

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

AÑO 9 NÚMERO 8 - JULIO DE 2022

HANNAH ARENDT: TOTALITARISMO, MUNDO PÚBLICO Y FEMINISMO

MONOGRÁFICO EDITADO POR ROSALÍA ROMERO PÉREZ

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger-Archiv Messkirch. Alemania)

Editorial de la Universidad de Sevilla

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Archivo Heidegger de Sevilla

Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla (España)

Telfno: (+34) 954 55 77 68

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño y maquetación edición impresa y digital:

Fernando Gilabert

Depósito Legal: SE-1288-2020.

ISSN: 2695-9011

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Impresión: Technographic S.L. C/ Metalurgia, 87, 41007 Sevilla (España)

Indexación

Differenz se encuentra indexada y catalogada en CIRC, CITEFACTOR, DIALNET, DOAJ, ERIHPLUS, LATINDEX, MIAR, y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Subdirector (Assitant Editor):

Gilbert Bello, Fernando (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

Garrido Periñán, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Vocales (Vowels):

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía, Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)

Escutia Domínguez, Nacho (Gr. Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Fernández Muñoz, Jesús (Lcdo. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Grijalba Uche, Miguel (Universidad de Valladolid)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macera Garfía, Francisco (Lcdo. Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Mingo Rodríguez, Alicia María de (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gómez-Manso, Francisco (Lcdo. Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Walles-Universidad de Sevilla)

Francisco Romero Martín (Gr. Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Rojas Jiménez, Alejandro (Ph. Dr. Universidad de Málaga)

Romero Pérez, Rosalía (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Córdoba)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla)

Comité Científico / Scientific Committee

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP)

Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)
Borges-Duarte, Irene (Universidade de Évora)
Breur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brencio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova de Lisboa)
Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Ph. Dr. Radboud University)
Maldonado, Rebeca (Ph. Dra. Universidad Nacional Autónoma de México)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Millán Campuzano, Marco A. (Ph. Dr. Universidad Autónoma Metropolitana de México)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Oñate Zubia, Teresa (Ph. Dra. Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerra, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Ph. Dr. Universidad de Erfurt)

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 8, Julio de 2022

Hannah Arendt: Totalitarismo, mundo público y feminismo

Monográfico editado por Rosalía Romero Pérez

Sumario

Presentación.....9

Totalitarismo, mundo público y feminismo: a modo de introducción

Totalitarianism, the public world and feminism: an introduction

Rosalía Romero Pérez.....11

Estudios

Humanidad como antídoto a la “fabricación de la humanidad” del totalitarismo en Hannah Arendt

Humanity as the opposite of “the fabrication of the mankind” of the totalitarianism in Hannah Arendt

Neus Campillo Iborra.....19

Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt

Critique of Humanism, Labor and Body in Hannah Arendt

Anabella Di Pego.....35

Política y sociedad en Hannah Arendt

Politics and society in Hannah Arendt

Ángel Vahí Serrano.....55

El anhelo de libertad en Hannah Arendt
The yearning for freedom in Hannah Arendt
Milagros Losada Sanz.....73

Hannah Arendt: vida y mundo de Rosa Luxemburgo y Sócrates
Hannah Arendt: life and world of Rosa Luxemburg and Socrates
Amalia González Suárez.....87

El amor mundi de Hannah Arendt como fundamento de su idea de la política
The Hannah Arendt's amor mundi as the foundation of her idea of politics
Miguel Grijalba Uche.....107

La condición humana, Arendt y el feminismo
The human condition, Arendt and feminism
Luisa Posada Kubissa.....127

Derivas contemporáneas del pensamiento político de Hannah Arendt
Contemporary drifts of Hannah Arendt's political thought
Teresa Portas Pérez.....139

El problema judío en Hannah Arendt. Influencias en la comprensión de la
Política de Género de Judith Butler
The Jewish Problem in Hannah Arendt. Influences in the Understanding of
Judith Butler's Gender Politics
Rosalía Romero Pérez.....155

Derivas

Enseñar ese amor al mundo que es el amor a lo común. Entrevista a Cristina
Sánchez Muñoz.
Showing that love of the world that is the love of the commons. Interview
with Cristina Sánchez Muñoz
Rosalía Romero Pérez.....177

