja de ser vista, entonces, como la morada de los hombres para reducirse a un objeto eventualmente reemplazable en un futuro cercano. La alienación de la Tierra implica así una “reducción de la tierra” a la vez que una erosión del “arraigo sensible a la tierra” (Palomar Torralbo, 2022). La ciencia y la técnica conducen a una ruptura de la condición terrena, es decir, la Tierra que era concebida como el único ámbito que hacía posible la vida humana, se vuelve reemplazable no sólo hipotéticamente sino fácticamente. Así, de ser una condición que hace posible la vida, la Tierra se vuelve un objeto medible, manipulable y reemplazable. La alienación implica una erosión de la “condición terrestre” (Campillo, 2022)<sup>6</sup> en un marco en que la técnica permite desafiar las condiciones de la existencia humana tal como la conocemos hasta ahora. Los dos ejemplos que menciona la propia Arendt en el prólogo de su libro son la extensión de la expectativa de vida más allá de los cien años y la creación de vida humana en un medio artificial. No se trata de que el hombre puede no ser condicionado, sino más precisamente que si antes su vida se desplegaba bajo condiciones que le eran dadas, ahora puede crear artificialmente sus propias condiciones de vida, incluso un medio de vida artificial que reemplace a la Tierra. A través de la técnica, el hombre no modifica sólo su entorno, sino que está alterando la condición humana misma. En este sentido, la técnica no puede entenderse en una dimensión meramente instrumental —como instrumento del hombre— sino que detenta una dimensión ontológica en la medida en que modifica y configura la condición humana con su arraigo terrestre y su concepción de la vida como algo natural. Por eso, Arendt insiste en que la tarea urgente es “pensar” en torno de la condición humana, esto es, qué hacemos y en qué tipo de seres condicionados, pero ya no tan humanos —de acuerdo con el hombre moderno— nos encontramos deviniendo en el mundo contemporáneo.

Si la alienación del ser humano de la Tierra [*earth alienation*] se remonta al desarrollo de la ciencia y la técnica moderna, será pre-

---

6 Campillo (2022, pp. 140-143) muestra que la tematización arendtiana de la singularidad de la Tierra puede ponerse en relación con la hipótesis Gaia propuesta por el científico británico Lovelock.

ciso buscar en la filosofía moderna las raíces de la alienación del mundo [*world alienation*]. En la filosofía de René Descartes, Arendt encuentra un hito particularmente destacado para comprender el fenómeno de la alienación del mundo. Es necesario revisar la idea de que la secularización de la época moderna supone una caída de la trascendencia que resitúa al hombre en el mundo. Antes bien, la secularización implica el desplazamiento de la centralidad de la iglesia en la vida política, es decir, la separación entre la iglesia y el Estado, sin embargo, esto no supone, de ninguna manera, la apropiación por parte de los hombres de ámbitos que hasta ese momento se habían sustraído a su determinación. En otras palabras, caída la trascendencia, la secularización no conlleva a una recuperación del carácter mundano del hombre, sino que trae consigo un nuevo emplazamiento desde el cual erigir un marco de referencia absoluto y universal: el Hombre mismo.

Esto se manifiesta en particular en la filosofía de Descartes, en donde el cogito se vuelve un fundamento absolutamente cierto e indubitable, convirtiéndose en el nuevo punto arquimédico de la modernidad que, sitúa al hombre en el centro, volviéndolo un marco de referencia completamente abstracto, ajeno al mundo y trascendente —en tanto condición de posibilidad— como precedentemente lo había sido la creencia religiosa en el más allá. De manera que, luego de destronar el marco de referencia religioso de la Edad Media, la filosofía establece un nuevo centro absoluto y abstracto, cuya evidencia se sustenta independiente del mundo y de los otros. En su ensayo *La tradición y la época moderna*, Arendt se refiere al “abismo que Descartes había abierto entre el hombre, definido como *res cogitans*, y el mundo, definido como *res extensa*, entre cognición y realidad, pensamiento y ser” (1996, p. 44)<sup>7</sup>. En la Edad Media las pruebas de la existencia de Dios partían de los indicios presentes en el mundo, de modo que la creencia en el mundo se daba por supuesta para la demostración de las verdades

---

7 Véanse también sus referencias en este ensayo a la alienación del mundo implicada en la filosofía de Descartes (1996, p. 62).

más abstractas. Por su parte en la Época Moderna la creencia en el mundo es radicalmente socavada y sólo permanece la evidencia del cogito. Así se consume la alienación del mundo [*Weltentfremdung*] que es uno de los rasgos distintivos de la modernidad.

Incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de la trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos. Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna de Descartes, y quizás su contribución más original a la filosofía, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciación del alma, la persona o el hombre en general, [y el] intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo [...] La alienación del mundo [*world alienation*], y no la propia alienación [*self-alienation*] como creía Marx, ha sido la marca característica de la Época Moderna. (Arendt, 2001, p. 282)

La filosofía de Descartes conduce a una negación de la pluralidad y la disidencia, puesto que, por un lado, la única certeza es la propia existencia, mientras que la existencia de los otros sólo puede derivarse de ella, es decir, hay una asimetría entre la evidencia del *cogito* y el conocimiento del mundo y de los otros, y por otro lado, las vías racionales de la intuición y la deducción —con sus debidos recaudos— no permiten el disenso en tanto conducen al establecimiento de verdades necesarias y universales. Asimismo, conlleva una alienación del mundo en la medida en que el *cogito* se constituye en un fundamento inmovible pero completamente desarraigado del mundo, donde la existencia del mundo resulta, en última instancia, derivada de la certeza de la propia existencia.

“Mientras la alienación del mundo determinó el curso y el desarrollo de la sociedad moderna, la alienación de la Tierra pasó a ser, y sigue siéndolo, la marca de contraste [*hallmark*] de la ciencia moderna” (Arendt, 2001, p. 292). De modo que la alienación en esta doble vertiente constituye un fenómeno peculiar

de la época moderna. El mundo en la perspectiva arendtiana es entendido como el mundo compartido con otros, es decir, un mundo de interacciones humanas, por lo que la alienación del mundo significa la alienación del estar con otros y a su vez el socavamiento de la pluralidad que hace posible la acción compartida. Más específicamente, la alienación del mundo consiste en “la atrofia del espacio de aparición y el marchitamiento del sentido común” (Arendt, 1998, p. 209). El mundo oficia como un espacio de aparición en donde en interacción con otros se tematizan los asuntos comunes a la vez que se revela quienes somos, de modo que su erosión socava la vida política compartida, así como el despliegue de nuestra subjetividad. Por su parte, el sentido común para Arendt es un sexto sentido “mediante el cual los cinco sentidos humanos se integran en un mundo común a todos” (1998, p. 284; 2001, p. 308), de manera que ajustando la diversidad de perspectivas sensoriales nos permite rebasar su dimensión subjetiva, componiendo un mundo compartido. En este sentido, el parágrafo 39 de *La condición humana* se titula “La introspección y la pérdida del sentido común”, remitiendo el proceso de desintegración del sentido común al movimiento hacia la introspección introducido por el cogito cartesiano.

En la época moderna a través de la doble alienación del mundo y de la Tierra, que la filosofía y la ciencia moderna llevaron a cabo respectivamente, se produce una erosión del mundo común y del arraigo terreno, que conllevan alteraciones en las condiciones de la vida humana que hacen que se vuelve problemático e indefinido entender qué es lo humano en nuestros tiempos. A su vez, como veremos en el próximo apartado, tanto la filosofía moderna como la ciencia moderna erigen al hombre en un lugar privilegiado y dominante, dando lugar al antropocentrismo como marca fundamental de la modernidad. Para comprender el antropocentrismo moderno, es preciso reconstruir previamente la distinción entre el trabajo [*labor*] y la obra [*work*] así como la figura del *homo faber*.

## 2. Delimitación entre el trabajo [*labor*] y la obra [*work*]

Respecto de la vida activa, Arendt distingue entre trabajo [*labor*], obra [*work*] y acción [*action*]. Nos parece importante rectificar la traducción al español de labor [*labor*] y trabajo [*work*] dado que el término inglés “*labor*” así como el alemán “*Arbeit*” remiten al concepto de trabajo tal como ha sido abordado desde la economía política clásica hasta la actualidad. En el capítulo titulado “*Labor*”, Arendt analiza el concepto de trabajo desplegado en la época moderna por los teóricos de la economía política, entre ellos Marx, que es uno de sus principales interlocutores<sup>8</sup>. En tanto que el capítulo sucesivo titulado “*Work*” y “*Das Herstellen*” en la edición alemana, está dedicado específicamente a la producción o fabricación de obras basándose en un procedimiento organizativo medio-fin. Cabe destacar que las traducciones al francés, al italiano y al portugués utilizan la expresión “obra” en sus respectivos idiomas para el término *work*. Esta palabra resulta sin lugar a duda más apropiada para dar cuenta de una actividad que se caracteriza precisamente por la obtención de una obra, mientras que el trabajo en este caso hace referencia a las actividades rutinarias y cíclicas necesarias para la reproducción de la vida.

El trabajo en la medida en que se despliega bajo la condición de la vida procura la satisfacción de las necesidades vitales, llevando consigo el carácter circular y repetitivo de todo ciclo biológico, por lo que se agota en el consumo de lo necesario para la reproducción de la vida, no dejando rastro tras de sí. Por su parte, la obra se desarrolla bajo la condición mundana, resistiéndose a la repetición circular de la vida biológica en la medida en que genera un mundo artificial de cosas duraderas. El carácter productivo de

---

8 Las menciones de Arendt a la economía política clásica, debería complementarse con el tratamiento del trabajo [*labor*] por parte de la filosofía moderna y especialmente con Hegel como su punto culminante. Así la particularidad de Marx sería entroncar la tradición filosófica y la tradición económica que sitúan al trabajo como eje fundamental de sus análisis.

la obra se sustenta en la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza para la fabricación a partir de ella, de objetos duraderos que no son destinados al consumo inmediato sino a la utilización —aunque naturalmente esta utilización pueda culminar en el largo plazo consumiendo al objeto—. A partir de la producción, se genera un mundo de cosas que debido a su relativa estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres.

En tanto que en la acción<sup>9</sup> el hombre despliega su capacidad de ser libre, entendida no como la simple posibilidad de elección, sino como la espontaneidad misma por la cual somos capaces de comenzar algo nuevo. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo, porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona, es decir, lo que la hace irreductible a las demás. La natalidad y la pluralidad son las condiciones básicas de toda acción, puesto que sólo cuando los hombres se relacionan entre sí, trascendiendo la mediación de las cosas, puede manifestarse cada quién en su singular identidad. La acción al encontrarse inmersa en un plexo plural se caracteriza por ser impredecible y si bien tiene un comienzo definido, sus consecuencias son indeterminadas y no resulta posible deshacer lo realizado (a diferencia de la obra). De manera que la acción se encuentra signada por la triple frustración de la contingencia, la imprevisibilidad y la irreversibilidad.

Nos detendremos ahora brevemente en algunas de las características que distinguen a la obra del trabajo, en tanto actividad que requiere de cierta destreza o capacidad y que detenta algún significado para quien la realiza, más allá del mantenimiento de la propia vida. Sin embargo, en el mundo moderno con la industrialización y el incremento de la división del trabajo la destreza necesaria y el significado propio de la obra se reducen hasta prácticamente desaparecer. Se produce la suplantación paulatina de la obra por el tra-

---

<sup>9</sup> En relación con la delimitación de la especificidad de la acción respecto de la obra, Arendt se reapropia de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*; mientras que la primera se vincula con el lenguaje y remite a las interacciones entre las personas, la segunda remite a la fabricación de una obra a partir de una materia dada y siguiendo un modelo preestablecido.

bajo (Arendt, 2001, p. 104), volviéndose todo trabajo no hábil y para la mera subsistencia, lo que hace que se erosione la distinción entre obra y trabajo hasta volverse irrelevante.

Resulta preciso también diferenciar la especialización de la obra respecto de la división del trabajo. La primera se encuentra orientada por el producto final que requiere diferentes habilidades específicas que han de organizarse conjuntamente, en contraposición la división del trabajo se basa en la unión de la fuerza de los hombres de manera que se comporten como si fuesen uno solo. En el obrar compartido los hombres manifiestan diferentes habilidades, pero en el trabajo conjunto cada hombre es reemplazable por cualquier otro, porque en el trabajo sólo está en juego la unidad de la especie con respecto a la cual cada individuo es intercambiable. Este es el caso, por ejemplo, de la producción en serie de una obra que al tornarse una tarea cíclica y mecánica para los trabajadores deja de ser actividad de obrar para convertirse en trabajo con la consiguiente división de éste.

Otro rasgo distintivo de la obra es que llega a su fin cuando el objeto está terminado como para ser incorporado al mundo de las cosas, en tanto que el trabajo implica un ciclo continuo de satisfacción de las necesidades del organismo, en donde la fatiga y el cansancio que lleva consigo sólo llega a su fin con la muerte del organismo. El carácter cíclico del trabajo se pone de manifiesto en la relación continua, repetitiva e inacabada entre trabajar y consumir. El trabajo es sumamente destructivo porque su actividad sólo se lleva a cabo con el fin de aniquilar, es decir consumir, la materia obtenida. No obstante, en cuanto a la destrucción de la naturaleza, el trabajo es menos destructivo que la producción de obras, puesto que, si bien ambos extraen materiales de la naturaleza, el trabajo los devuelve luego del metabolismo del cuerpo vivo, mientras que el obrar erige un mundo de cosas artificiales duraderas.

En el marco del obrar entendido como un proceso de fabricación, el *homo faber* se erige como amo y señor de la naturaleza, extrayendo violentamente de ella todos los materiales necesarios para la producción de objetos. Este proceso de fabricación se

realiza siguiendo un modelo, cuya existencia precede al obrar y persiste una vez que éste ha finalizado, por ello se pueden fabricar múltiples cosas. La actividad de la producción se estructura así instrumentalmente, delimitándose primero el producto que se quiere fabricar y seleccionando luego los medios más adecuados para hacerlo. A diferencia de la constante satisfacción de las necesidades, el obrar concluye una vez obtenido el producto, por lo que tiene un comienzo y un fin definidos. En cambio, el trabajo es cíclico y la acción a lo sumo puede tener un comienzo, pero nunca un final. Sin embargo, en la época moderna surge la necesidad de repetir el producto porque el artesano tiene que ganarse sus medios de vida, por lo cual el obrar se identifica con el trabajo que le permite la subsistencia.

En el proceso de fabricación no sólo el fin justifica los medios, sino que el fin produce y organiza los medios, e incluso la categoría medio-fin también se aplica al producto mismo, porque si bien este es el fin de la fabricación, luego se inserta en el mundo de las cosas y es usado siempre como un medio para otros fines. El hombre en tanto *homo faber* instrumentaliza todas las cosas, considerándolas un mero medio para un fin y despojándolas así de su valor intrínseco. La relación misma con la naturaleza y con los otros hombres resulta instrumentalizada, sumergiéndose todas las cosas y relaciones en una cadena de medios que no se detiene sino hasta colocar al hombre como fin último, es decir, como amo y señor del mundo y de la naturaleza. Esta instrumentalización propia del obrar y la búsqueda de una finalidad que le otorgue sentido, explicarían la emergencia del problema de “la creciente falta de significado del mundo moderno” (Arendt, 1996, p. 88).

En torno del trabajo y del obrar se delimitan diversas modalidades subjetivas que Arendt denomina *animal laborans* y el *homo faber* respectivamente. El primero es incapaz de habitar una esfera pública porque su vida social se limita a una agregación de hombres indiferenciados como en un rebaño, mientras que el *homo faber* se mueve en una esfera pública propia, a saber, el mercado de cambio, que, aunque no es estrictamente política le ofrece un mar-

co de interacción. En el mercado, los hombres ofrecen los productos de su fabricación a otros y reciben la estima correspondiente, aunque no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de objetos intercambiables (Arendt, 2001, pp. 178-179). El proceso de producción mismo se lleva a cabo en privado, incluso el maestro, cuando trabaja con sus aprendices, se abstrae completamente de la presencia de los otros. Las cosas producidas son valoradas de acuerdo con su “valor de cambio”<sup>10</sup>, es decir que todas las cosas son despojadas de todo valor intrínseco para pasar a ser artículos de primera necesidad, que sólo valen en relación con otras cosas que puedan cambiarse por ella. Esto muestra la estrecha relación que existe entre la relatividad del mercado de cambio y la instrumentalidad que surge del mundo de las cosas fabricadas por el hombre.

“La sociedad comercial, o el capitalismo en sus primeras etapas, cuando aún poseía un vehemente espíritu competitivo y adquisitivo, sigue regida por los modelos del *homo faber*” (Arendt, 2001, p. 181). El mundo objetivo producto de su actividad ofrecía un marco de estabilidad propicio para que las personas pudiesen aprestarse al diálogo y la acción. Con la ayuda de artistas, poetas e historiadores, los asuntos humanos eran preservados en historias que constituían la trama de relaciones y el fundamento del mundo compartido<sup>11</sup>. Sin embargo, en nuestras sociedades se produce el eclipse del *homo faber* frente a la centralidad creciente del *animal*

---

10 La introducción por parte de Marx del concepto “valor de uso”, según Arendt, es un intento teórico más para encontrar una fuente objetiva que les otorgue valor intrínseco a las cosas y evitar que el mismo dependa sólo de su relación con otras cosas del mercado. El *homo faber* llevaba a cabo todas sus actividades a partir de modelos, medidas y patrones, y por esto no le resultaba fácil aceptar la pérdida de modelos y patrones absolutos. Véase también el análisis que hace Arendt de la distinción de Marx entre valor de uso y valor de cambio, en “La tradición y la época moderna” (1996, p. 39).

11 “Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la tierra, el artificio humano ha de ser un lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija” (Arendt, 2001, p. 191).

*laborans*. La sociedad de productores ha sido desplazada por una sociedad de trabajadores-consumidores cuyas necesidades se recrean incesantemente de acuerdo con las exigencias del mantenimiento del ciclo biológico. En la medida en que en este contexto incluso los objetos duraderos se han tornado bienes de consumo, no sólo peligra la estabilidad del mundo objetivo sino también de las acciones y de las palabras que encontraban allí un marco para manifestarse. En consecuencia, no sólo resulta que todo obrar ha devenido en trabajo mecanizado orientada a la subsistencia (Villa, 1996, p. 199), sino que incluso nuestra sociedad se ha vuelto una “sociedad de trabajadores” (Arendt, 2001, p. 135) regida por el ideal del *animal laborans*.

El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es el infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre trabajo y consumo y, por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y del librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio de nuestra sociedad (y éstos son sólo dos lados de la misma moneda) se encuentran entre las señales más persuasivas de que hemos comenzado a vivir en una sociedad del trabajo a la que falta bastante actividad “productiva” para mantenerla satisfecha [...] Uno de los signos de peligro más claros en el sentido de que tal vez estamos acuñando el ideal del *animal laborans*, es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe. (Arendt, 2001, pp. 140-141)

En la época moderna se ha producido, entonces, un ascenso de la vida activa por sobre las actividades de la vida del espíritu que habían predominado desde la antigüedad. Junto con este ascenso se llevó a cabo una inversión de la jerarquía tradicional al interior de la vida activa misma. En el siglo XVII, la acción que era entre los griegos la actividad humana por excelencia fue desplazada por la pro-

ducción de obras, mientras que el discurso que acompaña la acción fue relegado frente a la creciente importancia de la matematización y del esquematismo (Villa, 1996, p. 200). Como consecuencia de la revolución industrial y la automatización de la producción hacia los siglos XVIII y XIX, se produce en los siglos sucesivos una sustitución paulatina de la obra por el trabajo, que era considerado por los griegos como la actividad menos digna e incluso denigrante. La división del trabajo y la automatización reduce la actividad “productiva” a un trabajo cíclico y repetitivo orientado a la reproducción de la vida. Por eso, Arendt sostiene que vivimos en una sociedad de trabajadores que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo. Con esta relevancia creciente del trabajo, se consuma la completa inversión de las actividades de la vida activa.

En esta sociedad de trabajadores-consumidores, la satisfacción de las necesidades biológicas se convierte en el principal asunto público, volviéndose de este modo, la reproducción de la vida biológica el objeto privilegiado de la política<sup>12</sup>. Estas son algunas de las implicancias de la tesis de Arendt de que la época moderna se caracteriza por un ascenso y primacía del *animal laborans*. La “política” se torna, entonces, una gestión de la vida que va cercan-do los espacios de libertad en la medida en que no sólo asegura la reproducción, sino que también delimita los modos de vida. Los Estados de bienestar de la posguerra se erigen como prototipos de esta política que modela la vida a través de las políticas públicas de natalidad, de familia, de salud, de trabajo. Frente al creciente papel de los expertos en la definición de las políticas y la consecuente expansión de la regulación estatal de los ámbitos sociales, la política como espacio plural y diverso de discusión sobre los asuntos públicos resulta amenazada. Desde fines del siglo XIX, el espacio

---

12 En este sentido, como advierte Agamben (2003), *La condición humana* da cuenta del proceso moderno por el cual la política deviene biopolítica. Sin embargo, según Agamben, este análisis biopolítico se encuentra completamente ausente en el libro de Arendt sobre el totalitarismo. Para un análisis de la lectura y reapropiación de Arendt en la obra del filósofo italiano véase “Giorgio Agamben en la brecha entre el pasado y el futuro” (Di Pego, 2017).

público-político se ha ido transformando en una “esfera de gobierno muy restringida” abocada a cumplir las funciones de “una ‘organización doméstica’ de alcance nacional” (Arendt, 2001, p. 69). Esta tendencia se profundiza hacia mediados del siglo XX con la consolidación del Estado como gestor del bienestar, con lo cual la esfera política tiende nuevamente a acotarse “en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración” (Arendt, 2001, p. 69). Los atolladeros de este curso de la política, requiere reconsiderar el impacto del antropocentrismo no sólo en la ciencia y la técnica —como veremos en el próximo apartado—, sino también en una política que desmontando el excepcionalísimo humano, pueda afrontar el devenir animal que el ascenso del *animal laborans* acarrea como ocasión para delinear otras formas de concebir lo humano y nuevas compañías políticas inesperadas.

### 3. La obra, el *homo faber* y el antropocentrismo

Una de las tesis que estructura su libro sobre la vida activa, sostiene que encontramos en el mundo griego dos tentativas para afrontar la triple frustración de la acción relativa a su contingencia, imprevisibilidad e irreversibilidad: una solución práctica que se implementó en la *polis* democrática de Pericles, y otra solución filosófica que nos remite al surgimiento de la tradición del pensamiento occidental. La original solución griega prefilosófica fue la fundación de la *polis*, que delimitó un espacio público para la interacción estructurado por la ley. Este ámbito público, es decir la *polis*, tenía una doble función, por un lado, multiplicaba las posibilidades de adquirir fama inmortal a través de las acciones y del discurso —lo que explicaría el florecimiento del genio griego. Por otro lado, la “polis” ofrecía un remedio para la futilidad y poca permanencia de los asuntos humanos. La *polis* brindaba la oportunidad de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, y tampoco quedara a merced de ser inmortalizado por la narración de un poeta. De esta manera, quienes actuaban en *la polis* tenía asegurado, tal como lo expresara Pericles en la célebre Oración Fúnebre, el recuerdo futuro de sus acciones y la admiración pre-

sente de sus pares. La esfera pública de la *polis* garantizaba que la más fugaces e intangibles de las actividades humanas, es decir la acción y el discurso, se conviertan en imperecederas tanto en el presente como en el futuro. La *polis*, entonces, es ese espacio público en el que los hombres pueden immortalizar su singularidad a través de la acción y el discurso que revelan quién es alguien.

La solución de los filósofos respecto de estas frustraciones de la acción consistió en reemplazarla por la actividad productiva del obrar, cuya estabilidad se manifiesta en la permanencia en el mundo de los objetos producidos. De esta manera, la acción se pensaba como una forma de actividad productiva organizada instrumentalmente. En este tipo de actividad el hombre se encuentra solo con el material y procede siguiendo un modelo para la obtención de un fin, por lo que su desenvolvimiento resulta controlable, predecible y reversible. De modo que esta sustitución, implica la supresión de la pluralidad que genera las inestabilidades e imprevisiones de la acción, y como consecuencia la supresión del mismo espacio público. El filósofo paradigmático de este rechazo de la pluralidad, y en sentido estricto el primer filósofo de la tradición occidental es Platón.

Al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que 'los asuntos y las acciones de los hombres (*ta ton anthropon pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio', y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía [...] resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombre en tanto que viven juntos. (Arendt, 2008, p. 119)<sup>13</sup>

Con Sócrates la incipiente filosofía se presentaba como una actividad inacabada de crítica y de problematización, que sólo admite cierres provisionarios y aporéticos. Pero con la acusación de Sócrates por parte

---

13 En el ensayo *El final de la tradición*.

de la *polis* y su posterior condena a muerte, la filosofía de Platón constituye un intento de sustraer la verdad y la razón del ámbito engañoso de la pluralidad humana. Consecuentemente se produce la escisión de la realidad, y el pensamiento recluso en el ámbito suprasensible se vuelve el criterio para la reducción de la pluralidad, del conflicto y de la multiplicidad del ámbito sensible. De este modo, la “metafísica de la identidad” (Poratti, 2000, p. 40) encuentra el modo de imponer su dominio sobre las apariencias, y ya no deja lugar para la diversidad de perspectivas y opiniones del ámbito de interacción humana. Impera, entonces, el dominio absoluto de la verdad y de la razón. En este sentido, Arendt encuentra una afinidad constitutiva entre la actividad del filósofo y la del tirano:

La afinidad del filósofo y del tirano desde Platón: [...] La lógica occidental que es tenida por pensamiento y razón es tiránica «by definition». Frente a las leyes inmutables de la lógica no hay ninguna libertad; si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política. La pregunta es: ¿hay un pensamiento que no sea tiránico? (Arendt, 2006, p. 44)

En la cita precedente, cabe destacar el subrayado de Arendt de los singulares. Así, en la filosofía no es posible el disenso, puesto que desde Platón se ocupa de develar “la lógica” —única— en la que es posible subsumir la complejidad y diversidad de la realidad. Asimismo, la filosofía no trata de los hombres en plural sino “del hombre” como si la pluralidad humana fuese reducible simplemente a un modo de ser genérico. Pero la radicalidad de esta crítica que encuentra en la filosofía la negación de la pluralidad y del disenso, la lleva a Arendt a preguntarse si esta negación no subyace en realidad a toda forma de pensamiento. Su propio intento de comprender y pensar el mundo se erige, así, como un desafío a la lógica reduccionista inherente a la filosofía, pero a la que es proclive todo pensamiento que no ha efectuado una revisión profunda de la tradición occidental.

De modo que, escapar a la fragilidad de los asuntos humanos ha sido un objetivo de la filosofía que se perpetuó por toda la tradición del pensamiento hasta las concepciones modernas. Asimismo,

mo, en la época moderna se produce una inflexión, mientras que entre los griegos la vida activa se encontraba supeditada a la vida contemplativa, a partir del siglo XVI se produce una consagración de la vida activa a la vez que una inversión de las actividades que la conforman, posicionándose como superior y dominante la capacidad productiva del obrar. Recordemos que toda producción implica necesariamente un momento violento de extracción de la materia prima de la naturaleza, por lo cual cuando se entiende la política como un hacer en el sentido del “obrar” se encuentra presente esta violencia. Sin embargo, hasta la época moderna esta violencia siempre fue meramente instrumental, es decir, un medio que necesitaba un fin para justificarla y limitarla, por lo cual no había una glorificación de la violencia en la medida en que las capacidades del hombre todavía estaban subordinadas a la contemplación. En la época moderna con la consolidación del *homo faber* las capacidades del hombre relacionadas con la producción pasaron a ser lo más elevado, y por tanto cobró mayor relevancia la violencia contenida en el proceso de producción.

A partir de esto, confluyeron el entusiasmo por construir nuevas y mejores sociedades, con la convicción de que el único medio para hacerlo era la violencia. Las revoluciones sucedidas a partir del siglo XVII son testimonio de ello, pero fueron los regímenes totalitarios del siglo XX los que han puesto en evidencias los alcances inusitados de la violencia. Una crítica de la violencia no puede restringirse a señalar que los fines no justifican todos los medios, puesto que está contenido en la definición del fin, el justificar los medios. La cuestión es poner de manifiesto la ya tradicional sustitución del actuar por el obrar, de manera que sopesemos las limitaciones de la categoría medio-fin para abordar el ámbito de la política. Sólo a través de la conceptualización de la especificidad de la política en relación con la esfera de la acción, es posible reconsiderar la tendencia predominante a reducir la política a una dimensión instrumental.

La época moderna, en contraposición con lo que generalmente se sostiene, no invirtió la tradición griega, sino que la li-

beró de sus prejuicios respecto del estatus y la jerarquía de la producción. Es decir, que retomó la iniciativa antigua de sustituir el actuar por el obrar, pero eliminando los prejuicios respecto de la producción y colocando en el centro de las concepciones al *homo faber*. Ciertamente es sólo la Época Moderna definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y por lo tanto pudo superar el arraigado desprecio y sospecha que la tradición había tenido respecto de la fabricación<sup>14</sup>. Si bien la fabricación en tanto que actividad de obrar erige un mundo de cosas duraderas para ser usadas, en la medida en que se sustenta en una racionalidad instrumental medio-fin, una vez alcanzado el fin propuesto, puede devenir medio para otro fin. Así la instrumentalización socava la estabilidad y genera una postergación indefinida de la búsqueda de significado, que se acelera estrepitosamente en las sociedades de masas en donde incluso los objetos duraderos son consumidos.

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los objetos de fabricación, sino también «la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza» [...] pierden su «valor debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo» [...] La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio [...] sólo puede detenerse haciendo del propio hombre el señor y amo [*lord and master*] de todas las cosas. (Arendt, 2001, p. 175; 1998, p. 157)

El *homo faber* implica la consagración del hombre como amo y señor de todas las cosas, incluida la naturaleza, por lo cual con-

---

14 Sin embargo, esta misma tradición, en cuanto también se había vuelto contra la acción —de manera menos abierta, sin duda, aunque no menos eficazmente—, se vio obligada a interpretar la acción en términos de obrar, con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía ciertas tendencias y modelos de pensamiento a los que podía recurrir la Época Moderna. (Arendt, 2001, p. 249).

forma un “mundo estrictamente *antropocéntrico*, donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines” (Arendt, 2001, p. 173. El subrayado es propio). El “antropocentrismo”, advierte Arendt, conlleva una “devaluación del mundo y de la naturaleza” (2001, p. 176)<sup>15</sup>, en tanto que todo es puesto a disposición y bajo dominio del hombre, que pasa a ocupar el lugar privilegiado que antes ocupaba dios. Con el ascenso del *homo faber* en la época moderna, se afianza la creencia de que la capacidad productiva del hombre, tanto respecto de lo que lo rodea como de sí mismo, lo vuelve una especie de dios (Arendt, 2005, p. 530)<sup>16</sup> con dominio absoluto sobre las cosas, la naturaleza y la vida, situando al excepcionalismo humano un rasgo propio de la filosofía y de la ciencia moderna. De este modo, el derrotero moderno erige al *homo faber* en amo y señor de la naturaleza y de las cosas como forma de detener la cadena sin fin de búsqueda de significado, provocando que todo se encuentre a su disposición y libre uso a través de la violencia y en consecuencia poniendo en cuestión la significatividad que de allí emana. La consagración del *homo faber* con su violencia característica y su antropocentrismo ínsito agrava así el problema de la pérdida de significación moderna y nos obliga a repensar otros marcos para pensar lo humano, la ciencia y la técnica. De la mano del *homo faber* en tanto fabricante se desarrolla la técnica moderna en relación con la actividad del obrar, en tanto supone el establecimiento de procedimientos productivos, a la vez que permite el despliegue de la tecnología vinculada a la ciencia moderna.

---

15 Hemos modificado la traducción consignando “antropocentrismo” para el término “anthropocentrism” (1998, p. 157) que en la edición española es traducido erróneamente como “antropomorfismo”.

16 Véase al respecto su ensayo “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” [1954], en donde señala que en la filosofía moderna el hombre se ubica en el lugar de Dios y que todavía impregna la filosofía contemporánea en la forma de un fuerte subjetivismo.

#### 4. La técnica en el mundo contemporáneo

El “desarrollo técnico” [*technical development*] (Arendt, 1998, pp. 148; 2001, p. 167) en la época moderna detenta una especificidad por la cual ya no puede caracterizarse remitiendo a la tradicional noción de “útil” sino que requiere ser esclarecido en relación con la “máquina”. Los útiles son siervos de la mano y se encuentran a disposición del artesano o productor, en cambio, con el surgimiento de las máquinas son los trabajadores quienes deben servirles, ajustando incluso el ritmo corporal al movimiento mecánico de la máquina. Pensemos en la máquina de vapor que constituye, según Arendt, la primera etapa del desarrollo técnico moderno y su vínculo con la figura del fogonero<sup>17</sup> respondiendo incesantemente a los requerimientos de la máquina. No obstante, en esta etapa que constituye el punto de partida de la Revolución Industrial, todavía la máquina imita los procesos naturales y se emplea su fuerza para objetivos humanos.

La segunda etapa del desarrollo técnico moderno lo vincula Arendt con el uso de la electricidad, que genera un punto de inflexión dado que ya no se trata de usar el material de la naturaleza para conseguir un fin. En otras palabras, no se trata de imitar a la naturaleza para el mundo humano, más bien se trata de canalizar las fuerzas naturales hacia este mundo. En el caso del *homo faber*, los instrumentos del trabajo se encuentran al servicio del cuerpo, resultando reafirmado la distinción entre el hombre y sus útiles en continuidad con las viejas artes y oficios. En cambio, en el caso de esta segunda etapa “dejan de aplicarse las categorías de *homo faber* [...] aquí ya no usamos el material de la forma que lo produce la naturaleza, es decir, matando, interrumpiendo los procesos naturales.” (Arendt, 2001, p. 167). Más bien, se “crean” y desencadenan procesos “naturales” propios que nunca se hubieran producido sin la intervención humana. Obsérvese que, en este contexto, ya no puede sostenerse que “el mundo humano o artificio, por un lado,

---

17 El primer capítulo de la novela inconclusa de Kafka titulada *América* o *El desaparecido* se titula precisamente “El fogonero” y fue publicado de manera independiente en 1913.

y la naturaleza, por otro, siguen siendo dos entidades claramente separadas” (Arendt, 2001, p. 167). Si bien la técnica moderna comienza con una glorificación del *homo faber* con su instrumentalidad, este resulta soterrado con el mismo desarrollo técnico puesto que se crean “procesos naturales” que el hombre ya no puede controlar, con lo cual se desmorona la distinción entre el mundo artificial con su relativa estabilidad y el ámbito natural con sus procesos cíclicos incontrolables.

La tercera etapa de este desarrollo, remite a la automatización que esclarece la historia del “maquinismo” y que encuentra su punto culminante en la era atómica y con la tecnología nuclear<sup>18</sup>, puesto que no sólo permiten “desencadenar y liberar los procesos naturales elementales”, sino también “manejar la vida cotidiana de nuestra Tierra, energías y fuerzas que sólo se dan en el universo; esto ya se ha hecho, si bien sólo en los laboratorios de los físicos nucleares” (Arendt, 2001, p.168). A partir de esto, Arendt esboza una posible distinción entre las actuales y las futuras técnicas:

Si la actual tecnología consiste en canalizar fuerzas naturales hacia el mundo del artificio humano, la futura puede consistir en canalizar las fuerzas universales del cosmos a nuestro alrededor, hacia la naturaleza de la Tierra. Queda por ver si estas futuras técnicas transformarán la familia de la naturaleza, tal como la conocemos desde el comienzo de nuestro mundo, en la misma medida, o incluso mayor, que la presente tecnología ha cambiado la misma mundanidad del artificio humano. (Arendt, 2001, p. 168)

Observamos nuevamente que el desarrollo técnico futuro, parece conducir a la transformación de la naturaleza, tal como la concebíamos hasta ahora, de manera análoga a como ya produjo la transformación de la mundanidad y de la condición humana. De modo que, bajo estas circunstancias, se erosiona la distinción entre lo artificial (técnico) y lo natural (vida) entendido como algo dado, y ya no es

---

18 Serrano de Haro (2022, p. 214) propone una sugerente analogía entre los desarrollos de la tecnología nuclear y la ideología en movimiento de los totalitarismos.

posible aplicar aquí “las categorías del *homo faber*” que se sirve de sus útiles e instrumentos (Arendt, 2001, p. 169). En este punto, la técnica moderna no puede ser entendida en términos meramente instrumentales, lo que reduciría el problema al buen o mal uso de la técnica por parte del hombre. La introducción de la máquina hace que no pueda pensarse la técnica en términos de herramientas que se usan para un designio propuesto, entendiendo “su instrumentalidad [...] de modo exclusivo con este sentido antropocéntrico” (Arendt, 2001, p. 169). En el caso de la máquina, es más bien el hombre el que resulta moldeado en su acoplamiento a la misma.

En el proceso continuo de la operación, este mundo de máquinas pierde incluso ese carácter mundanamente independiente que en tan alto grado poseían los útiles, instrumentos y la primera maquinaria de la época moderna. Los procesos naturales de los que se alimenta lo relacionan cada vez más con el propio proceso biológico, de manera que los aparatos que manejamos libremente en otro tiempo comienzan a parecer «caparazones pertenecientes al cuerpo humano como el caparazón pertenece al cuerpo de la tortuga». Considerada desde este ventajoso punto de vista, la tecnología ya no se presenta «como el producto de un consciente esfuerzo humano para aumentar el poder material, sino como desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantadas en medida siempre creciente al medio ambiente del hombre». (Arendt, 2001, p. 171)

Citando estas palabras del texto “La imagen natural [Naturbild] de la Física actual” [1955] del físico Werner Heisenberg, Arendt caracteriza la inflexión de la tecnología en el mundo contemporáneo. No se trata de la técnica en un sentido instrumental —como sostiene Becerril Ramirez (2020)— sino más precisamente de un devenir ontológico de la misma en su capacidad de configuración del organismo humano. El poder material de la técnica incide y le da forma al “desarrollo biológico de la humanidad”, de modo que la técnica es como un caparazón que pasa a formar parte del cuerpo humano de manera análoga al caparazón de una tortuga. En este sentido, se disuelven las fronteras entre la técnica y lo natural puesto que la

primera es un factor fundamental de conformación de lo considerado “natural”. Esto permite esclarecer, las palabras de Arendt en el prólogo de su libro, relativas al “hombre futuro” y su “rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo” (Arendt, 2001, p. 15). Así, qué sea lo humano y la condición humana misma, no es algo que pueda determinarse de una vez y para siempre, dependerá de factores históricos y del desarrollo de la técnica que penetra en las entrañas de nuestros cuerpos, volviéndose una dimensión constitutiva insoslayable de los mismos.

Esta dimensión configuradora de carácter ontológico de la técnica contemporánea no sólo incide sobre el cuerpo y la vida humana, sino sobre la vida en general y la Tierra misma. En este sentido, por supuesto que Arendt advierte sobre el potencial destructor de la tecnología nuclear y de las bombas atómicas, pero no se trata de una técnica más destructora, incluso la más destructora de la historia, sino de desencadenar en el Tierra “fuerzas que sólo se dan en el universo” (Arendt, 2001, p. 168). Asimismo, la vida está producida y modificada artificialmente, pensemos en las semillas transgénicas en la producción agrícola pero también en las modificaciones de los animales en la producción agropecuaria. El aspecto ontológico de la técnica contemporánea trasciende el principio antropocéntrico del *homo faber*. Ya no se trata del control, la supervisión y la predictibilidad de los procedimientos apropiados para fabricar un producto que es reversible en la medida en que puede ser destruido. En este sentido, la técnica moderna se sustenta en la actividad productiva del obrar y su procedimiento básico es el experimento bajo condiciones controlables y recreables.

En el caso de las tecnologías nucleares más bien se ponen en marcha procesos que pueden tener un comienzo, pero cuyas consecuencias y fines resultan imprevisibles, indeterminados e irreversibles. Precisamente la acción, según Arendt, tiene un principio, pero no detenta un final y se caracteriza por ser imprevisible e irreversible en sus consecuencias en tanto se despliega en la plu-

ralidad con reacciones que escapan al actor que le dio comienzo. Por eso, Arendt sostiene que, en la era nuclear, por una parte, la noción de proceso propio del trabajo puede describir más apropiadamente lo que llevan a cabo los científicos —que ya no son experimentos controlables y recreables— y al mismo tiempo, estos procesos imprevisibles e irreversibles, con un comienzo, pero sin fin determinado nos remiten al ámbito de la acción. De esta manera, en la técnica contemporánea lo que se produce es que los hombres empiezan a actuar en la naturaleza, escapándoseles las consecuencias de los procesos que desencadenan —pensemos en las bombas atómicas y sus efectos no previstos a lo largo de años y décadas.

### Consideraciones finales

Las reflexiones de Arendt en *La condición humana* sobre la ciencia y la técnica modernas nos han permitido iluminar algunos fenómenos sociales y políticos propios de la época moderna, como es el caso de la alienación del mundo y de la Tierra. La doble alienación se vincula con la filosofía y la ciencia moderna, en donde el *homo faber* se vuelve centro y fundamento del conocimiento, erigiéndose como amo y señor de la naturaleza y de todas las cosas. Así la técnica moderna signada por la instrumentalidad conlleva un ordenamiento del mundo antropocéntrico, en donde todo resulta devaluado en tanto que medio a disposición del hombre que produce, usa, consume y destruye a voluntad y al ritmo del sistema de producción capitalista.

La ciencia y la técnica moderna erigieron al hombre como el nuevo punto de Arquímedes, ese punto externo desde el cual se podría incluso mover la misma Tierra. La alienación de la Tierra en parte resulta de este fuerza por observar y controlar la Tierra desde afuera de ella misma. El epígrafe de Kafka que abre el último capítulo de su libro dedicado a la época moderna constituye una clara advertencia: “Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición” (Kafka, como se citó en Arendt, 2001, p. 277). Una vez en el punto de Arquímedes, el hombre no obtuvo el con-

trol de la Tierra sino su posible destrucción y autodestrucción, en la medida en que se volvió capaz de desplegar fuerzas cósmicas en la Tierra que escapan a su control.

En el siglo pasado, el comienzo de la era nuclear marca no sólo el fin de la época moderna y el inicio del mundo contemporáneo, sino también una transformación de la técnica que rebasa el marco instrumental y antropocéntrico del *homo faber*. La noción de útil es desplazada por la de máquina con su automatismo característico. Ya no se trata de imitar a la naturaleza para aprovechar su potencia en el mundo humano, sino de desencadenar procesos naturales en el mundo, así como de desplegar las fuerzas cósmicas en la Tierra. De esta manera, el mundo, la Tierra y la vida se vuelven irreconocibles, producto del desarrollo de la técnica. Cabe destacar que la técnica ya no puede reducirse a su dimensión instrumental, siendo el problema si se la utiliza para fines buenos o malos, porque ahora detenta una dimensión ontológica a la vez destructiva como configuradora del mundo, la Tierra, la vida humana y la vida en general. El análisis de Arendt constituye así un aporte relevante para dar cuenta de los problemas y desafíos de la técnica en el mundo contemporáneo, al tiempo que nos interpela a seguir pensando en estos fenómenos y en el modo en que se encuentran modificando las condiciones de la existencia humana tal como hasta ahora las conocíamos.

## Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno Cuspinera. Pre-textos.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. A. Poljak. Península.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. A. Serrano de Haro. Caparrós.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950- 1973*. Trad. R. Gabás. Herder.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Trad. E. Cañas. Paidós.

- Barrio, C. (2011). La crítica a la técnica en Arendt: una interpretación acerca de lo imprevisible. *Revista CTS*, 7(19), 105-110.
- Becerril Ramirez, C. (2020). *Las implicaciones políticas de la técnica en el pensamiento de Hannah Arendt*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. UAM. Unidad Cuajimalpa: México.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Campillo, A. (2022). Elogio de la condición terrestre. *Pensamiento al margen*. *Revista Digital de Ideas Políticas*, 16, 128-148.
- Campillo, A. (2023). La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, 69, 1-16.
- Di Pego, A. (2017). Giorgio Agamben en la brecha entre el pasado y el futuro. Reflexiones acerca de la presencia de Hannah Arendt en sus primeros escritos. *Poesis. Revista de Filosofía*, Universidade Estadual de Montes Claros, 14(1), 37-61.
- López López, M. (2019). La ciencia y la técnica modernas en la historia de las ideas. Martin Heidegger, Hannah Arendt, Alexandre Koyré. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II(1), 63-82.
- Palomar Torralbo, A. (2022). El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del mundo moderno y la apertura de la fenomenología del espacio público a la ecología en el pensamiento de Hannah Arendt. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 63, 359-388.
- Poratti, A. R. (2000). *El pensamiento antiguo y su sombra*. Eudeba.
- Serrano de Haro, A. (2022). La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, 1(1), 205-228.
- Villa, D. R. (1996). Arendt and Heidegger. *The Fate of the Political*. Princeton University Press.