Reseñas

- ARENDR, Hannah (2018). Sobre la violencia. Trad. C. Criado, Madrid: Alianza, 141 pps.*
Lucía del Pilar Garzón Martínez.....185
- CAMPILLO, Antonio (2019). El concepto de amor en Arendt. Madrid: Abada. 156 pps.*
Marta Madruga Bajo.....189
- AMARÍS DUARTE, Olga (2021). Una poética del exilio, Hannah Arendt y María Zambrano. Barcelona: Herder, 319 pps.*
Ascensión Marcelino Díaz.....195
- HELLER, Anne C. (2021). Hannah Arendt. Una vida en tiempos de oscuridad. Trad. A. Nuño, Madrid: Alfabeto, 186 pps.*
Sacramento Merino Córdoba.....199
- EILENBERGER, Wolfram (2021). El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943. Trad. J. Chamorro Mielke. Barcelona: Taurus, 384 pps.*
Manuel Sánchez Matito.....205

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla.

Director de *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

En esta ocasión, hemos realizado un monográfico sobre Hannah Arendt, cuya edición ha sido coordinada por la Prfa. Dra. Rosalía Romero, reconocida experta en las pensadoras más relevantes –y a veces poco conocidas– de la filosofía y prestigiosa investigadora en el ámbito del feminismo crítico. Como se comprobará, el trabajo de selección de expertas ha sido cuidado de manera meticulosa y teniendo como criterio la especialización y el rigor.

La que fue alumna y amante de Martin Heidegger, fue muy poco considerada intelectualmente por el emboscado de la Selva Negra, a pesar del reconocimiento mundial que alcanzó gracias a obras como *Los orígenes del totalitarismo* o *La condición humana*. Pero si Arendt es conocida de una forma singular, sin duda se debe a “la banalidad del mal”, expresión que acuñó para referirse a quienes actúan siguiendo órdenes, pero sin reflexionar sobre las consecuencias de sus actos. Como sabemos, Eichmann fue la referencia de esa expresión tan certera como inquietante y por la que Arendt se convirtió en la fuente del malestar surgido en el sionismo de la época.

Con este monográfico no vamos a descubrir la relevancia de esta gran filósofa, pero sí darle el sitio que Martin Heidegger no le dio y que nosotros, gracias a Rosalía Romero y al equipo de colaboradoras, le reconocemos no ya en nombre de Heidegger, sino de nosotros los que estamos a su izquierda.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.01

[pp. 11-16]

Totalitarismo, mundo público y feminismo: a modo de introducción

Totalitarianism, public world and feminism: an introduction

Rosalía Romero Pérez

Universidad de Sevilla

Editora del monográfico *Hannah Arendt: totalitarismo, mundo público y feminismo*

Hannah Arendt (Hannover, 1906 – Nueva York, 1975) es una de las personalidades más importantes del pensamiento del siglo XX. El interés por su obra es creciente y, aunque ella no se consideraba a sí misma filósofa sino politóloga, su legado constituye uno de los esfuerzos filosóficos más ambiciosos para interpretar y comprender lo humano, y particularmente la historia que a ella le tocó vivir: el siglo XX.

Con Hannah Arendt, muy excepcionalmente, no nos encontramos con uno de los casos del fenómeno de la exclusión de las mujeres de la historia de la filosofía. El debate y las críticas vertidas sobre la carencia de reconocimiento y visibilidad a las aportaciones filosóficas de las mujeres no ha tenido lugar en la vida de Arendt, mujer pensadora cuya obra siempre ha gozado de reconocimiento en el canon filosófico¹. De

1 V. FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea,

ello dan cuenta, por ejemplo, el alto número de libros, tesis y artículos que se han escrito sobre sus contribuciones. Su formación tuvo lugar en el ámbito del existencialismo y de la fenomenología en la Alemania de los años veinte, cuando fue discípula de Martin Heidegger y de Karl Jaspers. Con una formación filosófica excepcional, se daba una de las condiciones fundamentales para poder analizar con amplios recursos el fenómeno del ascenso de la ideología racista del totalitarismo al poder político. Arendt, además, busca en otras fuentes y hemos de destacar su deuda intelectual, por ejemplo, con Henry David Thoreau, quien en 1863 creó la expresión “la libertad de ser libres”². Así mismo este autor, defensor de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, acuña otras expresiones con amplia magnitud prospectiva y que Arendt recoge, como es el caso de la *desobediencia civil*³. *La libertad de ser libres* será el título de una obra póstuma, donde se condensan sus análisis y sus tesis fundamentales sobre la revolución y la democracia modernas. Como hemos señalado, las fuentes del pensamiento de Arendt son muchas y diversas y sus lecturas e interpretaciones del pensamiento clásico se caracterizan por la suma originalidad. Por ello, ante la imposibilidad de enmarcarla en una corriente de pensamiento concreta y delimitada, de Arendt se ha escrito que es representativa del *nuevo eclecticismo*⁴.