## CAPÍTULO 4

### *EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS COMO CLAVE CIVILIZATORIA*

*Paula Hunziker*<sup>1</sup>

Lo vi extender la corta aleta que tenía por brazo  
en un gesto que abarcaba la selva, la ensenada, el barro, el río ...

Con un gesto ostentoso y carente de honor,  
ante el rostro de la tierra iluminada por el sol, en un llamado traicionero,  
parecía hacerle señas a la muerte que acechaba, al mal  
escondido, a las profundas tinieblas de su corazón.

Fue tan alarmante que me puse de pie de un salto y volví a  
mirar hacia el borde de la selva, como si hubiera esperado una  
respuesta de algún tipo a esa oscura exhibición de confianza

Joseph Conrad

### RESUMEN

El presente texto se propone abordar el sentido y alcances de la lectura crítica del imperialismo europeo del siglo diecinueve, tomando

---

1 Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Directora del grupo de investigación Arendt en las Disputas del Presente, CIFYH, FFyH, UNC.

como hilo conductor la lectura de *El corazón de las Tinieblas* llevada adelante por Hannah Arendt y Edward Said. Para ambos autores, por diferentes motivos, cabe encontrar en esta obra de Conrad los nudos de una modernidad en crisis que se expresa de manera literaria en el relato del escritor polaco.

La referencia de la lectura arendtiana de *El Corazón de las Tinieblas* aparece en el capítulo 7 del libro II, “Imperialismo”, de *Los Orígenes del totalitarismo*. La aventura imperialista se desata desde fines del S XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. La hipótesis fuerte de Arendt es que el imperialismo es el laboratorio en que se van a probar “fuera de Europa” un conjunto de políticas, de dispositivos de dominio que ponen en marcha una ideología racista: políticas e ideologías que luego afectarán o invadirán el corazón de la misma Europa continental. Además, uno debería decir que es una Europa “en crisis” la que encuentra una vía en la salida imperialista, un remedio, dirá Arendt, que será peor que la enfermedad y que la dejará en las puertas del totalitarismo.

En ese marco, escritores como Conrad, o Kipling, ocupan un lugar importante: por medio de su obra se expresa, queda representado, un “temperamento imperialista”. Específicamente en el caso de Conrad, el retrato imperialista es llevado a un límite que muestra la afinidad entre el imperialismo y el totalitarismo. Además, son los autores mismos, Conrad o Kipling como escritores y partes de la cultura del siglo diecinueve, los que representan a un tipo de narrador —en especial el personaje de Marlow— que se encuentra afuera y adentro, o mejor, en el borde de una “narración imperialista” sin más, esto es, que ayuda a producir ese imperialismo, al decir de E. Said, incluso cuando se trata de criticarlo.

**Palabras clave:** Imperialismo, literatura, política, Arendt, Said

## ABSTRACT

This text aims to address the meaning and scope of the critical reading of nineteenth-century European imperialism, taking as a gui-

ding thread the reading of Heart of Darkness carried out by Hannah Arendt and Edward Said. For both authors, for different reasons, it is possible to find in Conrad's work the knots of a modernity in crisis that is expressed in a literary way in the Polish writer's story.

The reference to Arendt's reading of Heart of Darkness appears in Chapter 7 of Book II, "Imperialism", of The Origins of Totalitarianism. The imperialist adventure is unleashed from the end of the 19th century until the outbreak of the First World War. Arendt's strong hypothesis is that imperialism is the laboratory in which a set of policies, of devices of domination that set in motion a racist ideology will be tested "outside Europe": policies and ideologies that will later affect or invade the heart of continental Europe itself. Moreover, one should say that it is a Europe "in crisis" that finds a way out in the imperialist exit, a remedy, Arendt will say, that will be worse than the disease and that will leave it at the gates of totalitarianism.

In this context, writers such as Conrad and Kipling occupy an important place: through their work an "imperialist temperament" is expressed and represented. Specifically, in the case of Conrad, the imperialist portrait is taken to a limit that shows the affinity between imperialism and totalitarianism. Moreover, it is the authors themselves, Conrad or Kipling as writers and parts of nineteenth-century culture, who represent a type of narrator - especially the character of Marlow - who is outside and inside, or better, on the edge of an "imperialist narrative" without more, that is, who helps to produce that imperialism, in the words of E. Said, even when it comes to criticizing it.

**Keywords:** Imperialism, literature, politics, Arendt, Said

El presente texto se propone indagar la crítica del imperialismo europeo del siglo XIX llevada adelante por Hannah Arendt y por Edward Said, tomando como clave de bóveda sus sendas lecturas de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad (2021). Para ambos autores, por diferentes motivos, cabe encontrar en esta obra las tensiones de

una modernidad en crisis -al borde del abismo- que se expresa de manera literaria en el relato del escritor polaco.

Las referencias de Arendt a *El Corazón de las tinieblas* aparecen en el capítulo 7 del libro II, "Imperialismo", de *Los orígenes del totalitarismo*, libro que en general se propone indagar por diversos caminos la aventura europea imperialista que se desató desde fines del siglo XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. La hipótesis de fondo, a veces no claramente explicitada, como señala Seyla Benhabib (1996, p. 86), es que el imperialismo fue el laboratorio en el que se probaron "fuera de Europa" un conjunto de políticas y de ideologías racistas que luego invadirían el corazón de la misma Europa continental. Además, uno debería decir que fue una Europa "en crisis" la que encontró una vía de escape para sus tensiones en la salida imperialista: un remedio, dirá Arendt, que fue peor que la enfermedad y que dejó marcas profundas en una subjetividad frágil arrojada a las puertas del totalitarismo.

La relevancia de Conrad es indiscutible, pero está sujeta a diferentes lecturas. Para los autores que vamos a trabajar en este texto esta relevancia está teñida de los contextos en los que cada cual sitúa al fenómeno del imperialismo, así como su crítica. Para Arendt, Conrad logró expresar y llevar a la representación los contornos y tensiones del temperamento o carácter imperialista (Arendt, 1994, p. 275), clave para su enfoque fenomenológico centrado en las transformaciones estructurales, pero también en la experiencia. Por ello la galería de personajes de *El corazón de las tinieblas* fue un prisma del "alma imperialista" que le permitió iluminar su afinidad con los agentes totalitarios. Para Said, la lucidez de Conrad y sus personajes-narradores fueron ejemplares al dar articulación y voz a las tensiones del intelectual moderno de fines del siglo XIX: un tipo de narrador que habitaba afuera y adentro, fascinado y repelido por ciertas experiencias de destrucción y descomposición. El resultado, para Said, es un tipo de narración en el límite de una "narración imperialista" sin más, esto es, una narración que ayudó a producir ese imperialismo incluso cuando trajo a la escritura sus aspectos oscuros. Para Arendt, desde otro enfoque, es un tipo de

narración que adelanta la fascinación de los intelectuales con ciertos modos de conformación radicalizados de la subjetividad moderna que serán centrales para pensar el auge de los totalitarismos.

## I. Arendt y Said lectores de Conrad

El enfoque metodológico de *Los orígenes del totalitarismo* tuvo una serie de cuestionamientos que exigieron a Arendt hacer un esfuerzo por explicitar su perspectiva. Lo que señaló fue instructivo para sus lectores: los orígenes históricos del totalitarismo podían rastrearse en el seno de la modernidad, pero estos orígenes no eran “causas” sino caminos que daban a la “puerta trasera” de Europa y del proyecto moderno, corrientes subterráneas que salieron a la luz cuando ese proyecto se desmoronó entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Por ello, en su libro, no se propuso simplemente condenar a la modernidad, sino visibilizar y reflexionar sobre esos elementos -tales como el antisemitismo social, el imperialismo, las ideologías racistas- que emergieron en su seno sin poder ser contenidos por los modos de institucionalidad y de subjetivación modernos, esto es, por la institución política por excelencia, que era el Estado Nacional, y por la subjetividad moderna, que era la de un individuo racional pretendidamente autónomo y crecientemente aislado de todos los demás. El terreno mismo del surgimiento de los totalitarismos fue la crisis de esas instituciones y modos de subjetivación. Por ello, el imperialismo supone un Estado y una subjetividad modernas que se derrumban lentamente, menos como el castillo de naipes de Kant, que como el castillo de arena en la playa, ante un principio que logra imponerse y que va a dar lugar a toda una experiencia sobre lo humano, primero fuera de Europa -en la denominada “rebatija por África” (Arendt, 1994, p. 258)- y luego dentro de ella.

El principio queda expresado en una frase de quien será un agente fundamental del imperialismo, Cecil Rhodes<sup>2</sup>. Es la idea de la *expansión por la expansión* (Arendt, 1994, p. 182):

---

2 Llamado el “Napoleón del Cabo”, fue un magnate minero y político británico del sur de África que ocupó el cargo de primer ministro de la Colonia del Cabo de 1890 a 1896. Como Arendt señala, fue uno de los grandes defensores del imperialismo británico.

La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo. Como no implica un saqueo temporal ni una más duradera asimilación de conquista, es enteramente un nuevo concepto en la larga historia del pensamiento y de la acción políticos. La razón de esta sorprendente originalidad -sorprendente porque los conceptos enteramente nuevos son muy raros en política- es simplemente la de que este concepto no es realmente político, sino que tiene su origen en el terreno de la especulación comercial, donde la expansión significa el permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas, característico del S XIX (Arendt, 1994, p. 184).

Como recuerda Benhabib (1996, p. 79), Arendt muestra aquí la tensión estructural entre la expansión y tres de los principios fundamentales del Estado-Nacional moderno: la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, la soberanía de la nación (cuyo corolario es la igualdad y solidaridad de todos los pueblos garantizada por la idea de humanidad) y el consenso de los gobernados. Si bien será en el famoso capítulo XI del libro II -La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre- que la autora analice la incapacidad de los Estados para hacerse cargo de grandes masas de una población no ciudadana, lo que muestra el imperialismo es una salida que no sólo niega, precisamente, ciudadanía y humanidad a pueblos no europeos, sino que produce procesos de deshumanización por medio del racismo, y de una expansión sin ley y sin el horizonte del asentimiento. Respecto de este último, señala Arendt: “el genuino asentimiento que constituye su base no puede ser extendido indefinidamente, y sólo rara vez, y con dificultad se obtiene de los pueblos conquistados” (Arendt, 1994, p. 185). El imperialismo resuelve estas tensiones por medio de una política que, a expensas de los pueblos dominados, escapa a las constriccio-

---

Arendt queda impacta por su frase que expresa a la perfección su tesis sobre el principio del imperialismo: “‘La expansión lo es todo’, dijo Cecil Rhodes y se sumió en la desesperación, porque cada noche veía sobre su cabeza ‘estas estrellas... esos vastos mundos a los que nunca podremos llegar. Me apoderaría de los planetas si pudiera’” (Arendt, 1994, p. 182).

nes del consenso -y de aquellas instituciones que forman parte de la conciencia de la nación, representada por un parlamento y por una prensa libre (Arendt, 1994, p. 192)-, de los derechos humanos y del principio de la igualdad de los pueblos, y obtiene así un poder ilimitado. En los términos del texto de Arendt: se lanza a la expansión del poder político -de poder gubernamental, ligado a la administración y a los instrumentos nacionales de violencia- “sin la fundación de un cuerpo político” (1994: 194). De manera sucinta, para la autora, esta exportación de poder surge en principio en beneficio de la acumulación de capital y mano de obra excedente<sup>3</sup>. En ese sentido, será impulsada por los hombres de negocios, resistida por los gobiernos en el poder en la “madre patria” (1994, p. 196) y aplaudida por un “amplio sector de la clase culta” (1994, p. 196). La ironía de todo esto será que, no obstante, esta resistencia, el concepto imperialista de expansión se impondrá discursivamente como una “necesidad”, y como una de las funciones permanente de la Nación Estado. El resultado de la “acumulación ilimitada de poder” fue la disolución, en los pueblos dominados, de todas las estructuras políticamente estabilizadas, la transformación de los administradores imperialistas en “agentes activos de la destrucción”, y finalmente la tensión y conflicto de las estructuras políticas europeas.

Si bien Arendt va a señalar las diferencias entre dos tipos de imperialismo -el ultramarino y el continental<sup>4</sup>-, a los fines de

---

3 No es el tema de nuestro trabajo, pero cabe establecer un matiz que destaca la influencia de Rosa Luxemburgo -contra Lenin-, en las tesis estructurales de Arendt sobre los orígenes de la expansión. Efectivamente, la primera sostiene que el capitalismo como sistema económico depende de un entorno no capitalista, o pre-capitalista, y esto no sólo en el final de su desarrollo sino desde el comienzo. Lo que significa también, que en el plano político y cultural esa confrontación entre “Europa y los otros” es necesaria para su desarrollo desde el inicio. Arendt acuerda con esta idea. No obstante, también le da otra relevancia a la dimensión política. En este marco, los Estados Nacionales modernos no simplemente expresan los intereses de la clase capitalista, sino que más bien son instituciones tensionadas. Como cita Benhabib, para Arendt, “La única grandeza del imperialismo descansa en la batalla perdida que contra él libró la nación” (Arendt, 1994, p. 191) (Benhabib, 1996, pp. 77-79).

4 El imperialismo ultramarino es el de ciertos países de Europa occidental -especialmente Holanda, Inglaterra, Bélgica, Francia- que colonizaron territorios de África y Asia. El imperialismo continental es el de los imperios Austro-Húngaro y ruso, los que dirigen

nuestro trabajo, centrado especialmente en el imperialismo europeo “fuera de Europa”, intentaremos mostrar de qué manera este modo del imperialismo da cauce y articula una experiencia cultural, política y humana con “lo otro de Europa” que será sumamente relevante para comprender la prehistoria psíquica o subjetiva de los agentes totalitarios, así como la fascinación que ejerció sobre la propia intelectualidad europea y que se prolongará con matices en la “generación del frente”<sup>5</sup>. Es precisamente *El corazón de las tinieblas* el que logra captar este aspecto de la mirada imperialista en África —“algo me atrae en este maligno alboroto”, confiesa con inquietud Marlow en ese primer contacto con los nativos desde la cubierta de un barco que surca el río Congo (Conrad, 2021, p. 116)-, un aspecto destacado precisamente por Arendt en una de las citas más extensas del libro de Conrad que encontramos en *Los orígenes del totalitarismo*:

El hombre prehistórico nos maldecía, nos suplicaba, nos daba la bienvenida: ¿Cómo saberlo? Estábamos imposibilitados de comprender lo

---

su expansión al propio continente. La autora subraya que, si bien el imperialismo continental puede comprenderse en parte como producto de un “efecto boomerang” del imperialismo ultramarino en el continente, ambos tienen diferencias. La más importante es que mientras el imperialismo ultramarino nace de la articulación, no sin tensiones, entre el Estado nacional y la expansión de la economía capitalista, el imperialismo continental no contó con el apoyo de grandes capitales y nace con cierta independencia del Estado nacional. Más bien se basa en el poder de atracción de su ideología para masas de individuos desarraigados en medio de la desintegración comunal de los imperios. Cabe señalar, no obstante, que ambos tienen en su base un aspecto que nos interesa destacar en este trabajo: una subjetividad desarraigada y su movilización para un proyecto de dominio, que en el caso del imperialismo ultramarino también se termina independizando de la lógica económica (Arendt, 1994, p. 304). Para este tema véase (Arese, 2020).

- 5 Si bien para analizar la actitud de los intelectuales ante el imperialismo vamos a centrarnos, en especial, en la lectura de Conrad de Said, cabe señalar que el primer capítulo del libro III, “Totalitarismo” de *Los orígenes del totalitarismo*, contiene un apretado análisis de la “generación del frente” y de su problemática fascinación con el exotismo que emana de la ideología imperial. En este sentido es posible trazar una afinidad entre la experiencia de las élites que abandonan Europa hacia fines del XIX y la necesidad de “salir de Europa” en pos de un mundo sin hipocresías burguesas de la generación del frente. Se trata sin dudas de un clima de época que se cultiva gracias al imperialismo. Para el análisis de la generación del frente, Arendt, 1994, pp. 408-422.

que nos rodea; nos deslizábamos como fantasmas, asombrados y secretamente horrorizados, como lo estarían los hombres cuerdos ante un brote de entusiasmo en un manicomio. No podíamos comprender porque estábamos demasiado lejos, ni recordar porque estábamos viajando a la noche de los primeros tiempos, de aquellas épocas que habían pasado, dejando apenas una señal (...) pero ningún recuerdo. La tierra no parecía terrenal (...) y los hombres (...) no, no eran inhumanos. Bueno, ya saben, eso era lo peor ... la sospecha de que no eran inhumanos. Llegaban lentamente a uno. Aullaban y saltaban y giraban y hacían muecas horribles, pero lo que asustaba era pensar en su humanidad -como en la propia-, pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado griterío (Conrad, 2021, pp. 115-116) (Arendt, 1994, p. 257).

Es Conrad, entre otros, quien ayuda a Arendt a identificar y describir la mirada imperialista “desde dentro”, una mirada que es a la vez síntoma de una modernidad en crisis y antesala de la del populacho que apoyará y será movilizadado por el totalitarismo. Fiel a su modo fenomenológico de pensar, Arendt retrata un desplazamiento estructural cuya clave encuentra en las respuestas o articulaciones que en la subjetividad permiten describir una experiencia con “lo otro” de Europa.

El gran desplazamiento estructural es la transformación de la exportación (por parte de los propietarios de riquezas superfluas, no productivas, en Europa) de inversiones “sin expansión y control político” en una empresa garantizada por el proyecto político imperialista, y, junto con ello, la exportación no sólo de “riqueza superflua” sino de un “subproducto de la producción capitalista”, la “mano de obra superflua”: “los desechos humanos que cada crisis, seguidora invariable de cada período de desarrollo industrial, eliminaba permanentemente de la sociedad productora”. Se trata de una alianza entre capital y hombres superfluos, que “se unieron y abandonaron el país al mismo tiempo” (Arendt, 1994, p. 211), y que, con el descubrimiento del oro y el diamante en África del Sur comenzaron “su sorprendente carrera produciendo los bienes más superfluos e irreales” (Arendt, 1994, p. 212). La tesis de la “super-

fluidad”, tan central para la explicación de los totalitarismos -cómo olvidar el final de *Los orígenes-*, aparece aquí de manera fundamental para dar cuenta de una alianza en la queda comprometido el Estado Nacional tensionado.

De esas tensiones del Estado nacional destacamos dos, porque la obra misma de Conrad ofrece a Arendt un campo de reflexión lúcido que las explora hasta su resolución imperialista.

La primera de ellas es la propia idea de que la expansión se justificaba en términos de la lógica del interés, la utilidad y el “bien común de la nación” ligado a un supuesto “interés común de la nación: “Como las clases poseedoras, y dominantes habían convencido a todos de que el interés económico y la pasión por la propiedad eran una base profunda del cuerpo político, incluso los políticos no imperialistas fueron fácilmente convencidos para someterse cuando en el horizonte surgía un interés común” (Arendt, 1994, p. 214). Si en primera instancia el proyecto de expansión protege los “negocios” de una clase en especial -la clase burguesa que busca ampliar su horizonte en el marco de un excedente de capital generado por la propia revolución industrial-, progresivamente, y esto va a ser una tesis central sobre el totalitarismo, el proyecto de expansión -sin los artificios políticos ligados al Estado Nacional- se independiza de la “lógica económica” de la utilidad y el interés común. Esta idea, también clave para el posterior análisis del proyecto de exterminio y su sentido “no utilitario”, la desconexión de la lógica del interés y la producción de superfluidad por agentes superfluos es retratada de manera anticipatoria por el relato de Conrad. En primer lugar, por el contraste, ya anticipado por la colonización holandesa previa de los Boers (Arendt, 1994, pp. 258-264), entre una economía que se movía aún dentro de ciertos parámetros que tienen que ver con la “utilidad” de la mano de obra esclava y una explotación del mundo y de los hombres en la que el trabajo no sólo era empleado pródiga e ineficazmente, sino que presentaba el atractivo de la obtención de ganancias por medio de “una permanente emancipación del trabajo. Los europeos actuaban exclusivamente como supervisores y ni siquiera produjeron

obreros calificados e ingenieros, tipos ambos que tenían que ser constantemente importados de Europa” (Arendt, 1994, p. 265). La relación de esas ganancias con la madre patria, por otra parte, se convierte en “financiero-especulativa” por medio de inversiones a distancia que mueven la riqueza acumulada en África, y que son garantizadas por la exportación de los medios de violencia del Estado Nación. Son numerosos los indicios que nos da Conrad en esta dirección: con una mezcla de asombro y horror, el personaje narrador de la experiencia del viaje al Congo va descubriendo que en la explotación del marfil se trata en todos los casos de una economía irracional, esto es, no guiada por el principio de la “utilidad”: mirando en especial a los agentes imperiales, el texto da cuenta de su compleja relación con el trabajo mismo como espacio de humanización y de organización de la vida y su reproducción. ¿Uno podría decir que alguien trabaja en algún sentido en la obra de Conrad a la que recurre Arendt? Sin dudas hay muchos elementos para afirmar que los blancos no trabajan, que se mueven en un espacio de “ausencia de función o papel” que se expresa también en los entornos que construyen a la vera del abismal cauce del Congo y en los que se mueven y reflejan. Cabe destacar la inquietud de Conrad al llegar a la “Estación” y observar la ausencia de dirección en la supuesta construcción de un ferrocarril:

Di con un caldero tirado en el pasto; después, encontré una senda que subía a la colina. Se desviaba por las rocas y también vi un minúsculo vagón de carga de ferrocarril dado vuelta, con las ruedas hacia arriba. La cosa parecía tan muerta como la carcasa de algún animal (...) A la derecha sonó una bocina y vi a los negros correr. Una detonación sorda y pesada sacudió el suelo (...) esas explosiones sin objeto eran todo el trabajo que se hacía (Conrad, 2021, p. 69-70)<sup>6</sup>.

---

6 El libro de Hochschild es ilustrador de la criminal aventura del rey belga Leopoldo II en el Congo, destacándose especialmente las miles de vidas que se llevó su construcción en una geografía compleja entre los saltos y cascadas del río que atrae a Marlow desde niño como “una inmensa serpiente desenroscada, con la cabeza en el mar el cuerpo en reposo, curvándose lejos sobre un vasto país, y la cola perdida sobre las profundidades de la tierra” (Conrad, 2021, p. 51): “El ferrocarril fue un modesto éxito de ingeniería y un gran desastre humano. Los hombres sucumbieron víctimas de accidentes, disenteria,

Cabe señalar la sensación de “incomodidad” (Conrad, 2021, p. 84) que genera en el narrador la conducta errática de los blancos que no trabajan<sup>7</sup>, y por contrapunta, la de “comodidad” con los esclavos que sí lo hacen: es notable ese contrapunto, en especial cuando el barco va remontando el río y se acerca a la Estación interior de Kurtz. No son las miembros de las tribus -probablemente caníbales, nos recuerda Marlow- los que le generan intranquilidad, sino sus compañeros de la Estación. De los primeros recuerda, no sin un dejo de enorme ironía:

No pretendo decir que el vapor flotaba todo el tiempo. Más de una vez hubo que caminar un rato por el agua, con veinte caníbales chapoteando alrededor y empujando. Habíamos reclutado algunos de esos tipos sobre la marcha para la tripulación. Tipos excelentes ... caníbales ... sustitutos. Eran hombres con los que se podía trabajar, y les estoy agradecido. Además, no se andaban comiendo unos a otros enfrente de mí (Conrad, 2021, p. 113)

De los segundos, cabe encontrar las más tremendas descripciones de vaciedad y banalidad articuladas por una ambición indeterminada por el “marfil”:

---

viuela, beriberi, malaria, agravado todo ello por una mala alimentación y los incansantes latigazos de los doscientos componentes de la fuerza de la milicia del ferrocarril. Las locomotoras descarrilaban, vagones llenos de dinamita explotaban lanzando por los aires obreros destrozados, negros y blancos. A veces la gente no tenía cobijo donde dormir y los obreros recalcitrantes eran enviados a trabajar encadenados. Los capataces e ingenieros europeos de la obra podían cancelar sus contratos y regresar a casa, y un flujo constante de personas lo hizo así. Pero a los obreros negros y asiáticos no les era posible actuar de esa manera. Por la mañana, cuando sonaban las cornetas, muchedumbres de trabajadores furiosos depositaban los cuerpos de sus camaradas muertos durante la noche a los pies de los capataces europeos” (Hochschild, 1998, p. 254). En una de las escenas más terribles del libro, Marlow describe una arboleda donde unos moribundos trabajadores del ferrocarril se han apartado arrastrándose para morir (Conrad, 2021, pp. 72-75).

- 7 Cabe señalar que el propio Marlow manifiesta una actitud ambivalente, que da cuenta de lo liminal de su figura. Respecto de su vida de aventuras marítimas señala: “Me había dado la oportunidad de salir un poco, de descubrir qué era lo que podía hacer. No. No me gusta trabajar. Prefiero holgazanear y pensar en todas las cosas bellas que pueden hacerse. No me gusta trabajar -a ningún hombre le gusta-, pero me gusta lo que hay en el trabajo, la oportunidad de encontrarse a uno mismo” (Conrad, 2021, p. 98).

Esa banda devota se llamaba así misma Expedición de Exploración a Eldorado<sup>8</sup>, y creo que se habían jurado guardar el secreto. Sin embargo, su charla era la de sórdidos bucaneros. Era temeraria sin valor, ávida sin audacia, y cruel sin coraje. No había un átomo de previsión en todo el grupo, y no parecían conscientes de que eso es lo que se requería para obrar en el mundo. Su deseo era arrancarles tesoros a las entrañas de la tierra, sin otro propósito moral que los respaldase que el que tienen los rateros al forzar una caja fuerte (Conrad, 2021, p. 102).

La segunda de las tensiones se vincula con la “justificación” ideológica de la expansión. Como señala la autora, Europa cuenta con el arsenal ilustrado de las normas y la de los ideales de la igualdad de origen de la humanidad como tal. Lo que en principio aparece como el *respeto* ante los Estados nacionales, basado en la idea de que ninguna nación tenía el derecho de imponer su ley a un pueblo extranjero, se convierte en *arrogancia* de “los administradores en el exterior (que se) enfrentaban con ‘poblaciones atrasadas’ o ‘castas inferiores’” (Arendt, 1994, p. 190). La conciencia imperialista como tal, por ello, se convierte rápidamente en racista, sosteniendo una “superioridad fundamental, y no simplemente temporal, del hombre sobre el hombre, de las castas ‘superiores’ sobre las ‘inferiores’” (Arendt, 1994, p. 189). Como señala respecto del imperialismo británico, “los hombres de negocios de mentalidad imperial eran seguidos por funcionarios civiles que deseaban que el ‘africano siguiera siendo africano’, mientras que unos pocos, que no habían superado lo que Harol Nicholson llamó una vez sus ‘ideales de adolescencia’, deseaba contribuir a que ‘llegara a ser un mejor africano’, sea lo que fuere lo que esto pudiera significar” (Arendt, 1994,

---

8 El traductor de la edición española que estamos citando apela a un texto de Conrad que explica su ironía al usar este nombre: en la época en que el autor escribe se llevan adelante un conjunto de expediciones en especial por el Rey Leopoldo en actual territorio del Congo, denominado por Leopoldo “Estado libre del Congo”. Al poner ese nombre, Conrad ironiza sobre sus propósitos, comparándola con las expediciones de los españoles en busca de la mítica Ciudad El dorado (Conrad, 2021, nota 101). Un libro que da cuenta de manera exhaustiva de la experiencia criminal en el Congo es el ya mencionado de Hochschild (1998).

p. 90)<sup>9</sup>. Las consecuencias de esta separación fundada en el racismo y en la idea de razas superiores e inferiores son entrevistas por el propio Conrad y se expresan en el desarrollo de la conciencia de Marlow. Si, en las primeras páginas lo que aparece es la idea de la fundación de imperios y su épica en el reflejo del Támesis —“¿Qué grandeza no habrá flotado en la marea menguante de ese río hacia el misterio de una tierra desconocida? ... Los sueños de los hombres, la semilla de las comunidades, los gérmenes de los imperios” (Conrad, 2021, p. 41)-, el resto de libro parece convertir esa épica en una farsa macabra:

Pero estos tipos no eran gran cosa. No eran colonizadores, su administración era mera opresión y, sospecho, nada más. Eran conquistadores y, para eso, con la fuerza bruta basta; o sea, nada de lo que nadie pueda vanagloriarse, ya que la fuerza es un accidente que surge de la debilidad de otros. Se apoderaban de lo que podían por la rapiña misma. No eran más que robo con violencia, asesinato con agravantes en gran escala, hombres que se entregaban a ello ciegamente, como es propio de aquellos que confrontan con la tiniebla. La conquista de la tierra, que mayormente significa arrebatarla a los que tienen un color de piel distinta de la nuestra o la nariz levemente aplastada, no es algo lindo cuando uno la ve de cerca (Conrad, 2021, pp. 46-47).

La conciencia imperial iluminada por Conrad es la de casi todos sus personajes, los que aceptan, por decirlo así, que en África no valen las mismas normas que en Europa. Que no sólo aceptan, sino que en algunos casos descubren un espacio para desarrollar algunas

---

9 Efectivamente, la autora indica que “El racismo como medio de dominación fue utilizado en esta sociedad de blancos y negros antes de que el imperialismo estallara como una gran idea política”, gracias a la colonización holandesa de los Boers que pronto se convirtieron en una sociedad racial: “su base y su excusa eran todavía la misma experiencia de algo extraño más allá de la imaginación o de la comprensión; resultaba tentador declarar simplemente que no eran seres humanos. Dado que, empero, pese a todas las explicaciones ideológicas, los hombres negros insistían tozudamente en conservar sus características humanas, los ‘hombres blancos’ no pudieron hacer otra cosa que reconsiderar su propia humanidad y decidir que ellos eran más que humanos y obviamente escogidos por Dios para ser dioses de los hombres negros” (Arendt, 1994, p. 262).

tendencias que traen de Europa. Esto es central, porque acá empezamos a entrar en el terreno de la subjetividad imperialista que le interesa explorar a Arendt con el autor polaco.

En primer lugar, Arendt señala que a África llegan, por un lado, los que son expulsados de sus sociedades de origen, por otro, los que voluntariamente, como las élites y los intelectuales de fines del siglo XIX, encuentran una fascinación en la posibilidad de aventuras fuera de Europa. Arendt se refiere a los primeros como los que no encajan en el modo de producción capitalista, los desclasados que se consideran a sí mismos, dice la autora, “desechos”, sujetos que no encuentran lugar en la sociedad de origen, que han sido “aislados”, que están “desarraigados”, que son solitarios, que están pertrechados en lo más estrecho de sus intereses particulares y que serán incapaces de “estar a la altura” del encuentro con otros diferentes, al menos de hacer valer los recursos de lo común que forman parte, también de las instituciones sociales, políticas y culturas de Europa: la idea de igual origen de todos los hombres y su respeto, la igualdad de las naciones y su salvaguarda, la centralidad del consentimiento político, la importancia del parlamento y de otras instituciones públicas:

Los hombres superfluos, los “bohemitos de los cuatro continentes” (...) no habían abandonado a la sociedad, sino que habían sido arrojados de ella (...) no resultaban emprendedores más allá de los límites permitidos por la civilización, sino simplemente víctimas sin uso o función. Su única decisión había sido negativa, una decisión contra los movimientos obreros, en los que los mejores entre los hombres superfluos y aquellos amenazados por la superfluidad establecieron un tipo de contra sociedad a través de la cual los hombres pudieron hallar su camino de regreso a un mundo humano dotado de sentido y camaradería. No eran nada a su propia imagen, eran como símbolos vivos de lo que les había sucedido (Arendt, 1994, pp. 255-256).

Al leer *El corazón de las tinieblas* Arendt ve un retrato vívido de esos personajes que se comportan como “hojas en el viento”, cansados, incapaces de anteponer otra cosa que temor y destrucción a esos seres

humanos que parecen ser semejantes, pero de los que se distancian por medio de una naturalización y radicalización de las diferencias de piel: el rostro del otro es visto como una máscara monstruosa.

Por otra parte, tenemos otro tipo humano, que Arendt también va a señalar, el de los caballeros y las elites: para ellos la aventura implica una posible salida del “tedio” (Arendt, 1994, p. 256), en un “mundo de azar y aventura” que convierte el asesinato en una práctica de “civilizada frialdad” (Arendt, 1994, p. 255). Es este placer por “un mundo de infinitas posibilidades para los delitos cometidos en el espíritu del juego, para la combinación del horror y la risa<sup>10</sup>” (Arendt, 1994, p. 256), lo que reúne al caballero y a los hombres superfluos, en la común constatación de que el mundo africano “era un juego de sombras por el que la raza dominante podía pasar sin sentirse afectada ni interesada” (Arendt, 1994, p. 256). Si bien Arendt no lo menciona, sin dudas podemos encontrar más cerca de este tipo humano al narrador principal de *El corazón de las tinieblas*, Marlow, quien emprende el viaje al Congo bajo el secreto impulso de ir más allá del mundo de las convenciones, las hipocresías, las tías filantrópicas<sup>11</sup>, las prometidas que esperan de este lado del Támesis.

¿Qué es lo que aparece cuando uno va más allá, o vive en un espacio más allá de “la mirada del carnicero y del policía”, frase de Conrad citada por Arendt y por muchos otros (Conrad, 2021, pp. 137,139; Arendt, 1994, p. 260)<sup>12</sup>? La primera respuesta es

---

10 En esa dirección señala el propio Marlow: “la vida es un chiste: una misteriosa disposición de lógica despiadada para un propósito inútil” (Conrad, 2021, p. 181). Respecto al refinamiento en la destrucción señala de la morada de Kurtz que se trata de una “tenebrosa región de horrores sutiles, donde el salvajismo puro y simple era un alivio positivo” (Conrad, 2021, p. 160).

11 Cuando dice adiós a su tía antes de partir a su nuevo trabajo, ella “hablaba de ‘arrancar a esos millones de ignorantes de sus costumbres horribles’, hasta que -lo juro-, me hizo sentir bastante incómodo. Me aventuré a insinuar que a la Compañía la movían fines de lucro” (Conrad, 2021, p. 62). La indiferencia de la interlocutora también da cuenta de algo que Europa no quiere escuchar. Igual que los oyentes de Marlow, de los cuales sólo uno permanece despierto hasta el final de su relato.

12 Refiriéndose al relato de Marlow de la conducta totalmente incomprensible de tirar sus zapatos nuevos al río luego de un ataque a su barco por parte de los nativos, uno de los que escucha su relato del viaje en la cubierta de La Nellie, describe la interpelación

sin dudas esa conciencia imperial desatada que aparece como un enigma en el viaje de Marlow: primero el nombre repetido por los empleados de la Estación, y luego la voz y la figura del capitán Kurtz. Pero también, esto es menos evidente, aparece desde el comienzo la voz narrativa de Marlow, su fascinación y su ambivalencia con Kurtz (tan afín a lo que será la fascinación de los intelectuales del frente por la violencia de la Primera Guerra), su convalecencia final respecto de esa experiencia del encuentro entre las élites y la superfluidad.

En especial a través de Kurtz, entonces, Arendt va a trabajar esa experiencia en ese sujeto que, para Arendt, en una cita oculta de Conrad, “ha sido producido” por Europa.

Ese espectro iniciado detrás de la nada [comenta Marlow] me honró con su sorprendente confianza antes de desaparecer del todo. Fue porque podía hablarme en inglés. El Kurtz original se había educado en parte en Inglaterra y -según lo admitía- sus simpatías estaban en el lugar adecuado. Su madre era mitad inglesa; su padre era mitad francés. Toda Europa contribuyó a crear a Kurtz, y, a la larga me enteré de que la Sociedad para la Supresión de las Costumbres Salvajes le había confiado, muy acertadamente, la redacción de un informe que les sirviera de guía en el futuro (Conrad, 2021, p. 140).

(...) los hombres que llegaron durante la rebatiña por África ya no eran individuos aislados. “Toda Europa ha contribuido a su elaboración” (Arendt, 1994, p. 258)<sup>13</sup>.

Kurtz forma parte, para Arendt lectora de Conrad, de esos hombres que

---

de Marlow a sus oyentes esa tarde y a nosotros mismos como lectores: “¡Absurdo! -gritó. Esto es lo peor de tratar de contarlo... Aquí están todos ustedes, cada uno con dos buenas amarras como un barco viejo con dos anclas: un carnicero a la vuelta de la esquina, un policía a la vuelta de otra, apetitos excelentes, temperatura normal. ¡Absurdo! Claro que es absurdo” (Conrad, 2021, p. 137).

13 En la traducción española e inglesa, se entrecomilla la frase, pero no se señala la autoría de Conrad.

(...) se hallaban “vacíos hasta la médula”, [que] eran “temerarios sin valor, codiciosos so audacia y crueles sin coraje”. No creían en nada, “ni nada podía inducirles a creer en algo”. Expulsados de un mundo de valores sociales aceptados, habían sido entregados a sí mismos y no tenían nada donde retroceder, excepto aquí y allí, una chispa de talento que les hacían tan peligrosos como Kurtz si se les permitía regresar a su patria. Porque el único talento que podían alentar en sus almas vacías era el don de la fascinación que podía hacer de ellos “un espléndido jefe de un partido extremo” (Arendt, 1994, p. 256)<sup>14</sup>.

A través de la descripción del propio Marlow vemos sus rasgos: elocuencia, soledad, extremismo. Si uno lee el apartado en donde Arendt trabaja con Conrad, es importante tener en cuenta siempre que estas dimensiones del temperamento de Kurtz no son una respuesta ante el “salvajismo”. Son productos de una experiencia que acontece primero en Europa, una experiencia que lleva a esa conciencia a ser incapaz de un encuentro con el otro centrado en el reconocimiento y el respecto de la igualdad. Según nuestra perspectiva, la autora está haciendo una fenomenología de la conciencia-mirada imperial, que la literatura ayuda a iluminar por medio de la cristalización de personajes ejemplares. Lo que Arendt ve en el retrato de Kurtz es la posibilidad de describir desde dentro una conciencia que supone que lo que tiene adelante no es una mirada humana. Una mirada “incomprensible” que no es un freno moral para las actividades del sujeto. Conrad nos muestra la lectura de Kurtz sobre esos pueblos. Eso es el racismo: un modo de ver que desinstala la idea de igualdad de todo lo que tiene rostro humano, deshumaniza en ese sentido, y justifica una experiencia de dominación sin precedentes.

¿Cuál es la experiencia, entonces, que desata este principio en el propio Kurtz, un hombre desechado, abandonado por la sociedad, solo, en un sentido radical? Uno diría que ese dolor sin horizonte de igualdad y reconocimiento de la igualdad transforma de

---

14 Efectivamente, en esta cita se trae nuevamente la obra de Conrad (2021, pp. 102, 112, 185).

manera violenta -por medio de un proyecto de dominio del hombre por el hombre- el mundo compartido en uno oscuro, privado y desigual en cuyo horizonte se eleva como un dios o un animal pervertido. En ese contexto se explica el final impactante del cap. V del libro II: “(...) la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural” (Arendt, 1994, p. 219). La dialéctica de esta operación de la conciencia es mostrada en las horas finales del Kurtz: si el racismo y la deshumanización están allí para suturar su desolación, su vaciedad, su distancia de todo afecto por otros concretos, es eso mismo lo que retorna en el horror que acechaba su corazón, su soledad final: “¡El Horror!, ¡el horror!” (Conrad, 2021, p. 179).

Pero además hay que considerar al propio Marlow. Está claro que este personaje es el alter ego de Conrad<sup>15</sup>. Si nos concentramos en las descripciones que de él se realizan en la obra se destaca el “escepticismo” y la “duda”, que dan cuenta de que hay comunidad en el interior, de que hay algún tipo de comunidad en el interior que se resiste al llamado de Kurtz. Por supuesto, y en esto reside la riqueza del personaje, Marlow también se encuentra fascinado y arrastrado por una necesidad irremediable al Congo y a su secreto. Queda la pregunta, al menos: ¿qué fuerzas interiores -según el propio Conrad- permiten, en un contexto en que se produce la destrucción de lo común, resistir y seguir siendo “humanos”, resistir a “ese demonio fofo, pretensioso y de ojos apagados, de una locura rapaz y despiadada” (Conrad, 2021, p. 72) que aísla a los hombres de la idea de igualdad?

---

15 Respecto de la invención de Marlow, Conrad señala: “No hice planes. Marlow y yo nos conocimos de manera casual y establecimos una de esas relaciones que se hacen en un balneario y que a veces maduran en amistades. Ésta ha madurado. A pesar de su asertividad en materia de opinión, no es un intruso. Él se aparece en mis horas de soledad cuando, en silencio, unimos nuestras cabezas en gran consuelo y armonía; pero cuando nos separamos al final de un cuento, nunca estoy seguro de que no sea por última vez”, citado en Fondebrider, 2021: 20.

En *Cultura e imperialismo*, Said ofrece una lectura interesante de la ambigüedad de Marlow, en la que deposita la lucidez del exiliado Conrad, alguien que puede ver a Europa en el límite de sí misma:

Conrad sitúa su relato en la cubierta de un barco anclado el Támesis: mientras Marlow habla, el sol se pone, y al final el corazón de las tinieblas se ha instalado en ese momento en Inglaterra; fuera del grupo de los oyentes de Marlow espera un mundo oscuro e indefinido. De vez en cuando, Conrad parece querer plegar ese mundo, en su conjunto, al discurso imperial metropolitano representado por Marlow, pero en virtud de su propia y dislocada subjetividad se resiste a esa tendencia y prevalece en esa resistencia... A pesar de sus nombres europeos y sus costumbres, los narradores de Conrad no son testigos corrientes y poco reflexivos del imperialismo europeo. No aceptan de un modo simple lo que sucede en nombre de la idea imperial (Said, 2018, p. 73).

Lo que Conrad ofrece, para Said, es una mirada del imperio en sus márgenes, una que reconoce la autonomía y la resistencia de aquello que se quiere dominar, aquello que llama “tinieblas”. Sin embargo, no da el paso que supone dar voz a esas tinieblas, esto es, reconocer que lo que Marlow vislumbró, “aun mutilado y denigrante, de las ‘tinieblas’ no europeas, era parte de un mundo no europeo que se resistió al imperialismo y ganaría algún día soberanía e independencia en lugar de reinstaurar las tinieblas, como Conrad afirma de modo reduccionista” (Said, 2018, p. 75).

En otro registro, preocupada por los orígenes del totalitarismo, Arendt dirige su mirada menos a la posibilidad entrevista ya en Conrad de una puerta abierta a una crítica del imperialismo que crea las condiciones narrativas para el “despliegue de un campo sin privilegios históricos para ninguna de las partes” -como Said- que a las condiciones políticas para que esto suceda.

## **II. Arendt, Conrad y el imperialismo**

Arendt entiende que el imperialismo supone la cristalización de fuerzas despolitizantes que provienen de la misma Europa y que dan lugar a un modo de dominio en el que se “desdibujan” los lími-

tes de eso que llamamos “civilización”. Uno podría decir que tanto Arendt como Conrad se preocupan por retratar, con preocupación, su significado para los sueños de una Europa progresista. Sin dudas pertenecen a dos épocas distintas.

En el caso de Arendt, la tesis central es que el imperialismo acontece como un relámpago<sup>16</sup>, y toma de sorpresa a una civilización que se cree en lo más alto (Arendt, 1994, p. 191). No obstante, para la autora, esta luz negra solo puede verse en su verdad luego de la Primera Guerra. Arendt, lectora de *El corazón de las tinieblas*, encuentra en esta obra la posibilidad de expresar la complejidad de su propia lectura: se trata de corrientes subterráneas, que están allí pero no se ven, que se oyen, que llegan de lejos, como llega el relato de Marlow a estos cuatro tripulantes en una tarde tranquila. Al final, hay uno solo que está despierto. El resto parece que se ha dormido. Y lo que cuenta de este relato vacilante es la experiencia de un poder que se expande precisamente porque no tiene “límites”, ni interiores, ni institucionales.

Lo que Arendt advierte es la centralidad de lo político, o, en los términos de Said, de las condiciones políticas para ese espacio y diálogo cultural que rescata en las narrativas poscoloniales de Rushdie, Walcott, Cesáire, entre otros. Para la autora, la política, en sentido amplio, supone un artificio interpuesto ante lo que se presenta como las “fuerzas naturales”, esto es, ante esa apelación que a veces se impone en el propio Conrad a la necesidad irremediable,

---

16 Como veremos al final, ésta es una metáfora que toma del propio Conrad, el que usa esta expresión para hablar de la revelación de Kurtz. Conrad también habla del “parpadeo”, y Arendt también usa la idea de que el imperialismo aconteció en un “momento de distracción” (Arendt, 1994: 191). Por supuesto, esto no está en línea a relativizar su importancia, sino a mostrar que no es producto de una necesidad causal (a veces Conrad parece sucumbir a este tipo de razonamiento típico de algunos intelectuales del siglo XIX). En esa dirección cabe citar sus notas de esta época (abril de 1951) en el *Diario Filosófico*: “La senda de la injusticia: antisemita, imperialista, anclado en la perspectiva de la historia universal, totalitario. ¿Cómo es que sólo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación con las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras que los senderos de lo justo simplemente no existieron y no existen? Ahí está la cuestión cardinal” (Arendt, 2006, Cuaderno III, [27], 71)

o al destino histórico como indiferencia histórica y resignación. Sobre todo, en su análisis del imperialismo, Arendt va a señalar tres de esos artificios y su importancia: eso que llamamos cultura, las fronteras espaciales, las instituciones legales.

Es sobre todo en su análisis sobre el efecto nocivo de la influencia de los Boers —“una astilla holandesa que había sido casi olvidada por los europeos” (Arendt, 1994: 258)- en la *rebatijna por África* que aparece en contrapunto la centralidad de la cultura como horizonte real o imaginario por el que nos insertarnos como agentes en la historicidad de un colectivo, con un antes y un futuro. Una inserción que además se registra -se objetiva- en obras, en narraciones. En este marco es relevante su tesis de que la respuesta europea estuvo determinada por la respuesta de la colonización holandesa. Esta última, en África, no importa la cultura de su patria, y tampoco fue capaces de crear una nueva, ni comprender el mundo de los “nativos” como tal como una cultura distinta:

Ningún cuerpo político, ninguna organización política mantenía unidos a los Boers, ningún territorio se hallaba definitivamente colonizado y los esclavos negros no servían a ninguna civilización blanca (...) “Cada hombre huía de la tiranía del humo de su vecino” era la norma del país, y cada familia boer repetía en completo aislamiento la regla general de la experiencia boer entre los salvajes negros y les dominaba dentro de una absoluta ilegalidad, irrefrenada por “amables vecinos dispuestos a aprobarle a uno, avanzando delicadamente sobre uno a mitad de camino entre el carnicero y el policía, en el santo terror al escándalo de la horca y a los asilos de lunáticos (Conrad) (Arendt, 1994, p. 260)<sup>17</sup>

La pregunta, según todo lo que venimos señalando, es por qué no se abre esta posibilidad, porqué es la experiencia de los Boers la que se

---

17 La cita de Conrad corresponde a 2021, p. 139, que transcribimos por ser más clara que la traducción de *Los Orígenes*: “¿No pueden entenderlo? ¿Cómo podrían, con un pavimento sólido bajo sus pies, rodeados por vecinos amables listos para animarlos o abrazarlos, a ustedes que caminan delicadamente entre el carnicero y el policía, en el sagrado terror del escándalo, las horcas y los asilos de locos?”.

impone. Los individuos que llevan adelante el proceso de expansión son, dice la autora, “testigos de su destrucción”: no pueden anteponer a esa destrucción una resistencia, un orden, un método, sino una repetición de esa experiencia en que “nada vale”, tampoco ellos mismos. Arendt va a retratar el modo en que se comportan los colonos holandeses como uno que tiene más de un aire de familia con su descripción de los campos de exterminio: ella siempre señaló su aire de irrealidad, esto es, la fabricación de un mundo que parecía de lunáticos, un mundo de sueño, de fantasmas, de bromas en donde las fronteras de lo real y de lo irreal no estaban trazadas por alguna experiencia de comunidad con el otro (Arendt, 1994, p. 536). El imperialismo es una antesala, sin dudas, del horror: una que apunta a la ausencia de voluntad de entablar una comunicación en igualdad de condiciones con otros pueblos, y a una respuesta implicada en esa negativa, el racismo. Con ello se destruye la idea de humanidad como comunidad de las naciones territorialmente diferenciadas en un plano de igualdad. Ya no se trata de naciones sino de razas, que justifican el trato inhumano, la invasión.

El territorio, por otra parte, establece un límite geográfico, pero también imaginario a la invasión. Es el espacio de la libertad de un pueblo para desarrollarse en el tiempo. El imperialismo comienza borrando eso: la denominada “rebatija por África” es esa competencia de diversas naciones europeas por anexar, entre otras cosas, territorios. No es algo que Arendt explore en su texto, pero no deja de ser significativa la remembranza geográfica de un Marlow niño que va viendo “poblarse” su mapa de África con el avance europeo sobre el continente y “oscureciéndose”:

(...) cuando era chico tenía una pasión por los mapas (...) En esa época había muchos espacios en blanco sobre la tierra (...) Sin embargo, hay uno -el más grande-, el más blanco, por así decirlo, que era el que más ganas tenía de conocer. En verdad, para ese entonces, ya no era un espacio en blanco. Desde mi niñez se había ido llenando de ríos, lagos y nombres. Había dejado de ser un espacio en blanco de encantador misterio, un parche blanco que hacía soñar a un niño. Se había convertido en un lugar de tinieblas (Conrad, 2021, pp. 49-50).

No será sino hasta *La condición humana* que Arendt trace la afinidad en la construcción de mapas en la modernidad y un proyecto de dominio de la tierra (1993, pp. 279-280). En este libro está interesada en mostrar la centralidad de las fronteras para la constitución de espacios políticos que puedan atribuirse igualdad y solidaridad. Así como, en contrapunto, en qué medida los proyectos de dominación imperialistas comienzan destruyendo precisamente eso.

Por último, la idea de legalidad va a ser central en su análisis del dominio inglés en Egipto e India, y de su peculiar idea de burocracia “aislada” del razonamiento público. Es por la afinidad entre la burocracia y el racismo que se va a dar eso que Arendt va a llamar las “matanzas administrativas” durante los totalitarismos<sup>18</sup>. Aquí, la burocracia configura un “tipo de gobierno sobre las razas sometidas” que traza Cromer, agente central del imperialismo británico (Arendt, 1994, p. 282). La clave de este liderazgo es lo que la autora denomina un “distanciamiento con un pueblo que vive en un plano inferior”, “forma de gobernar más peligrosa que el despotismo y la arbitrariedad, porque ni siquiera toleraba el último eslabón entre el déspota y sus súbditos, que está constituido por los sobornos y las dádivas” (Arendt, 1994, p. 281). En el marco de ese gobierno indiferente, la burocracia imperialista fue sostenida por una dirección personal y experta, no regulada por procedimientos públicos, de tal manera que podía ser alterada en cualquier momento (Arendt, 1994, p. 282). De entre todos sus elementos, Arendt destaca precisamente la ausencia y el desprecio de la ley y de “todo instrumento escrito”, o “tratado elaborado por el hom-

---

18 Al respecto, Arendt señala: “Aunque al final el racismo y la burocracia demostraron hallarse interrelacionadas en muchos aspectos, fueron descubiertos y de desarrollaron independientemente. Nadie que de una forma u otra estuviera implicado en su perfeccionamiento llegó a comprender toda la gama de potencialidades de la acumulación del poder y de destrucción que por sí sola proporcionaba esta combinación. Lord Cromer, que en Egipto pasó de ser un ordinario encargado de negocios británico a actuar como un burócrata imperialista, no hubiera soñado con combinar la administración con la matanza (...) de la misma manera que los fanáticos racistas de Sudafrica no pensaron en organizar matanzas con objeto de establecer una comunidad política, circumscripta y racional (como hicieron los nazis en los campos de exterminio)” (1994, p. 252)

bre” (Arendt, 1994, p. 285): “De esta manera rehúye el burócrata toda ley general, atendiendo por decreto a cada situación aislada, porque la estabilidad inherente a la ley amenaza con establecer una comunidad permanente en la que nadie pueda posiblemente ser dios porque todos tengan que obedecer una ley” (Arendt, 1994, p. 285). Nuevamente, por contrapunto, esta cita da cuenta de esas condiciones que están ligadas a la elaboración de las leyes, entre las que se destaca la posibilidad democrática de dar a las decisiones tomadas estabilidad, generalidad y ‘publicidad. El gobierno por decreto, secreto, de los administradores imperialistas, repele estos efectos. Por eso se descubre aquí un efecto insospechado de la metáfora de la luz como “luz pública”: como aquello abierto a la mirada de todos. El decreto por contrapunto es anónimo y secreto, y da la impresión de ser un poder que domina a todos y que no necesita justificación. El poder se retira al razonamiento político del pueblo, el que aparece como una verdadera amenaza para este modo de dominio:

Cada desarrollo de la democracia o incluso el simple funcionamiento de las instituciones democráticas existentes sólo podía significar un peligro, porque es imposible gobernar “a un pueblo por un pueblo -al pueblo de la India por el pueblo de Inglaterra” (Cromer). La burocracia es siempre un gobierno de expertos, de una “experta minoría” que tiene que resistir tanto como sepa a la presión de una “inexperta mayoría”. Cada pueblo es fundamentalmente una inexperta mayoría y por eso no puede confiársele materias tan especializadas como los asuntos políticos y públicos. A los burócratas, además, no se les suponen ideas generales acerca de las cuestiones políticas. Su patriotismo jamás debe conducirlos tan lejos como para que crean en la bondad inherente de los principios políticos en su propio país (Arendt, 1994, p. 283).

No hemos mencionado hasta el momento el episodio del “informe” redactado por Kurtz en el marco de su primera tarea encomendada por una organización filantrópica orientada a “eliminar las costumbres salvajes”. El modelo del informe comparte esa idea de gobierno en las sombras que Arendt describe. Pero, además, se trata de

una escena literaria mayor, cuando Marlow lee el final de ese informe que Kurtz, al momento de su muerte, le encarga llevar a Europa (un asunto no menor es la decisión de Marlow de arrancar esta página). Como señala Arendt, este final es una anticipación ominosa del totalitarismo y expresa la conciencia imperial descarnada. Marlow comenta de este texto:

No había ninguna alusión práctica que interrumpiera la mágica corriente de las frases, salvo una especie de nota, al pie de la última página, garabateada evidentemente mucho más tarde y con mano temblorosa, que podría ser considerada como la exposición de un método. Era muy simple, y, al final de aquella apelación patética a todos los sentimientos altruistas, lo deslumbraba a uno, luminosa y aterradora, como un relámpago en un cielo despejado: “¡Exterminad a todos los brutos!” (Conrad, 2021, pp. 141-142) (Arendt, 1994, p. 251).

Esta respuesta, reflexiona Arendt, determinó la muerte de miles de africanos en todo el continente. Además, determinó la triunfal introducción de tales medios de “pacificación” en la política exterior “ordinaria y respetable”, y, finalmente, fue el laboratorio de una experiencia que da algunas claves para comprender en qué medida la comunidad europea, sus ciudadanos -el alma europea ya frágil en sus principios, el Estado nacional imperializado-, fueron el escenario de una destrucción racista de una parte de su propio pueblo, combinada con una organización racional del exterminio.

Como señala Said, Conrad era incapaz de pensar más allá de la oposición entre el imperio y las tinieblas, que terminan, o pueden hacerlo, inundando todo. No obstante, sale de la ballena porque siempre estuvo en ese lugar fronterizo, que es el lugar del intelectual moderno. Tanto Arendt como Said, lectores de Conrad, han tomado nota de la autonomía de las tinieblas. Uno, Said, poniendo rostros, voces, resistencia y libertad en esa oscuridad; otra, Arendt, mostrando esas experiencias de “invisibilización” y “oscurecimiento”, que, en el propio seno de la civilización, dan lugar a la aceptación o la justificación de decretos sin ley, razas sin pueblos, espacios vitales expansivos sin territorios políticamente delimita-

dos. Es claro que la autora se dirige menos a los pueblos oprimidos de la tierra que la propia Europa. Desde Latinoamérica, no obstante, también sujeta por largos períodos al imperio colonial, actualmente asediada por los capitales financieros “sin territorio” pero sostenidos por los países más poderosos, capitales que buscan expoliar sus riquezas en busca de ganancias incesantes en complicidad con gobiernos locales que parecen comportarse como funcionarios imperiales en tierra extranjera, la lectura de Arendt puede dar una orientación para la resistencia: una que debe ser política, democrática, solidaria y asentada en la acción de los pueblos, de las “mayorías inexpertas” según Cromer, en busca de su libertad y su vida política plena.

## Referencias

- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Planeta. Traducción cedida por Taurus de Guillermo Solana.
- (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Traductor: Ramón Gil Novales.
- (2006). *Diario filosófico*. Barcelona: Herder. Traductor: Raúl Gabás.
- Arese, L. (2020). *Historia, política y pensamiento en la obra de Hannah Arendt (1932-1963)*. Tesis doctoral inédita. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Boston: Altmira Press.
- Conrad, J. (2021). *El corazón de las tinieblas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. Traducción, introducción y notas de Jorge Fondebrider.
- Fondebrider, J. (2021) “Introducción”, en Conrad, J. (2021). *El Corazón de las Tinieblas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Hochschild, A. (1998). *El fantasma del rey Leopoldo. Una historia de codicia, terror y heroísmo en el África colonial*. Barcelona: Malpaso ediciones. Traducción de José Luis Gil Aristu.
- Said, E. (2018). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debate. Traducción de Nora Catelli.



## CAPÍTULO 5

### ENTRE EL TOTALITARISMO Y LA REVOLUCIÓN: UNA LECTURA ALTERNATIVA DE *LA CONDICIÓN HUMANA*

Carolina Rusca<sup>1</sup>

#### RESUMEN

En el siguiente trabajo nos proponemos una revisión crítica de *The human condition*, a fin de hacer visible —en disonancia con otras interpretaciones que señalan en esta obra una especie de hiato o intervalo por fuera de las reflexiones estrictamente políticas de la filósofa alemana— una continuidad con *The origins of Totalitarianism*, en la que Arendt concretiza y reelabora los conceptos políticos fun-

---

1 Carolina Rusca. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Tesis: “De Roma a la revolución: una investigación sobre el republicanismo arendtiano”. Docente en la Licenciatura en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Contacto: carolina.rusca@unc.edu.ar

damentales presentes en sus investigaciones previas. Por otra parte, el análisis de la conexión entre el surgimiento de esta obra y sus estudios sobre el marxismo nos ha permitido poner en relieve una contraposición que entendemos valiosa para la reflexión del escenario político contemporáneo. Esto es, la matriz de la fabricación productiva que trae consigo la modernidad y sus efectos en la instrumentalización del poder bajo la lógica medio-fines por un lado, y una teoría de la acción política por otro, cuyas características fundamentales remiten a otra lógica articuladora del poder, a partir de la idea arendtiana de la promesa. Este hilo conductor habilita a sostener que en *The human condition*, Arendt instaure además las bases para pensar el problema del origen y la fundación de un cuerpo político, estableciendo así una transición hacia *On revolution*, donde la autora pone a prueba el potencial de sus propios conceptos y categorías en las revoluciones, concebidas como los acontecimientos políticos en donde está en juego el problema que, a nuestro juicio, constituye uno de los motivos primordiales de su obra: la tensión irresoluble entre acción e institución.

**Palabras claves:** poder, promesa, fundación.

### ABSTRACT

In the following paper we propose a critical review of *The human condition*, in order to make visible -in dissonance with other interpretations that point out in this work a kind of hiatus or interval outside the strictly political reflections of the german philosopher- a continuity with *The origins of totalitarianism*, in which Arendt concretizes and reworks the fundamental political concepts present in her previous research. On the other hand, the analysis of the connection between the emergence of this work and her studies on marxism has allowed us to highlight a contrast that we consider valuable for the reflection of the contemporary political scenario. That is, the matrix of productive fabrication brought about by modernity and its effects on the instrumentalization of power under

the logic of means-ends on the one hand, and a theory of political action on the other, whose fundamental characteristics refer to another articulating logic of power, based on Arendt's idea of the promise. This thread enables us to argue that in *The human condition*, Arendt also establishes the basis for thinking about the problem of the origin and foundation of a political community, thus establishing a transition to *On revolution*, where she tests the potential of her own concepts and categories in revolutions, conceived as political events where the problem that, in our opinion, constitutes one of the primordial motifs of her work is at stake: the irresolvable tension between action and institution.

**Keywords:** power, promise, foundation.

En el año 1956 tuvieron lugar las *Wallgreen Foundation Lectures de la Universidad de Chicago*, en las que Arendt presentó un borrador de lo que dos años más tarde se publicaría como *The human condition* en la edición norteamericana, y dos años después en alemán, bajo el título *Vita activa*<sup>2</sup>. Esta obra no sólo nació en la atmósfera de las dis-

---

2 Arendt, H. (1960). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer. Es necesario esclarecer una cuestión respecto al título *Vita activa*. Esta dimensión no agota toda la existencia humana, sino que también existen otras tres actividades elementales: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Estas experiencias pertenecen a lo que Arendt llamó *The life of mind*, obra que quedó inconclusa tras su repentina muerte y que fue editada pocos años después por su amiga y albacea literaria Mary McCarthy (Edición en español utilizada: Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós). Arendt optó por este título en lugar de *vita contemplativa*, con el propósito de establecer una clara distancia con la idea clásica de contemplación. En este sentido, ella sostiene que estas tres dimensiones de la vida humana, si bien no pertenecen al ámbito de la pluralidad y tienen lugar en diálogo del hombre consigo mismo, constituyen actividades en sentido fuerte. Esta continuidad puede verse expresada en el hecho de que Arendt finaliza *La condición humana* y comienza *La vida del espíritu* con una cita de Cicerón, que éste le atribuye a Catón: "Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset («Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»)" (2009, p. 349) [Cfr. Cicerón, *Sobre la república*, I, 17]. La recuperación de esta referencia no es azarosa, Cicerón a través de Catón expresa sus días dedicados a la filosofía una vez caída la república romana. La preocupación arendtiana por el vínculo entre pensamiento y acción apuntaba precisamente a la posibilidad de transformar la propia filosofía en un

cusiones suscitadas por la aparición de *Los orígenes del totalitarismo*, y a partir las posteriores reflexiones de nuestra autora expresadas en un caudal de textos de los años cincuenta<sup>3</sup>, sino que originalmente era parte de un proyecto más ambicioso según sus propias anotaciones de 1954:

Libro: eventualmente tres ensayos: formas de Estado – vita activa – filosofía y política. 1. Polis, república romana, etc., con inclusión de Montesquieu y la deducción del concepto de dominio. También ideología y terror. 2. Trabajar, animal laborans, producción, homo faber, acción. Sociedad moderna como sociedad de trabajo (y no de producción). 3. Filosofía y política. Con inclusión del «common sense» (Hobbes) y de la historia como «sustitución» de la polis (2011, p. 468).

De esta segunda parte consignada, se deriva la famosa distinción arendtiana entre las tres dimensiones de la vita activa: labor, trabajo y acción, sobre la que Arendt ya trabajaba desde 1951<sup>4</sup>. Ciertamente, el proyecto arendtiano nunca concluyó como tal, y acabó surgiendo más bien de forma fragmentada en las distintas obras que hoy conocemos. Sin embargo, la estructura de su planeamiento nos permite sostener como hipótesis de lectura que *La condición humana*, debe ser leída como una pieza decisiva en el recorrido de su pensamiento político, lejos de ser un paréntesis teórico como se suele interpretar en algunas ocasiones. Nos referimos fundamentalmente a la interpretación de Elisabeth Young-Bruehl, que sostiene que “Hannah Arendt dio un giro, en los años cincuenta, desde los estudios históricos a la filosofía política, y lo hizo por razones históricas, pero también como reacción a lo que observó en Europa” (Young-Bruehl, 2006, p. 365). Nuestra tesis se distancia de estas

---

ejercicio de pensamiento que no fuese hostil ni indiferente a la vida pública, sino que pueda reorientarse hacia la dimensión política de la experiencia humana.

3 Nos referimos a los textos publicados en: Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace. Edición de Jerome Kohn.

4 Véase Arendt (2011, p.79). Desde el Cuaderno IV de mayo de 1951 en adelante, comienzan a aparecer las anotaciones sistemáticas sobre estos conceptos.

afirmaciones en un sentido doble. En un primer sentido, el punto de partida del giro arendtiano estaría según Young-Bruehl, en un acento en los estudios históricos que se reflejan en *Los orígenes del totalitarismo*; aquí consideramos que, lejos de limitarse a un estudio histórico, *Los orígenes del totalitarismo* es una obra que entabla una discusión teórica profunda con la gran tradición, a la que Arendt le contrapone otras líneas de pensamiento para la reflexión política. Al mismo tiempo, establece un diagnóstico teórico político sobre los elementos de la modernidad cristalizados en el totalitarismo, y sobre los peligros ante los que nos encontramos en un mundo posttotalitario. De ello se desprende, en segundo sentido, que no podemos hablar de un giro, sino más bien de una continuidad, en la que *La condición humana* como proyecto viene a profundizar las motivaciones arendtianas de principios de los cincuenta.

Decimos entonces, que *La condición humana* es una pieza clave en el pensamiento político arendtiano, y esto tiene dos razones fundamentales conectadas entre sí. La primera, más bien ligada a la biografía intelectual de Arendt y a sus recorridos teóricos, tiene que ver con los trabajos que ella estaba llevando a cabo en aquel momento, inmediatamente después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, en un clima político e intelectual de plena polémica en torno al comunismo en Estados Unidos. Al respecto, en 1952 Arendt escribía lo siguiente a la *Guggenheim Foundation*, con motivo de explicitar su propuesta para solicitar una beca:

La laguna más seria de *Los orígenes del totalitarismo* es la falta de un adecuado análisis histórico y conceptual del trasfondo ideológico del bolchevismo. Esta omisión fue deliberada. Los restantes elementos que cristalizarían con el tiempo e las formas totalitarias de movimientos y gobiernos pueden ser rastreados en corrientes subterráneas de la historia occidental, que emergieron sólo cuando y donde el marco tradicional, social y político de Europa se vino abajo. [...] La chocante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y sus métodos carecían en absoluto de precedente y de que sus causas desafiaban a cualquier explicación apropiada, en los términos históricos habituales, se pasa por alto fácilmente si uno pone dema-

siado acento en el único elemento que tiene tras de sí un tradición respetable y cuya discusión crítica requiere de una crítica de algunos de los principios básicos de la filosofía política occidental: el marxismo (1952, d. 012649).

En efecto, nuestra autora dedicó estos años a un estudio extenso del marxismo y sus posibles elementos totalitarios, que cristalizarían en la llegada del totalitarismo stalinista, y del papel del marxismo en la gran tradición de pensamiento político y filosófico que, según sus propias palabras, “en cierto sentido había culminado y había encontrado su final en Marx” (Arendt, 1953, dd. 012641-012643)<sup>5</sup>. El proyecto propuesto a la Fundación Guggenheim era un libro extenso dividido en tres partes, donde la primera se dedicaba al análisis de los conceptos marxistas del hombre como *working animal*<sup>6</sup>, de trabajo (*work*) como metabolismo entre el hombre y la naturaleza, y el de historia humana estrechamente vinculado a su idea del trabajo. Nuestra intención no es detenernos aquí en el estudio arendtiano del marxismo —lo que ameritaría otro capítulo igualmente extenso—, pero sí consideramos relevante a nuestro propósito rescatar el vínculo entre esta primera parte de su investigación sobre Marx —el concepto del hombre como “ser que trabaja”—, y el papel crucial

---

5 Parte del material producido por Arendt para este proyecto fue presentado en unas conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en otoño de 1953. Sus estudios derivan fundamentalmente en dos artículos que permanecieron inéditos durante mucho tiempo: uno más bien breve e introductorio titulado “Karl Marx and the tradition of political thought”, y otro más extenso, “Karl Marx and the tradition of western political thought”, *Social Research*, Vol. 69, n<sup>o</sup>2, Hannah Arendt’s “The origins of Totalitarianism”: Fifty Years Later verano 2002, pp. 273-319. Este último fue editado en español bajo el título *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: Seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara*.

6 En este punto es necesario esclarecer una cuestión terminológica. Aquí hemos utilizado la expresión de Karl Marx, *working animal*, que no se corresponde estrictamente con la expresión arendtiana *animal laborans*. Arendt distingue dentro de la dimensión activa de la vida humana, tres actividades: labor (*labor*), trabajo (*work*), y acción (*action*). Consideramos que no resulta pertinente para nuestra investigación un análisis en profundidad de las diferencias entre labor y trabajo, que la autora desarrolla al comienzo del primer capítulo de *La condición humana*, y luego en los capítulos III y IV, dedicados a labor y trabajo respectivamente (Cfr.: Arendt, 2009, pp. 21-33; pp. 97-142; pp. 157-191).

que tienen estas indagaciones en *La condición humana*. Más específicamente en la necesidad, desde de la perspectiva de Arendt, de abordar exhaustivamente las distinciones entre unas formas de la *vita activa* – labor y trabajo–, y la acción política en su significado particular. Significado que se ha perdido en el ejercicio filosófico, no sólo frente a primacía de la vida contemplativa, sino también a raíz de la jerarquización teórica y política de otras formas de la acción, de los hombres como seres trabajadores.

En este sentido entonces, coincidimos con la interpretación de Canovan, quien afirma que fue “[...] su estudio de Marx lo que la condujo a *La condición humana*” (1994, p. 64), pero acaba convirtiéndose fundamentalmente en una obra sobre las actividades que sustentan la vida política, que la tornan posible. Simone Weil forma parte de los autores que nuestra autora lee atentamente para explorar la recepción de Marx en el siglo XX, y apunta lo siguiente:

Simone Weil, *Condición obrera*: «En tant que révolte contre l’injustice sociale l’idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge [...]». Sin duda, esto es verdadero. Y significa que la revolución de la clase trabajadora llevó siempre en sí la revuelta de los hombres como seres trabajadores, o sea, la revuelta contra la «condition humaine», contra la ἀνάγκη de la «condition humaine». El problema real, el desconcierto real comienza después de la solución al problema social (Arendt, 2011, p. 200).

En lo que respecta al vínculo entre Hannah Arendt y Simone Weil, no tenemos constancia de que haya existido ningún encuentro o intercambio epistolar entre ellas, a pesar de la cercanía biográfica de dos pensadoras contemporáneas, mujeres judías y exiliadas. Sin embargo, Arendt demuestra una lectura atenta y apasionada de esta obra de la escritora francesa, sobre la que expresa que “[...] quizás no sea exagerado afirmar que es el único libro de la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo” (2009, p.155). Es plausible sugerir a partir de las anotaciones citadas, que tal vez el título *The human condition* es no

sólo una refutación de la idea de “naturaleza humana”, sino también una pequeña provocación –licencia que Arendt solía tomarse con frecuencia– a *La condition ouvrière*. Esta obra de Weil, aunque pasó rápidamente al olvido, en su momento tuvo una gran recepción y fue de gran relevancia para el debate teórico y político del marxismo contemporáneo, puesto que llevó el fenómeno del trabajo a un lugar de supremacía en la reflexión filosófica, como aquella actividad capaz de revolucionar todas las demás cuestiones humanas, desde lo político hasta lo espiritual<sup>7</sup>.

Sea como fuere, el origen de *La condición humana* marcado por las investigaciones sobre el marxismo se evidencia en el afán de nuestra autora por distinguir la especificidad de la acción de “la cuestión laboral”, a partir de la cual el hombre ha establecido una relación con la naturaleza y con los demás caracterizada por la instrumentalización y la persecución de un fin determinado. El problema es que esa relación utilitaria –exacerbada también por las revoluciones industriales y los incesantes avances tecnológicos– se ha extendido a “La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio” (Arendt, 2009, p. 175); allí, en la identificación del sentido con la finalidad, yace según nuestra autora, “la creciente falta de significación del mundo moderno” (Arendt, 2016, p. 126). La definición del hombre como “ser que trabaja” –fenómeno que emerge del proceso de organización moderna del trabajo, y que toma aún mayor centrali-

---

7 Ya en 1943, en un texto escrito en el exilio a pedido del gobierno francés, Simone Weil afirmaba lo siguiente: “Todo el mundo repite, en términos ligeramente distintos, que sufrimos por un desequilibrio debido a un desarrollo puramente material de la técnica. El desequilibrio solo puede ser reparado por un desarrollo espiritual en el mismo dominio, es decir, en el dominio del trabajo”. (1996, p. 132). Por otra parte, para una lectura en profundidad sobre el vínculo entre Arendt y Weil, sus cercanías y también sus notables divergencias teóricas, ver: Esposito, R. (1999). *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós. Según la lectura del filósofo italiano, a pesar de algunas coincidencias relevantes como la preocupación por el avance de la esfera privada de la existencia en la modernidad, o las lecturas compartidas de *La Iliada*, existe entre ambas un desacuerdo casi antitético, precisamente en la pregunta por la libertad (acción) o la necesidad (trabajo) como principio de la política.

dad con el materialismo marxista— en detrimento del hombre como “ser que actúa” deriva no solo en la primacía del *homo faber* sobre hombre de acción, sino en un fenómeno aún más profundo: la expansión del “trabajador que produce, «fabricator mundi», que en verdad es el productor de objetos” (2011, p. 79), por sobre el *amor mundi*. Arendt utiliza esta expresión —*fabricator mundi*— en sus anotaciones tempranas de 1951, y no vuelve a utilizarla en *La condición humana* donde se dedica de lleno a esta cuestión<sup>8</sup>; aun así, en la contraposición entre *fabricator mundi* y *amor mundi* se aprecia mejor el problema de fondo: la necesidad de salvar la acción política supone recuperar una relación no utilitarista con el mundo; y esto obliga, como veremos a más adelante, a reconstruir una lógica del poder sustraída de su instrumentalización.

El segundo motivo fundamental para sostener nuestra hipótesis de lectura sobre el lugar de *La condición humana* en la construcción del pensamiento político arendtiano, tiene que ver con el vínculo directo de esta obra con dos cuestiones: su diagnóstico del retiro de la filosofía del mundo de lo común y la acción política, por un lado, y la catástrofe totalitaria que trajo consigo la eliminación de la acción misma como posibilidad, por otro. Este segundo motivo refuerza la insistencia de Arendt por volver a poner la acción en el centro de la reflexión filosófica y discutir los aspectos fundamentales de la dimensión activa de la vida humana, a partir de lo que ella

---

8 Arendt había utilizado mucho antes la expresión *fabricator mundi*, en un texto publicado en la *Partisan Review*, XI/4, en 1944, en ocasión de que se cumpliesen veinte años de la muerte de Franz Kafka. Si bien no nos hemos abocado centralmente a la obra arendtiana de los años cuarenta, es interesante señalar que en este contexto ya aparece una contraposición entre el “fabricante de mundo”, la utopía del hombre de buena voluntad que Arendt encuentra sumamente problemática, y el hombre de acción, el de la política y los asuntos públicos: “Kafka portaba la imagen, la figura suprema del hombre como un modelo de buena voluntad, del hombre *fabricator mundi*: el constructor de mundo, que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo. Y dado que los protagonistas de sus historias son sólo modelos de buena voluntad y quedan en el anonimato, en lo abstracto de lo general, mostrados sólo en la función misma que la buena voluntad pudiera tener en este mundo nuestro, sus novelas parecen cobrar una singular fuerza de apelación, como si quisiera decirse: ‘cualquiera puede ser este hombre de buena voluntad, todos pueden serlo, quizá incluso tú mismo, yo misma’” (Arendt, 2005, p. 104).

entiende como la estructuración de la vida humana contemporánea y la alienación del hombre moderno. Así, pensar las condiciones de la existencia humana y su inherente fragilidad, es una manera de pensar contra la subjetivación de la política: en la medida en que la actuación política se sitúa espacialmente y supone la aparición en ese espacio de pluralidad, “el hombre” como sujeto deja de ser el origen de lo político para darle lugar a “los hombres” en su pluralidad constitutiva. Cabe destacar que Arendt advierte mucho antes, a comienzos de los cincuenta, el hecho de que la filosofía cumplió un papel fundamental en la subjetivación política a través de su repliegue en “el hombre”. Años más tarde en el capítulo VI de *La condición humana* —“*La vita activa* y la época moderna”— la autora señala cómo el desarrollo de la ciencia moderna impactó en la filosofía radicalizando aún más este repliegue. Es decir, cuando la ciencia pasó de concebir al hombre como “habitante de la Tierra” a “habitante del Universo”, la respuesta de la filosofía fue establecer una distancia aún más grande con el mundo de común; acabó desplazándolo y puso al “yo” en el centro de su reflexión, profundizando aún más la subjetivación de la política: “Sería necio pasar por alto la casi demasiado precisa congruencia de la alienación del mundo del hombre moderno con el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes hasta el sensualismo, empirismo y pragmatismo ingleses, así como el idealismo y materialismo alemanes hasta el reciente existencialismo fenomenológico y el positivismo lógico o epistemológico” (2009, p. 300). A este doble movimiento de la ciencia y la filosofía Arendt lo llamará “la doble huida de la Tierra al Universo y del mundo al yo” (*Ibid.*, p. 18).

En ese espacio de aparición entonces, se revela un “quién” mediante la acción y el discurso juntos, un “quién” que se halla esencialmente en el horizonte del *amor mundi*, en la disposición a actuar concertadamente por los asuntos comunes:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que

erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que somos en plural (2011, p. 524).

De este modo, Arendt precisa el sentido profundamente político de “amar el mundo”, en la medida en que está estrechamente vinculado a la condición humana de la pluralidad que emerge en la *praxis* y en el discurso, donde los “quiénes” se revelan en su ser distintos:

Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed, hambre, afecto, hostilidad, temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos. El discurso y la acción revelan esta cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres (2009, pp. 200-201).

Ese “quién” que revela su cualidad de ser distinto en la acción y en el discurso —es decir, necesariamente en la pluralidad—, tiene un sentido que difiere radicalmente de la noción de identidad. La identidad dice Arendt es, en rigor de verdad, una categoría para responder a “qué” y no a “quién”; en la medida en que supone una esencia que determina que algo sea lo que es, es un criterio propio del conocimiento acerca de las cosas, no de la existencia humana. Ese “quién” entonces, es en cierto modo inasible, puesto que en el momento en que intentamos definirlo recurrimos inevitablemente a la identidad de las cosas. La singularidad de los seres humanos, lejos de ser algo estático que se preserva como tal a través del tiempo, se revela cada vez mediante la acción y la palabra, muestra allí un dinamismo propio de ser un “quién” que solo puede revelarse *con otros*, en el espacio de aparición, y allí también revela su ser para sí mismo:

La manifestación de «quién es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos

sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que se trata de hacer [...] Con todo, a pesar de ser desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, un «quién» ligado a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista (2008, p. 104).

Las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca podrán agotar la respuesta a la pregunta de “quiénes somos”, porque no son condiciones absolutas: “La perplejidad radica en que los modos de la cognición humana aplicable a cosas con cualidades «naturales», incluyendo a nosotros mismos en el limitado grado en que somos especímenes de la especie más desarrollada de vida orgánica, falla cuando planteamos la siguiente pregunta: «¿Y quiénes somos?»” (Arendt, 2009, p. 25). Así, Arendt subraya la vulnerabilidad de la existencia humana, ligada a la inherente fragilidad de la acción que no “produce” nada; para ser tangibles, las acciones deben transformarse en acontecimientos, en hechos, deben ser vistos, oídos y recordados por otros “y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos” (*Ibid.*, p. 108).

Por otra parte, esta vía de investigación que sitúa a *La condición humana* en el proyecto original de la obra *Amor mundi*, nos permite además polemizar con toda otra línea de lectura que sitúa a Arendt en la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”<sup>9</sup>. Este enfoque sostiene una vuelta al modelo aristotélico para la recuperación de una comprensión de la acción política, en términos diferentes a los que supone la extrapolación de los métodos de la ciencia moderna, que pretenden hacer de la acción humana objeto de teorías universales. Según Franco Volpi, este debate tiene su origen y primera

---

9 La primera publicación al respecto sobre este debate alemán fue editada en dos volúmenes por Manfred Riedel (1972-1974) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Rombach Verlag.

etapa de desarrollo en una estela de autores alemanes exiliados en Estados Unidos, entre los que se encontraría Arendt, junto a Eric Voegelin y Leo Strauss. Dice Volpi al respecto: “La obra de Hannah Arendt, del mismo modo que la de Leo Strauss y la de Eric Voegelin, representa a este respecto una atrevida denuncia de las aporías e ingenuidades de la ciencia política moderna, contra la cual estos autores reivindican la actualidad de la *filosofía* política clásica” (1999, p. 319). En efecto, otra vez aparece la preocupación común de estos autores, no sólo por el papel de la ciencia política, sino además por la urgencia de replantear el lugar de la acción política.

*La condición humana*, la obra a la que hace referencia Volpi, es comprendida como deudora de las distinciones esencialmente establecidas en el pensamiento aristotélico. Efectivamente, el pensamiento de Aristóteles, empirista metódico, extiende estrategias analíticas de distinciones y clasificaciones de los modos de vida, así como de la pluralidad de todos los regímenes —griegos y no griegos— de su época. Arendt se apropia de este afán taxonomista —a veces de manera más explícita que otras— para pensar la acción como núcleo central de la experiencia política, a partir de las distinciones entre *poesis* y *praxis*, *bios theoretikos* y *bios politikos*, *vita contemplativa* y *vita activa*. A pesar de esta recuperación arendtiana de Aristóteles, y de aquellas intenciones iniciales compartidas con sus contemporáneos, consideramos que la distancia de su planteamiento con el neoaristotelismo es muy amplia.

Desde la perspectiva de la *Rehabilitierung* del saber práctico aristotélico, herramientas como la opinión, los juicios y prejuicios, el sentido común e incluso la *phrónesis*, son instrumentos que deben funcionar como guías en una comunidad política para alcanzar el “bien común”, o en términos clásicos, “el buen vivir”. En este sentido, Arendt vuelve a calar más hondo en la radicalidad de su crítica a la tradición filosófica, puesto que una filosofía de esas características, recae en la incapacidad de comprender el problema del sentido de la política al pretender explicarlo mediante la lógica de medios y fines —en la cual esos medios además se definen como criterios normativos—, criterio que Arendt rechaza enfáticamente:

“El tema en juego no es, claro está, la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres” (2009, p. 175). En contraposición a quienes conciben a Arendt dentro de esta corriente, Simona Forti destaca esta distinción fundamental y afirma lo siguiente:

Hannah Arendt no rehabilita la filosofía antigua, ni siquiera la aristotélica, para dar una alternativa posible respecto a las propuestas de la ciencia política moderna y es aquí probablemente en donde se encuentra su diferencia sustancial con pensadores como Strauss y Voegelin precisamente porque *toda la tradición ha sido llamada a rendir cuentas del ocultamiento del significado originario de aquello que es auténticamente político*. El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neoaristotélicos (Forti, 2001, pp. 36-347, las cursivas son nuestras).

Siguiendo esta línea y nuestra hipótesis de lectura de *La condición humana*, consideramos que es posible avanzar un paso más y mostrar que, también en el entramado conceptual alrededor de la teoría de la acción política al que Arendt se aboca en gran parte de esta obra, está presente el legado de Montesquieu y algunos indicios claves para la reconstrucción de un republicanismo propio de nuestra autora. Intentaremos demostrar entonces, que el pensamiento montesquievino permanece subrepticamente, con un papel esencial en algunas ideas arendtianas que surgen con una fuerza particular en esta obra —y continuarán en *Sobre la revolución*, ya ligadas a ese fenómeno político concreto—, y que embisten de lleno contra las concepciones de la tradición: la idea de poder ligado a la acción por fuera de su instrumentalización, por un lado, y a la idea de promesa por otro.

Durante la conferencia *The great tradition* dictada en el año 1953, Arendt afirmaba con contundencia: “Escondido bajo el descubrimiento de la división de poderes del Estado, impulsa una visión de la vida política en la que el poder está completamente

separado de toda connotación violenta. *Montesquieu es el único que ha tenido una concepción de poder que es absolutamente extraña a la tradicional categoría de medios y fines*” (2007, p. 722, las cursivas son nuestras)<sup>10</sup>. Mientras que en las obras inmediatamente precedentes Montesquieu es un interlocutor casi permanente, en *La condición humana* la presencia del francés es prácticamente nula; Arendt lo menciona por única vez, en un fragmento del capítulo quinto dedicado a la acción:

Más importante es un descubrimiento hecho por Montesquieu, el último pensador político que se interesó seriamente por el problema de las formas de gobierno. Montesquieu se dio cuenta de que la característica sobresaliente de la tiranía era que se basaba en el aislamiento —del tirano con respecto a sus súbditos y de éstos entre sí debido al mutuo temor y sospecha— y de ahí que la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder, no sólo de un segmento particular de la esfera pública sino en su totalidad; dicho en otras palabras, genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder. Esto hace necesario, según la interpretación de Montesquieu, asignarle un lugar especial en la teoría de los cuerpos políticos: solo la tiranía es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de aparición es la esfera pública; por el contrario, fomenta los gérmenes de su propia destrucción desde que cobra existencia (Arendt, 2009, pp. 225-226)<sup>11</sup>.

---

10 La traducción de esta conferencia y de la introducción realizada por Jerome Kohn en su edición en *Social Research* son nuestras. Jerome Kohn publicó esta conferencia de Arendt del año 1953, donde analiza las categorías principales del pensamiento político, con un extenso desarrollo dedicado a Montesquieu en la parte I, “Power and Law”. En este mismo año encontramos constantes menciones al escritor francés que dan cuenta de un estudio sostenido: publica “Ideology and Terror: A novel form of Government” —donde utiliza al escritor francés para pensar la idea de dominio— que será la base para el capítulo XIII de *Los orígenes del totalitarismo*, agregado en la segunda edición de 1958.

11 Pese a esta sola referencia, veremos que Montesquieu volverá a ocupar un lugar destacado en *Sobre la revolución*, obra de 1963 donde Arendt otra vez se ocupa de un

Si bien la extensa referencia no dice nada nuevo y reitera la idea de tiranía como forma antipolítica de gobierno –en tanto aísla a los hombres y los empuja a la esfera privada volviéndolos impotentes– en este contexto pone el acento en la generación de impotencia en lugar de poder, en la medida en que “contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política”. En *La condición humana*, Arendt ya no se sirve como en obras anteriores del conocido enlace montesquevino entre las formas de gobierno y los principios de la acción correspondientes a cada una para dilucidar el régimen totalitario, sino que el foco está puesto en el poder como aquello que está *en* –y no antes *de*– la acción y el discurso.

Antes que nada, este cambio de óptica sobre la noción del poder en *La condición humana* respecto de *Los orígenes del totalitarismo* tiene su razón de ser en una cuestión fundamental que es preciso no perder de vista: en la forma de gobierno totalitaria, como devastadora superación de la tiranía y de la impotencia que ésta genera, el ejercicio del poder totalitario ha transgredido incluso la categoría medios y fines:

Sin duda cabe decir, y así se ha hecho muchas veces, que en este caso el medio se ha vuelto un fin. Pero esto no es en rigor explicación ninguna. Es sólo la confesión, disfrazada de paradoja, de que la categoría medios-fin ha dejado de funcionar; de que el terror aparentemente existe “sin un fin”; de que millones de personas están siendo sacrificadas sin sentido; y de que, como en el caso de los exterminios durante la guerra, tales medidas contradicen todo cálculo de utilidad. Cuando el medio se ha convertido, en fin, cuando el terror es el fin al que se sacrifican seres humanos y no sólo un medio para atemorizar, enton-

---

fenómeno estrictamente político, las revoluciones de Francia y Estados Unidos; y finalmente en *La vida del espíritu*, donde se apoya en Montesquieu para reflexionar nuevamente sobre la libertad. El punto es que, la fluidez del diálogo con el escritor francés en los años cincuenta – fundamentalmente para pensar junto con él la novedad totalitaria y su especificidad como régimen político– pareciera interrumpirse hasta casi desaparecer en *La condición humana*, salvo por esta breve pero significativa evocación, vinculada a la tiranía como forma de gobierno que impide la generación del poder.

ces la cuestión del significado del terror en el aparato totalitario de dominación tiene que plantearse de una manera nueva y tiene que responderse de modo diferente, fuera de la categoría de medios y fines (Arendt, 2005, pp. 365-366).

Este resulta ser otro aspecto elemental en el que el totalitarismo difiere de la tiranía y devela su singularidad. La característica básica del terror es precisamente habitar en los opuestos cabales del uso del poder tiránico, cuyas técnicas son imprescindibles solo para las fases iniciales de la toma del poder y su consolidación. Pero luego, una vez puesto en marcha el desierto, una vez instalados los campos de concentración y exterminio, el poder bajo la lógica del terror deja de ser un medio para pasar a ser un fin en sí mismo. La ausencia de criterios instrumentales es, a fin de cuentas, donde descansa la mayor dificultad para la comprensión del totalitarismo; “es la responsable, mucho más que cualquier otra cosa, del aire de irrealidad que rodea a la institución y a todo lo relacionado con ella” (Arendt, 2005, p. 285).