Esta mujer filósofa y politóloga nació en Hannover (Alemania), y vivió el horror del totalitarismo: por su origen judío tuvo que irse de la Alemania nazi y emigrar a Estados Unidos, habiendo pasado por Francia. El totalitarismo y el proceso generado hasta llegar a este fenómeno del siglo en el que ella vivió son objetos de un minucioso conjunto de investigaciones que darán lugar a una publicación monumental en 1951, *Los orígenes del totalitarismo*. En esta obra se puede percibir cómo Arendt se esfuerza en comprender los acontecimientos políticos de su época, situándose en un lugar desde el que desarrollará su posterior y más profunda crítica a la Modernidad⁵. Señalaremos que Arendt disiente de una fundamentación de los derechos humanos desarrollada desde una perspectiva de la concepción de los derechos naturales de la Modernidad; por el contrario, aboga por que estos derechos surjan “como un resultado de la organización política de las comunidades

2019, pp. 239-257.

2 MEYER, T. “Epílogo. Hannah Arendt o la revolución del pensamiento”. En ARENDT, H. *La libertad de ser libres*. Tr. T. de Lozoya y J. Rabasella. Barcelona: Taurus, 2018, p. 60.

3 ARENDT, H. “Desobediencia civil”. En *Crisis de la República*. Tr. G. Solana. Madrid: Trotta, 2015.

4 Véase CRUZ, M. “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de oscuridad”. En VALCÁRCEL, A. y ROMERO PÉREZ, R. (Eds.), *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer de la Junta de Andalucía, 2001, pp. 19-31.

5 Véase BIRULÉS, F. “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”. En CRUZ, M. (Comp.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 37-61.

que habitan la Tierra”⁶. Esta tesis ya la defendió en un artículo publicado en 1949, “Hay un único derecho humano”, refiriéndose al *derecho a tener derechos*. El texto sería posteriormente incorporado a *Los orígenes del totalitarismo*⁷. Otros títulos de su obra filosófica fundamental, traducidos al castellano ya en 1974, son *La condición humana*⁸ y *Sobre la revolución*⁹. Por su repercusión cultural, a estas tres obras habría que añadir *Eichmann en Jerusalem*¹⁰.

En este monográfico nos acercamos a sus análisis del totalitarismo a través del artículo con el que abrimos este conjunto de estudios, de la mano de la filósofa valenciana Neus Campillo, una reconocida investigadora de la obra de Hannah Arendt que ha desarrollado su carrera docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Neus Campillo dilucida la idea de “humanidad” contraponiéndola a la de “fabricación de la humanidad”, y explica la fundamentación filosófica de la reivindicación arendtiana de “el derecho a tener derechos” a través de una fenomenología de la acción y del pensar.

En Arendt, los procesos a través de los cuales se llega a nuevas situaciones son objeto de análisis, y la génesis y el desarrollo de lo que desembocó en el horror totalitario es una problemática que forma parte de la discusión en torno a lo moderno. No obstante, diferencia con toda claridad Edad Moderna de Mundo Moderno: mientras la primera comienza en el siglo XVII y termina a principios del siglo XX, el segundo comienza con las primeras explosiones atómicas¹¹. La crítica a la Modernidad es abordada por otra reconocida investigadora en la obra de Hannah Arendt, la filósofa argentina Annabella di Pego, profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de la Plata: en su artículo se exponen, con clarividencia, las razones y argumentos para enmarcar a Arendt como una filósofa anti-moderna y crítica con el legado del humanismo y la razón desplegados en la etapa de la Modernidad. Como Di Pego observa, en la crítica al humanismo de la fenomenología y del existencialismo resuena Heidegger y su obra *Carta sobre el humanismo*. No obstante, como la autora defiende, para comprender en toda su extensión cómo Arendt trata esta temática hay que tener en cuenta el totalitarismo nazi y el ascenso de la labor. En relación a esto último, no es ocioso recordar que la crítica de la autora de *La condición humana* estriba en la identificación de trabajo con labor en la

6 SÁNCHEZ MADRID, N. *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. Madrid: Alianza, 2021, p. 182.

7 Id.

8 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993.