Nuevamente en *La condición humana*, algunas líneas después de la referencia a Montesquieu, Arendt se refiere a las consecuencias catastróficas de la transformación de la acción en la fabricación, cuya prueba más fehaciente,

[...] nos la da la terminología del pensamiento y de la teoría políticos, que hace casi imposible tratar de estas materias sin emplear la categoría de medios y fines y discutir en términos de instrumentalidad. Quizá más convincente aún es la unanimidad con que los proverbios populares de todas las lenguas modernas nos advierten que «quien desea un fin debe desear también los medios» y que «no se puede hacer una tortilla sin romper el huevo» (*Ibid.*, pp. 248-249).

La época moderna ha traído la sustitución de la acción por la lógica de la fabricación, ha derivado en una falsa identificación entre violencia y poder, que distorsiona por completo el sentido original del segundo. El acto de fabricar siempre lleva consigo la violencia y el dominio sobre la naturaleza y los objetos, requeridos para obtener

un resultado. La violencia nunca es equiparable al poder porque siempre necesita de herramientas tangibles, se ejerce con medios para un determinado fin, mientras que el único prerrequisito del poder es el espacio público donde los hombres actúan concertadamente: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potentia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede de *mögen* y *möglich*, no de *machen*), indica su carácter «potencial» (Arendt, 2009, p. 223)<sup>12</sup>.

Esta significación del poder se desvanece en el derrotero de la modernidad —salvando siempre a Montesquieu—, quedando al margen incluso de las posiciones teóricas contemporáneas. En este sentido, Arendt no deja de entrar en constante polémica con la ciencia política que se ha mostrado incapaz no ya solamente de explicar los acontecimientos del siglo XX, sino también de esclarecer la especificidad de los conceptos más elementales de la vida política como lo son poder, violencia, fuerza, autoridad, dominio, etcétera<sup>13</sup>. El carácter potencial del poder entonces emana de la pluralidad, que no es una realidad exterior sino su condición de existencia y de donde deriva su legitimación. En comparación con *Los orígenes del totalitarismo*, donde la autora aún hace un uso más laxo y convencional del concepto de poder, en *La condición humana* los esfuerzos por distinguir el poder de la violencia — también del dominio, la autoridad y la obediencia— y por recuperar aquella

---

12 Sobre este punto, no hay que perder de vista la aclaración que hace Arendt sobre el poder y su carácter potencial, de la “potencia”: el poder es la capacidad humana de actuar en conjunto, no existe en la dimensión individual. Lo que solemos expresar coloquialmente como el poder de una persona es en realidad el empleo metafórico de poder: “«potencia» designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter [...]” (Arendt, 2005a, p. 60).

13 Más aún, incluso por fuera de la ciencia política, Arendt se encuentra con que, corrientes contemporáneas como el existencialismo francés, han contribuido poderosamente a la glorificación de la violencia y la invisibilización de la idea de poder; fundamentalmente Sartre, al expresar que la violencia indomable es el hombre recreándose a sí mismo, pero también Georges Sorel y Franz Fanon. (Cfr.: Arendt, 2005a, pp. 20-24).

significación que preserva su verdadero carácter potencial y relacional, son mucho más evidentes. El hecho de haber concebido al poder como violencia –o en términos más generales, como su sola instrumentalización– tiene como consecuencia la negación de la pluralidad, ha constituido uno de los mayores embistes de la filosofía a la experiencia política:

Si el poder fuera más que esta potencialidad de estar juntos, si pudiera poseerse como la fuerza o aplicarse como ésta en vez de depender del acuerdo temporal y no digno de confianza de muchas voluntades e intenciones, la omnipotencia sería una concreta posibilidad humana. Porque el poder, como la acción, es ilimitado; carece de limitación física en la naturaleza humana, en la existencia corporal del hombre, como la fuerza. Su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar (Arendt, 2009, p. 224).

En estas palabras de Arendt, en la idea del poder humano como capacidad ilimitada –o bien limitada por la pluralidad, que es precisamente lo que lo torna poder político– es ineludible la resonancia de Montesquieu. No se trata meramente de la teoría de la división de poderes –que es en realidad una consecuencia de, o el modo en el que se traduce en las instituciones del Estado– sino del poder como realidad relacional, ilimitado e irreductible a la violencia, la fuerza o cualquier otra forma que lo circunscriba a una naturaleza coercitiva, instrumental o de dominio. Significación esta que Arendt pretende restaurar, y Montesquieu ha mantenido viva: el poder, “una experiencia eterna” dice el escritor francés (1984, p. 115), no es apropiable, sino que pertenece a la vida común –lo cual lo vuelve infinito, inagotable– y de allí mismo debe recibir sus límites, que “el poder frene al poder” (*Ídem.*) como la pluralidad se limita a sí misma.

Paralelamente, la disolución de la acción en la matriz de la producción supone que el mundo de los asuntos humanos se vuelve previsible y susceptible de control, mediante el establecimiento de medios para obtener fines claramente determinados. En pocas

palabras, significa la negación de la espontaneidad y la imprevisibilidad constituyentes de la acción política. El poder es connatural a la acción política, corresponden uno y otro a la condición de la pluralidad; la acción es su contracara, que cada vez que tiene lugar en el espacio público, actualiza un poder que no es preexistente a la acción, sino que ella misma lo pone en manifiesto:

El producir y fabricar tienen un objeto, cuya confección depende solamente de mí y de los medios aplicados. Lo que se lleva a cabo es mi “éxito” o mi “fracaso”. [...] La victoria y la derrota se dan solamente para el que actúa, cuya acción se efectúa con otros y depende de «ellos». No están determinadas por mi acción, sino por poderes, y no por poderes divinos, sino más precisamente por el poder y los «poderes» que son engendrados en el *entre*. En cuanto actúo, estoy sometido a estos poderes, los «padezco» (Arendt, 2011, p. 272).

A la luz de estos fragmentos podemos reafirmar que bajo la perspectiva de *La condición humana*, el peligro al que se enfrenta el mundo de los asuntos humanos, la ruptura de esta circularidad entre acción y poder no son ya —no solamente— las formas antipolíticas de gobierno, sino el modelo de fabricación y la instrumentalización del poder que ha traído consigo la modernidad, agudizado además por lo que Arendt llama la alienación del Mundo Moderno a partir de aquella doble huida del mundo al yo y de la Tierra al Universo. La segunda es inherente a los avances científicos en física y astronomía que marcan un hito en la modernidad, mientras que las razones de la primera habrá que hallarlas en nuestra tradición del pensamiento político y filosófico. Desde luego que, a contramano de lecturas que ven allí una nostalgia del mundo clásico o un conservadurismo reaccionario, Arendt no es una pensadora meramente renuente a la modernidad, mucho menos “antimoderna”, como pretenden algunas interpretaciones<sup>14</sup>. El totalitarismo se inscribe en la modernidad al

---

14 James Bernauer, por ejemplo, acuerda con el antimodernismo arendtiano, pero se distancia de quienes lo consideran la causa de una supuesta grecofilia: “Si los males del totalitarismo forzaron a Arendt al antimodernismo, se ha acostumbrado a considerar su distancia de la modernidad exclusivamente en términos de un apego a la experiencia

mismo tiempo que implica una ruptura irremediable con ella, por lo tanto, es necesario reflexionar sobre las formas de articulación y desarticulación con la tradición. En esa línea, *La condición humana* mantiene este enfoque y lo reorienta hacia los modos en que la modernidad desplazó la capacidad humana de actuar políticamente por la capacidad productiva, al mismo tiempo que se plantea los mecanismos mediante los que este problema pervive y se consagra en el mundo del siglo XX. Así, combatir la instrumentalización de la acción política —convertida en la mera administración de problemas comunes— y del poder —distorsionado en su identificación con la violencia— requiere no sólo una reflexión sobre los atributos de la acción humana y sus potencialidades para generar cada vez algo nuevo, sino también sobre las fragilidades constitutivas de la acción y el modo en que la tradición las ha abordado. Nuestra hipótesis de lectura con respecto al poder de la promesa es que Arendt elabora esta idea no sólo como un remedio ante la imprevisibilidad de la acción, sino además como un concepto crítico para contrarrestar los malos remedios propuestos por la tradición y exponer su fracaso. Tal es el caso de las teorías del contrato social, cuya razón de su incapacidad descansa en el hecho, como veremos a continuación, de que se sustentan sobre la instrumentalización del poder y la adjudicación de características erróneas que de ella derivan.

En el último párrafo de *Ideología y terror*, Arendt menciona por única vez en esa obra la idea de promesa: “Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final” (1998, p. 580). Sin embargo, ya en 1951 según las anotaciones en sus diarios, aparece por primera vez una extensa reflexión sobre este concepto, en este caso en relación con la pluralidad y la imprevisibilidad de la acción. Citamos un fragmento:

---

griega, sobre todo a la de la polis. Hay muchas pruebas que ponen en duda esta acusación de nostalgia helénica” (Bernauer, 1985, p. 23).

Solamente cuando en la promesa me he ligado a otros, o en la voluntad me he ligado a mí mismo, dejo de ser tan incalculable e imprevisible como los otros han de seguir siéndolo necesariamente para mí. La mera voluntad, que de hecho consiste en el «mandarse» (y, por tanto, en ella se presuponen ya dos), se distingue de la promesa esencialmente por el hecho de que en aquélla me aferro a mi duplicación solitaria. [...] Sólo podemos soportar el carácter imprevisible de los otros, es decir, su libertad, si nosotros por lo menos podemos fiarnos de nosotros mismos. Sin esta fiabilidad, que sólo el hombre hecho uno puede experimentar en el intercambio con los demás, el mundo de los hombres es simplemente un caos. En la política se trata de dejar en su puesto este caos en sus rasgos esenciales, pues no hay otra garantía de la libertad (2011, pp.72-73).

Lo que probablemente sea un primer acercamiento a la idea de promesa, Arendt lo expresa en la órbita de dos aspectos. El primero tiene que ver con el ámbito de la experiencia humana al que pertenece la promesa, claramente es la *vita activa*, a diferencia de la voluntad, que pertenece —junto al pensamiento y al juicio— a lo que luego Arendt llamará “la vida del espíritu” (*The life of mind*). Mientras que en la voluntad reside el intento imposible de suturar, de ligarse a sí mismo, esto es, sintetizar la “ambigüedad originaria”, el diálogo consigo mismo que el hombre experimenta indefectiblemente en soledad. La promesa en cambio pertenece a la pluralidad, pues en el encuentro con otros donde nos volvemos idénticos a nosotros mismos, aparecemos realmente como un yo, y puede así surgir ese “quién” que mencionábamos anteriormente, en su unicidad y distinción:

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple (Arendt, 2001, p. 257).

La identidad que toma forma a partir del estar sujetos a las promesas, la identidad de los “quiénes”, es por completo *otra* en comparación a la identidad de las cosas, aquella que definimos cuando nos preguntamos “qué” es un objeto. Este punto al que nos referíamos algunas líneas atrás, la confusión a la que la ciencia y la filosofía nos han conducido entre la identidad de los objetos físicos con la identidad *qua* hombres, se acentúa con más fuerza en la sustitución de la acción por el trabajo. En esta último, el hombre como “ser que trabaja” se enfrenta a la mismidad del mundo, a las cosas en su identidad “objetiva”, acabada e inmutable. El suelo firme que otorga el tratamiento con la identidad de las cosas que nos rodean y conforman el mundo, es enteramente diferente a las arenas movedizas que los hombres atraviesan cuando actúan y revelan sus “quiénes” a sí mismos y a los demás, aferrándose al poder de la promesa.

El segundo aspecto del desarrollo ya se aproxima a la cuestión estricta de la acción política y su carácter impredecible. La promesa es lo que dota de fiabilidad al mundo de los asuntos humanos, como único remedio ante la imprevisibilidad, es decir, la libertad de los demás. Pero adicionalmente, Arendt da un paso más y esboza un argumento de tinte republicano, que se evidencia en el énfasis sobre la equilibrada conservación de la impredecibilidad del mundo de los asuntos humanos. La promesa política no habita en el pasado en forma de contrato garante y protector de las libertades individuales, que establece *a priori* las reglas del juego como rezan los modelos liberales. Tampoco es catapultada al futuro como un objetivo a alcanzar mediante la instrumentalización de la política, bajo la idea moderna de progreso, en sus variantes liberales o revolucionarias, o incluso totalitarias. La promesa en términos arendtianos, opera como articulación de poder presente combatiendo la contingencia propia de la escena pública, generando la certidumbre necesaria sobre un futuro que nunca clausura del todo. Hay entonces, un “caos esencial” que resulta ser irreducible pues pertenece al mundo de la acción y su espontaneidad, y la práctica política debe siempre dejarlo “en su puesto” dado que esa intransigencia es la única garantía de la existencia de la libertad. Al

mismo tiempo, el mundo compartido con los demás no puede ser “simplemente un caos”, requiere de la fiabilidad de las promesas mutuas que le otorguen la seguridad necesaria para vivir con otros y combatir la volatilidad propia del mundo común.

Detrás de esta última argumentación, por cierto, se encuentran aún los vestigios del análisis arendtiano centrado en las formas de gobierno. En tanto que es la tiranía por excelencia el régimen que ejerce el poder como violencia coercitiva como medio para la obediencia y la sumisión de los súbditos, lo que en realidad pretende es eliminar de raíz “el caos esencial”, y de allí su ser antipolítico: “El tirano, para asegurarse, tiene que eliminar del mundo, en lo posible, la espontaneidad (el fundamento de la falta de fiabilidad u de la libertad). La aspiración de seguridad se hace desmedida cuando ya no puede estar segura ni siquiera de sí misma” (Arendt, 2011, p. 73). Como contracara, el equilibrio que logra establecer el poder de la promesa entre la estabilidad del caos y la preservación de la libertad comienza a tomar forma en estas notas y será luego uno de los motivos fundamentales de sus reflexiones republicanas.

Así mismo, en cada una de las etapas de la evolución del concepto arendtiano de promesa se manifiesta una estela del pensamiento montesquevino. Apenas dos años después de estas notas, nuestra autora vuelve a expresarse sobre el tema desde un ángulo distinto: “El cumplimiento de la promesa corresponde al cumplimiento de las leyes. De esta experiencia procede la teoría del contrato, que históricamente sería correcta si fuese una teoría de la promesa. Montesquieu, confundido por los filósofos, no vio que sólo la legalidad es la esencia de la forma republicana del Estado” (*Ibid.*, p. 328). Con estas palabras, Arendt introduce de lleno el poder de la promesa como mecanismo regulador de la vida pública alternativo y superior al contrato, por la sencilla razón, en primera instancia, de que la teoría del contrato se sostiene sobre la base de la tergiversación moderna del fenómeno del poder. Toda teoría del contrato supone que el poder es algo que le pertenece a quien puede cederlo; en ese sentido, es incompatible con un concepto de poder como experiencia relacional perteneciente al escenario

de la pluralidad. Más aún, las teorías contractuales se fundan en la idea de que la entrega del poder es un medio para obtener un fin, la seguridad y la estabilidad necesaria para vida común. Es decir, descansan sobre la instrumentalización del poder y su equívoca concepción de propiedad del individuo.

Desde el punto de vista arendtiano no hay contrato posible, es una noción que remite a un artificio retórico del consenso. Las promesas por otra parte no implican la cesión de poder —cosa que en términos estrictos no es plausible— sino su multiplicación. Así como el poder aparece cuando las personas se reúnen y actúan concertadamente, y desaparece cuando se separan, la capacidad de hacerse promesas mutuas extiende en el tiempo la realidad del poder, ya que ofrece cierta seguridad, la posibilidad de controlar parcialmente el futuro y de moverse en él con una familiaridad semejante a la del presente.: “Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad” (Arendt, 2009, p. 222). En la medida en que el poder no puede equipararse a la violencia, no es susceptible de ser un medio *para*, de ser apropiado y cedido como moneda de cambio como pretende el contractualismo. Tampoco puede acumularse a la espera de una situación que lo requiera para disponer de él, sino que se actualiza cada vez en la pluralidad, y se sostiene en la experiencia infinita de la facultad humana de hacer promesas unos a otros. El sentido más profundo de la promesa permanece aquí, en la capacidad de “establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase sería posible en las relaciones entre los hombres” (*Ibid.*, pp. 256-257).

Del mismo modo en que Arendt ha logrado rastrear vertientes del pensamiento político ocultas tras la consolidación de las grandes teorías canónicas, que le permitieron rescatar del barro de la historia los conceptos de “acción política” y “poder” sustraídos de la subjetivación de la política, ha encontrado sus fuentes disidentes para la

idea de promesa. Junto a la promesa también se encuentra la capacidad de perdonar, de la que no nos ocuparemos ahora pero que, a grandes rasgos, podemos decir que es el otro paliativo para combatir las fragilidades de la acción, más específicamente su la irreversibilidad. Arendt señala que, mientras que la utilización de la categoría del perdón para la esfera de la política siempre ha sido considerada inadmisibles, quizás a causa de su vinculación originaria con la religión y con el amor, no sucede lo mismo con la potencialidad de la promesa: “la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana atestiguan que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos” (*Ibid.*, p. 263).

En la antigüedad efectivamente, Arendt encuentra dos fuentes fundamentales para la recuperación de la facultad de hacer promesas como remedio a las frustraciones de la acción<sup>15</sup>. La fuente originaria corresponde al relato de Abraham narrado en la Biblia; allí, mediante la alianza del patriarca con Dios por una tierra prometida, un lugar en el mundo para su pueblo, se pone en manifiesto por primera vez

---

15 Consideramos importante mencionar que existe otra vía posible de exploración de la idea de promesa en la obra de Arendt, que conduce a sus lecturas de la obra de Nietzsche. El autor alemán desarrolla este concepto fundamentalmente en *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, publicada en 1887 (Toda su reflexión sobre la promesa se concentra en Tratado Segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares). Estas vías de investigación se fundamentan en varias anotaciones de Arendt que encontramos en su diario y que datan de 1951 (Cfr.: Arendt, 2011, p. 53, pp. 130-131). Sin ir más lejos, en *La condición humana* inclusive, Arendt afirma que “Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal” (2009, p. 264). En línea con nuestro trabajo, no es menor el hecho de que Arendt ve en Nietzsche “el prejuicio moderno” de considerar el poder como propiedad individual, excluido de la pluralidad. No obstante, en estos fragmentos la autora se ocupa de la promesa en una dimensión relativa a la ética y al vínculo entre la esfera moral y la política, por lo cual no vamos a detenernos aquí, dado que nuestro propósito en esta tesis es abocarnos a su pensamiento político. Para un análisis específico de la recepción arendtiana de las ideas nietzscheanas de promesa y el perdón y sus implicancias en el plano de la acción política, Cfr.: Correia, A. “Olvido, Promesa y Perdón: sobre la redención de los infortunios de la acción en Hannah Arendt y Friedrich Nietzsche”. En Smola, J., Bacci, C. y Hunziker, P. (Edits.) (2012). *Lecturas de Arendt*. Córdoba: Brujas, pp. 47-62.

en la historia desde que tenemos registro según Arendt, el poder de la mutua promesa: “muestra tal apasionamiento en pactar alianzas que parece haber salido de su país con el único fin de comprobar el poder de la mutua promesa en el desierto del mundo” (2009, pp. 262-263). Arendt recoge en segundo lugar la experiencia romana, cuyo sistema legal se sustentaba en la inviolabilidad de los acuerdos, pactos y alianzas sobre los que descansaba la estabilidad del cuerpo político. Si bien es sabido que Arendt es una lectora apasionada de la historia clásica, esta segunda fuente, o más precisamente, la particular lectura de la historia política romana que pone en un lugar preeminente el poder de las promesas de la obra de Montesquieu. Julia Kristeva lo advierte con claridad en su investigación sobre esta cuestión, cuando expresa lo siguiente: “Arendt no les concede a los frágiles asuntos humanos más que “ciertos islotes deprevisibilidad” [...] En este punto, la legislación va en su socorro: ¡viva el hombre de Ur de Caldea, y viva Montesquieu!” (Kristeva, 2013, p. 216). Bajo el lente montesquevino, la promesa tiene un lugar preponderante en la historia del imperio romano como lógica articuladora que a su vez se condice con toda su concepción del poder. En sentido, Kristeva acierta en el blanco al afirmar que es “la legislación” la que va en socorro de Arendt, porque Montesquieu reconstruye el fenómeno de las promesas mutuas en la historia de Roma conforme a su noción relacional de ley, heredera de la *lex romana*, por fuera de la idea de mandato y obediencia.

Pero no se trata solamente de enlazar el concepto de promesa a la teoría montesquevina del poder y la acción a través de una compatibilidad especulativa, sino que justamente la idea de promesa aparece en la obra montesquevina con una significación más específicamente ligada a su sentido vinculante, en sintonía con el carácter relacional de las leyes. En las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, afirma que “Las promesas vacías fueron el motivo de la mayor parte de las empresas temerarias de los individuos [...]” (2019, p. 179); y años antes en *Del espíritu de las leyes*, a propósito de las leyes crueles hacia los ciudadanos de la república romana, señala lo siguiente: “Se les hicieron promesas que no se

cumplieron: el pueblo se retiró al Monte Sagrado. No consiguieron la derogación de las leyes, sino un magistrado que las defendiera. El pueblo salió de la anarquía y pensaron caer en la tiranía” (1984, p. 148). Así, el escritor francés pone en evidencia el papel de las promesas en la construcción política ciudadana, su vinculación con las leyes como mecanismos para constituir y mantener los lazos del *entre*, como así también y, sobre todo, el peligro de la ausencia o ruptura de las promesas, advirtiendo en la pérdida de fiabilidad el germen de las revoluciones o los regímenes tiránicos.

La promesa entonces apunta contra la total ausencia de estas “islas de seguridad” y de toda forma de interacción política que supone el desierto tiránico. Asimismo, la insistencia de Arendt por resaltar la importancia de generar mecanismos como la promesa, que buscan estabilizar la incertidumbre hacia el futuro sin anular por completo la espontaneidad de la acción, descansa particularmente en su observación acerca de cómo las experiencias totalitarias se sirvieron de herramientas políticas genuinas y las alteraron en pos de la consolidación de su poder. Kristeva nuevamente advierte sobre este trasfondo, al afirmar que Arendt se mantenía prudente respecto de los mañanas provisorios, y que “había denunciado las manipulaciones seudoproféticas de la propaganda totalitaria, basada en promesas maravillosas” (Kristeva, 2013, p. 216). La operación teórica arendtiana, al rescatar la noción de promesa, es revertir el sentido que había adquirido en un contexto histórico donde el imaginario político ponía a la promesa en el lugar de un futuro unidireccional, un objetivo a alcanzar mediante la voluntad idéntica de una comunidad, sea este “la promesa comunista de una sociedad sin clases” (Arendt, 1998, p. 447) o “la primitiva promesa de Hitler: «Nunca reconoceré que otras naciones tengan el mismo derecho que la alemana»” (*Ibid.*, p. 446). En efecto, los regímenes totalitarios atentaron desde el primer momento contra la reciprocidad de la promesa, el sentido esencial de la vida pública, la capacidad humana de desencadenar continuamente acontecimientos nuevos, procesos impredecibles originados en la pluralidad aliada mediante promesas mutuas. En su lugar, en el uso totalitario de la

promesa, la sustrajeron de su poder político vinculante para enfrentar la incertidumbre y la lanzaron a un futuro supuestamente certero y concluido, exento de toda imprevisibilidad posible: “El hecho es que, tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente” (*Ibid.*, p. 481).

De esta forma, Arendt demuestra que los totalitarismos del siglo XX intensificaron hasta el límite la distorsión de las facultades políticas vitales, distorsión que ya había tenido su hito en términos conceptuales en el seno de la gran teoría moderna, en su expresión del contrato social. Cuando ella afirma en sus *Diarios* que la teoría del contrato históricamente sería correcta si fuese una teoría de la promesa, se refiere a un problema doble que arrastra la tradición del pensamiento moderno; a saber, haber supuesto un origen político por fuera de la historia, amparado a su vez en una concepción equivocada del poder político de una comunidad y de su origen. En la conferencia preparatoria de *La condición humana*, Arendt lo explicaba con estas palabras:

Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. [...] A pesar de que todo el mundo comienza su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [*history*], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aun así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción. La historia real en que estamos comprometidos mientras

vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada* (2008, p.105, el resaltado es nuestro).

Volvemos así a uno de los núcleos problemáticos que Arendt ha señalado en la modernidad. Esto nos permite afirmar que desde su perspectiva el contractualismo como corriente teórica es, al menos en parte y siguiendo esta línea de investigación, una consecuencia moderna de la disolución de la acción política en la lógica de la actividad productiva, del mismo modo que lo es la filosofía de la historia. La idea del contrato no explica ningún “origen político” de una comunidad, es la respuesta a una pregunta mal formulada, aquello que ya a Montesquieu le parecía “ridículo” (1982, p. 17). No solamente porque, como ya hemos visto, el poder no es algo que pueda ser cedido en esos términos, sino además porque el rasgo particular de la fabricación, “tener un comienzo definido y un fin determinado predecible” (Arendt, 2008, p. 98), es irreconciliable con la historia —“la gran narración sin comienzo ni fin”— y con la acción política, tanto en su imprevisibilidad como en la imposibilidad absoluta de fijar un inicio por fuera de sí misma. Tal como Arendt destaca sobre el final de *La condición humana*, es precisamente el poder de comenzar algo nuevo, ligado ontológicamente a la facultad de actuar, donde reside la plena experiencia de la existencia humana: “El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar” (2009, p.265).

En ese sentido, la recuperación de la dimensión activa de la vida humana y la centralidad de la acción política —poniendo el énfasis en el doble poder de comenzar algo nuevo y de establecer promesas— lleva inexorablemente a la pregunta por la libertad, que ha corrido la misma suerte que el resto de los conceptos más elementales de la filosofía política y que, como ya hemos señalado, ocupa uno de los lugares insoslayables del pensamiento político de nuestra autora. No obstante, en el marco de *La condición humana*, la libertad arendtia-

na fue adquiriendo otros matices y revelando su complejidad, hasta concluir en la coincidencia de la acción libre y el milagro del nuevo comienzo. Arendt halla el fundamento ontológico de esta experiencia en *De civitate dei*, probablemente el escrito político más importante de San Agustín. Allí, Agustín afirma que el hombre tiene la capacidad de comenzar porque él mismo es un nuevo comienzo, cada nacimiento introduce algo nuevo al mundo.

[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes (*Ibid.*, p. 201).

La realización de la libertad estriba en esta facultad de comenzar algo nuevo, facultad que yace, a su vez, en el hecho de que todo hombre es un nuevo comienzo, llegado a un mundo que lo precede. El telón de fondo de estas reflexiones finales de la obra de 1958 continúa siendo el diagnóstico sobre la caducidad de las categorías heredadas, y el horizonte la fundación de una política posttotalitaria que perdure en el tiempo y otorgue estabilidad al mundo de los asuntos humanos. A su vez, es la condición política de esta libertad, —de cada comienzo incierto, disruptivo e impredecible en sus efectos en el plano de la pluralidad de la acción— la que ha terminado de diluirse por completo en la alienación moderna y la matriz de la fabricación, dejando como resto la sola libertad individual, despojada de su carácter público. Ya en el párrafo final de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advertía que “el comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre” (1998, p. 590).

De esta concepción de los hombres en su pluralidad y su inherente “haber nacido para comenzar”, se deriva toda la crítica arendtiana de la modernidad, como así también de los caminos al-

ternativos que han tomado sus contemporáneos. El gran problema político moderno que podríamos llamar en términos frankfurtianos, el advenimiento de la racionalidad instrumental ha sido el enemigo común de un conjunto nada menor de pensadores políticos contemporáneos. Arendt ve en posiciones como las de Voegelin y Strauss – siempre con sus matices–, la salida hacia una vuelta conservadora que se rehúsa a renunciar a una cierta trascendencia teleológica en la producción infinita del mundo. Por otra parte, la crítica a la Edad moderna elaborada por Marx y sostenida por el marxismo de siglo XX, resulta insuficiente desde la perspectiva arendtiana, porque no logra salirse de sí misma. En la medida en que es el sujeto, en la actividad productiva, quien constituye las propias condiciones que lo determinan, la historia es el resultante del desenvolvimiento de ese sujeto en el tiempo. A fin de cuentas, ya sea a través de refundaciones contractualistas o revoluciones proletarias, la lógica de la producción articulada por medios y fines es lo que marca el pulso de la práctica política, atrapada en una subjetividad moderna que se autodetermina como *creadora* de mundo. Frente a este panorama, Arendt sustituye el concepto de producción, más bien se opone directamente, con la recuperación de su equivalente político, el concepto de *initium*, dejando entrever además un aspecto no conservador de su crítica a la modernidad: la idea de comienzo y su coincidencia con la libertad, la conducen a poner en el centro de la escena la restitución del acontecimiento moderno por excelencia, la revolución.

A través de este trayecto, Arendt ha llegado así a un punto de inflexión que puede concentrarse en la pregunta: ¿Cómo conservar la libertad? ¿Cómo conservar lo imprevisible sin reducirlo a una sucesión continua y acabada cuyo punto de partida supone un pacto por fuera de la historia? En busca de respuestas, Arendt recurre al último bastión moderno de la fundación de la libertad: las revoluciones. Ya en el prefacio a *Between past and future*, Arendt hablaba con cierto tono de consternación acerca de las revoluciones como un tesoro perdido:

La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones (2016, pp. 15-16).

En el intento de revertir la instrumentalización de lo político, la pensadora alemana se propone indagar en el derrotero de las revoluciones americana y francesa con la última esperanza de hallar en la Edad Moderna —“en su tesoro perdido”— un anclaje para una auténtica política de la pluralidad y la libertad. Allí encuentra, además, una potencialidad teórica doble. En primer lugar, un ángulo para poner a prueba sus propios conceptos políticos y todo el esquema arquitectónico que supone la fenomenología de la acción. En segundo lugar, esclarecer la relación entre las categorías de libertad, poder y violencia en el seno de la revolución, sin caer en lecturas reduccionistas. En este sentido, la lectura arendtiana no deja de ser realista en ningún momento, y da cuenta de la complejidad de establecer los límites conceptuales al calor de los acontecimientos; tal como afirmará más tarde:

[...] parece como si la violencia fuese prerequisite del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel. En un examen más atento, sin embargo, esta noción pierde gran parte de su plausibilidad. *Para nuestro objetivo, el foso entre la teoría y la realidad*

*queda mejor ilustrado por el fenómeno de la revolución (Arendt, 2005a, p. 65, el resaltado es nuestro)*<sup>16</sup>.

Así, en *Sobre la revolución*, Arendt analizará las revoluciones para ilustrar cómo allí entran en juego las dificultades intrínsecas de las nociones políticas fundamentales, precisamente porque estos fenó-

16 Siguiendo esta línea, a propósito de la revolución norteamericana y su resultante constitución, Arendt se expresaba con contundencia ya en *De la naturaleza del totalitarismo*: “De acuerdo con este nuevo principio, que procede de Montesquieu y que encontré expresión inequívoca en la Constitución de los Estados Unidos, Kant señalaba dos estructuras básicas de gobierno: el gobierno republicano, basado en la división de poderes incluso si hay un príncipe a la cabeza del Estado; y el gobierno despótico, en que los poderes de legislar, aplicar las leyes y juzgar no están separados. En el sentido político concreto, el poder es necesario y se encarna en la posesión de los medios de violencia para la ejecución de las leyes. Donde, en consecuencia, el poder ejecutivo no está separado de, ni controlado por los poderes legislativo y judicial, la fuente de la ley ya no puede ser la razón y la deliberación, sino que lo es el poder mismo. Esa forma de gobierno para la que el *dictum*: “La Fuerza es el Derecho” suena verdadera, es despótica [...]” (2005, pp. 398-399). A propósito de estas reflexiones, nuevamente nos interesa aquí discutir las interpretaciones de la obra arendtiana que la ubican por fuera de la *real politik*, o de mínima, la tildan culpable de una candidez excesiva. En este punto en particular, disintimos con la lectura de Martin Jay, en su acusación a Arendt de expresar una política que “corre el riesgo de caer en el reino de la fantasía” en la medida en que “El momento expresivo de la política no tiene por qué ser visto como la negación absoluta de la instrumentalidad”, *Cfr.* Jay, M. “El existencialismo político de Hannah Arendt” (Birulés, 2000, p. 167). Este texto es la edición castellana del artículo de 1986, “The Political Existentialism of Hannah Arendt”, que a su vez fue publicado por primera vez en 1978 en una sección de la *Partisan Review* donde Jay polemizaba con Leon Botstein: “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review*, XLV, n°3, pp. 348-367. En dirección opuesta a la tesis de Jay, un análisis exhaustivo del desarrollo conceptual arendtiano permite constatar que Arendt se abstiene de este tipo de sentencias, y es siempre reticente a hablar en términos absolutos. El problema que identifica Arendt, como expresan las referencias citadas, no es la mera existencia de criterios utilitaristas en la práctica política, sino el imperio del instrumentalismo – producto de la sustitución de las lógicas de acción por las de fabricación– como sola herramienta para definir y establecer lazos en el ejercicio de la política, y particularmente, la generalización de la experiencia productiva en la articulación del poder, cuando este es concebido únicamente en consonancia con la violencia y el dominio. En esa línea, coincidimos en parte con la respuesta de Leon Botstein a Martin Jay: “Jay asume erróneamente que la teoría política de la acción de Arendt carece de una profunda preocupación por los fines [...] Sin embargo, la admiración de Arendt por el estímulo para actuar en el ámbito político y público siempre llevó consigo la preocupación por los principios, por un compromiso con los fines más allá de los intereses privados” (Botstein, 1978, p. 371), la traducción es nuestra.

menos son por excelencia la experiencia política específica cuyo fin último es “la causa de la libertad”:

Hasta los revolucionarios hubieran preferido reducir la libertad al rango de un prejuicio pequeño burgués antes que admitir que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad, y eso pese a que podía suponerse que ellos vivían de una tradición difícilmente imaginable sin la noción de libertad. Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia (Arendt, 2006, p. 12).

Estas palabras introductorias de la obra dejan entrever la manera en la que Arendt no abandona en ningún momento la preocupación por la realidad política contemporánea y las discusiones que esta suscitaba —aunque como bien aclara, la justificación de la guerra pueda rastrearse hasta tiempos inmemorables—, debido al surgimiento de guerras e invasiones extranjeras en nombre de la libertad. De cualquier manera —y dejando un momento de lado las condiciones particulares de uno y otro lado del atlántico y la liberación de la pobreza extrema en la que estaba inmersa Francia al momento de la insurrección revolucionaria—, la institución de la libertad olvidada en el vocabulario revolucionario respondía a la fundación de un cuerpo político cuyo análisis, contiene una crítica *in extenso* de las corrientes contractualistas modernas y su recepción en los revolucionarios de ambos lados del Atlántico<sup>17</sup>. Ese proceso fundacional de la libertad, como promesa originaria o *initium* de un cuerpo político, resulta ser, por añadidura, el máximo contrapunto de los regímenes totalitarios: “El meollo del asunto es que la liberación de la opresión podría haberse conseguido perfectamente con un

---

17 Es en *Sobre la revolución* —a la luz de los procesos revolucionarios modernos— y también en el curso dictado en 1965 ya mencionado “From Machiavelli to Marx” donde Arendt profundiza en esta contraposición entre el poder de la promesa y el contrato social.

gobierno monárquico pero no tiránico, mientras *que la libertad como modo de vida político requería una forma de gobierno nueva, o mejor dicho redescubierta, esto es, la instauración de la república*” (Arendt, 2019, p. 23, las cursivas son nuestras).

## Referencias

- Arendt, H. (1998): *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus.
- (2005). *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- (2005a). *Sobre la violencia*. Alianza.
- (2006). *Sobre la revolución*. Alianza.
- (2007). “The Great Tradition: I. Law and Power” *Social Research*, vol. 74, n°3, Hannah Arendt’s Centenary: Political and Philosophical Perspectives Part I, pp. 713-726.
- (2008). *De la historia a la acción*. Paidós.
- (2009). *La Condición Humana*. Paidós.
- (2011). *Diario Filosófico 1950-1973*. Herder.
- (2016): *Entre El Pasado y El Futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*. Ariel.
- (2019). *La libertad de ser libres. Un ensayo inédito*. Taurus.
- «Project: Totalitarian elements of Marxism» *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress* (Correspondence 1938-1975). Disponibles en: <https://www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/>
- Bernauer, J. (1985). “On reading and mis-reading Hannah Arendt”. En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, n°1, pp. 1-34.
- Birulés, F. (comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Gedisa.
- Botstein L. (1978). “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review*, XLV, n°3, pp. 348-367.
- Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.
- Kristeva, J. (2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Tomo I: La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad*. Paidós.
- Montesquieu (1982). *Cartas persas*. Centro Editor de América Latina.
- Montesquieu. (1984). *Del espíritu de las leyes*. Tecnos.

- Montesquieu (2019). *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos*.
- Volpi, F. (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo" En *Anuario filosófico*, XXXII/1, pp. 315-342.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Trotta.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Paidós.



## CAPÍTULO 6

### HANNAH ARENDT Y EL FEMINISMO REPUBLICANO

*Laura Arese*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

En el contexto de un reciente *revival* republicano en la región en el que la figura de Arendt ha resultado especialmente convocante, el presente trabajo propone pensar con Arendt un republicanismo feminista, o un feminismo republicano. En primer lugar, repasamos las razones por las cuales tradicionalmente, o al menos hasta fines de los ochenta, el republicanismo ha sido considerado una tradición poco atractiva para las feministas —sino abiertamente androcéntrica o patriarcal. Luego, señalamos los movimientos que han comenzado a revisar la oposición tradicional entre feminismo y republicanis-

---

1 Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y becaria pos-doctoral de CONICET (Argentina). Profesora de Problemáticas Filosóficas y Educación, y Enseñanza de la Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba.

mo, centrándonos en el protagonismo que han tenido las relecturas de la obra de Arendt en estas revisiones.

**Palabras claves:** Republicanismo, Feminismo, Arendt, Androcéntrico

## ABSTRACT

In the context of a recent republican “revival” in the region, in which the figure of Arendt has been particularly appealing, this paper proposes to explore with Arendt a feminist republicanism, or a republican feminism. We begin by examining why republicanism has historically been viewed with skepticism by feminists, often seen as inherently masculine or patriarchal. Then, we point out the movements that have begun to revise the traditional opposition between feminism and republicanism, focusing on the role that Arendt’s reinterpretations have played in these revisions.

**keywords:** Republicanism, Feminism, Arendt, Androcentric

En artículo de 1998, Anne Phillips registra un interesante movimiento que, desde finales de los ochenta, se ha dejado sentir al interior de la producción académica feminista, principalmente anglosajona: una transformación en la relación entre feminismo y republicanism: “Estas dos corrientes han pasado de ser viejas antagonistas a posibles amigas” (2004, p. 64)<sup>2</sup>. Aunque de manera más reciente, un conjunto de producciones da cuenta de un movimiento similar en el ámbito de habla hispana<sup>3</sup>. En ambos casos, es posible

---

2 Todas las traducciones al español de textos en inglés citados nos pertenecen.

3 Entre ellos podemos mencionar los trabajos de: Serra Sánchez, 2011, “Ilustración y republicanism como el topos del feminismo”; Torres Santana, 2021, “Republicanism y feminismos. Una conversación necesaria”; Bertomeu & Domènech, 2007, “Público y privado: Republicanism y feminismo académico”; Lucaccini, 2020, “Puentes entre feminismo(s) y republicanism: Reflexiones en torno a la libertad, la igualdad y la ciudadanía”; Castillo Merlo, 2021, “Coordenadas republicanas para una discusión feminista: Lo privado y lo público, una vez más”; Sanfeliu, 2008, “Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano

identificar dos grandes líneas de trabajo, muchas veces entrelazadas: por un lado, la pregunta por lazos históricos no reconocidos u olvidados entre feminismo y republicanism, por el otro, la reconstrucción de afinidades teóricas y la propuesta de posibles reapropiaciones conceptuales. En lo que concierne a esta segunda cuestión, las expectativas con las que las feministas se acercan al republicanism son variadas, aunque, en general, tienen que ver con encontrar nuevos abordajes para problemas centrales de sus reclamos. Por una parte, esperan que el republicanism les ayude a dar consistencia a su interés por lo público y lo común, al poner al centro de las consideraciones una idea de libertad como participación en el espacio público (Lucaccini, 2020). Por otra parte, esperan que el republicanism les permita escapar a la trampa “individualista” que contiene el liberalism, como así también ciertas derivas de la “política de la identidad” (Phillips, 2004). Por supuesto, este acercamiento no está exento de tensiones y de toma de distancia crítica. Las apropiaciones feministas deben realizar revisiones y desplazamientos respecto de aspectos centrales del republicanism que tradicionalmente han sido interpretados como patriarcales o, al menos, excluyentes para las mujeres y otras identidades, tales como su concepción de la virtud y su distinción entre lo público y lo privado. Con todo, Phillips señala que se trata de un movimiento prometedor en la medida en que, con lecturas debidamente tamizadas, los feminismos podrían encontrar en esta tradición “una manera diferente de concebir la relación entre una misma y los demás, y una manera diferente de pensar sobre la vida pública” (idem., p. 284).

En cuanto a los resortes que hicieron posible esta novedad, Phillips sugiere que pueden buscarse, en el ámbito académico, en los caminos abiertos en la teoría política republicana por la Escuela de Cambridge, y en el campo de la práctica -marcado por el contexto de la crisis del socialismo-, en la necesidad de algunos sectores del feminismo de encontrar nuevos referentes para su disputa

---

entre los siglos XIX y XX”; y Balaguer, 2012, “Identidad femenina: ¿Figura de dominación o sujeto de emancipación? Por un feminismo ilustrado y republicano”.

con el liberalismo. Ahora bien, la autora menciona también que un “indicador” de esta tendencia es el creciente interés de algunas feministas en la obra de Hannah Arendt. Judith Vega, en un artículo sobre la misma temática, es incluso más enfática en relación con este punto: “el interés feminista en la teoría republicana tomó una senda diferente cuando apareció una nueva recepción de la obra de Hannah Arendt” (2002, p. 158). La autora refiere a la senda que se abrió luego de la publicación de la compilación de Bonnie Honig, *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (1995). En efecto, aunque no es la primera intervención en esta dirección<sup>4</sup>, este libro fue un hito importante para la difusión de las lecturas feministas de Arendt que dejan atrás las primeras recepciones fuertemente críticas, detenidas en el desdén de la filósofa por los movimientos de mujeres y, aún más, en lo que parecían ser rasgos masculinistas de su teoría política, algunos de ellos imputados precisamente a su afiliación republicana<sup>5</sup>.

En las páginas que siguen tomamos la sugerencia de Vega y Phillips<sup>6</sup> como punto de partida para interrogarnos por la posibilidad de pensar, con Arendt, un republicanism feminista, o un feminismo republicano. La pregunta resulta de especial interés en el contexto de un reciente “*revival*” republicano en la región en el

---

4 Ya desde mediados de los ochenta encontramos aproximaciones a la obra de Arendt que ensayan apropiaciones feministas de su teoría política, como los pioneros trabajos de Dietz (1987, 1991) quien sugería que el feminismo precisaba de un “retorno a la política” y que precisamente Arendt podía proporcionar la vía para ello.

5 Una reconstrucción de estas primeras recepciones críticas, de la mano de autoras como Adrienne Rich, Mary O’Brien, Hanna Pitkin y Wendy Brown, puede consultarse, por ejemplo en: Dietz, 1995.

6 Si bien ambas autoras proponen revisar el vínculo entre Arendt y feminismos republicanos, lo hacen desde distintas perspectivas y con distintos énfasis. Según Phillips, tres nudos conceptuales están al centro del creciente interés del feminismo en el republicanism: la noción de libertad, la noción de espacio público y el rechazo a la reducción de la política al juego entre grupos de interés. Sin embargo, sólo en relación con el segundo de ellos desarrolla la importancia de Hannah Arendt. Para Vega, en cambio, la pensadora judío-alemana tiene un lugar más importante y prometedor. Como veremos, es con un lente arendtiano que Vega esclarece la riqueza que tienen para el feminismo algunos conceptos claves del republicanism, tales como la contingencia, la acción, y la aparición en el espacio público.

que la figura de Arendt ha resultado especialmente convocante. En efecto, desde distintos ángulos, numerosos trabajos -especialmente de Argentina y Brasil- buscan en la obra de Arendt, tanto alternativas superadoras de los republicanismos anglosajones *à la Pettit*, como nuevos abordajes que permitan replantear algunas de las dicotomías en las que suelen encallar los debates actuales sobre republicanismo: populismo vs. republicanismo, institucionalista vs. acontecimentalista, popular vs. aristocrático, entre otros<sup>7</sup>. Si el republicanismo arendtiano se muestra fértil para intervenir en estas y otras cuestiones de gran actualidad, tal como lo evidencian estos trabajos, vale la pena renovar una vez más, aquí y ahora, la interrogación feminista al pensamiento de Arendt, haciendo foco, esta vez, en su particular republicanismo y en lo que cabe a las feministas esperar de él.

En primer lugar, repasaremos las razones por las cuales desde la segunda ola hasta fines de los ochenta el republicanismo ha sido considerado una tradición poco interesante para los feminismos -sino abiertamente androcéntrica o patriarcal-, atendiendo especialmente a la crítica feminista de la distinción republicana entre público-privado y a lo que ha venido en llamarse “maternalismo republicano”. Luego, señalaremos los movimientos que han permitido revisar la oposición tradicional entre feminismo y republicanismo, centrándonos en el protagonismo que han tenido en estas revisiones las relecturas de Arendt que dirigieron la atención, o bien a categorías centrales de su singular republicanismo, o bien a aspectos de su pensamiento no especialmente considerados por

---

7 Recientemente, dos revistas de Argentina y Brasil han dedicado sendos dossiers al vínculo entre Arendt y el republicanismo: *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, n° 2, 2023, “Dossier Arendt y los republicanismos”, a cargo de Paula Hunziker, Carolina Rusca y Julia Smola, con trabajos de Helton Adverse, Rosângela Chaves, Gabriela Rodríguez Rial, Sebastián Torres Castaños, Sabrina Morán, Rodrigo Moreira de Almeida, Camila Cuello y Wolfgang Heuer; y *Cadernos Arendt*, vol. 3, n° 6, 2022, “Dossier Hannah Arendt e o Republicanismo” al cuidado de Helton Adverse, con trabajos de Helton Adverse, Newton Bignotto, Rodrigo Moreira, José Luiz de Oliveira, Ronaldo Tadeu de Souza, Rosângela Chaves y Elivanda de Oliveira. A estos podemos sumar también los trabajos de: Hunziker, 2019 y Smola & Hunziker, 2020, y las tesis doctorales de Almeida, 2020 y Rusca, 2022.

las lecturas republicanas clásicas de la autora, pero que pueden ser reapropiados en esa clave.

## 1. Republicanismo y feminismos: tensiones y desencuentro

Casi todas las autoras que pasan revista a las relaciones entre feminismo y republicanismos señalan que un punto nodal para comprender el desencuentro entre ambos es la distinción entre lo público/político y lo privado. Según la crítica feminista, el republicanismos sería responsable de haber construido una esfera pública masculina cuyos rasgos distintivos —competencia, abstracción, racionalidad universal, individualismo, coraje militar, camaradería fraternal— se definen en oposición al ámbito doméstico habitado por mujeres —ámbito ligado al cuerpo, el cuidado, las emociones, la vida comunitaria, y las condiciones concretas de existencia. Si bien este punto coloca al republicanismos en una posición no muy diferente al liberalismo, también se ha señalado que algunos de los topos que caracterizan la esfera pública propiamente republicana, como las ideas de virtud y fortuna, tienen una impronta no incidentalmente misógina. Como se recordará, la fortuna, fuerza que amenaza toda empresa política, es representada por Maquiavelo como una mujer que debe ser dominada, al tiempo que la virtud se ha definido en parte en función de esa capacidad de dominio<sup>8</sup>. En términos generales, podemos decir que el punto de la crítica es que, aun cuando no encontremos en el ideario republicano una aversión explícita a la igualdad entre hombres, mujeres y otras identidades sexo-genéricas, lo cierto es que el republicanismos ha constituido su idea de lo político en oposición a lo femenino y lo feminizado, de manera que por principio excluye, niega o degrada un conjunto importante de preocupaciones, problemas y experiencias de quienes son no varones, tales como aquellos ligados al cuidado, la corporalidad,

---

8 Lecturas más complejas de este tópico en el pensamiento de Maquiavelo pueden consultarse en los trabajos de Hannah Pitkin *Fortune is a woman* (1999) y “Renaissance Italy: Machiavelli” en *Manhood and politics*, de Wendy Brown (1998).

las emociones, las formas de relación no competitivas, entre otros. Esto le permite concluir a Judith Vega:

El republicanismo parece epitomizar la quintaesencia de una modernidad disciplinadora y masculinista: la obsesión con el poder omnipotente que la política debe poseer y la validación de un sujeto político y epistémico egocéntrico, competitivo y controlador, ambos revestidos con un miedo y desprecio no disimulado por las mujeres (2002, p. 158)<sup>9</sup>.

Por otra parte, si bien solemos asociar el republicanismo con una retórica universalista en relación con la ciudadanía, —y de hecho así lo sostienen las versiones contemporáneas de esta tradición—, lo cierto es que una lectura atenta revela que a menudo ha imaginado un papel político específico para las mujeres que en las lecturas actuales resulta por demás problemático. El texto clásico para analizar esta cuestión es *Emilio o la educación* de Rousseau, aunque, con matices, también puede comprobarse algo similar en la perspectiva sobre la mujer y el progreso humano en Kant<sup>10</sup> y en otros textos republicanos en torno a la revolución francesa. No quisiéramos abundar aquí en la numerosa bibliografía que puede consultarse al respecto, en especial, sobre la compleja caracterización de las mujeres en Rousseau y las razones por las cuales estas representan para él una constante amenaza de “desorden” para el cuerpo político<sup>11</sup>. Baste con que nos limitemos a recuperar, a modo ilustrativo, breve pasaje del *Emilio* constituya quizás el elogio más significativo del vínculo entre las mujeres y la

---

9 Son muchos los trabajos que pueden consultarse sobre la crítica feminista a la distinción entre lo público y lo privado en la teoría política. Dejamos anotados aquí algunos de ellos: Castillo, 2006; Fraser, 1993; Landes, 1998; Molina Petit, 1994; Pateman, 2018b; Warner, 2012; y Young, 1996. En particular, Castillo, Young y Landes refieren a la crítica a esta distinción tal como fue configurada en la tradición republicana. El trabajo de Castillo, *La república masculina y la promesa igualitaria*, es además interesante desde una perspectiva latinoamericana, dado que se centra el discurso feminista chileno de entre finales del siglo XVIII y comienzos del XX y su vínculo con el ideario republicano.

10 Cf. lo desarrollado sobre el papel del pudor como atributo femenino en el trabajo de Lerussi (2022) “Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant”.

11 Consultar, por ejemplo, el trabajo de Rosa Cobo (1995) *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*.

república en la obra del filósofo ginebrino, y tal vez incluso en todo el corpus del pensamiento republicano:

Desventurado el siglo en que las mujeres pierden su ascendiente y sus juicios no valen nada para los hombres. Este es el último grado de depravación. Todos los pueblos que han tenido buenas costumbres han respetado a las mujeres. Véase Esparta, los germanos y Roma, Roma, el emporio de la gloria y la virtud, si alguna vez la ha habido en la tierra [...] Allí todas las grandes revoluciones procedieron de las mujeres; por una mujer, Roma logró la libertad, por una mujer alcanzaron los plebeyos el consulado, por una mujer terminó la tiranía de los decenviros, y por una mujer, Roma fue salvada de las manos de un proscrito (Rousseau, 2002, p. 220).

Rousseau probablemente sigue aquí a *La historia de Roma* de Tito Livio (1990, 2000) y se refiere a los registros que allí se encuentran sobre (en ese orden): Lucrecia (Livio I, 57-59), Fabia (VI, 34-35), Verginia (III, 44-50) y Veturia (II, 40). Repasemos brevemente sus historias, tal como nos las presenta el historiador romano, para comprender qué clase de virtud republicana femenina busca enaltecer Rousseau con ellas.

Según Livio, Lucrecia era la virtuosa esposa de Colatino, quien luego fuera uno de los dos primeros cónsules de la Roma republicana. Lucrecia fue violada por un sobrino del Rey Tarquino y, al no soportar esta mancha, se suicidó públicamente no sin antes pedir a su esposo y a otros patricios que hagan justicia por ella<sup>12</sup>.

---

12 Agregamos además otra pincelada que Livio da a su retrato de Lucrecia y que es de interés para nuestros fines. Livio cuenta que, encontrándose en una campaña lejos de la ciudad, Colatino y otros militares comenzaron a discutir sobre la virtud de sus respectivas esposas, cada uno ufanándose de la suya como la mejor. Colatino propuso entonces volver de manera imprevista a la ciudad para ver qué estaban haciendo cada una de ellas en ausencia de sus maridos. El resultado es que, mientras las demás son sorprendidas “entreteniendo el tiempo con sus amigas en un suntuoso banquete”, Lucrecia, en cambio, da muestras de su sobresaliente virtud al encontrarse “trabajando la lana bien entrada la noche sentada en medio de su casa rodeada por sus esclavos también en vela” (Livio, III, 57, 6). El recato, el trabajo doméstico y el aislamiento, se contraponen aquí como signo de virtud femenina a la sensualidad y exposición a la sociabilidad propias los banquetes. Volveremos sobre esto.

Su cadáver es llevado al foro para la indignación de los ciudadanos quienes, finalmente inician la expulsión de la dinastía de los Tarquinos y la fundación de la República. Fabia fue una mujer patricia que instigó una rebelión plebeya a partir de la decepción que le provocó percatarse de la desigual consideración que recibía su marido plebeyo en relación con la que recibía el marido patricio de su hermana. Igual que Lucrecia, Fabia no actuó por sí misma, sino por medio de su padre, a quien comunica su malestar y que es quien lidera la rebelión. Si en el caso de Lucrecia son su castidad, honradez y cuidado por la reputación los resortes “femeninos” de la acción, es de notar que, según destaca Livio, en el caso de Fabia lo que está en juego es su especial sensibilidad femenina, la cual le permitió percibir con agudeza los gestos de displicencia que contradicen la igualdad republicana y encender de ese modo la mecha de la rebelión. Verginia es una mujer plebeya que Apio Claudio, patricio y decenviro principal, quiere “poseer”; primero como mujer y luego, al no lograrlo por vía de la seducción, dado que Verginia estaba comprometida con otro hombre, Icilio, y rechaza “pudorosamente” a Claudio, la reclama como esclava. Se produce un juicio en el que los hombres arengan y las mujeres se lamentan con llantos, clamando por la injusticia de esta pretensión, pero el juez falla a favor de Claudio. Verginia muere entonces asesinada por su propio padre, quien busca de ese modo salvarla de la violación y la esclavitud. Icilio y el abuelo de Verginia exhiben públicamente el cadáver de la muchacha, ante lo cual las matronas plebeyas estallan en una procesión de llantos y lamentos, mientras que los hombres se levantan en armas. Bajo la amenaza de secesión, los plebeyos logran finalmente la destitución de los decenviros y el fin de esta institución<sup>13</sup>. Por último, Veturia es la madre de Coriolano, un exi-

13 Aunque Rousseau no lo menciona, según el relato de Livio, las mujeres plebeyas en tres ocasiones juegan un rol importante en la historia de Verginia. Primero, como dijimos, durante el juicio que se desarrolla para determinar la legitimidad del reclamo de Apio Claudio de tomar a Verginia como esclava; allí las mujeres dan fuerza persuasiva a la arenga de los defensores varones de Verginia: “La comitiva de mujeres con su llanto callado resultaba más conmovedora que todas las palabras” (Livio, III, 47, 3-4). Luego del fallo a favor de Apio Claudio, las mujeres rodean, de nuevo con lamentos y llantos a

toso militar que, por desavenencias con los plebeyos causadas por su arrogancia patricia, abandona Roma. Cuando Coriolano regresa a los márgenes de la ciudad, aliado al bando enemigo de los volscos y amenazando militarmente a Roma, Veturia sale a su encuentro acompañada de su nuera y su pequeño nieto (madre e hijo de Coriolano). A partir del emotivo encuentro, Veturia con lágrimas, ruegos y retos logra lo que sucesivas delegaciones anteriores no habían podido: convencer al gran militar que deponga las armas y cese su amenaza a su república natal. En honor de estas mujeres se construyó el Templo de *Fortuna Muliebris*<sup>14</sup>.

Sin desmerecer posibles lecturas feministas de estas interesantísimas figuras, nos interesa advertir aquí que su elección por parte de Rousseau es ilustrativa del rol que él proyecta para las mujeres en otros pasajes de su obra<sup>15</sup>: 1) las mujeres actúan en tanto esposas o madres (en el caso de Verginia, su rol se define por su condición de futura esposa de Icilio y de hija de un padre); 2) sólo hacen su entrada en la esfera pública de manera mediada, a partir

---

Verginia, para evitar que un enviado de aquel la aprenda: “Después, al ir Marco Claudio a echar mano de la joven en medio de las matronas y recibirlo los lamentos y los llantos femeninos...” (Livio III, 47, 7). Finalmente, como acabamos de mencionar, las mujeres son la parte agitadora de la procesión pública que culmina con la revuelta: “Icilio y Numitorio [prometido y abuelo de Verginia respectivamente] levantan el cuerpo exangüe y lo muestran al pueblo; [...] Las matronas los siguen preguntando a gritos si a esto está destinada la procreación de los hijos, si ése es el premio a la honestidad, y todo lo que en circunstancias semejantes les sugiere el dolor a las mujeres, más agudo porque son más débiles de espíritu y, por eso mismo, más conmovedor en sus lamentos” (Livio, III, 48, 7-9). A continuación, volveremos sobre esta capacidad de acción femenina, típicamente republicana.

- 14 La *Fortuna Muliebris* era a un culto específico relativo a los valores y la protección de las mujeres romanas, especialmente en su papel de madres y esposas. Estaba reservado para las matronas, ciudadanas, y era para participar en la vida religiosa y social de la época, a pesar de las restricciones. Cf. Bailón García, 2012.
- 15 Además del Emilo pueden consultarse el *Discurso sobre los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, y *Emilio y Sofía o los solitarios*. Advertimos que actualmente hay lecturas feministas de Rousseau que buscan un camino a contrapelo de su misoginia explícita, tal como el trabajo de Rosanne Teresa Kennedy (2011). A nuestros fines, lo que nos interesa es delinear la postura clásica del republicanismo en relación a las mujeres que las incluye de manera diferenciada y por eso mismo las excluye de una auténtica igualdad.

del influjo que ejercen sobre la capacidad de actuar masculina; 3) en esa capacidad de influjo, las pasiones y sensibilidad de la que son a la vez objetos y artífices, juegan un papel fundamental: en dos de los casos, las mujeres son objeto de un deseo pasional masculino desmesurado que pone en riesgo el orden político (Lucrecia y Verginia); y en los cuatro casos ellas inician la restauración del orden a partir de su sensibilidad y capacidad activa de despertar y dirigir las pasiones en los hombres que la rodean (Lucrecia, Veturia y Fabia, en el caso de Verginia, este papel lo cumplen más claramente las matronas).

Esto no es más que la síntesis esquemática de una representación que se volverá recurrente en el discurso republicano desde el siglo XVIII. Desde entonces es un lugar común entre los defensores del republicanismo afirmar que la mujer tiene una misión política específica vinculada a garantizar el mejoramiento moral de la comunidad, para lo cual dispone centralmente de dos medios. Por un lado, un correcto cumplimiento de su rol de esposa, apuntalando la moral de los maridos al “gestionar” adecuadamente sus deseos y pasiones, esto es, evitando su desborde pasional con un correcto ejercicio del pudor y la castidad, pero también vigorizándolo, dándole el impulso necesario para la acción cuando este languidece. Por otro lado, su rol en la gestación, cuidado y educación de los hijos de la república<sup>16</sup>. Desde esta perspectiva, las tareas que desde lo doméstico llevan adelante las mujeres no son entendidas como enteramente privadas, sino, en el espíritu del pasaje de Rousseau, como tareas patrióticas, pues en ambos casos resultan centrales para el sostenimiento de la república. Pero no es necesario agregar la obvia consecuencia que esto tiene: el reconocimiento de estas tareas y la idoneidad de las mujeres para realizarlas, no hace más que refrendar la pertenencia de lo femenino al ámbito doméstico de la esfera privada, aun cuando su radio de acción pueda eventualmente ampliarse a espacios públi-

16 La cuestión de en qué medida la educación de los hijos de la república es un atributo femenino tiene variantes entre el republicanismo misógino. El propio Rousseau limita los alcances de la educación maternal en los niños y su educador ideal, al menos a partir de cierta edad, es en realidad un hombre.

cos-sociales tales como las instituciones de caridad o relativas a la moral, la educación y los cuidados, o aun cuando, en momentos excepcionales como los recogidos por Rousseau, su incidencia en el espacio público sea más directa.

De modo que el modelo de ciudadanía que el republicanismo ofrece a las mujeres las sitúa en una relación mediada con lo público-político, afirmando su subordinación y su pertenencia a la dimensión doméstica de la esfera privada<sup>17</sup>. Así, pese a su aparente promesa de igualdad, el republicanismo terminaría por definir para mujeres y hombres obligaciones y derechos ciudadanos jerárquicamente diferenciados. Como demuestra Molineux (2001), este efecto de “inclusión excluyente” tuvo sus expresiones singulares en los también republicanos movimientos independentistas de comienzos del siglo XIX en América Latina<sup>18</sup>.

Con todo, no debe pasársenos por alto que la reivindicación del carácter político de la tarea femenina-maternal ha tenido también sus defensoras en las filas feministas. La valorización de las tareas femeninas tradicionales fue esgrimida en favor de la igualdad y *contra* del republicanismo misógino de Rousseau y Kant, comenzando por revolucionarias francesas, como así también por las sufragistas. En particular en Latino América, donde la matriz “familista” y cierta representación de la maternidad ligada a ella han tenido un rol

---

17 Algunas feministas han advertido que, estrictamente, no sería correcto decir que en la modernidad la mujer fue reclusa al ámbito de lo privado, si consideramos lo privado en sentido liberal como el ámbito de la propiedad individual. Según argumenta Pateman (1995), el individuo privado es un individuo masculino que se pertenece a sí mismo, que posee su cuerpo y sus propiedades, y goza de un ámbito de autonomía respecto de todo poder arbitrario, algo que de ningún modo fue concedido a la mujer en la modernidad temprana. Las mujeres entonces están reclusas no en lo privado, sino en una parte de él, que no está vinculado a la libertad liberal, sino a la necesidad: lo doméstico. Por eso hablamos aquí de la dimensión doméstica de la esfera privada. Sobre la articulación entre lo doméstico y lo privado consultar Molina Petit, 1994.

18 Según han notado diversas teóricas, este modelo, a pesar de su continuidad relativa con el patriarcado premoderno, es en cierta medida innovador y surgió a tono con los requerimientos de la nueva división capitalista del trabajo del siglo XVIII que precisaba de una “mujer doméstica” adecuada a nuevos roles económicos y sociales específicos. Sobre el vínculo entre los contractualismos de este siglo y la mujer doméstica, consultar el clásico estudio de Pateman *El contrato sexual* (1995).

social particularmente central, los feminismos han hecho frecuentes apropiaciones del discurso maternalista para llevar adelante distintos tipos de reclamos, tanto demandas de protección social, como de inclusión política<sup>19</sup>.

Sin embargo, pasados los 60-70, y a pesar de la emergencia de un nuevo maternalismo feminista de la mano de autoras como Sara Ruddick, Jean Elshtein<sup>20</sup>, y la recuperación del “simbólico materno” y la “genealogía materna” por autoras como Luisa Muraro (1994) y la Liberaría de Mujeres de Milán (2004), el discurso maternalista republicano cuenta con más detractoras que defensoras. La posibilidad de radicalizar la valorización republicana de la mujer a la Rousseau para volverla contra sí misma y contra su misoginia de base, se volvió cada vez más dudosa. La consigna “lo personal es político” bandera de la segunda ola, desplegó la profunda crítica de la distinción entre lo político y lo privado que hemos mencionado<sup>21</sup>, a partir de la cual se volvieron evidente los peligros y con-

19 El término “maternalismo republicano” es utilizado por Linda Kerber en su artículo “*The republican mother: Women and the enlightenment-an American perspective*” (1976) para describir un fenómeno del republicanismo estadounidense del siglo XVIII. Según la autora, la tradición política occidental, fuertemente masculinista, no había desarrollado perspectiva acabada sobre el modo en que las mujeres podrían tener un impacto político en el gobierno o cumplir sus obligaciones en relación a él y la figura de la “madre republicana” —cuyas características se corresponden a grandes rasgos con lo que aquí hemos reconstruido a partir de Rousseau—, fue la respuesta de esa tradición americana a esta cuestión. Ahora bien, tal como nota la autora, esta “relación ambivalente entre la maternidad y la ciudadanía sería uno de los legados más duraderos y paradójicos de la generación revolucionaria” (p. 205), lo cual explica que el término e idea de “maternalismo” sea utilizado luego para describir un posicionamiento general y recurrente sobre las mujeres y la política, independiente del republicanismo estadounidense del siglo XVIII. En este sentido es que es posible hablar de maternalismo en Latinoamérica. Algunos trabajos que lo indagan son *Políticas de maternidad y maternalismo político* de Marcela Nari (2004); “Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados” de Flores Ángeles & Guerrero, 2014; “Género y ciudadanía en América Latina: Cuestiones históricas y contemporáneas” de Molyneux, 2001, y el ya citado de Alejandra Castillo, 2006.

20 Para una caracterización crítica de estas posiciones cf. Dietz, 1987, 1994.

21 Como bien advierte Michael Warner (2012, p. 30), la crítica a la distinción entre lo privado que caracteriza al feminismo de los 60-70 no implica que antes de ese momento los activismos y discursos feministas no hayan transgredido y tensionado de distintas maneras la distinción, sea republicana o liberal, entre lo público y lo privado. El punto

tradiciones de un discurso que, sea esgrimido por feministas o no, liga problemáticamente la ciudadanía femenina con la maternidad, el cuidado, y con un conjunto de cualidades y virtudes “femeninas”. Las feministas de los sesenta y setenta han permitido ver con mayor claridad el carácter normativo y disciplinador de género que tiene la figura republicana de la “buena ciudadana” ligada a la buena madre y esposa, en la medida en que su necesaria contrapartida es la figura de una “mala mujer”, -encarnada en el imaginario clásico en las prostitutas o cortesanas-, que por su incapacidad a gestionar adecuadamente las pasiones, o por su renuencia a consagrarse adecuadamente a sus deberes domésticos y a la experiencia maternal se convierten en una amenaza pública. Por otra parte, algunas han señalado que, aun cuando sea pertinente reconocer la importancia política de la maternidad, los cuidados y las experiencias ligadas a ellos, es dudoso que de allí pueda extraerse alguna clase de modelo que sirva como base normativa para una transformación profunda de la esfera pública, transformación que sería necesaria para la efectiva incorporación de las mujeres independientemente de su identificación con la tarea maternal<sup>22</sup>.

---

es que fue solo luego de la segunda ola que la distinción en sí misma fue sometida a una crítica sistemática tal, que empezó a verse como sinónimo de patriarcado.

- 22 Nuevamente nos permitimos reproducir a modo ilustrativo un pasaje de un discurso republicano clásico, esta vez de Juan Bautista Alberdi, importante político argentino del siglo XIX. En el capítulo sobre la educación de sus *Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de Argentina*, texto fundamental para la constitución argentina de 1853, Alberdi dedica el siguiente párrafo a la educación femenina: “En cuanto a la mujer, artífice modesto y poderoso, que desde su rincón hace las costumbres privadas y públicas, organiza la familia, prepara el ciudadano, echa las bases del Estado, su instrucción no debe ser brillante. No debe consistir en talentos de ornato y lujo exterior, como la música, el baile, la pintura, según ha sucedido hasta aquí. Necesitamos señoras y no artistas. La mujer debe brillar con el brillo del honor, de la dignidad, de la modestia de su vida. Sus destinos son serios; no ha venido al mundo para ornar el salón, sino para hermohear la soldad fecunda del hogar. Darle apego a su casa, es salvarla; y para que la casa la atraiga debe hacer de ella un Edén. Bien se comprende que la conservación de ese Edén exige una asistencia y una laboriosidad incesantes, y que una mujer laboriosa no tiene tiempo de perderse, ni el gusto de disiparse en vanas reuniones. Mientras la mujer viva en la calle y en medio de las provocaciones, recogiendo aplausos, como actriz, en el salón rozándose como un diputado entre esa especie de público que se llama la Sociedad, educará los hijos

En suma, el republicanism ofrece a las feministas dos caminos igualmente inaceptables que no abandonan los marcos de lo que Pateman ha llamado “el dilema Wollstonecraft” (2018a, pp. 31, 265). Lo podríamos poner en estos términos: tradicionalmente, los republicanos nos han invitado a unirnos a la lucha por la revalorización política de la función social femenina, pero sin concedernos un verdadero ingreso a lo público o ligando este ingreso -muchas veces mediado y de segundo orden- a tareas, rasgos y dimensiones de lo femenino con los que podemos no sentirnos identificadas; por otro lado, -y esto es más bien típico de los republicanos contemporáneos-, nos invitan a ingresar a la esfera pública universal pretendidamente desgenerizada, pero sin emprender una crítica profunda del modelo masculinista de ciudadanía sobre la base del cual esta esfera ha sido pensada y que por eso nos excluye, de manera más inadvertida pero no por eso menos relevante.

## 2. Apropiaciones feministas del republicanism: la vía arendtiana

Si el primer obstáculo que encontraron las feministas ante el republicanism fue su distinción entre lo público y lo privado, el primer acercamiento a esta tradición se dio a partir de relecturas y reformulaciones de esta misma distinción. Los movimientos de lectura que hicieron posible este nuevo enfoque son variados. Aquí nos concentraremos en aquellos para los cuales la teoría política arendtiana se presentó como un insumo teórico potente.

---

a su imagen, servirá a la República como *Lola Montes* y será útil para sí misma y para su marido como una *Mesalina* más o menos decente” (2005, p. 52, bastardillas en el original). En este pasaje aparece también con claridad que la contracara de la moralización de la mujer, es decir, de su consagración como depositaria de valores importantes para la moralidad pública, es la peligrosidad de su potencial sensualidad, máxime cuando esta sensualidad se acerca al espacio público, al que puede socavar con su mera presencia. Una mujer política, no doméstica, es presentada por Alberdi como una potencial Mesalina o una Rosa Montes, dos figuras femeninas *simétricamente contrarias a las romanas* que rescata Rousseau, ya que están asociadas directamente a la caída de sus respectivas parejas, grandes hombres políticos.

Aunque en un primer momento la crítica feminista a la distinción entre público y privado parecía afectar a republicanos y liberales por igual, una lectura más cuidadosa del republicanismo y sus rasgos distintivos que se abrió a partir de los trabajos de Pocock en los sesenta y de quienes luego conformaron lo que vino a llamarse la “Escuela de Cambridge”, permitió introducir importantes matices. A riesgo de ser esquemáticos, podemos decir, siguiendo a Warner (2012), que en el liberalismo la articulación público/privado se caracteriza por: 1) la idea de que el ingreso a lo público puede realizarse poniendo entre paréntesis particularidades sociales, tales como las diferencias y marcas de género, en tanto estas constituyen determinaciones del orden de lo meramente privado; 2) la defensa de la no interferencia de lo público y estatal respecto de lo privado, entendido como sede de la auténtica libertad. Si bien el primer punto es una ficción que el republicanismo también sostiene y que el feminismo cuestiona, no sucede lo mismo en relación al segundo punto. El republicanismo no considera lo privado como la esfera de la libertad, sino el ámbito ligado al cuerpo y las necesidades, mientras que la libertad es algo que se ejerce en el espacio público. Es aquí en donde autoras como Vega y Phillip señalan una afinidad: si bien el feminismo llevará transgresoramente cuestiones vinculadas con el cuerpo y las necesidades a la luz pública, este gesto retoma y en cierto modo radicaliza la aversión republicana a la sacralización liberal de lo privado como espacio de importancia superior y que debe permanecer libre de interferencia y escrutinio público-político. Las feministas se niegan a aceptar esa forma de sacralización de la esfera privada que consiste en extraer de ella determinaciones naturales, esto es, prepolíticas, que puedan justificar la exclusión de identidades femeninas en la esfera pública<sup>23</sup>. Más aún, puede decirse que a la crítica feminista a la esfera pública masculinista y

---

23 Según Vega, este posicionamiento indica que hay en la perspectiva republicana de la naturaleza humana una “intuición” que las feministas de la Revolución supieron aprovechar: “Esta es la intuición, no del arraigo comunitario de la vida individual, sino, por el contrario, de la necesidad de trascender la propia posición social (particularista) para alcanzar algún tipo de asociación política por encima y en contra de la proliferación moderna de la diversidad social. Las republicanistas feministas parecen haber sido muy

excluyente, subyace no una impugnación ni una instrumentalización, sino una afirmación y deseo republicanos de apropiación de lo público-político como espacio de libertad. En esta línea, y a partir de un cuestionamiento de las raíces liberales del primer feminismo de la época de la Revolución Francesa representado por figuras como Etta Palm-Aelders y Mary Wollstonecraft, Judith Vega señala que fue precisamente “la perspectiva completamente política sobre la existencia humana del republicanismo” lo que “proveyó a sus adherentes feministas con un dispositivo heurístico para llevar la política a la experiencia personal y privada, juzgar lo privado desde una perspectiva pública, lo personal desde una perspectiva política, en vez de hacerlo viceversa, como en el liberalismo” (2002, p. 160). Fue de este modo que este primer republicanismo feminista y no maternalista, permitió, al mismo tiempo, interrogar lo doméstico y lo personal como fruto de una “cultura público-política”, y disputar la esfera pública para transformarla en una clave feminista que no suponía una femineidad natural o previamente dada. Lucaccini, en esta misma dirección, encuentra en la consigna “lo personal es político” de la segunda ola, una persistencia de esta marca republicana del feminismo. Pues, el movimiento de politización de lo privado “lleva intrínseca la valorización de lo público”, que es propia de la tradición republicana como así también su renuencia a subordinar lo político a los intereses previamente “dados” por la vida privada<sup>24</sup>.

---

conscientes del potencial aquí para la reflexión y la crítica de la identidad de género [...] Las peculiaridades idiomáticas y conceptuales del republicanismo proporcionaron, en primer lugar, medios para defender una versión feminista de la vida pública democrática, cuyo estilo no dependía de alguna femineidad “privatizada” previa y, en segundo lugar, un potencial teórico para “politizar” el género.” (2002, p. 159).

- 24 Otra revisión de la historia del feminismo que apunta en una dirección similar a la de Vega es el estudio sobre Wollstonecraft de Virginia Sapiro (1992), quien demuestra la presencia de elementos republicanos en la obra de la pensadora inglesa y discute con la tradicional lectura liberal de su figura. Cabe destacar que esta clase de revisión de la historia del feminismo se encuentra lejos de querer concluir que todo feminismo es en el fondo republicano, que el republicanismo es el auténtico origen del feminismo o que nada le debe al liberalismo. Por ejemplo, Landes también ha señalado que el feminismo comparte con el republicanismo la valorización de la participación pública (algo que la interpretación más usual de la consigna “lo personal y lo político” no deja ver, pues suele

Si estos fueron, por decirlo así, los “cimientos” del puente entre republicanismo y feminismo, resulta comprensible por qué Arendt se presentó como una lectura atractiva para continuar construyéndolo. A lo largo de la década del ochenta, al mismo que tomaba fuerza el interés por el republicanismo, en el campo de los estudios arendtianos quedaba cada vez más clara no solo la potencia singular que tiene la perspectiva de la autora para la valorización del espacio público, sino también su distancia tanto del neoaristotelismo como del liberalismo. Obras como *La condición humana* (2009a) y *Sobre la revolución* (2009b) recuperan en clave no comunitarista la alta estima republicana por la dimensión política de la existencia y su noción de libertad como aparición y participación en el espacio público. En especial, esta dimensión de su perspectiva resultó una variante atractiva frente al neorepublicanismo de la Escuela de Cambridge, uno de cuyos representantes más importantes, Phillip Pettit, da a la participación activa un valor subordinado y se decanta por una perspectiva más individualista y privada de la libertad, que por momentos resulta difícil de distinguir del liberalismo<sup>25</sup>.

Contra esta perspectiva, Linda Zerilli (2008) es quizás quien de manera más elocuente ha llamado la atención sobre el valor que tiene para las feministas la concepción arendtiana de libertad como participación y “cuestión del mundo”. Para autora de *El feminismo y el abismo de la libertad*, Arendt permite pensar una libertad que

---

traducirse como una evidencia de la medida en que las feministas “están preocupadas por la vida personal”, pasando por alto “su contribución a la teoría y práctica de una esfera pública más robusta y democrática”, 1998, p. 1). Sin embargo, esta autora no olvida señalar también el acuerdo igualmente importante del feminismo con el liberalismo en cuanto a que “es necesario expandir los contenidos de la libertad personal”. Para ella, en todo caso, las feministas “han puesto en cuestión las divisiones rígidas entre los asuntos públicos y privado que tanto liberales como republicanos mantienen a su manera” (1998, p. 2). En definitiva, más que probar una genealogía republicana que contradiga la más difundida genealogía liberal, el mérito de estas propuestas que revisan las fuentes formativas del feminismo es enriquecer su historia y ayudarnos a comprender las complejas apropiaciones que la nutren, apropiaciones que *también* en el caso del republicanismo, implican desplazamientos creativos y lecturas parciales.

25 Pettit desestima esta valorización arendtiana de la participación activa en el espacio público al asociarla a enfoques “populistas”: Pettit, 1999, p. 26.

no supone el sujeto virilizado que la concepción masculinista de lo público postula: un individuo soberano, fundamentalmente emancipado de toda relación de dependencia con los demás -dependencia que no sería sino una forma de lamentable debilidad que debe ser disminuida al máximo- y capaz de autodeterminarse a sí mismo. Por el contrario, para Arendt la libertad no es propiedad de un individuo, sino la expresión de un nosotros plural<sup>26</sup>, nunca homogéneo, siempre poroso y conflictivo. Según Zerilli, esta idea de libertad representa una vía superadora no solo en relación con el republicanismo clásico, sino para algunos desafíos que actualmente enfrentan los feminismos. Para la autora, luego de volverse conscientes de la pluralidad irreductible de maneras de ser mujer (de llegar a serlo), los feminismos no encuentran todavía una alternativa para dar cuenta de esa pluralidad como algo diferente que un problema más o menos inevitable para la potencia del movimiento: “Aunque las teorías feministas de la tercera ola han sido profundamente críticas de la fantasía de soberanía (ya fuera bajo la forma de la Mujer en singular o de las mujeres como grupo unificado), no pudieron pensar la pluralidad sin provocar una crisis de capacidad de acción” (2008, p 55). Zerilli encuentra un camino para salir de este *impasse* en la idea de Arendt de que la libertad es aquello que comienza cuando ingresamos al espacio público y renunciamos a nuestra soberanía; es decir, cuando entendemos la libertad como “cierta clase de relación con los otros en ese espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar “el mundo común”” (*idem*, p. 57). Del mismo modo, la autora cree que Arendt permite superar los problemas de un feminismo de tercera ola por momentos demasiado abocado a “a superar las restricciones culturales de la masculinidad y la feminidad normativas” (2008, p. 13). Si la única libertad a la que aspiran las feministas es a la “libertad de las restricciones de la subjetivación” que impone el régimen patriarcal o heteronormativo, sus reclamos se verán reducidos combatir estas

26 Sobre la idea del “nosotros” en cuanto a la libertad, cf. “El abismo de la libertad y el *novus ordo seclorum*” en *La vida del espíritu* (2010). Sobre el concepto arendtiano de libertad, cf. especialmente ¿Qué es la libertad? (2003).

restricciones, sin atisbar la medida en que de lo que se trata es de algo más: de fundar nuevos modos de relación con otras personas. Así, las ideas arendtianas de libertad y espacio público como institución de mundo, son claves con las que cuenta el feminismo para reinventarse en sentido democrático-republicano<sup>27</sup>.

Por otra parte, al acentuar de este modo la productividad de las concepciones arendtianas de lo público-político y la libertad, las lectoras feministas matizaron las primeras interpretaciones más rígidas y críticas de la distinción entre lo político, lo privado y lo social en el pensamiento de Arendt. Según la interpretación más extendida entre quienes se acercan a la teoría política arendtiana con inquietudes feministas, las fronteras que la pensadora traza entre estos ámbitos no pretende ser una distinción normativa excluyente, que impida que ciertas temáticas, sujetos o modos de acción ingresen a la esfera pública, como pensaron las primeras recepciones críticas. Por el contrario, lo que propone esta distinción es una crítica a la extensión de la lógica “privada” al ámbito público, sea de la labor o el trabajo. De acuerdo con este punto de vista, Arendt no limita lo que puede ser objeto de escrutinio público-político, sino que, por el contrario, reivindica la singularidad y el valor de lo

---

27 La propuesta de Zerilli es afín a la de Vega, aunque su lectura del feminismo de la revolución francesa sea muy diferente en relación con el papel del republicanism. Para Zerilli, Wollstonecraft ha cometido un error que el feminismo posterior tampoco supo subsanar: supeditar sus demandas feministas a criterios de utilidad pública, esto es, justificar la demanda de derechos a las mujeres por el bien social que estas producen. En los términos que venimos desarrollando, esto sería tanto como decir que Wollstonecraft ha sido atrapada en el modelo de ciudadanía condicionada que el republicanism disponibilizaba para las mujeres. Independientemente de si Zerilli es justa con Wollstonecraft y los feminismos posteriores al decir que *siempre* han supeditado sus reclamos a lo que, en términos arendtianos, llama “lo social”, lo cierto, y lo que nos interesa subrayar aquí, es que su argumentación en favor del concepto de libertad y de la valorización arendtiana de lo público y la participación política de Arendt, es representativa del tipo de acercamiento entre esta autora y el feminismo que nos interesa destacar. Aunque Zerilli describe su interpretación de Arendt en términos de un acercamiento entre el feminismo y la “teoría democrática”, sin inscribir su lectura en la tradición republicana, sin duda sigue muchos de los movimientos que señalamos aquí como fundamentales para la reapropiación feminista del republicanism arendtiano y sus trabajos representan un importante aporte al marco general que aquí reseñamos.

público-político como espacio adecuado para dar cuenta de diversos aspectos de la existencia plural, aun cuando esto no implique la disolución de lo privado o su absorción<sup>28</sup>. Jaeggi sintetiza esta perspectiva con su conclusión de que, en lugar de leer en la distinción público/privado/social una naturalización de las fronteras entre los ámbitos, resulta más interesante interpretarla como una propuesta de politización de los asuntos y discursos que han sido coaptados por lógicas antipolíticas (Jaeggi, 2016). Bajo este nuevo enfoque, han aparecido a su vez nuevas perspectivas feministas de distintos aspectos de la concepción arendtiana de lo social, la labor, y el trabajo que superan la idea, prevaleciente en las primeras lecturas, de que un presunto menosprecio de la autora en relación con estas dimensiones redundaría en la infertilidad teórica del tratamiento que propone de ellas. En cambio, Claudia Lenz (2003) ha sugerido la importancia de la mirada crítica de Arendt en relación con la sociedad del trabajo para pensar la justicia sexual del trabajo, mientras que Vlasta Jalusic (2002) ha mostrado la riqueza de la crítica arendtiana a lo social para tensionar en clave feminista la idea de “emancipación social” en los estados postsocialistas de Europa del Este.

Otro punto de interés para las lecturas feministas es la tematización de la contingencia. Si bien Vega señala que en el republicanismo existe una idea negativa de la contingencia como aquello que produce decadencia y corrupción, y que se ha asociado a una figura femenina y sus atributos (el capricho, la inconstancia, la posibilidad de ser seducida y luego dominada, etc.), también apunta que la contingencia tiene, al mismo tiempo, un valor positivo para esta tradición, debido a que es precisamente lo que hace posible la acción política. Contra el concepto de contingencia como debilitante, coexiste en la tradición republicana una idea de contingencia como posibilitadora. Si la fortuna-contingencia como decadencia

---

28 En efecto, Arendt permitió releer también los aspectos “no privativos” de lo privado y la medida en que este es un ámbito importante para alojar ciertas dimensiones de la existencia humana, algo que también ha sido recuperado en lecturas feministas. Cf. Di Pego, 2022.

y corrupción requiere el control y el dominio, la contingencia en sentido positivo es condición y medio de la libertad y la acción. Según esta segunda noción, es porque vivimos en un mundo contingente, que podemos actuar y transformar lo que nos ha sido dado. Así, Vega nos invita a leer de otro modo las demandas de inclusión política y social de las feministas de la revolución francesa. Nos indica que estas demandas no necesariamente desembocaban en alguno de los dos cuernos del dilema antes apuntado: o bien en un anhelo de asimilación a un modelo masculinista de ciudadanía, o bien en una reivindicación de un modelo normativo de mujer, al modo del maternalismo. También es posible sostener que las revolucionarias se escapaban de esta encerrona al apropiarse de manera subversiva del concepto republicano de contingencia como posibilitadora que luego Arendt ha ayudado a conceptualizar con gran claridad. En la medida en que las feministas hacen suya esta noción de contingencia y acción, continúa Vega,

el resultado no es sólo la promoción de una mujer activa, una identidad femenina pública. Lo que también se desprende de esto es una intuición de que el género es parte del mismo contexto conceptual, el mismo escenario contingente, que el establecimiento de la asociación política. Junto con la noción republicana general de que el ámbito público y las identidades públicas son susceptibles de producción política performativa, el republicanismo feminista alberga la intuición de que las categorías de feminidad y masculinidad están sujetas a la acción performativa del *homo politicus* o *mulier politica*. La contingencia aquí surge no como una mera casualidad inconstante (la identidad de género es, en consecuencia, un lastre arbitrario e inaceptable), sino como la condición para un enfoque agonístico de la existencia y las identidades generizadas (2002, p. 167).

Vega muestra que Etta Palm escapa al esencialismo justamente porque comprende que es en la propia acción política en donde la identidad puede constituirse al aparecer frente a los demás. Esta lectura se encuentra en sintonía con otras que se interesan por las nuevas perspectivas que abre la teoría arendtiana centrada en el *quién* y no en el *qué* de quien actúa, un *quién* que solo aparece en el espacio

público. Lo relevante es que, de este modo, aquellas identidades que parecían condicionar de manera pre-política las posibilidades de actuar se vuelven pasibles de reconfiguración a través de lo que suceda en el *entre*. Esto implica una reconsideración del peso de las determinaciones sociales en las identidades políticas. Vega sugiere que la actitud de Wollstonecraft y Palm frente a los condicionamientos sociales derivados del sistema de género de su tiempo es un buen ejemplo de esto si se las lee con lentes arendtianos. En referencia a la primera señala: “Hay un halo arendtiano en torno a sus ideas: si lo social es lo que determina a los seres humanos, la política está del lado de su agencia y es lo que puede liberarlos de identidades heredadas y expresar su autenticidad. Esta autenticidad no es algo individualista, romántico; [...] Esta autenticidad es opuesta a la identidad” (p. 169-170). Sin negar la realidad de las identidades sociales dadas y sus condicionamientos, lo que esta perspectiva permite pensar, en otras palabras, es el “sujeto” feminista no a partir de esa facticidad, ligada a un sistema de opresión, sino en términos de una agencia con potencia performativa respecto del mundo, tanto como del sí mismx. Desde distintas tradiciones y con distintos matices, autoras como Allen (1999), Cavarero, (1997), Honig, (1998) y la ya mencionada Zerilli (2008), retoman esta idea arendtiana para replantear bajo una nueva óptica problemas vinculados al sujeto y la “política de la identidad” en los feminismos.

En las páginas precedentes, hemos reseñado la extensión y complejidad del nervio patriarcal, cis-heteronormativo o misógino del republicanismo. Vale agregar que la encerrona a la que conduce no es en realidad solo un dilema teórico, sino que se materializa en el diseño de nuestras instituciones, se expresa en leyes y se cristaliza en discursos, de manera que solo una práctica feminista lúcida, sea desde las calles o desde los espacios estatales, puede en verdad combatirla. Pero los hallazgos teóricos a los que distintas autoras han conducido con la ayuda de Arendt son prometedores y pueden nutrir la imaginación política que esta práctica precisa. Hemos identificado varios nudos del pensamiento arendtiano que hicieron posible una apropiación feminista de motivos republicanos. Estos

son: el modo en que Arendt reivindica lo político-público, su idea de libertad como participación e institución de mundo, las nuevas perspectivas sobre la articulación entre lo público, lo social y lo privado que esta idea abre, sus concepciones de la contingencia y del carácter performativo de la acción, las cuales contienen a su vez otros modos de pensar las identidades y su vínculo con la política. Estos apuntes no pretenden ser exhaustivos, sino dar una idea general del acercamiento entre feminismo y republicanismo a través de Arendt que desde hace algunas décadas distintas autoras vienen ensayando con interesantes resultados. Menos claro es si estas contribuciones han alcanzado una visibilidad tal en el campo de la teoría política contemporánea, al punto que nuestro “puente” arendtiano pueda ser considerado una vía de doble sentido, esto es, que haga posible imprimirle, no solo un giro republicano al debate feminista, sino también un giro feminista al “revival” republicano en la región. Esperamos que el reconocer la creatividad teórica y la potencialidad política de esta vía abierta por el “feminismo arendtiano” contribuya a avanzar en esta segunda torsión.