9 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 1998.

10 ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Tr. C. Ribalta. Barcelona: Lumen, 1967.

11 ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2012, pp. 33-34.

Modernidad, “frente a lo cual ella procura recuperar su especificidad relativa a la obra o fabricación”.

Como contrapunto a la visión de Di Pego, el profesor Ángel Vahí, que perteneció durante algo más de un lustro al Grupo de Estudios de la Filosofía de Hannah Arendt, organizado en el marco de la AAFi –Asociación Andaluza de Filosofía- y reunido en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, nos presenta con suma lucidez y capacidad de análisis filosófico una mirada de la obra de Arendt que la reconcilia con el pensamiento desarrollado en la Modernidad, con consideraciones de mucho interés para una renovación educativa en aras de educar para la democracia. Ángel Vahí nos muestra que el ámbito de lo político ha de darse siempre para Arendt en un contexto de libre pensamiento y entre seres humanos en condiciones de igualdad. Una idea importante de su pensamiento es la necesidad de profundizar en los mecanismos de participación democrática, temática tratada también en otra de sus obras, *Sobre la revolución*, donde analiza la Revolución francesa y la Revolución americana, comparándolas en función de sus índices de democracia. Recogidas tales aportaciones en el estudio de Ángel Vahí, la tesis que este autor defiende es que Arendt no excluye de la política cualquier consideración de lo social, sino la invasión de lo social y de sus mecanismos en el espacio de la política, en detrimento de la libertad.

En el totalitarismo la carencia de libertad es absoluta y el control de cada uno de los individuos se torna permanente. Pero hemos de señalar que ello cobra significado en el aislamiento y la soledad completa de cada uno de los seres humanos que viven bajo el régimen totalitario. Sirva como ejemplo para comprender la magnitud del fenómeno totalitario, el dato aportado por Arendt: no es posible en tales regímenes políticos ni siquiera una literatura clandestina. Arendt nos aporta una forma de luchar contra el totalitarismo mediante la autoconciencia y el ejercicio de una dimensión que caracteriza a lo humano como es la libertad, y que la profesora María Milagros Losada, miembro de la AAFi y del Grupo de Estudios de Arendt antes aludido, nos presenta con una gran capacidad didáctica y analítica la importancia que tiene la libertad como ejercicio político por antonomasia.

El diálogo de Arendt con los clásicos, tanto de la Antigüedad como del mundo contemporáneo, así como una nueva lectura de los mismos, es una constante en el desarrollo de su obra. Así nos lo muestra la profesora y escritora asturiana Amalia González Suárez, quien ha abierto un diálogo imaginario entre Arendt, Sócrates y Rosa Luxemburgo. No olvidemos que la madre de Arendt era seguidora de la Liga Espartaquista liderada por Rosa Luxemburgo; del mismo modo, su segundo marido, Heinrich Blücher, fue militante de esta organización en Berlín. Destacaremos que para Arendt el carácter dialógico de la

construcción del pensamiento socrático es una contribución de primera magnitud para la democracia.

En el régimen totalitario el ser humano es un ser que pertenece a una masa en la que los individuos son puro número, mera agregación de personas incapaces de integrarse en ninguna organización basada en el interés común. Las masas, piensa Arendt, carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. Lo común, el mundo público, el mundo de lo político forman parte de las propuestas no tanto descriptivas como desiderativas en sus análisis filosófico-políticos. En la hermenéutica contemporánea de la obra de nuestra filósofa se están abriendo nuevas vías interpretativas, y se están explicando conceptos arendtianos que cada vez más cobran relevancia como, por ejemplo, “amor mundi”. De todo ello nos da cuenta el artículo de Miguel Grijalba Uche, de la Universidad de Valladolid, quien nos ofrece un análisis de la importancia del amor en la obra de la filósofa alemana.