## Referencias

- AAVV (2023) *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, n° 2, “Dossier Arendt y los republicanismos”, al cuidado de Paula Hunziker, Carolina Rusca y Julia Smola.
- AAVV (2022) *Cadernos Arendt*, vol. 3, n° 6, “Dossier Hannah Arendt e o Republicanismo” al cuidado de Helton Adverse.
- Alberdi, J. B. (2005). *Bases y puntos de partida para la organización nacional de la República Argentina*. Libertador.
- Allen, A. (1999). Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory. *Philosophy & social criticism*, 25(1), 97-118.
- Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro*. Paidós.
- Arendt, H. (2009a). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2009b). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Alianza.
- Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Paidós.

- Bailón García, M. (2012). El papel social y religioso de la mujer romana.” Fortvna mvliebris” como forma de integración en los cultos oficiales. *Habis*, 43, 101-118.
- Balaguer, R. M. (2012). Identidad femenina: ¿Figura de dominación o sujeto de emancipación? Por un feminismo ilustrado y republicano. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 13, 296-306.
- Bertomeu, M. J., & Domènech, A. (2007). Público y privado: Republica- nismo y feminismo académico. *Revista Sin Permiso*.
- Brown, W. (1998). *Manhood and politics: A feminist reading in political theory*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Castillo, A. (2006). *La república masculina y la promesa igualitaria* [Universidad de Chile]. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108907>
- Castillo Merlo, M. (2021). Coordinadas republicanas para una discusión feminista: Lo privado y lo público, una vez más. En F. Erazun & M. J. Bartomeu (Eds.), *Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad*. EDUCO.
- Cavarero, A. (1997). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione*. Feltrinelli.
- Cobo, R. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*. Universitat de Valencia.
- de Almeida, R. M. (2020). *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: Caminhos para um republicanismo federalista* [Tesis de doctorado] [Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34307>
- Di Pego, A. (2022). Diálogos (im)posibles entre Hannah Arendt y los feminismos. En R. Ribeiro Alves Neto (Ed.), *Por que ler Hannah Arendt hoje? Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt* (pp. 56-72). Via Verita Editora.
- Dietz, M. G. (1987). Context is all: Feminism and theories of citizenship. *Daedalus*, 116(4), 1-24.
- Dietz, M. G. (1991). Hannah Arendt and Feminist Politics. En M. L. Shanley & C. Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*. The Pennsylvania State University Press.
- Dietz, M. G. (1994). Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal. *Debate feminista*, 10, 45-66.

- Dietz, M. G. (1995). Feminist Receptions of Hannah Arendt. En B. Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park.
- Flores Ángeles, R. L., & Guerrero, O. T. (2014). Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: Un tejido en tensión. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 50, 27-42.
- Fraser, N. (1993). Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58.
- Honig, B. (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park.
- Honig, B. (1998). Hacia un feminismo agonístico Hannah Arendt y las políticas de identidad. *Feminaria*, 9(21), 9-20.
- Hunziker, P. (2019). Notas arendtianas sobre La República de Rosler. *Discusiones*, 23(Especial), 159-179.
- Jaeggi, R. (2016). *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hamburger Edition.
- Jalusic, V. (2002). Between the social and the political: Feminism, citizenship and the possibilities of an Arendtian perspective in Eastern Europe. *European journal of women's studies*, 9(2), 103-122.
- Kennedy, R. T. (2011). *Rousseau in Drag. Deconstructing Gender*. Palgrave Macmillan.
- Kerber, L. (1976). The republican mother: Women and the enlightenment-an American perspective. *American Quarterly*, 28(2), 187-205.
- Landes, J. (1998). *Feminism, the Public and the Private*. Oxford University Press.
- Lenz, C. (2003). ¿El fin o la apotesosis de la labor? La vida buena y la labor en la modernidad tardía. En *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt* (pp. 39-64). UNAM.
- Lerussi, N. A. (2022). Estudio histórico-genético de la diferencia sexual y el sexismo en el pensamiento de Immanuel Kant: Con un breve epílogo: El rol de las mujeres en la historia universal. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 15, 51-71.
- Librería de Mujeres de Milán. (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas vivencias de un grupo de mujeres*. horas y HORAS.
- Livio, T. (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII* (J. A. Villar Vidal, Trad.). Gredos.
- Livio, T. (2000). *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III* (J. A. Villar Vidal, Trad.). Gredos.

- Lucaccini, M. (2020). Puentes entre feminismo(s) y republicanismo: Reflexiones en torno a la libertad, la igualdad y la ciudadanía. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(25), 62-93.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos Editorial.
- Molyneux, M. (2001). Género y ciudadanía en América Latina: Cuestiones históricas y contemporáneas. *Debate feminista*, 23, 3-66.
- Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. horas y HORAS.
- Nari, M. (2004). *Maternalismo político o políticas de maternidad*. Biblios.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual* (Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana).
- Pateman, C. (2018a). *El desorden de las mujeres*. Prometeo.
- Pateman, C. (2018b). Las críticas feministas a la dicotomía entre lo público y lo privado. En *El desorden de las mujeres: Democracia, feminismo y teoría política* (pp. 1161-1188). Prometeo Libros.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós Ibérica.
- Phillips, A. (2004). Feminismo y republicanismo: ¿es ésta una alianza plausible? En *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (pp. 263-285). Paidós.
- Pitkin, H. F. (1999). *Fortune is a woman: Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. University of Chicago Press.
- Rousseau, J.-J. (2002). *Emilio: Vol. II* (L. F. Cardona, Trad.). Biblioteca de los grandes pensadores.
- Rusca, C. (2022). *De Roma a la revolución: Una investigación sobre el republicanismo arendtiano* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Sanfeliu, L. (2008). Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano entre los siglos XIX y XX. *Pasado y Memoria. Revista de historia contemporánea*, 7, 59-78.
- Sapiro, V. (1992). *A vindication of political virtue: The political theory of Mary Wollstonecraft*. University of Chicago Press.
- Serra Sánchez, C. (2011). Ilustración y republicanismo como el topos del feminismo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 4, 171-179.

- Smola, J., & Hunziker, P. (2020). Apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. En *X Encuentro Interdisciplinario de ciencias Sociales y Humanas. Las urgencias del presente: Desafíos actuales de las ciencias sociales y humanas* (Vol. 2, pp. 369-375). Universidad Nacional de Córdoba.
- Torres Santana, A. (2021). Republicanismo y feminismos. Una conversación necesaria. En M. Marey, *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.
- Vega, J. (2002). Feminist Republicanism and the Political Perception of Gender. En Q. Skinner & M. Van Gelderen (Eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage.: Vol. II The Values of Republicanism in Early Modern Europe* (Cambridge University Press, pp. 157-174).
- Warner, M. (2012). *Público, públicos, contrapúblicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. M. (1996). Vida política y diferencia de grupo: Una crítica del ideal de ciudadanía universal. En C. Castells (Ed.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 99-126). Paidós Ibérica.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad* (T. Arijón, Trad.). Fondo de cultura económica.

**TERCERA SECCIÓN**  
***LABOR Y BIOPOLÍTICA***



## CAPÍTULO 7

### ATADURAS DE HIERRO Y DE SEDA: LABOR Y LIBERTAD EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT

*Kai de Bruin Kloppers*

[...] mientras es verdad que la libertad solo la alcanzan aquellas personas cuyas necesidades están cubiertas, es igualmente cierto que escapará del alcance de aquellas personas que están empeñadas en vivir de acuerdo con sus deseos<sup>1</sup>.

(Arendt 1990, p.137)

#### RESUMEN

Este capítulo analiza la noción de labor en la obra de Hannah Arendt, especialmente en *The Human Condition*, explorando en profundidad la relación, a veces problemática, entre labor y libertad. Se recuperan las concepciones históricas sobre la labor que menciona

---

1 De hecho, cabe señalar que lo que Arendt dice es “those who are bent upon living *for* their desires” [la cursiva es nuestra] de forma que una traducción igualmente válida sería “aquellos que viven *para* sus deseos”.

Arendt, como la esclavitud en la antigua Grecia y la Revolución Francesa, y se señala cómo estas han distorsionado la idea de libertad, generando formas de alienación vigentes en la actualidad. A su vez, se exploran algunas problemáticas contemporáneas, particularmente dentro de los feminismos y los estudios del malestar laboral, donde consideramos que las reflexiones de Arendt pueden ofrecer una contribución valiosa. El capítulo subraya que delegar la labor a otras personas no conduce a la verdadera libertad, sino a una alienación tanto de quienes asumen esa labor como de quienes la evitan. Se concluye con un llamado a una redistribución justa de la labor, donde la libertad implique una participación equitativa en todas las esferas de la vida humana, algo esencial ante la crisis eco-social actual.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, Labor, Libertad, Feminismo, Vita activa

### ABSTRACT

This chapter analyzes the notion of labor in Hannah Arendt's work, particularly in *The Human Condition*, exploring in depth the often-problematic relationship between labor and freedom. It revisits the historical conceptions of labor mentioned by Arendt, such as slavery in ancient Greece and the French Revolution and highlights how these have distorted the idea of freedom, generating forms of alienation that persist today. Additionally, the chapter delves into contemporary issues, particularly within feminisms and studies on labor-related discontent, where we argue that Arendt's reflections can offer valuable contributions. The chapter underscores that delegating labor to others does not lead to true freedom but rather to the alienation of both those who take on the labor and those who avoid it. It concludes by calling for a just redistribution of labor, where freedom implies equitable participation in all spheres of human life, something crucial considering the current eco-social crisis.

**Keywords:** Hannah Arendt, Labor, Freedom, Feminism, Vita activa

## INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos adentraremos en la noción de labor de la obra de Hannah Arendt, especialmente en su conocida obra *The Human Condition*<sup>2</sup>. Arendt ofrece una perspectiva muy interesante sobre la labor, situándola en el centro de sus reflexiones sobre la condición humana. Nuestra intención es desglosar esta noción y explorar la relación, a menudo problemática, entre la labor y la libertad. A su vez, esperamos subrayar algunas herramientas conceptuales arendtianas que iluminen cuestiones contemporáneas urgentes. La perspectiva arendtiana, con su énfasis en la pluralidad y su lucha contra el totalitarismo, ha sido adoptada, desde las diversas luchas sociales, principalmente para combatir la discriminación xenófoba y racista. En este capítulo, argumentaremos que Arendt también puede arrojar luz sobre otras problemáticas contemporáneas, desde el malestar laboral hasta el feminismo, pasando por los estudios *queer* o la ecología. En definitiva, este capítulo busca esclarecer algunas nociones claves en la obra de Arendt de manera rigurosa, demostrando, a su vez, por qué sigue siendo una autora de referencia para el análisis de problemáticas contemporáneas.

Empezaremos comentando *The human condition* (1958)<sup>3</sup>, libro que Arendt explica fue titulado así por su editor, pero que ella “más modestamente había considerado como una indagación sobre la *vita activa*”<sup>4</sup> (Arendt, 2010, p.32). Arendt habría elegido este título porque el proyecto de describir la condición humana tenía dos partes, siendo *The human condition* solo la primera, seguida por *La vida del Espíritu* (1978), que Arendt está escribiendo cuando fallece. Este volumen se haría cargo del otro gran ámbito de la vida humana que, esta vez sí, da título a la obra. La versión publicada de este libro póstumo incluye una reconstrucción de lo que habría sido

---

2 Emplearemos en este capítulo la versión original de este libro, publicado en inglés. Todas las traducciones al español que aparezcan en el texto serán propios, tomando por referencia el texto en inglés.

3 Para una introducción general a *The human condition* véase Forti, 2001, pp. 243-249.

4 Es curioso señalar que cuando Arendt traduce esta obra al alemán le pone el título *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, esto es, “Vita activa o sobre la vida activa”.

el último capítulo —en el que estaba trabajando— basado en las clases que Arendt impartía<sup>5</sup>. Nos centraremos aquí en *The human condition* y en la *vita activa* y explorando las conexiones que establece Arendt entre la actividad humana con una de las condiciones necesarias para que “lo humano” exista.

Antes de comenzar, conviene hacer algunas aclaraciones sobre cómo debemos acercarnos a la obra de Arendt en general y poner en contexto los conceptos que vamos a explorar en este capítulo. La meta general del proyecto arendtiano de describir la condición humana —abordado en estos dos libros mencionados— es cartografiar la diversidad de aspectos de una vida humana y ahondar en las condiciones circundantes necesarias para que estas se den. Arendt reitera que en ningún caso se trata de proporcionar una definición cerrada de qué sea el ser humano, sino atender a lo que tenemos delante, describiendo aquello que, de hecho, somos y no pontificando en abstracto lo que *sería* el ser humano.

Es importante para Arendt dejar estas intenciones muy claras ya que, para ella, es fundamental proteger la pluralidad humana y su continuo potencial de cambio. Dirá, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, que es aspiración propia de la dominación total contra la que escribe “organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo” (Arendt, 1998, p.351) y asegura que una noción tal de lo humano no está derivada de la realidad, sino fabricada e impuesta sobre la realidad con violencia y represión. En este sentido dirá Arendt que

[...] la singularidad del Auschwitz no reside en el número de víctimas, tampoco en los argumentos antisemitas o racistas que esgrimieron los perpetradores, sino en el hecho de que representa una nueva forma de asesinato masivo que convierte a los congéneres en meros ejemplares desprovistos de individualidad, de aquellos rasgos que nos diferencian de los animales: la pluralidad y la espontaneidad en el pensar y el actuar. (Zamora, 2010, p.247)

---

5 La primera parte, “Thinking”, fue publicada en vida de Arendt, en 1971, en *The New Yorker* (con algunas diferencias).

Vemos, entonces, por qué para Arendt es de suma importancia evitar que se piense que está tratando de dar una definición cerrada de “lo humano”. Para ella, por mucho que la tradición entienda la verdad y lo uno como conceptos hermanos, “la verdad se disemina en la pluralidad que somos, de suerte que solo la articulación de las diferentes perspectivas podría devolvernos la riqueza que nos constituye sin deslealtad con los hechos” (Sánchez Madrid, 2021, p.24).

En la medida en que Arendt tiene este compromiso con “la elaboración de una teoría política en condiciones de captar fenomenológicamente las instancias determinadas por su contacto con la realidad” (Basili, 2020, p.58), su perspectiva se vuelve muy relevante para aquellos movimientos sociales —como los estudios de género, la teoría *queer* o la teoría *crip*— que buscan defender, precisamente, que la variación y/o la diversidad no son resultado de la desviación respecto de un ideal. Arendt nos brinda así un ejemplo de cómo se puede pensar lo humano partiendo de “la vida de los cuerpos en su radical diversidad, siempre potencialmente infinita, para avanzar, en un complejo proceso de traducción, hacia la construcción de horizontes de sentido cada vez más amplios y menos excluyentes” (Alegre et al, 2023, p.18).

Por otro lado, Arendt pretende pensar siempre más allá (o más acá) de la tradición que subordina la política —que es siempre una práctica y, por ende, parte de la *vita activa*— a la teoría, propia de la vida contemplativa. Esto es, para Arendt “[l]a pretensión de la filosofía de fundar la política vincula su horizonte categorial a la representación de un orden que procura neutralizar la realidad fáctica de la política misma” (Basili, 2020, p.58). Por tanto, no debemos pensar su obra como una filosofía política cerrada, terminada y presentada para que los demás integren los conceptos desplegados en ella. Arendt insiste en una entrevista con Gauss (1964) que ella no escribe pensando en influir, ni en enseñar, sino en comprender<sup>6</sup>. Leer a Arendt es, pues,

---

6 Responde Gauss preguntando “¿y cuando ha terminado?”, a lo que contesta Arendt: “Bien, entonces he terminado”.

acompañarla en su proceso de comprensión. La obra de Arendt nos recuerda la importancia de atender a aquello que estamos viendo y acompañar el proceso de continuo cambio con uno de continua reflexión abierta. En su trabajo, muestra una genuina preocupación por las condiciones a las que se está enfrentando el ser humano en su tiempo, y el esfuerzo que podamos hacer por actualizar su pensamiento responde, en esta misma medida, a una invitación de la propia Arendt. De acuerdo con ella, la tarea de quien se dedica a pensar es reflexionar sobre lo que sucede en su entorno y percatarse de cuándo las ideas de otros tiempos han demostrado ser insuficientes o nocivas. Debemos tener en cuenta estas intenciones declaradas a la hora de leer y ser críticos con su obra. Aquello que Arendt define y expone lo hace como herramienta de comprensión para su tiempo, no como algo a ser tomado por dogma. Respetar el espíritu detrás de la obra implica ver cómo podemos aplicar las herramientas conceptuales de Arendt a nuestros tiempos y qué partes de aquello que dice han dejado de servir, o no terminaron nunca de librarse de algunos prejuicios o *corsets* de los que ahora empezamos a liberarnos.

## 1. La vita activa

Las partes de la *vita activa* -llamadas en *The human condition*, *labour*, *work* y *action*- las llamaremos aquí labor o trabajo, fabricación y acción. Reconocemos que esta traducción es polémica y que difiere de aquella que ha sido publicada en Paidós (dónde ‘labor’ es traducido por ‘labor’, ‘work’ por trabajo y ‘action’ por acción). Nos detendremos, pues, a explicar los motivos que encontramos en la obra de Arendt para tomar ‘trabajo’ como traducción, no de ‘work’, sino de ‘labour’ y para emplear ‘fabricación’ como traducción del ‘work’ arendtiano.

En primer lugar, escogemos esta traducción porque la distinción entre *labor* y *work* se desdibuja al emplear la traducción de Paidós. De hecho, incluso le resulta confuso al propio traductor que, en ocasiones, usa “trabajo” para hablar de *labor* —por ejemplo, al hablar del *society of laborers* diciendo “sociedad de trabajadores”— aunque pre-

tenda seguir hablando del *labor* que había traducido como “labor” y no como trabajo. Este uso intercambiable de los términos empleados para hablar de *labor* y de *work* resulta especialmente confuso cuando Arendt —proporcionando a sus lectores una forma intuitiva y útil de distinguir las actividades entre sí— dice “the work of our hands, as distinguished from the labor of our bodies” (Arendt, 1958, p.136) y nos encontramos con que, en la traducción en castellano, dice “el trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos [...]” (Arendt, 2009, p.157), ignorando por completo que se trate de dos actividades diferenciadas.

Vistos estos problemas, se podría argumentar, claro está, que una solución a ellos podría ser simplemente corregir las ocasiones en las que el traductor se equivoca, adaptándolas a la decisión tomada por este, pero la cuestión es que estos errores evidencian la cercanía en significado entre *labor* y *trabajo*, y muestran que usar estos términos emborrona la distinción entre *labor* y *work*. Además, como hemos señalado, muchas veces es el contexto filosófico el que mueve al traductor a cometer estos errores, de forma que corregirlos simplemente cambiando el término nos obligaría a generar una brecha entre Arendt y las demás personas que piensan estas cuestiones, con las que Arendt claramente dialoga<sup>7</sup>.

Por otro lado, Arendt señala la etimología, y algunas posibles traducciones válidas a otros idiomas, de *labor* y *work* tanto en *The human condition* (Arendt, 1958, p.80, nota 3) como en una conferencia que imparte unos años más tarde titulada “Labor, Work, Action” (Arendt, 1967, p.4). Nos interesan especialmente dos cosas de estos apuntes. Por un lado, es clave que Arendt mencione la distinción latina entre *laborare* y *facere* o *fabricari* ya que, esta distinción junto con el hecho de que Arendt emplea también *fabrication* para hacer referencia al *work*, justifica el uso de “fabricación” para hacer referencia al *work*. Por otro lado, nos resulta interesante que, al señalar la distinción francesa entre *travailler* y *ouvrier*, Arendt ex-

7 Como es el caso cuando, en la traducción vemos “fuerza de labor” en lugar de de la “fuerza de trabajo”, distanciando el pensamiento de Arendt de la conversación entorno a Marx.

plique que *travailler* se deriva de “tripalium” (un tipo de tortura). Esto nos interesa porque esta es también la raíz etimológica del “trabajar” en castellano, mostrando que trabajo se puede emplear, como hacemos aquí, como traducción de *labor* —además de ‘labor’, evidentemente. En suma, la traducción que empleamos aquí evita las confusiones que hemos descrito arriba y respeta el trabajo etimológico al que Arendt ha hecho reiterada referencia en su obra. Dicho esto, veamos qué son exactamente estas actividades para Arendt.

La primera de las actividades que describe es el trabajo, o la labor, que es la actividad que satisface la condición humana de animalidad. Remite, en este sentido, a todo aquello que debemos hacer, en tanto animales, para mantener nuestra vida biológica (Arendt, 1958, p.7). Arendt hablará del *animal laborans*, cuando quiera señalar el ser humano en tanto animal, cuyos pensamientos, hábitos y valores remiten al éxito de la labor. Dicho esto, debemos recordar que la figura del *animal laborans* (así como el resto de las figuras que emplea) es una herramienta conceptual, por lo que, con ella, Arendt no está señalando una criatura real, que existe y vive ahí fuera. Rara vez el ser humano es únicamente *animal laborans*, ahora bien, jamás deja de serlo.

En la medida en que el trabajo es determinado por lo puramente biológico, es una actividad cíclica y repetitiva, como todos los procesos naturales. Esta categoría señala, entonces, nuestra participación en los procesos naturales, tanto los íntimos —aquellos que suceden dentro de los confines de cada cuerpo— como los externos —aquellos que se desarrollan en diálogo con el entorno. Cabe señalar también que, en la medida en que la labor es un metabolismo con el resto del medio ambiente natural, el *animal laborans* no sería capaz de desarrollar su actividad sin ella. Dado el contexto de crisis climática a la que actualmente nos enfrentamos, enfatizar este aspecto de la labor sirve para iluminar el hecho de que cuidar nuestra relación con el entorno es condición necesaria para el sostenimiento de la condición humana más básica; la vida misma. En tanto animal, el ser humano participa de los ciclos naturales y depende de ellos para

vivir. Reivindicar respeto por la labor arendtiana viene a significar lo mismo que reivindicar ser una parte de un ecosistema que florece o fracasa en conjunto. Para Arendt, la necesidad, la fragilidad e incluso el dolor no son motivo de vergüenza, ni manchas en nuestra humanidad, sino partes de nuestra condición que no tiene sentido tratar de “superar” (Arendt, 1958, p.120).

Por otro lado, en tanto actividad cíclica, su contenido es su continuación, esto es, no tiene fin más allá de la reproducción de sí misma. El ritmo y/o la norma de esta actividad es la del proceso eterno: “[...] la propia actividad del trabajo debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de trabajar nunca termina mientras dure la vida; es indefinidamente repetitiva” (Arendt, 1967, p.4). En este sentido, el trabajo no suele dar lugar a productos tangibles, sino que (re)produce la propia fuerza de trabajo. Ahora bien, sí produce de forma incidental lo que llamamos ‘bienes de consumo’, esto es, productos que rápidamente son consumidos, persistiendo en el mundo muy poco tiempo. Cuando Arendt habla del trabajo hace referencia, con frecuencia, a labrar la tierra u otras tareas agrícolas. Ahora bien, debemos reconocer que el trabajo que reproduce la propia fuerza de trabajo es, también en gran medida, el trabajo doméstico o de cuidados.

Estos dos aspectos de la labor, así como su distinción de género, están presentes en el imaginario colectivo ya desde el relato del pecado original que condena a los herederos de Adán a trabajar la tierra y a las herederas de Eva a parir con dolor:

A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti. Y al hombre dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer, y comiste del árbol de que te mandé diciendo: No comerás de él; maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás. (Génesis, 3:16-19)

Adán, y sus descendientes, están condenados a labrar la tierra, a sufrir la precariedad de sostener la vida de los privilegiados mientras que Eva, y sus herederas, están condenadas, además, a “parir con dolor”, que podemos tomar como metáfora para referirnos a la labor doméstica de forma más generalizada. Mientras que Arendt no incluye la perspectiva de género en su lectura de la labor, sí señala que esta refiere a aquellos esfuerzos propios de lo que los griegos denominaban “oikonomía”, esto es, la gestión interna del *oikos* (Arendt, 1958, pp.28-37). Siendo este el locus del trabajo claro está que limpiar, cocinar, enmendar, coser, dar a luz, criar, etc. son todas tareas que forman parte de la oikonomía, de ese metabolismo entre el ser humano y el resto de la naturaleza. La labor, en todo caso, tiene una dimensión de corporalidad y de dolor; es aquello por lo que, a duras penas, nos “ganamos la vida” y la sostenemos<sup>8</sup>.

Ahora, aunque Arendt no esté describiendo tareas reservadas únicamente para las mujeres —mucho menos en la Grecia antigua, que usa de referente principal—, al observar la naturaleza de dichas tareas se puede ver que coinciden con lo que hoy en día se consideran labores asociadas tradicionalmente a las mujeres (o “feminizadas”). Es de nuestro parecer que enfatizar este carácter *feminizado* del *animal laborans* ayuda a actualizar el pensamiento de Arendt. Enseguida se vislumbra cómo la noción de labor de Arendt, y su preocupación por no permitir que se mantenga devaluada, entronca con el pensamiento de la Social Reproduction Theory o con autoras feministas como Silvia Federici, por ejemplo. Esta atención a la dimensión de género, junto con una revisión de la traducción que asegure que esta no genera una falsa distancia entre la actividad de la que Arendt habla y aquello que la clase obrera enfrenta en su día a día, actualiza el pensamiento de Arendt, estableciendo un diálogo claro y preciso entre la misma y otros/as

---

8 Retomando ahora la cuestión de la traducción, señalamos que la palabra “trabajo” evoca esta corporalidad y este “ganarse la vida”, además de la raíz etimológica ya señalada que también la vinculaba al dolor. Por lo tanto, usar la palabra “trabajo” para hablar del *work*, en lugar de *labor* puede ocultar la relevancia de la noción de labor en Arendt para los estudios del malestar laboral y las quejas sobre el trabajo que oímos en nuestro día a día.

pensadores/as centradas en comprender las implicaciones de una actividad propia de nuestra cotidianidad.

La segunda de las actividades, la fabricación, responde a la condición humana de mundaneidad, irguiendo un mundo artificial que nos refugia de las calamidades de la naturaleza (Arendt, 1958, p.7). Este mundo humano se compone de una serie de objetos que no habrían existido sin la intervención de la mano humana y que nos garantizan algo de objetividad en la medida en que podemos volver una y otra vez al mismo objeto y reconocer su existencia como algo independiente y más estable que la existencia de nuestros propios cuerpos (Arendt, 1958, p.136):

Las cosas del mundo tienen la función de estabilizar a vida humana, y su objetividad deriva de que —pese a lo que dijera Heráclito sobre meterse el mismo río— los seres humanos, siempre cambiantes, puedes recordar su mismidad, su identidad, por relación a la misma silla o a la misma mesa. Dicho con otras palabras, contra la subjetividad de los seres humanos se levanta la objetividad del mundo hecho por los mismos [...]. Solo nosotros/as, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos ha dado la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo “objetivo”. Sin un mundo entre los seres humanos y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad. (Arendt, 1958, p.137)

Para crear estos objetos, el *homo faber* interrumpe procesos naturales, arrancando de estos los materiales para su actividad. Decimos que los interrumpe, y no que los para, porque los objetos que de este material se crean eventualmente volverían a la naturaleza de la que fueron arrancados. Dice Arendt, por ejemplo, respecto a una silla, que “si es abandonada a sí misma o descartada del mundo humano, la silla volverá a ser madera, la madera se deshará y volverá a la tierra, de donde surgió el árbol que fue talado para convertirse en el material con el que fabricar y construir” (Arendt, 1958, p.137). Ahora bien, este destino es distinto del que les espera a los objetos de consumo; el desgaste de los objetos de uso —este volverse ma-

terial tras el abandono o los años de uso— es totalmente accesorio a la fabricación, mientras que el consumo es inherente a la labor. Es importante, a este respecto, recordar que la fabricación está ligada a la mundaneidad; el *homo faber* fabrica el mundo en tanto artificio y su preocupación fundamental es la solidez y la durabilidad de ese artificio.

La fabricación está también íntimamente ligada a lo predecible y al control. En el taller, el *homo faber* busca que todo movimiento esté guiado hacia un fin; la creación del objeto de uso. Frente al movimiento cíclico de lo natural, la fabricación es, entonces, rectilínea. Por otro lado, no está movida por la necesidad —como lo estaba el trabajo del *animal laborans*— sino que se guía por la lógica de los medios y fines (Arendt, 1958, p.143)<sup>9</sup>. Esta claridad respecto del desarrollo de su actividad y el grado de control que el *homo faber* tiene sobre el resultado de esta son características exclusivas del *homo faber*; ni el *animal laborans* ni el *actor*, como veremos, poseen esta seguridad (Arendt, 1958, p.144; Arendt, 1967, p.8).

Es importante esta actividad para los seres humanos ya que mediante nuestra faceta de *homo faber*, comenzamos a distanciarnos de los ciclos naturales y de las exigencias de nuestros cuerpos —aunque, por supuesto, sin emanciparnos de estas— y comprendemos que podemos dejar una huella y aportar algo al mundo humano. Además, esta actividad alivia la carga de trabajo del *animal laborans* mediante la creación de máquinas (Arendt, 1967, p.9), permitiéndonos así, en principio, más tiempo para dedicar a las otras esferas de nuestra condición. Ahora bien, antes de pasar a describir la acción, debemos señalar que venimos hablando de la fabricación en su forma “incorrupta”, esto es, en su forma idónea, y que esta no es la forma que adopta en la modernidad. Para Arendt:

---

9 Véase: *The human condition*, 1958, pp. 139-158. En estas páginas Arendt reflexiona sobre la lógica de medios y fines, argumentando que, mientras el *animal laborans* no tenía fines —propriadamente dichos— el *Homo faber* ya sí, pero que, por otro lado, este es incapaz de comprender que algo tenga valor *por mor de sí* —más allá de que sirva como medio.

[...] la mayor parte de la fabricación realizada en el Mundo Moderno se lleva a cabo a modo de trabajo, de manera que el/la fabricante, aunque lo quisiera, no podría ‘trabajar para su fabricación en vez de para sí mismo’, y a menudo es fundamental en la producción de objetos de cuyo último aspecto no tiene la menor idea. Estas circunstancias, si bien de gran importancia histórica, son irrelevantes en una descripción de las articulaciones fundamentales de la vita activa. (Arendt, 1958, p.141)

Arendt no está hablando de una actividad que de hecho suceda en estas condiciones en la vida cotidiana de las personas y se asegura de dejarlo claro. Para empezar, una persona artesana suele fabricar para “ganarse la vida”, de forma que su actividad es también su trabajo, y esta mezcla no se da sin que la fabricación se contagie de los ritmos y los valores propios de la esfera de la labor. Nos referimos, por un lado, a cuando Arendt está explicando el funcionamiento de la fabricación y asegura que esta puede verse afectada por un impulso de repetirse, aunque esta vendrá, o bien de la necesidad de la persona artesana de ganarse los medios para su subsistencia, o bien de la demanda del mercado —pero nunca de la propia actividad de fabricar (Arendt, 1967, p.8). En todo caso, Arendt reconoce que las personas artesanas son también *animales laborans* y que, por tanto, su actividad artesanal puede tener elementos de ambas actividades en caso de que fabrique con un fin “animal”; la de subsistir. Sin duda aquella persona que fabrique al margen de la necesidad de subsistir lo hará a un ritmo y con unas prioridades distintas —y quizá más propiamente de *homo faber*— que aquella cuya artesanía es también su trabajo. Arendt asegura que, en la Modernidad, esta corrupción de la fabricación —esto es, esta invasión de valores, ritmos y prioridades de la labor en la actividad del *homo faber*— alcanza un punto álgido. Además, asegura que esta corrupción de la fabricación tiene graves consecuencias para la mundaneidad en la medida en que el fin de la fabricación de objetos deja de ser la solidez y la durabilidad (Arendt, 1958, pp.145-151). La descripción que hace Arendt de esta corrupción es de sumo interés para la crítica al capitalismo y para comprender la relación que guardamos con el mundo que nos

rodea. Es interesante emplear el marco que Arendt nos proporciona aquí para reflexionar sobre cómo el cambio en la durabilidad de los objetos de uso ha afectado la objetividad que nos ofrecían o sobre cómo los cambios de ritmo afectan también al grado de violencia que el *homo faber* se ve forzado a ejercer sobre la naturaleza circundante para poder llevar a cabo su actividad a la velocidad en la que la labor se lo exige<sup>10</sup>.

Dicho esto, pasemos a la descripción de la última de las actividades; la acción (*action*). Esta actividad responde a la capacidad humana de hacer lo inesperado —algo que no responde a la lógica de los medios y fines, ni tampoco responde a una necesidad biológica— y es, por ello, sinónima de la capacidad para la libertad. Es mediante esta actividad que hacemos algo que nos distingue de las demás personas y es por este motivo que Arendt dirá que la acción satisface o está vinculada a la condición humana de pluralidad. Esto es, igual que el trabajo respondía a la animalidad y la fabricación a la mundaneidad, la acción responde a la pluralidad, a nuestra diversidad. La acción es, en suma, la actividad por medio de la cual expresamos, alimentamos y damos salida a nuestra pluralidad.

La célebre cita arendtiana según la cual la acción es garantía de que “nadie es igual a ninguna otra persona que haya vivido, que viva o que vivirá” (Arendt, 1958, p.8) puede ser algo confuso si no señalamos que somos distinguibles en tanto *actores* y que, cuando tenemos las condiciones de mostrarlo, esta diversidad aumenta. La pluralidad es, en algún sentido, contemporánea de la capacidad para actuar, pero anterior a la acción en sí y mientras esta última depende de las circunstancias materiales y sociales en las que una persona nace, la pluralidad no. En tanto una de nuestras facetas es la de *actor*, somos —además de múltiples— seres radicalmente plurales. Ahora bien, igual que mediante la acción la pluralidad se manifiesta y crece, también es cierto que limitando la acción se puede dañar la propia pluralidad. Es decir, existe una relación algo circular entre la faceta de actor o la pluralidad y la capacidad para actuar, de forma que el

---

10 Véase: *The human condition*, 1958, pp.144-159.

*actor* que no actúa comienza a atrofiarse, perdiendo poco a poco esta capacidad. En otras palabras, si el ser humano que está concentrado en sobrevivir y no atiende más que a una de sus facetas —la de *animal laborans*—, lo que tenga de *actor* queda más bien latente, esperando a ser atendido para recuperar su capacidad plena.

Debemos señalar, por otro lado, que mientras esta forma de comprender la libertad es esperanzadora, en tanto permite salir del camino preestablecido y transformarnos, también inspira temor en la medida en que los *actores* ponen en marcha acontecimientos que no controlan y que nos pueden llevar al mal:

En términos políticos, por lo tanto, la contingencia de los asuntos humanos implica dos aspectos: uno tranquilizante y otro profundamente alarmante. Por un lado, está el conocido mensaje de Arendt: los milagros siempre son posibles: los seres humanos pueden tomar nuevas iniciativas pueden actuar de concierto para generar poder y lograr grandes cosas. Pero, por otro lado, el peligro, el fracaso, el mal están siempre presentes no ya sólo en las formas excepcionales que han alcanzado en el siglo XX sino como elementos permanentes de la condición humana. (Canovan, 2008, p.79)

Hannah Arendt no pretende negar la angustia que nos puede producir la esfera de los asuntos humanos, al contrario, comprende este miedo y llega a decir que en ninguna otra actividad “[...] parece el ser humano menos libre que en aquellas capacidades cuya misma esencia es la libertad y en esa esfera que no debe su existencia a nada ni a nadie más que al ser humano” (Arendt, 1958, p.253-4)<sup>11</sup>. No hemos de confundir, entonces, su descripción de la acción con un elogio a la performatividad o lo anárquico, más bien se trata de poner en claro cuál es exactamente el precio para pagar por la libertad, o cuáles son “los límites trágicos de la existencia en el mundo” (Birulés, 2007, p.100). Por otro lado, debemos cuidarnos de ser

---

11 Ahora bien, este miedo no justifica, por supuesto, atentar contra la acción. De hecho, para Arendt, las dos formas legítimas de sobrellevar esta incertidumbre —la promesa y el perdón— surgen desde dentro de la propia acción. Para más información sobre esta redención de la acción véase: Arendt, 1958, pp.236-247; Birulés, 2007, p.105.

arrastrados por este temor a la acción, pues tenemos pruebas de las atrocidades a las que puede dar lugar:

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos; sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...]. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e inocuas puedan parecer. El perro de Pavlov, [...] es el ciudadano «modelo» de un Estado totalitario, y semejante ciudadano sólo imperfectamente puede ser producido fuera de los campos. (Arendt, 1998, p.35)

Claro está, entonces, que, pese a este riesgo, la acción no es mero capricho en la medida en que la humanidad es radicalmente plural y llena de potencialidades y tratar de erradicarlo siempre implicará violencia:

La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales del comportamiento, si los humanos fueran interminables repeticiones reproducibles de un único modelo, si su naturaleza o esencia fuera la misma para todos/as y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. (Arendt, 1958, p.8)

Estas categorías arendtianas —*actor*, pluralidad y libertad— pueden aplicarse con facilidad a cuestiones que Arendt no llegó a tratar. Por ejemplo, podemos usarlo como marco para añadir otra dimensión más a la explicación de la injusticia cometida contra las personas forzadas a la esclavitud, que relata de forma muy dura y clara, bell hooks;

Las experiencias traumáticas de las mujeres y los hombres negros a bordo de los barcos negreros solo fueron las fases preliminares de un proceso de adoctrinamiento que transformaría al ser humano africano libre en un esclavo. Una parte importante del trabajo del negrero

consistía en transformar la personalidad africana a bordo de los barcos para poder vender el cargamento como esclavos «dóciles» en las colonias estadounidenses. [...] Un aspecto crucial en la preparación de los africanos para el mercado negrero era la aniquilación de la dignidad humana, la supresión de los nombres y el estatus, la dispersión de los grupos para que no existiera un idioma común y la eliminación de cualquier otro indicio claro de legado africano. (hooks, 2020, p.44)

Estas personas son claros ejemplos de *actores* a los que se les trata de robar la capacidad para actuar; son personas cuya pluralidad —cuyos rasgos distintivos— se intentan suprimir. De esta manera, los textos de Arendt sobre los campos de concentración pueden ser una fuente de herramientas conceptuales para dar pies y cabeza a tales atrocidades. Por otro lado, estas categorías nos sirven para preguntarnos por las formas cotidianas, y más sutiles, en las que la libertad de los *actores* humanos está siendo mermada: aquellos casos en los que la norma del Uno —del sujeto privilegiado, tomado por universal— es proyectada sobre la pluralidad de los seres humanos buscando que los diferentes adapten su comportamiento y su aspecto. Arendt señala estos mecanismos cuando dice que para la lógica del Uno o la lógica totalitaria:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción [...]. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. (Arendt, 1958, p.40)

Estoy pensando, por ejemplo, en cómo el cisheteropatriarcado castra la libertad sexual y de género de todas las personas, o como el capacitismo limita los movimientos de las personas discapacitadas<sup>12</sup> y mide el valor de todos los cuerpos y de todas las personas según su

---

12 Con esta palabra queremos señalar a las personas que han sido *discapacitadas* por el entorno discriminatorio que navegan. Esto es, se elige el término 'discapacitadas' aquí —en lugar de referir a la 'diversidad funcional', por ejemplo— no haciendo referencia

productividad y sus capacidades. En ambos casos, y en tantos otros similares, la norma que es luego impuesta sobre estas o aquellas personas tiene un impacto sobre un conjunto muy variado de elementos desde la tontería más absurda, como el color de la primera manta con la que van a dormir, hasta cosas con un peso mucho más evidente, cómo la capacidad que tendrán para ocupar el espacio público o cuánto peligro corren sus vidas.

Llegados a este punto, habiendo explicado más en detalle las actividades de la *vita activa*, debemos señalar que, aunque sea importante reconocer las diferencias entre ellas y las lógicas propias de cada faceta humana, no debemos pensar que esto quiera decir que las actividades de la *vita activa* están aisladas entre sí. A su vez, Arendt aboga siempre por el equilibrio entre las actividades. Esto es, sería una traición al espíritu arendtiano tratar de señalar una de las partes de la condición humana como más humanas o importantes que otras. Mencionamos esto porque la acción es a menudo tomada por la actividad más importante de la obra de Arendt, como si el motivo por el que quisiera aclarar todo el menosprecio a la *vita activa* fuera únicamente para preservar la acción como considera que debe ser. Sin embargo, no es el caso; todas las actividades se encuentran íntimamente ligadas en un juego de peso y contrapeso, de calamidad y redención y cada una de las actividades responde a y sostiene una de las condiciones humanas de forma irremplazable. Ignorar esto sería pecar de reducir, una vez más, la complejidad de la experiencia humana a un único factor, operación contra la que Arendt dedicó prácticamente toda su obra.

## 2. La labor y la búsqueda de libertad

En esta sección vamos a hacer un pequeño repaso de algunas de las formas, criticadas por Arendt, de entender la relación entre la labor y la libertad. Veremos cómo, en nombre de buscar la libertad,

---

a los propios cuerpos de las personas señaladas, sino por alusión al contexto más amplio de los juicios sociales, diseños excluyentes y políticas jerarquizantes en la que viven. Para obtener más información sobre esta discusión, consulte: Guerra (2021).

se han cometido (y se siguen cometiendo) atrocidades; verdaderas mutilaciones a la condición humana. Esto ya lo denunciaba Arendt en su tiempo y, en el nuestro, no podría ser más relevante. Nos interesa principalmente la posición en la que estas concepciones de libertad dejan al trabajo y cómo lo enmarcan, pero para comprender esto será necesario atender también a algunas reflexiones arendtianas que van más allá de la labor.

En primer lugar, vamos a atender a la esclavitud en Grecia y cómo Arendt lo vincula con la filosofía platónica; luego veremos la crítica arendtiana a la Revolución Francesa, atendiendo a los errores de esta revolución y a un posible punto ciego en la reflexión de Arendt. Por último, trabajaremos cómo la delegación de la labor afecta la libertad de quienes no laboran, preguntándonos si estas personas privilegiadas están consiguiendo ser libres o si más bien están alienados de una parte fundamental de su condición. Señalaremos, además, a lo largo de este recorrido, los motivos por los que Arendt piensa que la noción de libertad está distorsionada, cuáles serían las condiciones reales para que esta se dé y también de qué forma las críticas que formula aquí Arendt pueden ser de utilidad para pensar la labor en nuestros tiempos, así como para cartografiar por qué algunos discursos en torno a la emancipación son insuficientes.

## **2.1. Delegar la labor: Grecia y la esclavitud**

Para Arendt la mutilación de la condición humana comienza en la antigua Grecia, donde nace el sentimiento de desprecio hacia la *vita activa*. Dirá Arendt que “la idea de que la contemplación es el estado más elevado del espíritu es tan antigua como la filosofía occidental” (Arendt, 2010, p.32). Ahora bien, la *vita contemplativa* se desarrolla solamente en la quietud propia del momento en el cual toda actividad ha cesado, de manera que, si lo alzamos como superior a la *vita activa*, será necesario ‘librarse’ de las actividades para concentrar todo el tiempo, los valores, los hábitos y la personalidad en la *vita contemplativa*. Este gesto teórico no solamente hace que la *vita contemplativa* cobre privilegio por encima de la *vita activa*, sino que

lleva a que esta última se perciba como un terrible peso del que uno debe librarse. Desde Grecia, la *vita activa* es enmarcada como una mancha sobre nuestra condición y como una debilidad a superar, en lugar de como una parte tan fundamental de lo que somos como la propia *vita contemplativa*. Vemos, entonces, que a la vez que nace la tradición filosófica griega, empieza el proceso de corrupción de la condición humana y el olvido de la importancia de la *vita activa* que Arendt narra en *The human condition*.

Arendt es especialmente crítica con Platón, empleando esta figura como representante o modelo explicativo del origen de la corriente de pensamiento que llevará a las formas de estado que ella considera totalitarias. Ahora bien “en Platón no encontramos para Arendt un primer intento de formular un Estado totalitario, sino el germen de una relación jerárquica entre teoría y política que tendrá consecuencias duraderas a lo largo de la tradición” (Basili, 2020, p.62). Esto es, critica a Platón por fundar una filosofía que pondrá a la *vita contemplativa* muy por encima de la *vita activa* y por fomentar un deseo de aislamiento y de quietud desde el que poder dedicarse a la *vita contemplativa* (Arendt, 1958, pp.14-17). En esta medida, Platón es representativo del tipo de filosofía que “vincula su horizonte categorial a la representación de un orden que procura neutralizar la realidad fáctica de la política misma” (Basili, 2020, p.58)<sup>13</sup>.

Ahora, aunque no se esté formulando aquí un rechazo específicamente al trabajo, sino a la *vita activa* en su totalidad, sin duda esta actividad sería la más despreciable de todas si la vara de medir es el tiempo restado a la contemplación. Explica Arendt que, para Platón, la primera de las preocupaciones del ‘auténtico filósofo’ es “estar libre de todo tipo de preocupaciones y, en especial, del cuerpo, que siempre requiere cuidados” — añadiendo una cita del Fedón según el cual estos requerimientos se inmiscuyen en la contemplación nublando la verdad (Arendt, 2010, p.106). La solución que buscan los hombres blancos atenienses, deseosos de superar su

---

13 Para ahondar en aspectos de la lectura de Arendt de la filosofía platónica que aquí no se tratan véase: Basili, 2020.

naturaleza y poder dedicarse a la contemplación, pasa por delegar el trabajo en personas esclavizadas:

El hecho de que la esclavitud y el exilio al hogar fueran la condición social de toda la clase trabajadora antes de la Época Moderna, se debe, principalmente, a la propia condición humana; la vida, que para las demás especies animales es la misma esencia de su ser, se convierte en una carga para el humano debido a su innata «repugnancia por la futilidad». Dicha carga es aún más pesada debido a que ninguno de los llamados «deseos más excelsos» tiene la misma urgencia, el ser humano no está forzado a ella por la necesidad, como ocurre con las necesidades básicas de la vida. La esclavitud se convirtió en la condición social de las clases trabajadoras porque se la consideraba como la condición natural de la vida misma. [...] La carga de la vida biológica, aplomando y consumiendo el lapso de vida específicamente humano entre el nacimiento y la muerte, sólo puede ser eliminado con el empleo de sirvientes [...]. (Arendt, 1958, pp.119)

Aquellas personas que aspiren a ‘superar’ su animalidad, podrán conseguir, a lo sumo, ignorarla; ocupándose otras personas de ella sin quejas y sin pedir reconocimiento. Ninguno de estas personas privilegiadas dejará jamás de ser también *animal laborans* —seguirá necesitando, por ejemplo, comer, beber, dormir y sanar— pero sí pueden dejar de *saberse* animales. Esto es, pueden ignorar su necesidad de diálogo con el entorno, reduciéndolo a su mínimo exponente; tendrán que comer, pero pueden esquivar pasar hambre y cocinar —dejando estas últimas a otras personas, a las esclavizadas.

El espejismo en el que creían los filósofos griegos que pretendían ignorar su animalidad, habría generado, pues, vidas en las que la faceta de *actor*, e incluso la del *homo faber*, estaban ahogadas por el estrés y la sobrecarga del *animal laborans* condenado a cargar, no con el peso de una vida, sino con el de varias. Esta persona condenada a trabajar más de lo que le corresponde por su propia animalidad no puede ser libre, pues no puede haber libertad allí donde esté movida únicamente por las necesidades de su vida biológica. El ser humano cuya faceta de *animal laborans* reina sobre las demás no tendrá espacio ni tiempo para desenvolverse en las otras acti-

vidades que son fundamentales a su condición, ni tampoco para la *vita contemplativa*. En suma, esta persona estará alienada, truncada en sus posibilidades y aquello que haga, no lo hará por decisión libre, sino movido por necesidad o desesperación.

Es sumamente interesante señalar que mientras Arendt habla principalmente de las personas en situación de esclavitud, hay un pasaje al comienzo de *La condición humana* en el que habla de la falta de libertad no de las personas obligadas a trabajar por la fuerza, sino de quienes eligen trabajar mucho más de lo que les correspondería como *animal laborans*, descuidando así sus otras facetas. Si bien esta argumentación la presenta Arendt comentando lo discutido en la Grecia antigua —más concretamente sobre la cuestión de quienes estarían incluidos, para los griegos, de la vida política— es interesante que reconozca la distinción entre la pérdida involuntaria de la libertad (en el caso del esclavo) y la pérdida voluntaria (en el caso del artesano, quien, siendo libre, elige dedicar su vida al trabajo productivo) y que esto no le impida hablar de que ambos han caído también en las garras de la necesidad. La cita a la que nos referimos, en su versión original en inglés, es la siguiente:

This prerequisite of freedom ruled out all ways of life chiefly devoted to keeping one's self alive not only labor, which was the way of life of the slave, who was coerced by the necessity to stay alive and by the rule of his master, but also the working life of the free craftsman and the acquisitive life of the merchant. In short, it excluded everybody who involuntarily or *voluntarily*, for his whole life or temporarily, had lost the free disposition of his movements and activities (Arendt, 1958, p.12, la cursiva es nuestra)<sup>14</sup>.

---

14 La cita en castellano sería: "Este prerrequisito de la libertad excluía todos los modos de vida que están principalmente dedicadas a mantenerse con vida, no solo la labor, que era el estilo de vida del esclavo, que estaba obligado por la necesidad de mantenerse con vida y por el gobierno de su amo, sino también la vida laboral del/el artesano/ libre y la vida adquisitiva del/la comerciante. En definitiva, excluía a toda aquella persona que involuntaria o voluntariamente, durante toda su vida o temporalmente, hubiera perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades." (Arendt, 1958, p.12)

Ponemos esta cita en inglés para señalar que el matiz de la pérdida voluntaria es omitido en la ya mencionada traducción al castellano de *The Human Condition*. Esto es, en dicha traducción la disyuntiva por la que Arendt explícitamente incluía tanto la pérdida involuntaria como la voluntaria es ignorada, omitiéndose la segunda de estas alternativas<sup>15</sup>. A mi juicio esta omisión despolitiza este pasaje de la obra de Arendt, truncando la posibilidad que nos interesa aquí de trasladar estas reflexiones a problemáticas de la contemporaneidad. Igual que en Grecia pudieron usar el argumento de la pérdida voluntaria para excluir a las personas artesanas de la vida política, podemos darle la vuelta a este argumento y usarlo para remarcar que la obligación externa no es condición necesaria para la pérdida de la libertad, sino que una persona puede someterse a procesos de auto-explotación o auto-alienación. Bajo el capitalismo, gran parte de la clase trabajadora se ve atrapada en dinámicas donde el trabajo excesivo, aunque formalmente voluntario, surge de condiciones estructurales que lo hacen casi inevitable. Así, lo que Arendt describe en términos de una falta de ocio o tiempo libre en la Grecia clásica puede leerse, con las debidas precauciones, como un antecedente de las formas contemporáneas de alienación laboral y autoexplotación, donde la línea entre lo voluntario y lo involuntario se difumina.

Por otro lado, rescatando la lectura feminista que hemos hecho de la labor como actividad actualmente feminizada, es interesante señalar que Arendt dice que “[...] la función principal de los antiguos esclavos era llevar la carga de consumo del hogar más que producir para la sociedad en general” (Arendt, 1958, pp.119). Esto es, Arendt destaca el trabajo doméstico como la actividad en la que las personas esclavizadas emplean la mayor parte de su tiempo. Por supuesto, no señala este hecho por llamar la atención sobre la si-

---

15 En castellano encontramos lo siguiente: “Este requisito de libertad descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. En resumen, excluía a todos los que involuntariamente de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades.” (Arendt, 2009, p.26)

tuación injusta de las mujeres respecto del trabajo doméstico, sino para llamar la atención sobre cómo ha cambiado tanto la esclavitud como el abanico de actividades que se delegan desde Grecia hasta la contemporaneidad —dedicándose ahora la gente esclavizada, además de a la labor, a la fabricación en su estado corrupto, que viene a ser, en realidad, otra forma de labor.

## 2.2. Liberación o Libertad: *La Revolución Francesa*

Arendt nos advierte que no debemos confundir nuestro legítimo deseo de librarnos de las garras de la necesidad, con el deseo de desligarnos del trabajo y de lo animal. Para Arendt, no debemos aspirar a esto último, porque, por un lado, sería desear librarnos de una parte inherente a nuestra condición y, por otro lado, porque es precisamente este deseo el que ha desembocado en la violenta injusticia de la que tratamos de escapar:

Toda gobernanza [rulership] tiene su origen y su fuente más legítima en el deseo del hombre de emanciparse de las necesidades de la vida, y los hombres lograron esta liberación por medio de la violencia, obligando a otros a llevar el peso de la vida por ellos. Este era la raíz de la esclavitud (Arendt, 1990, p. 144)

Esto es, este deseo conduce al dominio y al uso de la violencia porque mientras el ser humano desea liberarse del trabajo, sigue necesitando de sus frutos, de forma que, de alguna manera u otra, tendrá que obligar a los/as demás a soportar por él la carga de trabajo que le corresponde<sup>16</sup>. En este sentido, vemos que librarse del trabajo solo puede significar que algunas personas se permitan el lujo de cargar sobre otras personas el precio de su vida.

La necesidad, el trabajo, el dolor y la corporalidad son partes naturales de nuestra condición, “sólo el acto violento, por el cual

---

16 Por otro lado, quizá sea de interés mencionar que en *The Human Condition* hay una nota al pie en la que Arendt dice que el deseo de librarse del trabajo es el elemento más utópico (aquí presuponemos que usado de forma despectiva) del marxismo y añade que este deseo es el verdadero “opio del pueblo” (Arendt, 1958, p. 131).

un grupo de humanos trata de librarse de los grilletes atándonos a todos/as los/as demás al dolor y a la necesidad, es obra del ser humano” (Arendt, 1958, p.119). Esto es, mientras la necesidad es una parte inevitable de tener cuerpo y, por tanto, de ser humano, “[...] la pobreza es abyecta porque pone a las personas bajo el dictado absoluto de su cuerpo, es decir, bajo el dictado absoluto de la necesidad como todas las personas la conocen desde su experiencia más íntima y fuera de toda especulación (Arendt, 1990 p.60)”. La necesidad en sí no es lo que debemos buscar erradicar —pues no es posible— sino la pobreza. Si pedimos liberarnos del trabajo, nuestra petición se satisface necesariamente a costa de otras personas y nuestras demandas se pasarían de largo.

Ahora bien, también señala Arendt que, pidiendo esta liberación, nuestras demandas se quedarían cortas, pues la liberación no es sinónima de la libertad. Para explicar la diferencia, Arendt toma como ejemplo la Revolución Francesa; considera que dicha revolución fue un fracaso justamente porque olvidó la distinción entre la libertad, que en un principio buscaba, y la liberación, a la que terminó aspirando (Arendt, 1990, p.60-61)<sup>17</sup>. Terminó igualando el deseo de libertad con el deseo de escapar de la carga injusta de trabajo que había sido puesto sobre los hombros de algunas personas y del estado de pobreza. Esta liberación es, como mucho, una libertad negativa, que sin duda es valiosa y necesaria, pero también insuficiente. La emancipación de las garras de la necesidad no trae consigo la capacidad de actuar, sino que esta requiere de otra serie de condiciones (como el espacio público o la pluralidad, entre otras). A ojos de Arendt, la revolución fracasa por no generar este espacio fuera de los cálculos económicos para pensar el resto de las condiciones necesarias para la libertad, esto es, porque no consigue hacer política más allá de la esfera de la labor. Dice que, tras este desvío en sus intenciones revolucionarias iniciales, “el papel de la revolución ya no

---

17 La lectura arendtiana del fracaso de la Revolución Francesa es más compleja de lo que aquí nos detenemos a explicar. Para quien esté interesado en un análisis más detallado sobre las consecuencias de la invasión de lo natural en lo político y el consecuente fracaso de la Revolución Francesa a ojos de Arendt, véase: Forti, 2001, pp. 305-317.

era liberar a los seres humanos de la opresión de otros seres humanos, menos aún fundar la libertad, sino liberar al proceso de vida de la sociedad de las garras de la escasez para que ésta devenga río de abundancia. No la libertad sino la abundancia sería ahora la meta de la revolución” (Arendt, 1990, p.64).

Esta lectura de Arendt de lo que llamamos la “cuestión social” —el problema de la pobreza— y la tajante separación que propone entre la esfera política y la económica, son problemáticas y han sido ampliamente discutidas<sup>18</sup>. Ahora bien, debemos tener en mente que la insistencia de Arendt en que la Revolución Francesa no debiera haberse dejado descarrilar por una preocupación por la “cuestión social” no tiene que ver con que esta autora ignorase la importancia de dicha cuestión, ni tampoco porque no viese en la pobreza una forma de violenta injusticia. Insiste porque distinguir entre la liberación y la libertad “le parecía especialmente necesario dado el solapamiento acostumbrado entre los derechos civiles que el cuerpo político reconoce a sus miembros, derechos a los que atribuye un carácter negativo, y la experiencia de una participación política efectiva, sin la que no hay ingreso efectivo en el espacio público (Sánchez Madrid, 2021, p.213). Es por olvidarse de esta distinción que dirá Arendt que la ‘nueva república’ que la Revolución Francesa prometía nació muerta, con la libertad ya entregada a la necesidad y a la urgencia del ciclo de trabajo y consumo (Arendt, 1990, p.60). Arendt teme, además, que, al poner la necesidad en el centro de la política, no se oponga resistencia a la creciente omnipresencia del trabajo en todos los ámbitos de la vida. Por tanto, quiere mantener separadas las esferas de lo económico y lo político por el bien de ambas esferas; teme, por un lado, que las metas políticas se olviden por mor de las económicas y, por otro, que las raíces políticas de los problemas económicos se disimularían.

---

18 Véase: Portas Pérez (2022). Este libro expone, por un lado, los motivos por los que se considera a Hannah Arendt como teórica anti-feminista (incluida la polémica a la que aquí nos referimos) y, por otro lado, señala las partes de su obra que han resultado fructíferas para algunos feminismos, mostrando los argumentos que se han dado para defender a Arendt de las críticas.

Es interesante, para mostrar hasta qué punto Arendt no se olvida de la cuestión social, atender a la lectura que hace de la primera aportación de Marx a dicha cuestión. Dirá Arendt que el término ‘explotación’ encierra una fuerza política potente que consigue mostrarle a la clase trabajadora que su situación de pobreza es “resultado de la explotación a través de una ‘clase dominante’ que está en posesión de los medios de violencia” (Arendt, 1990, p.62). Hala-ga la capacidad de Marx de convocar el espíritu de rebelión con este término y añade que “si Marx ayudó a liberar a los pobres, entonces no fue diciéndoles que eran la encarnación viva de alguna necesidad histórica o de otro tipo, sino persuadiéndolos de que la pobreza en sí misma es un fenómeno político, no natural, el resultado de la violencia y la violación más que de la escasez.” (Arendt, 1990, pp.62-3)

Sorprende a quienes leemos habitualmente a Arendt ver cómo asegura que si de la miseria —que la entiende como el mayor impedimento para la política en tanto que nos ata a la necesidad— iba a surgir un poder suficiente para generar una revolución, “era necesario traducir las condiciones económicas en factores políticos y explicarlos en términos políticos” (Arendt, 1990, p.63). Resulta sorprendente porque nos resulta más familiar leer cómo Arendt mantiene férreamente separados lo económico y lo político. Sin embargo, en esta lectura de Marx vemos que no por ello ignora que lo personal también es, al menos en ocasiones, algo político. Es cierto que Arendt insiste bastante en la necesidad de que existan cosas privadas que no pertenezcan nunca a la esfera de lo político. Ahora bien, no ignora que, por ejemplo, el sufrimiento económico —que en principio sería una cuestión privada— nace también de una injusticia política y que solo colectivamente se podrá enmendar. En algún sentido, entonces, y sin tener la pretensión de resolver la tensión, ni de librar a Arendt de las críticas que se lanzan contra ella, quizá Arendt busca garantizar que lo político no se diluya en lo personal y que la ciudadanía sienta que sus demandas poseen toda la legitimidad necesaria para ser planteadas en el ámbito público.

Por último, queremos remarcar que estos pasajes de *On revolution* en los que Arendt comenta la Revolución Francesa nos ayudan a armarnos contra los discursos de la escasez, que son a menudo herramientas políticas más que realidades materiales. Esto es, muchas personas carecen del soporte material necesario, no porque los recursos sean insuficientes, sino porque algunas otras personas acaparan más de lo que necesitan. La escasez no es, en este sentido, una consecuencia inevitable de limitaciones naturales de nuestro entorno, sino de una violencia estructural y política. Por tanto, igual que Arendt lanza una crítica a la Revolución Francesa por permitir que el discurso sobre la gestión de recursos eclipsara los problemas políticos detrás de esta, debemos ser críticos con los discursos contemporáneos que justifican la desigualdad bajo el pretexto de la escasez. Por ejemplo, con demasiada frecuencia nos encontramos con la afirmación de que no hay recursos suficientes para toda la población cuando, en realidad, estas afirmaciones se basan en los disparatados estándares de consumo del norte global —como bien señalan algunas ecologistas decoloniales (Mies & Shiva, 2015, 435-7). En este contexto, el pensamiento de Arendt podría ser clave para cuestionar y desmontar esta visión limitada de la escasez, recordándonos que debemos además de preocuparnos por la redistribución de los recursos, repensar para qué fines se están empleando y cuáles de estos fines son justificables.

En suma, el pensamiento de Arendt acerca de la Revolución Francesa, pese a sus aspectos más problemáticos, puede servirnos para recordar que la igualdad de condiciones materiales no es la meta final de la política, sino su comienzo. La lucha por la libertad de las clases oprimidas debe ser entonces un cambio profundo en las estructuras de pensamiento y no debe buscar únicamente una libertad negativa, ni puede permitirse despolitizar el malestar.

### **2.3. La libertad alienada: *El privilegio y sus espejismos***

En este apartado veremos cuáles son las consecuencias de huir de la labor, no para quienes se quedan atrás sino para aquellas pocas personas privilegiadas que consiguen dejar gran parte de la labor

fuera de sus vidas. Para ello, atenderemos a algunos pasajes más de *On revolution*, además de continuar con nuestra lectura de *The human condition*. Más concretamente, rescataremos algunas reflexiones en torno a la revolución americana. Ahora bien, la lectura de Arendt de dicha revolución es más larga y compleja de lo que veremos aquí; no es nuestra intención ahondar en esta, sino más bien destacar los pasajes en los que señala Arendt que en la revolución americana el obstáculo para la política fue diametralmente opuesto al que se interpuso a la Revolución Francesa. Para ella, el obstáculo para los revolucionarios americanos no fue la pobreza sino el exceso de recursos, la riqueza y la abundancia (Arendt, 1990, p.137). América no solo era la ‘tierra de la libertad’ —como se solía decir— sino que era concebida como la tierra prometida para aquellas personas empobrecidas que venían en busca de su porción de la abundancia del continente recién colonizado (Arendt, 1990, p.139). Una vez enfrentadas con la abundancia de recursos, estas personas confundieron el deseo de que los recursos lleguen “a cada uno según sus necesidades”<sup>19</sup> con el deseo de que cada uno reciba aquello que desea (Arendt, 1990, p.137) y olvidaron así, de nuevo, el sentido de lo político. Arendt dice en estos pasajes que “en este sentido, la opulencia y la miseria son sólo dos caras de la misma moneda; las ataduras de la necesidad no tienen por qué ser de hierro; pueden estar hechas de seda” (Arendt, 1990, p.139). En este apartado que-remos analizar, entonces, cómo operan esas ataduras de seda.

Recordemos primero que la crítica central de Arendt contra la idea de libertad de la tradición hegemónica es que esta confunde la libertad con el *liberum arbitrium* (Arendt, 1961, p.145). Señala que, de esta manera, el ideal que se perseguía ya no tenía que ver

---

19 Haciendo referencia, por supuesto, al aforismo socialista/comunista: “de cada cual, según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, pero también, como suele ser el caso en Hannah Arendt, a la Biblia. En los hechos de los apóstoles se relata como los primeros cristianos “vendían sus propiedades y sus bienes y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno” (Hechos, 2:45). Por otro lado, es curioso señalar también, puesto que estamos hablando precisamente de la revolución americana, que gran parte de la ciudadanía estadounidense —la mitad de las personas encuestadas— pensaban que esta famosa frase figuraba en su constitución (Marcus, 1987).

con asegurar las condiciones para la acción y pasaría a ser conseguir la soberanía (Arendt, 1961, p.163). La persona soberana es independiente de los demás, pudiendo hacer lo que quiera sin impedimentos. Esta noción de libertad es, pues, comprendida como característica del ‘reino interior’ de una persona, que tiene que ver con su voluntad privada.

Ya no se toma, pues, como referente para la libertad al *actor* —que está vinculado a las demás personas y sufre los peligros propios de la esfera de los asuntos humanos— tampoco se tratará, claramente, del *animal laborans* —que vive sujeto a las necesidades de su cuerpo. El referente pasa, entonces, a ser el *homo faber*; la única faceta soberana del ser humano (Arendt, 1958, p.220). En su actividad el *homo faber* va más allá de las necesidades de su cuerpo y escapa de aquella irreversibilidad e impredecibilidad de la acción. Ahora bien, el *homo faber* escapa de las exigencias del cuerpo y de los peligros de la acción únicamente en tanto delega, domina y/o destruye todo lo que se escapa de su control. Es por este motivo que dirá Arendt que la noción tradicional de libertad no solamente es errónea, sino también peligrosa:

En términos políticos, esta identificación de libertad con soberanía es quizás la consecuencia más perniciosa y peligrosa de la igualación filosófica entre libertad y libre albedrío. Porque conduce o bien a una negación de la libertad humana —si nos damos cuenta de que sean lo que sean los hombres, nunca son soberanos— o bien a la idea de que la libertad de un hombre, o de un grupo, o de un cuerpo político sólo puede adquirirse al precio de la libertad, es decir, de la soberanía, de todos los demás. (Arendt, 1961, p.164)

Esto es, igual que el *homo faber* se mantiene soberano solamente mediante una violencia doble, imponiendo normas a la naturaleza (incluida la que le es propia) y reduciendo a sus aprendices a máquinas, lo mismo pasaría en la esfera política si libertad y soberanía se entienden como sinónimos. La libertad pasaría a ser algo que debe ser protegido *contra* lo público, en lugar de algo que surge precisamente gracias a la esfera pública y a los *actores* que están en ella

(Arendt, 1990, p.137). Por otro lado, el poder —que para Arendt también surge siempre en lo público— pasaría a considerarse sinónimo de la capacidad para la violencia y el sometimiento (Arendt, 1990, p.137).

En suma, el ideal de libertad perseguido por la tradición depende, por un lado, de la reducción de la pluralidad de las demás personas, de forma que, de tener que participar en la puesta por obra de nuestra voluntad, no lo hagan en calidad de personas, sino en calidad de instrumentos y, por otro lado, requiere que carguemos sobre los hombros de otras personas el peso de nuestra animalidad, hasta el punto de hacerla desaparecer de nuestra vista.

Ahora bien, esta noción de libertad es una noción fracasada en tanto que nadie puede ser libre si estas son las condiciones, pues nadie encarna la auténtica soberanía y nadie puede delegar su animalidad por completo. La libertad perseguida por las personas privilegiadas es, en realidad, un espejismo y aquí es donde entran en juego aquellas ataduras de seda. La soberanía total es imposible pues implicaría tener control sobre lo que nos sucede; para tener soberanía se tendría que impedir que los actos espontáneos, de otras personas, puedan interferir con los propios y que nada escape de nuestro control (Arendt, 1961, p.164). Llegados a ese punto, el sentimiento íntimo de que se es soberano ya no tiene ninguna relevancia en el espacio público (Arendt, 1961, pp.146-7). Podemos tener soberanía únicamente en aquel espacio en el que hemos huido del mundo hacia nuestros adentros más privados, donde ya nada de lo que hacen las demás personas pueda afectarnos, pero donde tampoco podemos tener efectos sobre nadie. El ser humano soberano y, por tanto, supuestamente libre, aparece entonces como un ser solitario, desligado de las demás personas y del mundo que entre ellas surge.

Para Arendt, “únicamente allá donde las cosas pueden ser vistas por muchas personas en una variedad de aspectos sin cambiar su identidad, de modo que aquellos que están reunidos a su alrededor sepan que ven una misma cosa aunque en total diversidad, puede aparecer la realidad mundana de manera verdadera y confiable”

(Arendt, 1958, p.57). De forma que la soberanía le roba el mundo a quien la posee; para una persona sola y aislada “ni la realidad de uno mismo, de la propia identidad, ni de la realidad del mundo circundante puede ser establecida más allá de la duda” (Arendt, 1958, p.208). La persona soberana vive, entonces, en lo alto de una torre de marfil dando órdenes que los demás no oyen, como el rey del famoso cuento de Antoine de Saint-Exupéry. En suma, dice Arendt que esta noción de libertad como soberanía, por un lado, incita a la violencia y, por otro, es ilusoria (Arendt, 1961, pp. 164-5).

Además, las ataduras de la seda conllevan una segunda condena; impiden sentir la realidad de la vida misma. Esto es, aquellas personas que no están atadas por la labor, sino que han delegado esta actividad en otras, viven alienadas de sus propios cuerpos y de lo que les mantiene con vida. Las personas privilegiadas que piensan no necesitar de las demás son quienes más dependen de estas; pues dependen del trabajo incesante de quienes mantienen su fragilidad animal oculta<sup>20</sup>. Además, para Arendt la vivacidad de la vida depende totalmente de la fuerza con la que se deja sentir (Arendt, 1958, pp.120) y, apartadas de la labor, las personas privilegiadas pierden una parte significativa de este ‘dejarse sentir’ de la vida:

Se ha observado con frecuencia que la vida de los ricos pierde en vitalidad, en proximidad a las «buenas cosas» de la naturaleza, lo que gana en refinamiento, en sensibilidad con respecto a las cosas hermosas del mundo. El hecho es que la capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida, mientras que la vitalidad y viveza sólo pueden conservarse en la medida en que el ser humano esté dispuesto a tomar sobre sí la carga, la fatiga y la molestia de la vida. (Arendt, 1958, pp.120-1)

La condición humana de la animalidad está entrelazada, entonces, con la vivacidad de la vida, de forma que, quien no labora pierde

---

20 Dicho esto, debemos recordar que, por supuesto, la animalidad no es algo que se pueda delegar por completo; siempre habrá una parte de la labor intransferible (digerir, cicatrizar o dormir, por ejemplo).

toda posibilidad de confiar en la realidad de su vida misma<sup>21</sup>. Arendt no lo puede decir más claro:

[...] la perfecta eliminación del dolor y del esfuerzo del trabajo no sólo quitaría a la vida biológica sus más naturales placeres, sino que le arrebataría a la vida específicamente humana su misma viveza y vitalidad. La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida [*lifeless life*]. (Arendt, 1958, p.120)

En esta cita, por un lado, Arendt niega la idea de que la fragilidad humana sea algo a superar —como la tradición hegemónica nos ha hecho pensar— y, por otro lado, nos hace ver que quien no es consciente de su lugar en el mundo, quien no está conectado con su cuerpo e ignora sus necesidades, también sufre una suerte de alienación.

Volvamos ahora al pasaje ya citado en el que Arendt explica el precio a pagar por la libertad en Grecia. Antes hemos omitido la parte en la que explica que esta pérdida de la humanidad de la persona privilegiada es una parte del precio a pagar por eliminar la carga de la vida de los hombros de una parte de la ciudadanía griega. Dice concretamente:

El precio pagado por eliminar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos era enorme, y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad. Puesto que estas tinieblas son naturales, inherentes a la condición humana —sólo el acto violento, por el cual un grupo de humanos trata de librarse de los grilletes atándonos a todos/as los/as demás al dolor y a la necesidad, es obra del ser humano—, el precio exigido para liberarse por completo de la

---

21 Volviendo, por un momento, al relato del Génesis que mencionamos antes, igual que Adán y Eva antes de recibir la condena no saben que están desnudos (Génesis, 3:8-3:11), el precio a pagar por saberse vivo y entender lo que eso significa —representado por ese darse cuenta de sus cuerpos—, es el trabajo — tanto el productivo (laborar) como el de cuidados (parir).

necesidad es, en un sentido, la vida misma, o más bien la sustitución de la vida subrogada [*vicarious life*] por la vida real. Bajo las condiciones de la esclavitud, los grandes de la tierra [*the great of the earth*] podrían incluso delegar en otro/a el uso de los sentidos, esto es, podrían «ver y oír mediante sus esclavos», como decía Herodoto. (Arendt, 1958, pp.119-20)

Por poner un ejemplo de esta vida subrogada; igual que la persona precarizada que se dedica a cuidar a la descendencia de otras personas no tiene tiempo de ver a la suya, la persona privilegiada, que delega esos cuidados, tampoco está viviendo la experiencia de madre o de padre, e incluso muchas de estas personas muy privilegiadas delegan el embarazo y el parto, a través de la gestación subrogada. La persona obrera no estará viviendo plenamente ese episodio de su vida, pero tampoco lo está viviendo plenamente la persona privilegiada que no ha sangrado ni sudado por vivirlo.

En suma, las personas privilegiadas viven una fantasía doble; están separadas de las demás personas, en un mundo cuya realidad cojea, y alejadas de la vivacidad de la vida, incapaces de entender lo que cuesta su propia vida y el valor de lo que consumen. Esta dimensión del pensamiento de Arendt muestra cómo la opresión daña a todas las personas involucradas, por lo que con ella podemos oponer resistencia a la noción capitalista de libertad. Podemos leer a Arendt como herramienta contra la noción de libertad que fomenta que cada persona aspire a poder hacer lo que quiera, que viene a significar tener ‘derecho’ a pisar los cuellos de las demás personas, con el único fin de generarse un espejismo de soberanía en el que vivir alienada de su cuerpo y separada del mundo común.

### 3. Conclusiones

Hemos empezado este capítulo explicando el espíritu general del pensamiento de Hannah Arendt, destacando su apertura al diálogo con problemáticas contemporáneas. Hemos descrito el proyecto de ‘La condición humana’ y definimos lo que Arendt denomina ‘*la vita activa*’ repasando las partes que componen este concepto

y subrayando cómo estas pueden ser aplicadas en las luchas sociales contemporáneas. Tocamos brevemente el tema de la libertad en Arendt, a través de su descripción de la acción, para tener un punto de partida que retomar a lo largo del capítulo, tratando así de facilitar una comprensión más profunda del término. En la segunda sección, nos concentramos en la relación entre la labor y los intentos de conseguir libertad, explorando tres cuestiones clave. Primero, examinamos la esclavitud en la antigua Grecia desde la perspectiva de Arendt, empleando este marco para poner sobre la mesa la relación entre el rechazo a la *vita activa* y la generación de una fisura que nos separa de nuestro propio cuerpo y sus necesidades. Luego, pasamos a la lectura arendtiana de la Revolución Francesa para analizar cómo, en el intento de escapar de situaciones de esclavitud o explotación, se puede confundir la libertad con la liberación, llevando a la reivindicación de precisamente el mismo punto de vista del que se intentaba huir y olvidando que la libertad va más allá de simplemente escapar de la opresión. Finalmente, retomamos la crítica arendtiana de la noción de libertad para interrogarnos sobre la condición humana de aquellos que delegan la labor. Analizamos hasta qué punto su situación también es una forma de alienación y autoengaño, ampliando así nuestra comprensión de la libertad y la condición humana en el contexto de las luchas contemporáneas.

Para finalizar este capítulo, nos resulta crucial volver a subrayar que la labor nos es connatural y que no debemos aspirar a librarnos de ella completamente. Intentar hacerlo no solo sería violento para quienes nos rodean, sino que también nos alienaría de nuestra propia humanidad. Sin embargo, también queremos dejar claro que esto no significa que debamos conformarnos con las condiciones laborales actuales, ni que debamos dejar de quejarnos del trabajo, pues el reparto actual del trabajo no es una distribución natural, de acuerdo a la condición humana que Arendt describe, sino una estructura impuesta por aquellas personas que buscan evadir su parte de la labor, delegándola a otras. Esta injusticia exige un cambio profundo en nuestra forma de concebir la labor, especialmente en relación con la libertad. La emancipación de la labor no debe ser

vista como el deseo de compartir los mismos privilegios injustos que disfrutaban los esclavistas griegos, o que disfrutaban actualmente los hombres que delegaban en las amas de casa, o las personas privilegiadas que se benefician del trabajo precario de la clase obrera. Esto es, debemos asegurarnos de que no estamos simplemente exigiendo participar del privilegio de oprimir. Es necesario, entonces, revisar la noción tradicional de libertad para comprender que la libertad que debemos buscar no consiste en no trabajar, sino en tener acceso a todas las esferas de nuestra condición humana. Esto es, debemos poder crear metas más allá de las necesidades biológicas, pero también rechazar la idea de descargar esas necesidades en otros, pues la labor es también una de esas esferas características de nuestra humanidad. Reivindicamos, entonces, una reformulación de nuestra relación con el trabajo que obligue a las personas más privilegiadas a asumir la labor que sostiene sus vidas. Una redistribución justa de la labor implicaría una desescalada material y un cambio radical de expectativas, cambios necesarios si queremos evitar nuestra propia extinción. Por ejemplo, un reparto realista y justo de la labor implicaría que los privilegiados no pudieran permitirse el ritmo de vuelos en avión privado que mantienen actualmente, ya que tal estilo de vida solo es posible a costa de la explotación de innumerables trabajadores. Este capítulo ha mostrado, entonces, cómo la noción de labor en Arendt no solo ilumina nuestras problemáticas contemporáneas, sino que también nos invita a repensar profundamente nuestras aspiraciones de libertad y justicia.

## Referencias

- A Parte Rei Revista de Filosofía. (29 de Mayo de 2013). *Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna* (1964) [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>
- Alegre Zahonero, L., Pérez Sedeño, E., & Sánchez Madrid, N. (2023). *Enciclopedia crítica del género: Una cartografía contemporánea de los principales saberes y debates de los estudios de género*. Arpa.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. The University of Chicago Press.

- Arendt, H. (1961). *Between past and future*. The Viking Press.
- Arendt, H. (1967). *Labor, work, action*. En Archivo de discursos y escritos 1923–1975. Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/mss1105601256/>
- Arendt, H. (1990). *On revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1998). *Orígenes del totalitarismo*. Grupo Santillana.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Basili, C. (2020). El poder de la *polis*: Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica. *Res Pública*, 23(1), 57–65.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Canovan, M. (2008). Terribles verdades: La política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt. En Sequitur (Ed.), *El legado de una mirada* (pp. 65–83). Sequitur.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.
- Guerra, I. (2021). *Lucha contra el capacitismo: Anarquismo y capacitismo*. Editorial Imperdible.
- hooks, b. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Consonni.
- Marcus, R. (1987, febrero 15). Constitution confuses most Americans: Public ill-informed on U.S. blueprint. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1987/02/15/constitution-confuses-most-americans/47e6691c-e42b-4276-8adb-ec1b24539954/>
- Mies, M., & Shiva, V. (2015). *Ecofeminismo: Teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- Portas Pérez, T. (2022). Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea. *Cátedra*.
- Sánchez Madrid, N. (2021). *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Alianza.
- Zamora, J. (2010). H. Arendt y Th. W. Adorno: Pensar frente a la barbarie. *ARBOR: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 742, 245–263. Instituto de Filosofía - CCHS/CSIC.



## CAPÍTULO 8

### EL ANIMAL LABORANSY LA BIOPOLÍTICA

*Borja Lucena Góngora*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar el entrelazamiento posible de las ideas de Michel Foucault y Hannah Arendt acerca de la Modernidad y su especial configuración política, prestando especial atención al concepto foucaultiano de “biopolítica”. Para ello se persigue la sugestiva conjunción de las ideas de ambos filósofos apuntada por Giorgio Agamben en su obra *Homo Sacer*. De acuerdo con Agamben, tanto el filósofo francés como la pensadora judía comprendieron que la sociedad moderna se caracteriza por una conformación política eminentemente dirigida hacia la administración y la gestión de la “nuda vida”, entendiéndola como la vida reducida a su elemental funcionamiento biológico. A través de este punto de partida, el pro-

---

1 Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. IES Antonio Machado, Soria

pósito de este capítulo consiste en explorar ciertas sinuosidades de esta exitosa política de los cuerpos que lleva a plenitud el ideal contemporáneo de una política de la que se haya excluido la posibilidad de la acción política misma.

**Palabras claves:** Agamben, Arendt, Biopolítica, Foucault, Labor, Neoliberalismo

## ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the possible intertwining of Michel Foucault's and Hannah Arendt's ideas regarding Modernity and its particular political configuration, with special attention to Foucault's concept of "biopolitics." To this end, the article follows the suggestive conjunction of both philosophers' ideas as pointed out by Giorgio Agamben in his work *Homo Sacer*. According to Agamben, both the French philosopher and the Jewish thinker understood that modern society is characterized by a political structure primarily oriented toward the administration and management of "bare life," conceived as life reduced to its elemental biological functioning. From this starting point, the purpose of this chapter is to explore certain intricacies of this successful politics of bodies, which fully realizes the contemporary ideal of a politics from which the very possibility of political action has been excluded.

**Keywords:** Agamben, Arendt, Biopolitics, Foucault, Labor, Neoliberalism

### 1

Al tratar de caracterizar lo que entiende por "nuda vida", Agamben recurre a distinciones clave introducidas por Hannah Arendt en su análisis del concepto y la práctica de lo político en la antigua Grecia. En la noción griega de "política", de acuerdo con la pensadora alemana, se da una terminante diferencia entre la *zoé*, la vida natural

adherida a todo organismo vivo - indiferenciada, una misma en todos ellos - y el *bios*, que da cuenta de una determinación cualitativa que diferencia modos distintos de vivir referidos a un individuo o grupo humano (Agamben, 1998, p. 9)<sup>2</sup>. Tal y como Arendt hace notar, en su momento inaugural la *polis* se funda sobre un *bios*, el *bios politikós*, excluyendo de su espacio la manifestación de la necesidad vital y sus procesos biológicos característicos. La ciudad se fundó alejándose de la naturaleza. Lo relativo a la nuda vida, la vida orgánica de los cuerpos, fue recluido por la *polis* en el ámbito de la privacidad, entre las paredes opacas del *oikos*, como algo ajeno y, en cierto modo, amenazante para la esfera pública. La crisis de los modos políticos clásicos, sin embargo, permitió que lo que había sido considerado como esencialmente no-político -el conjunto de procesos naturales que aseguran el mantenimiento y reproducción de la vida- se llegara a transformar en referente mismo del interés político del Estado moderno y de su soberanía. En esta coyuntura, la distinción entre *bíos* y *zoé* cesó completamente de remitir a un significado peculiar, y toda vida (*bíos*) terminó por ser identificada con la vida (*zoé*). En términos arendtianos, esto supuso una violenta transformación de la consistencia misma de la comunidad política, tal y como había sido entendida desde la antigua Grecia, y propició el surgimiento de la “sociedad”, una esfera híbrida en la que se confunde lo político con lo económico y la *polis* toma la forma de una descomunal administración doméstica, una gestión biológica de la esfera pública, una “organización pública del proceso de la vida” (Arendt, 2005, p. 68). La sociedad, si prestamos atención a Arendt, no constituye una comunidad política, sino la organización colectiva dirigida a disponer un funcionamiento de los asuntos humanos no obstaculizado por usos políticos. Para indicar lo mismo, Agamben parafrasea a Foucault: «El “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierte en el objetivo de sus estrategias políticas» (Agamben, 1998, p. 11). De esta

---

2 En la obra de Arendt, esta diferenciación está trazada, por ejemplo, en: (Arendt, 2005, p. 39 y ss.)

manera, la Modernidad se determina como *biopolítica*, «una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas (...)» (Foucault, 1994, como se cita en Agamben, 1998, p. 12).

Aunque lo cierto es que Arendt no llegó a desarrollar análisis específico alguno acerca del ordoliberalismo o el neoliberalismo -objetos de análisis preferentes en el estudio foucaultiano de la biopolítica-, si atendemos al discurrir de las cosas mismas es posible apreciar cómo una cantidad considerable de sus reflexiones apuntan a una gran transformación contemporánea de los ámbitos político, social y económico en relación con lo postulado por aquellas teorías y, a partir de los años setenta del siglo XX, puesto en ejercicio por la mayor parte de gobiernos occidentales. Los nuevos liberalismos aspiraron, desde sus primeras formulaciones teóricas, a una profundización decisiva de la tendencia moderna de conversión de la vida humana, en su integridad, en *nuda vida*, en congregación de deseos y afecciones laborantes ordenada de acuerdo con el orden de mercado que propugnaban<sup>3</sup>. En este sentido, el mercado significa la plasmación de un gobierno no político sobre la vida entera de las sociedades, sin resto alguno. En consecuencia, el mismo liberalismo, en estas manifestaciones últimas de su recorrido, se deshizo de aquellas dimensiones específicamente políticas que animaron a parte de los liberales clásicos, imprimiendo a su teoría un marcado y definitivo giro de economización absoluta de la existencia humana<sup>4</sup>. En esta dirección, es posible establecer

---

3 A estos efectos, y dado el interés que guía este capítulo, dejaremos sin reconocer o explorar las profundas diferencias que separan al ordoliberalismo y al neoliberalismo, iluminando, más bien, algunas de las matrices comunes que dieron lugar a ambos movimientos. La diferencia entre ambas teorías ha sido últimamente puesta de manifiesto por José Luis Villacañas en su ensayo *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo* (Villacañas Berlanga, 2020).

4 La conceptualización hayekiana de la acción, a diferencia de la de Arendt, remite, no a la dimensión política, sino únicamente a la gestión *económica* de toda conducta. La economía no se constituye como un campo específico de las relaciones humanas, sino, más bien, como la mediación inexcusable para la realización de cualquier propósito en cualquier campo. La economía no abraza sólo un tipo definido de acciones o

una vinculación fructífera entre la conceptualización arendtiana del ascenso y triunfo del *animal laborans* - el ser humano tomado, tratado y administrado en tanto nuda vida (*zoé*) - y la formulación y posterior desarrollo de las prácticas de gubernamentalidad neo-liberales. El centro de la reflexión de la filósofa coincide con el horizonte al que las teorías y prácticas neo-liberales no han dejado de apuntar desde su nacimiento en los años treinta del siglo XX: la extirpación de las incertidumbres políticas del seno de la vida humana y la consecuente sustitución de la política por el dispositivo *autorregulado* del mercado en tanto marco de existencia del *animal laborans*. Atendiendo a la historia de los modos y variaciones de lo político que Arendt se propuso perseguir, la conversión de la comunidad política en una sociedad emancipada de los riesgos y las promesas de la política - emancipada, por lo tanto, de la política misma - describe el mismo giro alentado y propiciado por las teorías del nuevo liberalismo, cuyo objetivo declarado fue y es el de sustituir la política por un orden de mercado - o, en formulación de Hayek, *Catalaxis* (Hayek, 2010, p. 32) - extendido hasta los límites mismos de la vida humana en sociedad.

Propongo llamar a este orden espontáneo de mercado *catalaxis*, en analogía con el término «cataláctica», propuesto con frecuencia como sustituto del término «economía» (ambas expresiones (...) derivan del antiguo verbo griego *katallatein*, que significa no sólo «trocar» e «intercambiar», sino también «admitir en la comunidad» y «convertirse los amigos en enemigos». (Hayek, 2010, p. 32)

La parte molar de las especulaciones arendtianas acerca de la huida y aniquilación de las posibilidades políticas en el siglo XX se

---

comportamientos, sino que se impone como una gramática universal por la que todas se rigen (Aviñó, A., 2023, p. 24). A estos efectos, son clarificadoras las palabras del mismo Hayek: «(...) es muy discutible si existe acción alguna que pueda denominarse sólo económica (...). Las consideraciones económicas son pura y simplemente aquellas mediante las cuales reconciamos y ajustamos nuestros diferentes propósitos, ninguno de los cuales, en última instancia, es económico (exceptuando aquellos relativos a la miseria o al hombre para el que hacer dinero ha llegado a ser un fin en sí mismo)» (Hayek, F., 1975, p. 62).

encuentra en el amplio desarrollo y análisis de las sociedades totalitarias históricas, el nacionalsocialismo y el estalinismo (Arendt, 2006). Sin embargo, eso no quiere decir que la fertilidad de sus propuestas se agotara en estas formas y prácticas de gobierno. Si bien el totalitarismo de los años treinta y cuarenta provocó la mayor catástrofe propiciada por la vieja aspiración a conformar agrupaciones humanas totalmente apartadas de la política<sup>5</sup>, esto no significa que las raíces de la tentación totalitaria fueran eliminadas con la desaparición de aquellos regímenes. La misma Arendt, en el seno de la conclusión a *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2006), vino a señalar que el desencadenamiento de la tormenta totalitaria no obedeció a la espontaneidad o el delirio de cualesquiera individuos o grupos, o no sólo, sino que se sumergía en la creciente desarticulación de la vida política de los pueblos europeos y en la ocupación del lugar vacío de la política por parte de los irrefrenables procesos económicos puestos en marcha por la acumulación capitalista de riqueza. En esta conclusión podemos advertir cómo es, precisamente, la economización total de la existencia aquello que encierra el riesgo de totalitarismos inminentes, antes que, por ejemplo, un retorno improbable de las ideas nacionalsocialistas:

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 humanas 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. (Arendt, 2006, p. 616)<sup>6</sup>

---

5 Para un estudio pormenorizado de las ideologías, entendidas como dispositivos de anulación de las capacidades políticas del ser humano, puede consultarse mi ensayo *Hannah Arendt: las ideologías y el colapso del pensamiento político*: (Lucena Góngora, 2022).