A pesar de que Arendt no trató el asunto del género y el feminismo, su obra ha sido constantemente objeto de estudio y de discusión en el marco de la teoría feminista. La filósofa Luisa Posada Kubissa, profesora de la Universidad Complutense, participa en este monográfico con un artículo en el que expone las limitaciones y virtualidades explicativas de los análisis sobre la labor y lo social en los estudios de Arendt, en cuya obra se encuentra una crítica de “lo social” muy en relación con su grecofilia. No obstante, la visión multilateral que desde la crítica feminista se ha desarrollado sobre la obra de Arendt permite dilucidar lo que Teresa Portas, de la Universidad de Vigo, lleva a cabo en su análisis donde nos conecta con lecturas muy útiles para la crítica conjunta de lo social en relación con la corporalidad. Esta crítica nos pone en relación directamente con una problemática nuclear de la teoría feminista: el asunto de las identidades. Como Teresa Portas nos muestra, los escritos sobre Benjamin Disraeli y sobre Rahel Varnhagen alumbran el proceso de dilucidación de la identidad como proceso y carácter performativo.

Judith Butler, pensadora con notable relevancia en la actualidad, es crítica y al mismo tiempo heredera de la filosofía arendtiana. Así lo analizo en mi artículo, donde expongo el análisis del racismo en los distintos nacionalismos e imperialismos de los siglos XIX y XX, y su influencia en la comprensión de la política de género de Butler. El dualismo naturaleza-cultura del modelo explicativo del racismo como ideología posibilita desarrollar a Butler sus tesis sobre el género, tomando como referencia la problemática étnica, y prescindiendo del sexo biológico, considerado irrelevante.

El contenido ofrecido en el monográfico se completa con una entrevista a la reconocida experta en la obra de Hannah Arendt, Cristina Sánchez Muñoz, profesora de Filosofía

del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. En la misma, Cristina Sánchez nos ofrece una mirada sobre los ejes fundamentales que nos guían para comprender que el conocimiento de esta filósofa es imprescindible para valorar *lo común*, lo que está entre los seres humanos y lo que los une al mismo tiempo.

Quiero agradecer a José Ordoñez, director de *Diferenz*, esta elogiada iniciativa de publicar un monográfico sobre la filósofa Hannah Arendt, y agradecer también que me propusiera la edición del mismo, que acepté de inmediato. Así mismo agradezco la buena disposición de Fernando Gilabert, sin cuya ayuda este monográfico no hubiera sido posible. Antes de concluir, quiero dar las gracias también a las personas que han enriquecido esta mirada sobre Arendt con sus reseñas de libros recientemente publicados y que nos brindan una ampliación de conocimientos a través de comparativas, investigaciones con nuevas miradas y contextualizaciones diversas: Lucía del Pilar Garzón Martínez, Marta Madruga Bajo, Manuel Sánchez Matito, Sacramento Merino Córdoba y Ascensión Marcelino Díaz. No quiero terminar esta introducción sin poner otra vez en valor las diversas y excelentes aportaciones de las autoras y de los autores de los artículos. Gracias, muchas gracias.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.02

[pp. 19-33]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

Humanidad como antídoto a la “fabricación de la humanidad” del totalitarismo en Hannah Arendt

Humanity as the opposite of “the fabrication of the mankind” of the totalitarianism in Hannah Arendt

Neus Campillo Iborra

Universitat de València

Resumen:

Totalitarismo y Humanidad son conceptos centrales en la obra de Hannah Arendt. Mi objetivo en este texto es clarificar el significado que tienen en su obra a partir de la articulación entre ambos. Se trata de argumentar que la idea de humanidad se va elaborando como contrapunto a la “fabricación de la humanidad” del totalitarismo. La conclusión es que desde su fenomenología de la acción y del pensar surge un significado de humanidad que es antídoto a la fabricación de la humanidad y está en la base de “el derecho a tener derechos”.

Palabras Clave: Humanidad; Hannah Arendt; Fabricación de la humanidad; Totalitarismo; El derecho a tener derechos.

Abstract:

Totalitarianism and Humanity are central concepts in the work of Hannah Arendt. My goal in this text is to make clarification of the meaning they have in her work looking at the articulation between them. My intention is to show that the idea of Humanity is growing up in her thinking as an antithesis of the "fabrication of mankind" that she exposes as a totalitarian idea. The conclusion is that from her phenomenology of action and thinking grows a meaning of humanity fundamental for "the right to have rights".

Keywords: Humanity; Hannah Arendt; Fabrication of mankind; Totalitarianism; Right to have rights.

1. Introducción¹

Voy a partir de una idea que desarrollé en diferentes ponencias sobre el concepto de humanidad en Arendt. En ellas trataba de ver, en primer lugar, cómo entendió Arendt una humanidad antipolítica². Una idea que introduce para referirse a cómo los judíos, mediante la figura del paria, construyeron una forma de entender la humanidad desde las relaciones naturales. En segundo lugar, analizaba la paradoja de los derechos humanos y el problema de su fundamentación. Ahora, recojo estos dos aspectos para incidir en otro que los complementa: contraponer su concepción de la humanidad a la "fabricación de la humanidad", que intentó el totalitarismo. Así, la humanidad ni estaría basada en los vínculos naturales, ni sería fabricada como un producto más, sino que se formaría desde la pluralidad de los hombres, desde la acción, como inicio de algo nuevo, y desde el pensar, como base del juicio.

Una importante distinción de Hannah Arendt es la delimitación que establece entre lo social y lo político. Se trata de una distinción que aparece en *La Condición Humana* de

1 Proyecto VULFIL: Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes. PGC2018-094463-B-100 Financiado por MCIU/AEI/FEDER, UE.

2 CAMPILLO IBORRA, N. "Paria y tradición oculta en H. Arendt : Cómo desde la figura del paria tenemos la posibilidad de pensar lo no-humano". En *II Congreso Internacional de la REF*, Zaragoza, España, 2017; CAMPILLO IBORRA, N. "En torno al concepto de humanidad en H. Arendt". En *Seminario Internacional ConcepMU*. Facultad de Filosofía y CC Educación, València, 10 y 11 de Mayo de 2018. Las distintas formas de entender el paria, como advenedizo o paria consciente, en los autores de la tradición oculta, como Heine, Lazare o Kafka, tienen un denominador común y es la contraposición a ciudadano. ARENDT, H. *La tradición oculta*, Tr. R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004, p. 50-74. V. también para este problema: SÁNCHEZ, C. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. p. 235.

forma sistemática y que ayuda a entender su pensamiento en general y, en concreto, lo que nos quería transmitir en su análisis del totalitarismo³.

En líneas generales, es una distinción que incide en cómo lo social ocupa toda la esfera pública en la Modernidad en detrimento de lo político y se une a la más básica que establece entre las actividades humanas en su fenomenología de la “condición humana”. Ella distingue entre *labor (labor)*, *trabajo (work)* y *acción (action)*. Para Arendt, las actividades humanas no son todas iguales y el distinguirlas le proporciona las bases para poder hacer la crítica al totalitarismo. Eso ocurre al entender que éste defiende que la humanidad puede ser “fabricada” a partir de una determinada ideología, a partir de un determinado modelo de entender qué es, o ha de ser, “el Hombre” y no tener en cuenta la pluralidad de los hombres. La explicación está en que se pretende aplicar el tipo de actividad característico de la *poiesis*, de la producción, a la *praxis*, a la acción.

La fabricación-producción se realiza según un modelo de medios-fines. Así dice Arendt:

Tener un comienzo definido “predictible” es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas. La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso vital del cuerpo, carece de principio y de fin. La acción, aunque puede tener un definido principio, nunca tiene un fin “predictible”⁴.

Otro rasgo de la fabricación, además de la predictibilidad, es la “necesidad”. Hay que tener presentes estas características de predictibilidad y necesidad propias de la fabricación, que la contrapondrán a la acción, que no es predictable ni necesaria, sino libre. Por una parte, el trabajo es una actividad productiva que se realiza según un esquema de medios-fines y está dominada por la necesidad. Mientras que la acción es una actividad

3 Arendt, H. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993. Es en el Capítulo II “La esfera pública y la privada” donde desarrolla la fenomenología de los espacios-público y privado, en los que se dan las distintas actividades, *labor*, *trabajo* y *acción*. Arendt considera que ha habido una pérdida de la distinción entre lo social y lo político en la Modernidad e insiste en distinguirlos. Critica, sobre todo, que en la Modernidad se haya dado “el auge de lo social” como una canalización del proceso de vida, propio de la labor, a la esfera pública. Se trata de una compleja y muy matizada fenomenología del lugar que han ocupado las actividades humanas. Su distinción entre lo social y lo político ha sido motivo de una amplia literatura crítica, v., p. e., BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publication, 1996, pp. 138-141; Sánchez MUÑOZ, C. *Hannah Arendt. El Espacio de la Política*. Op. cit., pp. 274 y ss. Sin centrarnos en el debate, sólo hacer constar que lo que Arendt intentaba era presentar el problema de si habría correspondencia entre la naturaleza de las actividades y el lugar que desde el juicio histórico de las comunidades se les asigna, público o privado. Dicho de otra manera, lo que intenta es determinar el significado político de dichas actividades.