6 Este párrafo cerraba la obra en la primera edición de 1951.

En este sentido, y aunque quedaran fuera de su ámbito de estudio, la importancia de las teorías y movimientos ordo y neoliberales para la comprensión del horizonte descrito por una inminente compleción del *oscurecimiento definitivo de lo político* posee suficiente entidad como para merecer un desarrollo explícito. La dirección de las ideas de Arendt viene a encontrarse polémicamente con las tesis de los pensadores del nuevo liberalismo, quienes estaban – o están – convencidos de que la economización universal de la existencia humana, amparada por la ilimitación de los mecanismos de mercado, garantizará la imposibilidad del triunfo de ideas, prácticas y gobiernos totalitarios; al contrario, la pensadora judía cree posible aseverar que es precisamente esa economización total la que alberga como reserva permanente la posibilidad cierta del totalitarismo.

## 2

En su curso en el College de France *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault atestigua cómo los economistas alemanes de la escuela ordoliberal propugnaron una *Gesellschaftspolitik*, una *política de la sociedad*, e, incluso, más audazmente, una *política de la vida* o *Vitalpolitik* (Foucault, 2009, pp. 156-160)<sup>7</sup>. Esta neo-política, volcada en asegurar el bienestar del animal humano a través de la competencia y el intercambio de bienes y servicios, constituye, en realidad, un ámbito de transferencia de las decisiones políticas a los mecanismos imparciales de un *mercado libre* y, por lo tanto, se configura como una vasta maniobra de sustitución de la acción política – que, en Arendt, siempre está marcada por la fragilidad y la incertidumbre – por un

---

7 La política de la vida supone la apuesta del economista y pensador ordoliberal Alexander Rüstow por transferir la energía de lo político al terreno de la *nuda vida* o, en la expresión de Arendt, a la esfera del *animal laborans*. Tal y como lo recoge Foucault, Rüstow aboga por una regulación e intervención vigilantes de la vida de los trabajadores, realizada de tal manera que sea el foco compensatorio de una solidaria des-regulación de lo que atañe al mecanismo del mercado: «Una política de la vida que (...) tome conciencia de la situación vital de conjunto del trabajador, su situación real, concreta, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana»; la higiene material y moral, la sensación de limpieza, el sentimiento de integración social, etcétera, son a su juicio tan importantes como el salario y el tiempo de trabajo» (Foucault, 2009, p. 160, nota al pie).

dispositivo capaz de señalar en cada momento la *verdad* de aquello que cae bajo su dominio. El mercado, de acuerdo con Foucault, en su drástica mutación moderna, abandona su antiguo semblante, el de mecanismo políticamente supervisado para el intercambio de los bienes precisos en el mantenimiento de la vida de una comunidad -con las complejidades que, a estos efectos, pudo adquirir a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media – y se renueva en «ámbito y mecanismo de formación de verdad» (Foucault, 2009, p. 39). La *política de la vida*, en este sentido, se esboza como una política de la *zoé*, una política de la *nuda* vida inmersa en la recurrencia necesaria de los ciclos biológicos y cerrada a la irrupción del hecho peculiarmente político de una libertad que nace en lo incalculable de la acción y no puede perdurar, al decir de Arendt, en condiciones de tiranía. Ni siquiera, podríamos añadir, de *tiranía de la verdad*<sup>8</sup>. La libertad de y en la política se ve, de esta manera, desplazada por la exigencia de inaugurar y asegurar el marco en el que pueda funcionar con efectividad la libertad de un mercado. Tal y como Foucault recoge, las doctrinas del nuevo liberalismo, a diferencia del liberalismo clásico, no se ciñen al apartamiento del Estado con respecto a los diversos procesos sociales y políticos, sino, al contrario, a la adopción de una política activa y vigilante de intervención calculada sobre el conjunto de la sociedad, operada con el fin de eliminar todo obstáculo al espontáneo funcionamiento del mercado: «(...) en esta política liberal (...) bien puede ser que la cantidad de intervenciones económicas sea tan grande como en una política planificadora,

---

8 Dado que lo político se ordena en torno a opiniones y acciones ajenas a lo apodíctico, la instauración de una verdad como ámbito de decisión de los asuntos políticos supone, para Arendt, la cancelación de la política misma y su sustitución por la administración, la organización, el dictamen de los expertos, u otras instancias ajenas a la política misma. En este sentido, el gesto neoliberal puede revelarse como un lejano eco de la primera apuesta platónica por eliminar de la *polis* los riesgos de la política: «La filosofía política de Platón fue armada sobre la búsqueda consciente de una fuente absoluta de autoridad. Su resultado último es la institución de una “tiranía de la verdad” que termina con el vaivén y la incertidumbre propios del interminable intercambio de opiniones y argumentaciones que, según la perspectiva del filósofo, asolan la *polis*» (Lucena Góngora, 2022, p. 122).

pero lo diferente es su naturaleza» (Foucault, 2009, p. 141)<sup>9</sup>. En consecuencia, el esfuerzo del Estado y los caminos de extensión de su dominación no se anulan, sino que se desplazan y ramifican, ocupando regiones anteriormente insospechadas y produciendo «(...) una enorme legislación, una enorme cantidad de intervenciones gubernamentales que serán la garantía de producción de libertad» (Foucault, 2009, p.73). De esta manera, el Estado liberal alcanzó, por obra de los economistas y pensadores ordo y neoliberales, una renovada conciencia de sí, adoptando la exigencia de una actividad revolucionaria puesta al servicio de la completa remodelación de las sociedades sobre las que se propone gobernar:

¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? (...) sobre el marco. Es decir, primero la población. La población agrícola es demasiado numerosa: será menester, por tanto, reducirla por medio de intervenciones que permitan transferencias demográficas, una migración, etcétera. (...) ¿cómo modificar esas bases materiales, culturales, técnicas, jurídicas que están dadas en Europa? ¿Cómo modificar esos datos, cómo modificar ese marco para que aparezca la economía de mercado? (Foucault, 2009, pp.150-151)

En el siglo XX, después del paso abrasador de los totalitarismos históricos y las grandes catástrofes bélicas, nació o renació un interés crucial por encontrar los mecanismos capaces de propiciar el florecimiento de la *nuda* vida humana sin el frágil concurso de las decisiones y las acciones políticas, que están siempre amenazadas – de acuerdo con los pensadores ordo y neo-liberales- por el riesgo de deslizamiento hacia una voluntad de poder totalitaria. En la lectura neo-liberal norteamericana, por su parte, se destacó con rotundidad que el mercado, asentado sobre el mecanismo de competencia que le es propio, es lo que está en condiciones de garantizar que la sociedad no se vea sometida a las contingencias del juego político. Sólo de esta manera, confiando todos los procesos sociales al meca-

---

9 El texto es atribuido por Foucault al economista Leonhard Miksch.

nismo ciego, immanente y «carente de fines»<sup>10</sup> que es el mercado, será posible conjurar la inevitable deriva que conduce de la política al totalitarismo. El mismo Hayek enfatiza la idea de que el orden de mercado no es simplemente un orden económico, sino, más bien, un orden social y político; un marco que comprende todos los aspectos de la vida de una *sociedad*, y cuya promesa utópica reside en la posibilidad de resolver las imposibilidades derivadas del ejercicio de la política o la economía, entendidas al modo tradicional (Hayek, 2010, pp. 31-32). Para el pensador austríaco, el ejercicio de la política o la economía, entendidos como órdenes teleocráticos, aboca, precisamente, al totalitarismo, destino que únicamente una Sociedad Abierta, regida íntegramente por el orden nomocrático de mercado, está en condiciones de sortear<sup>11</sup>.

La biopolítica – aquello que Foucault examina en su curso del Collège de France –, en relación con el ordo y el neoliberalismo, se esboza como un minucioso intento de evitar el retorno del terror totalitario alentando la búsqueda de una *gubernamentalidad no política*. Del mismo modo, el *animal laborans* arendtiano -del que hablaremos a continuación- se caracteriza por adecuarse a un orden social y vital gobernado casi íntegramente de acuerdo con exigencias no-políticas.

En la hegemonía de lo biopolítico Agamben localiza, siguiendo a Foucault y a Arendt, la característica decisiva de la Modernidad, marcada asimismo por una duplicidad, por una ruptura con la tradición que, en vez de anular, intensifica a su vez los supuestos metafísicos del pensamiento occidental. En la Edad Moderna, y en

---

10 “un orden abstracto que en su conjunto no está orientado a ningún fin particular concreto, sino que simplemente da a cualquier miembro elegido casualmente la mejor oportunidad de usar con éxito su propio conocimiento para sus propios fines” (Hayek, 2010, p. 30).

11 Hayek se basa en el filósofo británico Michael Oakeshott para distinguir las nociones de orden nomocrático y orden teleocrático (Hayek, 2010 pp. 29-33). La adopción de cualquier fin político o económico, de hecho, marca para Hayek el tránsito hacia el totalitarismo; por ejemplo, cualquier esfuerzo en pos de la distribución “justa” de la riqueza -expresión que, para el autor, carece de sentido - «tiende, pues, a sustituir un orden espontáneo de mercado por una organización o, en otras palabras, por un orden totalitario» (Hayek, 2010, p. 43).

sus más influyentes pensadores, quedó rota la distancia entre metafísica y política. La política se desplazó al terreno de una empresa de corte metafísico, de manera que la “política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental” (Agamben, 1998, p. 17). Para Arendt y Agamben, este entrecruzamiento de lo político y lo metafísico se da paradigmáticamente en el campo de concentración, de manera que, de acuerdo con el segundo, «el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente» (Agamben, 1998, p. 230). La existencia de los campos no obedece a la anormalidad de regímenes dementes y separados de la corriente principal del pensamiento político moderno, sino a una verdadera experimentación de posibilidades efectivas contenidas en la práctica moderna de lo social: «(...) el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica» (Agamben, 1998, p. 217). No obstante, la lógica del campo de concentración ha de entenderse, a mi modo de ver, de modo ampliado, incluyendo también la perspectiva novedosa introducida por Foucault. En el campo de concentración nos hallamos ante una análoga lógica de “animalización” de lo humano<sup>12</sup>, abordada de forma diversa por Arendt y por Foucault. Esta alteridad del ángulo de incidencia, sin embargo, no se resuelve en incompatibilidad, sino, más bien, en co-implicación de pliegues o estratos distinguibles. Obviamente, campo de concentración y *Vitalpolitik* ordoliberal no son lo mismo ni poseen las mismas consecuencias, pero en la intersección entre los análisis del filósofo francés y la pensadora alemana sí se muestran como gobernados por una lógica semejante. El *paradigma* político configurado en el campo de concentración no se reduce a aquello que inflige violencia y brutalidad en los cuerpos, tortura y muerte, sino que también puede detectarse en el colosal dispositivo de la sociedad contemporánea dirigido no tanto a infligir daño como a *infligir placer* y pasiones alegres, tal y como ha advertido Lordon (2015). Tanto el terror como el goce son expresiones de

---

12 Véase *supra* p. 3.

una misma lógica de animalización de lo humano que no termina con el cierre de los campos de exterminio nacionalsocialistas o el Gulag soviético, sino que se continúa, aunque sea en manifestaciones tan diversamente otras, en la forma de la economización total perteneciente a la utopía neoliberal. Arendt, en su primera aproximación, enfatiza el aspecto más doloroso y normalizador, el del campo de concentración, pero en el tránsito desde *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2006) a *La condición humana* (Arendt, 2005) – obras publicadas, respectivamente, en los años 1951 y 1958 - se incluye tácitamente la transformación que llega a incluir ambos aspectos, relacionados integralmente con una *Gesellschaftspolitik* o una *política de la vida*. Una política de la vida -una política de la sociedad- al servicio del *animal laborans*.

### 3

El punto de co-incidencia entre las versiones arendtiana y foucaultiana de la Modernidad – y quizás de la Posmodernidad- se encuentra en el concepto decisivo de “biopolítica”. No obstante, esta es una noción que Foucault ejercitó de acuerdo con sus intereses y supuestos teóricos, sin llegar nunca a ponerla realmente en comunicación con la vastedad ínsita en una conceptualización más amplia del problema de la acción y de los asuntos políticos. En esta coyuntura, la constante reflexión de Arendt acerca de la consistencia y problematicidad de la esfera propiamente política de la existencia humana puede suponer un estimulante impulso para vivificar la cuestión de la biopolítica contemporánea. Pensar la biopolítica desde Hannah Arendt puede ayudar, en consecuencia, a desplazar la especulación actual acerca de lo biopolítico hacia un horizonte más amplio y comprensivo y a dotarla, por ende, de un significado y una efectividad capaces de dar cuenta de recodos y regiones que no contaban entre los intereses de Michel Foucault. El propósito de estas líneas, en suma, consiste en mostrar cómo el concepto de “biopolítica” fue puesto en ejercicio, aunque no explícitamente, en la reflexión de Arendt acerca de la configuración contemporánea de la política, y cómo puede ser integrado en aquello que, de una u

otra manera, *falta* en la filosofía de Foucault: una concepción positiva y desarrollada de lo político.

Tanto en Foucault como en Arendt, el desarrollo de la sociedad moderna exhibe la preminencia creciente de una forma de política cuyo interés dominante se localiza, no tanto en la fijación de dispositivos disciplinarios, sino en la administración, la organización y movilización de lo específicamente biológico, de la vida despojada de cualquier cualificación y devuelta al marco de los procesos naturales. En este sentido, se da una modulación histórica de los esfuerzos por vigilar y asegurar la fortaleza de lo biológico - frente a lo político- en el ser humano; sea a través del panóptico clásico postulado por Bentham, que aún servía a efectos de la represión y el castigo de aquello que podía desviarse de la utilidad común de la especie; sea a través del terror totalitario, que diluye la personalidad individual en una apretada masa de conducta animal, casi-institintiva y ceñida por un “cinturón de hierro”; o, finalmente, a través de los dispositivos contemporáneos de vigilancia exhaustiva y preocupación constante por satisfacer el deseo de consumo y de competencia de los individuos.

El concepto de “biopolítica”, que Arendt no llegó nunca a utilizar en esta particular formulación, se encuentra, no obstante, implícito en su percepción de la Época Moderna como el ascenso y dominio de una novedosa plasmación de la vida humana: el *animal laborans*. Los tiempos modernos significan, de acuerdo con esto, que el sujeto de la política moderna dejó definitivamente de ser definido como un ser capaz de acción y lenguaje, tomando su lugar el simple animal humano ocupado exclusivamente en la preservación de su vida.

La *labor* es la forma de actividad que asegura la supervivencia y el correcto desempeño del proceso vital. Se distingue, en efecto, del *trabajo*, que es la actividad no dirigida al propio cuerpo, sino a la producción de objetos inasimilables por éste y destinados a una existencia separada. La labor, por su parte, se resuelve en la productividad autorreferente, es decir, en la elaboración de aquello cuyo sentido reside en la deglución e incorporación al metabolis-

mo orgánico. Los pseudo-objetos de labor, en suma, se constituyen como bienes de consumo y se caracterizan por la condición fugaz y efímera de aquello que ha de ser destruido para asegurar el proceso vital. Tal y como ya afirmaba John Locke, existe, pues, una diferencia crucial entre «la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos» (Locke, citado en Arendt, 2005, p. 107).

La labor pertenece originariamente al ámbito privado de la existencia humana y se refiere primariamente a la vida, no compartible entre organismos diversos; esta existencia radicalmente privada se ajustó desde la antigüedad, como se señalaba más arriba, a los espacios familiar y doméstico, que son esferas de la existencia vueltas de espaldas a una esfera pública formada por lo que se encuentra a la vista y al oído de todos; además, en la labor rigen la necesidad y la coerción que caracteriza a las demandas impostergables del organismo vivo. El *lugar* específico de la labor es el cuerpo individual y sus ámbitos privados de desenvolvimiento —la casa cerrada a la luz pública y a la mirada de los otros—. La *condición* humana puesta en ejercicio en la labor es la vida, el simple y definitivo vivirse de la zoé, mientras que su espacio es el no-espacio, el denso amontonamiento interior de las funciones vitales.

La labor posee una adscripción definitiva, en tanto clave de su funcionamiento ordinario y su comprensibilidad, a la categoría de “necesidad”. Presenta, en efecto, la forma vívida de lo irremisible, de aquello que empuja en su desenvolvimiento a cualquier proceso vital. Además, del movimiento, cerrado sobre sí, de la labor emerge una categoría fundamental que, progresivamente, se extendió a todos los ámbitos de la vida humana, sobre todo a partir del siglo XIX; esta categoría es la de *proceso*, noción central en el análisis arendtiano de las ideologías totalitarias del siglo XX<sup>13</sup>.

Es primordial, por ende, comprender el alumbramiento moderno de la sociedad, esto es, de la vida humana entendida como proceso de mantenimiento del movimiento vital colectivo. Una

---

13 “la labor sólo puede ser pensada como un momento dentro del repetirse cíclico y necesario de un discurrir que es lo único que permanece en la constante supresión de sus momentos”. Lucena Góngora, 2022, p. 18.

*sociedad*, en su acepción arendtiana, consiste en el dispositivo de adaptación de la vida humana a procesos de carácter cuasi-natural o, en todo caso, ajenos a la intervención efectiva de la acción política, como es el caso de los procesos económicos, liberados a partir del siglo XVI de las trabas que los circunscribían y limitaban en el seno de comunidades políticas más amplias. La sociedad, de acuerdo con Arendt, supone la exclusiva concentración en las funciones del cuerpo colectivo, entendido como un súper-cuerpo; el hombre es exclusivamente concebido como *animal laborans*, y la actividad única que señala su humanidad pasa a ser la reproducción de la propia vida (Arendt, 2005, p.122); de manera correspondiente, la reclusión en las necesidades del cuerpo se resuelve en el creciente alejamiento del mundo y en la absorción de toda actividad en el seno de mecanismos de funcionamiento automáticos: «Mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas» (Arendt, 2005, p. 146). Esta constitución de la sociedad como proceso es una de las tendencias más firmes en el discurrir del mundo moderno, y convierte al totalitarismo, de acuerdo con la filósofa, en una posibilidad cierta y amenazante para las sociedades contemporáneas, ya que prepara a los seres humanos a asumir como necesario cualquier destino que la gran máquina les reserve.

La sociedad, la forma en la que se organizan, administran y gestionan los animales laborantes, es una comunidad planteada exclusivamente como forma colectiva de mantenimiento del proceso vital y, como tal, se concentra en el proceso de la labor, en las funciones de los cuerpos. La actividad que define la humanidad de lo humano es, a partir de ahora, la reproducción de la propia vida, y la vida en común «gira en torno a la vida como el denominador común» (Arendt, 2013, p. 517). El desplazamiento radical de la política al campo de la vida biológica supone, a los ojos de Arendt, una re-definición, completa y decisiva, de su consistencia, dado que, ante el hecho bruto de los organismos, la política ha de re-

nunciar a los elementos de la acción y el lenguaje, para convertirse en gestión y organización:

cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna. (Arendt, 1996, p. 245).

El ascenso del *animal laborans*, tal y como es descrito por Arendt, evoca poderosamente la conformación del nuevo sujeto que Foucault recorta en su lectura de la emergencia contemporánea de la biopolítica. Desde el liberalismo clásico hasta el neoliberalismo, el filósofo francés recoge los signos de esta transformación del ser humano en *sujeto de interés u homo aeconomicus*. Al igual que el sujeto de la labor, el *homo aeconomicus* es el animal humano que se ocupa de la sola preservación de su vida a través de la fidelidad al propio interés, de manera que el juego de individualidades vueltas hacia sí mismas – volcadas en lo privado – es lo que constituye la ligazón de la sociedad [*Gesellschaft*]. De este modo, la sustracción del campo tradicional de aplicación de la soberanía política desplaza el foco de la gubernamentalidad al campo de lo *social*, al campo de la sociedad, que se convierte en el *objeto* de la nueva gubernamentalidad biopolítica<sup>14</sup>. Confiado en la verdad que emana de la espontaneidad del mercado y prohibiéndose a sí mismo cualquier intervención que

---

14 Estamos demasiado acostumbrados a pensar en la izquierda política como aquella que descubre el problema de lo social como para darnos cuenta de que lo social se convirtió en objeto genuino de la soberanía sólo a través de la mediación del ordo y el neoliberalismo. El caso más evidente de esto, analizado por Foucault, se encuentra en el caso de la defensa de los subsidios personales, que, si bien hoy señalan una guía de legislación social nominalmente izquierdista o anti-liberal, obedece plenamente a la idea neo-liberal de una “red de seguridad” para aquellos individuos que han sido excluidos temporalmente del juego de la competencia y requieren de una ayuda para reincorporarse al ámbito libre del mercado. El mismo Hayek contempla que es plenamente legítimo proporcionar «un mínimo de seguridad a todos los que en el mercado caen por debajo de un cierto nivel». (Hayek, 2010, p. 49)

ponga en peligro la existencia de esa espontaneidad, el Estado postulado en el neoliberalismo no por ello cesa en su razón de ser. Al contrario, el Estado, en el seno de una sociedad gobernada por la libertad del mercado, es más imprescindible que nunca. Pero ¿sobre qué objeto ejerce su soberanía? ¿De qué se ocupará el gobierno si no puede ocuparse del proceso económico, dotado de sus propias leyes? El Estado, tal y como lo describe Foucault, desplaza la soberanía hacia otro objeto, y éste es la *sociedad* civil. Tal y como lo expresa Foucault, nos hallamos entonces ante «un gobierno que ha de administrar la sociedad civil, administrar la nación, administrar la sociedad, administrar lo social» (Foucault, 2009, p. 292), con el fin de «multiplicar el modelo económico (...) de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma» (Foucault, 2009, p. 239).

La sociedad es, en palabras de Flores D'Arcais (1996, p. 77), el lugar del «monopolio de la organización sobre la opinión». Gobernada por los requerimientos biopolíticos, la esfera de lo social ha de destinar al individuo a identificarse con una función, resultante del proceso de la división de la labor, ya que «la sociedad es la forma de estar juntos en la que cada uno cumple una función, y es solamente en cuanto se identifica con su función» (Arendt, 2013, p. 349); de este modo, el movimiento de la sociedad está guiado por la necesidad de excluir la libertad política para ocupar su lugar con dispositivos de aprovechamiento biológico. Una sociedad de laborantes se convierte, en esta coyuntura, en una apretada masa de impulsos que aparta de sus posibilidades propias el acontecimiento de la libertad, dado que su aglutinante se dibuja como un cinturón de hierro afín a la necesidad y coerción de la nuda vida orgánica. Las características que dibujan los contornos definidos de la sociedad moderna son, pues, la conformidad, el egocentrismo, la compulsión de las necesidades biológicas y privadas (Canovan, 1992, pp.117-121). El hecho primordial que define a la moderna sociedad de laborantes es la superfluidad, antónimo arendtiano de la pluralidad y la diferencia. Los hombres, sumidos en el continuo de los ritmos laborantes, se

ven arrojados a la intercambiabilidad mutua y la sociedad se articula como un entero sistema de necesidades en el que se asfixia el espacio abierto de la política. El primado de la sociedad, en esta coyuntura, significa el desplazamiento de las facultades políticas por parte de la “pública” exposición de las necesidades orgánicas privadas, que no contemplan distinción individual alguna.

#### 4

La *política de la vida* ordoliberal o su radical evolución neoliberal pueden ser comprendidas en el creciente desarrollo moderno de lo que Arendt denomina *alienación del mundo*. Si bien la política posee como interés, de acuerdo con la filósofa, el mundo - y no el sujeto o los sujetos, el bienestar, la prosperidad o la creación de riqueza- la biopolítica descrita por Foucault, y conformada en el amplio y complejo esfuerzo de los nuevos liberalismos económicos, se vuelca, antes que, en el interés en lo mundano, en la observación, vigilancia e intervención activa sobre los sujetos, conformados como *nuda* vida laborante.

El aislamiento, la reclusión en la privacidad, la ocupación de lo público por parte de una burocracia estatal y empresarial que lo convirtió en prolongación de los intereses privados, todo ello alude al moderno debilitamiento de la práctica y la acción políticas. La noción arendtiana de *alienación del mundo* evoca el concepto de “alienación” formulado por Marx, pero, en realidad, inscribe una distancia insalvable y polémica con respecto a éste. Mientras la alienación, en el joven Marx, nos habla de una relación del sujeto consigo y con su propia esencia, así como del mundo objetivo como lugar en el que ésta se pierde, en Arendt reúne un significado contrario, dado que alude al distanciamiento, no con respecto a sí, sino, precisamente, con respecto al hogar mundano. Así, mientras la solución a la alienación marxiana consistiría en la absorción social del mundo ejercitada en la actividad productiva - la labor -, la de la pensadora judía remonta, precisamente, en la dirección opuesta: asegurar la alteridad del mundo, fortalecer los límites y medidas que impidan su desaparición en el sujeto, afirmarlo en su «carácter de cosa» (Arendt, 2005, pp. 157 y ss.). La preservación

de la dimensión política de lo humano está, de este modo, asociada inevitablemente al mantenimiento de una esfera ontológica que, constituyendo el interés de la acción política, no puede ser deglutida o asimilada biológicamente por los organismos laborantes. A estos efectos, la postulación neoliberal del mundo como todo aquello que se incluye en el marco del mercado agudiza la pérdida de referencia ontológica para lo político, dado que las “cosas” orgánicamente inasimilables se transforman en “valores”, asimilables y análogos al conjunto de necesidades que pautan el discurrir biológico de los cuerpos entre los polos de la producción y el consumo.

La Edad Moderna significó, en el decurso temporal de la historia europea, un proceso creciente -y, a menudo, vertiginoso- de expropiación del mundo<sup>15</sup>. Los seres humanos fueron desalojados

---

15 El precipitado final de la historia moderna y contemporánea no nos debe condenar, sin embargo, a una suerte de fatalismo pesimista, puesto que, en su juicio acerca de esta época, es preciso señalar la ambivalencia sobre la que reposan las apreciaciones de Arendt. La Época Moderna, es, sin duda, el tiempo de ocultación de las capacidades políticas, sepultadas bajo el automatismo de los procesos económicos; pero, además, también es el momento de la plena emergencia de lo político en las eclosiones revolucionarias, sin parangón en ningún tiempo anterior. Por razones de interés, ahora nos centramos en el primer aspecto de la Modernidad, pero conviene no perder de vista el segundo, que supone algo así como un depósito de esperanza surgido de las entrañas mismas del desenvolvimiento moderno de lo político. “La posición de Hannah Arendt ante la realidad equívoca y profundamente ambigua del mundo moderno está señalada por la fidelidad a ese mismo carácter ambivalente que reconoce en su seno. Si, por un lado, no deja de recoger y reelaborar elementos de crítica a la Modernidad, por otro redime a ésta de la subsunción en una corriente única y homogénea. Si la Modernidad es, tendencialmente, la progresiva cancelación de la política como manifestación de la capacidad humana para la acción, está también atravesada por la continua irrupción de acontecimientos y fenómenos en los que se manifiesta, en su modo más radical, una renovación de la práctica y la acción humanas. (...) Este es el caso de las revoluciones, que la filósofa comprende como quiebras en el desarrollo de los procesos llevados adelante por el aparato económico-estatal. El pensamiento acerca de la Modernidad no exige, pues, una renuncia completa a sus manifestaciones peculiares, sino una recuperación de las dimensiones excluidas de los grandes relatos. La aspiración arendtiana no se limita a tachar lo moderno como tal, sino que apunta a la recuperación de posibilidades latentes que, en el campo del pensamiento, nunca fueron realizadas, pero sí ejercitadas en la acción revolucionaria. En este sentido, la rememoración y el recuerdo, practicados profusamente por la autora, no son un vano intento de volver al pasado, sino que adquieren una significación particularmente “moderna” al conformarse como auténtico proyecto de futuro” (Lucena Góngora, 2022, pp. 125-126).

de su localización mundana por la poderosa cristalización de ideas científicas, innovaciones técnicas, fuerzas económicas y, finalmente, por la soberanía expansiva del Estado. El núcleo de la sociedad moderna es, en esta constelación epocal, el desatamiento de las fuerzas productivas, la ocupación del espacio mundano por parte de los procesos de crecimiento y aprovechamiento económico-biológicos. El consumismo, la nueva forma de relación entre el hombre y su entorno, significó la devaluación de todas las realidades mundanas, a las que se denegó el carácter de “cosa” con el solo objeto de propiciar su asunción metabólica por parte de los organismos laborantes. La labor, la actividad predominante en el mundo moderno, no produce objetos duraderos, sino cuasi-objetos configurados para ser deglutidos, producidos sólo con el fin de ser anulados por la actividad asimilativa de los sujetos laborantes. En la emancipación de las fuerzas económicas, la finalidad perseverante es la acumulación de riqueza, el acopio de reservas energéticas para la nutrición de los cursos orgánicos del “cuerpo” social. Esta acumulación «sólo es posible si se sacrifica el mundo y la misma mundanidad del hombre» (Arendt, 2005, p. 283). El mundo como durable referencia común fue, así, neutralizado en tanto que espacio humanamente conformado, y devuelto a la condición natural de un fluido en permanente tránsito, sólo susceptible de consumo e intercambio. El mundo, observa Arendt, es cada vez más difícilmente percibido como hogar, como espacio de presencia pública, y sí como término del deseo, la producción, el consumo y el intercambio; por ello, la técnica ha terminado por desplazar a cualquier otra disposición en la relación con la realidad, ya que media eficazmente la licuefacción de lo objetual con vistas a su fácil deglución. El único modo pensable de restablecer contacto con el mundo, de sentirse en él “como en casa” —utilizando la expresión de Hegel— consistió, desde la primera revolución tecnológica de la Modernidad, en el procesamiento industrial de ese mundo, procesamiento que incorpora la alteridad mundana a los procesos de una humanidad digestiva y la transforma en su “sí mismo”. Jünger lo expresó con precisión: «La meta de la técnica es la espiritualización de la

tierra» (Jünger, 1990, citado en Fernández-Florez Hidalgo, 2007 p. 271). En esta dirección, de acuerdo con Arendt, todas las tentativas modernas de restañar la alienación y la pérdida del mundo a través de la labor, a través de la producción y de la circulación de bienes y capitales, condenaron a la Modernidad a una agudización del mismo proceso de extrañamiento del mundo, convirtiéndolo en simple materia para ser digerida por el organismo.

La conversión de la política en biopolítica señala una insistencia propiamente moderna en la emergencia de un nuevo sujeto gobernado por impulsos biológicos y modelado para adecuarse a los requerimientos de producción, consumo y competencia que animan el marco de espontaneidad de las fuerzas del mercado. En esta coyuntura, tal y como también advirtió Foucault, las propuestas ordo y neoliberales pertenecen de por sí a una transformación de lo político en biopolítico, y dibujan el potente vector de estrechamiento del significado de la vida humana al de la nuda vida laborante.

La crítica arendtiana a lo social se entrevera poderosamente con su visión del mercado como fuerza natural desatada en el seno de la *polis*, y tiene que ver con su comprensión de la pluralidad como evento esencial del convivir humano y piedra de toque de la actividad política; pluralidad que, así como en parte del pensamiento filosófico tradicional fue tachada para afirmar la hegemonía *del* hombre, la moderna organización social expurgó de la realidad efectiva a través del anegamiento de los hombres en una masa indiferenciada de laborantes/consumidores, eliminando el espacio abierto entre ellos y la posibilidad correspondiente de revelación de una efectiva pluralidad. Atenta a las particulares palpitaciones y necesidades del organismo humano vivo, la sociedad-mercado, dirigida (idealmente) al paternal cuidado y satisfacción de las más concretas necesidades de cada uno de los cuerpos individuales, opera del modo en que Hegel describe la atención de la conciencia al “aquí” y “ahora” de la certeza sensible: poniendo de manifiesto que cada “aquí” y cada “ahora”, en realidad, corresponden a lo más universal e indiferenciado, y que cada uno de ellos puede ser sustituido por cualquiera otro, dada su naturaleza abstracta y ca-

rente de singularidad (Hegel, 1993, p. 66). La *certeza sensible* del capitalismo realizado es, en este sentido, el mercado de trabajo, donde el trabajador, reducido a su potencia de cuerpo o a su fuerza de trabajo, se amontona como materia desnuda sobre otros cuerpos. Reducidos a la inmediatez de la certeza sensible, así como a la de los procesos biológicos, los “yoes” se resuelven en el hecho de que «cada yo es solo, es el único, pero todos ellos dicen lo mismo» (Hyppolite, 1991, p. 89).

## 5

El advenimiento de la nueva organización industrial fue el acontecimiento angular de una Modernidad en la que el trabajo se hizo indistinguible de la labor, ya que se acogió a un proceso constante de producción y consumo en el que lo realmente nuclear no era la producción de objetos hechos para durar y componer los rasgos de un mundo estable, sino su confección para ser deglutidos, destruidos en los instantáneos actos de apropiación subjetiva que conforman la relación de consumo entre un ser puramente laborante y su entorno. La industria y el mercado desencadenados, con su movilización general del mundo en tanto provisión permanente de recursos, permitieron la anegación de lo individual en un proceso inacabable en el que «todos nacemos con el fin de contribuir al trabajo y para desaparecer después» (Zola, E., citado en: Löwith, 2008, p. 375). Permitieron, asimismo, convertir las actividades privadas de aseguramiento de la vida orgánica en discurrir de toda la vida en común, siendo el más eficaz instrumento de socialización de la labor (Arendt, 2013, p. 338). El reinado de la máquina significó la posibilidad de acrecentar los márgenes de la labor y extender las exigencias de la “nuda vida” al tejido general de las manifestaciones vitales, tanto en el vector temporal - puesto que permitió extender la actividad metabólica más allá de las medidas finitas de los cuerpos - como en el espacial - ya que saturó todo espacio de revelación a través de la exhibición de intereses y actividades de carácter privado-. Para la “sociedad de laborantes”, afirma Arendt, «el mundo de las máquinas se ha convertido en un sustituto del mundo real» (Arendt, 2005, p.

177). En consecuencia, la extensión de los modelos industriales, maquinales y, en última instancia, digitales al completo ámbito de las actividades humanas pudo llegar a completar un paradójico proceso de re-inmersión en los ciclos y ritmos puramente naturales: es la máquina la que ofrece realmente la posibilidad al hombre de un retorno al plano basal de los procesos biológicos, ofreciendo posibilidad al ensanchamiento de los circuitos de producción y consumo y extendiendo la actividad laborante más allá, incluso, de las potencias limitadas de los cuerpos.

En el marco del ascenso moderno de la labor y de su convergencia con la producción industrial, toda actividad humana pudo ya, no sólo pensarse, sino ejercitarse e inscribirse en el cuerpo social como actividad laborante. Los límites que las comunidades anteriores habían dispuesto para contener el despliegue de la labor fueron levantados, y toda actividad fue adquiriendo los mismos ritmos y rutinas, el mismo carácter protocolario, hasta alcanzar hoy la acomodación algorítmica, impregnada de necesidad natural, de la sociedad digitalizada. La misma política, acordada a los procedimientos de una técnica de gestión, se abismó en el automatismo y la conformidad con lo existente. Apelando a los análisis de Tocqueville, Arendt adelantó diagnósticos precisos de la dolencia que afecta a aquellas comunidades en las que, obliterado el espacio público y su característica apertura de un lugar compartido, los ciudadanos son encarcelados en la repetición sonámbula de actividades privadas. Este estado de cosas, tal y como adelantó el pensador francés, coincide en casi todos sus pliegues con lo que siempre se ha denominado “tiranía”, y supone un anuncio ineluctable del momento en que «los ciudadanos alcanzaron la madurez necesaria como para someterse a un poder despótico central» (Tocqueville, A., citado en Löwith, 2008, p. 333). Aunque Arendt coincide en buena parte de los juicios del autor francés acerca de la sociedad moderna, su perspectiva, no obstante, no deja de ser opuesta en cuanto a la valoración del significado de la revolución: para Tocqueville, el despotismo de la sociedad es, a fin de cuentas, el resultado mismo del triunfo de la revolución, mientras que, para Arendt, este mismo

despotismo denuncia, precisamente, el *fracaso* de los movimientos revolucionarios, que en su impulso originario se dirigen a la institución de la libertad, pero que variaron su dirección hasta apuntar a la simple abundancia (Birulés, 2002, p. 120). Para ambos, eso sí, el resultado final viene a coincidir en sus rasgos esenciales: sociedades dominadas por la «pasión por el bienestar» -que es «como la madre de la servidumbre» (Tocqueville, 2004, p. 171)- regidas por un semejante modelo despótico de organización que «sustrae a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar juntos; los encierra, por así decirlo, en la vida privada» (Tocqueville, 2004, p. 50).

En la sociedad biopolítica, al desaparecer el carácter público de las cosas comunes, sólo queda la administración eficaz de los intereses privados y la concertación y organización dirigidas a integrarlos en un marco común de referencia. En palabras de Hayek, «característica de la sociedad liberal es el hecho de que el individuo sólo pueda ser obligado a obedecer las normas del derecho privado y penal» (Hayek, 2010, p. 38). La política se ha transformado en gestión y desenvolvimiento de actividades privadas, regidas por códigos de naturaleza contractual. El aislamiento, la retención de cualquier pretensión en la opacidad de las funciones orgánicas y la “labor de sus cuerpos”, la cancelación de toda posibilidad de intervenir en un espacio común, todo ello exigió, solidariamente, un dispositivo externo de administración de todo aquello en lo que ya no era agible una acción concertada. El crecimiento de la sociedad, en efecto, no puede comprenderse como desligado del crecimiento y la expansión sin precedentes del Estado moderno, sino, más bien, como íntimamente adherido a él. El Estado ocupó, a estos efectos, el lugar vacío de lo público, movilizándolo y codificándolo en beneficio de las actividades privadas, pero monopolizando su disponibilidad, y, en última instancia, incluso dirigiéndose contra esas mismas disposiciones privadas que parecía garantizar, como ocurrió en el caso de la consumación totalitaria del *Leviathan* estatal o, en otra dirección, en el fortalecimiento neoliberal de las corporaciones privadas hasta la constitución de monopolios *de facto*.

## 6

El Estado-nación, de acuerdo con Arendt, asumió, en el ocaso de la política, el cuidado y fortalecimiento de la sociedad, convirtiéndose en «una organización de propietarios que pedían protección para su riqueza (no ya exigencia de acceso a la esfera pública)» (Campillo, 2013, p. 105), pero completó su singladura en el sacrificio de esos mismos intereses, calcinados en el altar de la sociedad totalitaria contemporánea. El medio instrumental decisivo, consolidado en el transcurso de la Modernidad es, por tanto, el Estado tecnocrático, el dispositivo biopolítico que se apropia cuidadosamente del vacío que separa a los átomos individuales y aislados; es el descomunal aparato que, en coordinación con las grandes empresas privadas que se ajustan entre sí para garantizar la funcionalidad de los procesos de lucro, organiza los territorios, los flujos de energía y las poblaciones en torno a un programa de eficiencia y aprovechamiento metabólico de lo real; es el nuevo poder que «prescindiendo de la religión cristiana (...) se convierte necesariamente en “el conjunto de todas las realidades”, en el “ser universal”, y en la “providencia del hombre”», como llega a afirmar Feuerbach (citado en Löwith, 2008, p. 115). La política, atrapada entre la conjunción del poder estatal y las relaciones de mercado, fue transformada y rectificada hasta perder su consistencia, hasta abandonar su vínculo con la acción y la palabra -presentes tanto en la antigüedad greco-romana como en las eclosiones revolucionarias modernas-. Lo que terminó denominándose “política” no, es más, en consecuencia, que, en palabras de Arendt, el medio estatal «para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social» (Arendt, 1997, p. 63). Una política para el *animal laborans*.

El diagnóstico sobre la Modernidad está unido en Arendt, consecuentemente, a la crítica del dominio del Estado sobre el espacio público, un dominio *in crescendo* que apunta a una extensión absoluta en los regímenes totalitarios. No obstante, esta prevención política no ha de verse limitada a aquellos casos en los que el Estado adquirió una forma anti-liberal. En su primeriza obra *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2006), centrada en los Estados totalitarios

nacidos hacia la década de los años treinta del siglo XX, Arendt ya advirtió de las raíces de aquellos experimentos, radicadas en la expansión de lo económico propiciada por la globalización imperialista desarrollada a lo largo del siglo XIX y hasta el estallido de la I Guerra Mundial. Poco tiempo después, en *La condición humana* (Arendt, 2005), su análisis trató de bucear en el desbordamiento de lo económico *per se*, entendido como origen del ascenso del nuevo tipo de hombre dominante en el mundo occidental, el *animal laborans*. En esta tesitura, la filósofa advirtió cómo la antigua tentación filosófica de eliminar las incertidumbres políticas eliminando la política misma había desembocado en la aspiración a sustituir lo político por el modelo de gestión y administración de las actividades mercantiles. Consecuentemente, la experiencia contemporánea de dominio del *animal laborans* sobre el ser político y dotado de lenguaje, por usar la expresión de Aristóteles, da cuenta de la transformación de las comunidades políticas occidentales en sociedades gobernadas por los requerimientos de las necesidades orgánicas, los impulsos biológicos y la persecución pública de los intereses privados. Al confrontar la obra de Arendt con la honda especulación de Foucault acerca del nacimiento de la biopolítica, hemos podido comprobar cómo la economización total de la existencia postulada por las teorías ordo y neoliberales ofrece el complemento idóneo a la hora de comprender en su máxima concreción el significado del ascenso del *animal laborans* arendtiano y sus resortes más significativos, así como la vinculación con las vicisitudes políticas del último medio siglo.

Si bien la transformación del Estado ha sido notable desde las experiencias del totalitarismo nacionalsocialista o soviético, el hecho capital que es posible descubrir tras el aluvión de reformas neoliberales puestas en marcha en el último medio siglo es que, antes que debilitamiento o consunción, los Estados han sufrido un notable fortalecimiento en la colusión con los procesos económicos desarrollados a través del complejo empresarial privado. El Estado, en tanto dispositivo de administración, gestión y movilización de la nuda vida, no sólo no ha desaparecido, sino que parece

conducir su dominio hacia cotas cada vez más virtuosas de perfección, en una plástica y variable conjunción con las empresas privadas que distribuyen efectiva y concretamente la malla biopolítica a lo largo del cuerpo social.

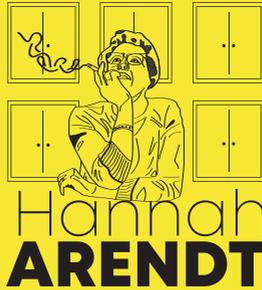
## Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios de reflexión política*. Península.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico*. Herder Editorial.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Aviñó McChesney, A. (2023). *Rehabitar: Fundamentos para la vida no capitalista*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Birulés, F. (2002). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder Editorial.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.
- Campillo, N. (2013). *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*. Publicacions de la Universitat de València.
- Chateaubriand, F.-R. de. (2006). *Memorias de ultratumba*. Acanalado.
- Fernández-Flores Hidalgo, L. (2007). *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits. 1954–1958. Iv. 1980–1988*. Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Ediciones Akal.
- Flores D'Arcais, P. (1996). *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Tecnos.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Cîteadra.
- Hayek, F. (1975). *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial.
- Hayek, F. (2010). *Principios de un orden social liberal*. Unión Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Ediciones Península.

- Jünger, E. (1990). *El trabajador*. Tusquets Editores.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Tinta Limón.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Katz.
- Tocqueville, A. de. (2004). *El antiguo régimen y la revolución*. Ediciones Istmo.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Weil, S. (2007). *Escritos históricos y políticos*. Editorial Trotta.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de mayo de 2025 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



Pensar sin certezas absolutas ni dogmas, pensar por uno mismo sin el resguardo de ideologías: esa es la forma de evitar que el filosofar se vuelva rígido, inerte. Es un ejercicio de gimnasia mental que nos vuelve más ágiles, más capaces de reconocer la unilateralidad y enfrentar la complejidad del mundo. Hannah Arendt asumió con valentía esa tarea, pero hoy nos corresponde a nosotros. Este libro se enfrenta a los desafíos del pensamiento contemporáneo desde una perspectiva filosófico-política. Parte de una premisa incómoda pero necesaria: muchas de las categorías heredadas ya no bastan para dar cuenta de la complejidad del presente. Pensar, entonces, se vuelve una urgencia: un gesto de resistencia frente a la banalización del mal, la erosión de la pluralidad y del espacio público.



**filosófica**  
EDITORIAL