4 ARENDT, H. *La Condición Humana*. Op. cit., pp. 163-164.

que requiere la pluralidad de los seres humanos que interactúan desde su capacidad de iniciativa, desde la libertad. Por lo tanto, desde la acción y el discurso, el "entre" ellos formará redes de interacciones mediante las cuales cada uno manifiesta, o revela, su propio yo. La acción, cuya condición es la pluralidad sería la característica de lo político en contraposición a lo social, y se tendría que dar en el espacio público⁵.

Hay que tener en cuenta estas distinciones para comprender el fenómeno totalitario, un fenómeno muy complejo, pero que fundamentalmente se caracterizará por darse en una sociedad de masas en la que prima el auge de lo social. El totalitarismo para Arendt es un fenómeno singular, muy específico de un determinado momento histórico, pero que ha ido gestándose desde la Modernidad. Su interés por "comprender" dicho fenómeno le llevó a un exhaustivo análisis de las corrientes subterráneas de la Modernidad, como son el Imperialismo y el Antisemitismo, que no es exactamente que "causaran" dicho fenómeno sino más propiamente, que "cristalizaron" en él: "Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra 'totalitario'"⁶.

De toda la complejidad y riqueza de su análisis de comprensión del fenómeno totalitario, me interesa centrarme en la idea de "fabricación de la humanidad" (*fabrication of mankind*) para desde ahí contraponerla a la concepción de una "humanidad", no fabricada, sino formada por los propios seres humanos desde su pluralidad, desde su capacidad de iniciativa, desde su espontaneidad. En definitiva, desde la capacidad de iniciar algo nuevo, desde la acción y el discurso⁷.

También se trataría de ver desde ahí su perspectiva sobre la humanidad en relación a los derechos que mutuamente nos otorgamos y que nos hacen iguales a pesar de no haber nacido iguales. Aparecen igualdad y diferencia como claves también en su idea de humanidad. En relación a esa propuesta, surge una idea de humanidad contrapuesta a la "fabricación de la humanidad" del totalitarismo y que se aleja también de una humanidad antipolítica basada en exclusiva en los vínculos naturales.

5 ARENDT, H. *La Condición Humana*, Op. cit. En el capítulo IV, desarrolla la fenomenología del trabajo y en el capítulo V sistematiza su fenomenología de la acción. Insisto en recordar estos conceptos tan básicos de la fenomenología de Arendt, sin entrar en toda la complejidad que conllevan, como necesarios para introducir el problema que quiero plantear.

6 ARENDT, H. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 1981, 1987. Prólogo al vol. 3, p. 463. Nos centramos en el vol. 3 titulado "Totalitarismo". El vol. I se titula "Antisemitismo" y el 2 "Imperialismo".

7 ARENDT, H. *La Condición Humana*. Op. cit., p. 200. Esto constituye el núcleo fundamental de su fenomenología de la acción, base de lo político.

2. La evasión de la realidad y el anhelo de consistencia de las masas en el surgir del totalitarismo

Es en el capítulo “Ideología y Terror” de *Los Orígenes del Totalitarismo* donde Arendt explica cómo se llega a creer en la posibilidad de “fabricar la humanidad”:

El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las “partes” en favor del “todo”⁸.

Pero, ya en los capítulos anteriores va desgranando, mediante su análisis del movimiento y del poder totalitario, las características que permiten pensar en esa idea. Así pues, interesa ver cuál es esa génesis del dominio totalitario, a partir de los rasgos que señala: rechazar el bienestar de las masas como un fin; ponderar la necesidad tanto de las Leyes de la Naturaleza como de la Historia; destacar el anhelo de consistencia de las masas; afianzar la relevancia de lo imaginado frente a la realidad de los hechos; destacar la importancia de la propaganda y defender la importancia de la organización. Todo lo cual va conformando un fenómeno muy específico en el que la necesidad impuesta por el modelo, acaba con la libertad, con la capacidad de iniciativa y pretende también acabar con la pluralidad de los hombres para convertirlos en una identidad única de la especie. Se pone entonces la identidad “Hombre” producida a partir de un modelo ideológico, que han de seguir todos los individuos, como “la verdadera” humanidad. Destaca la idea de “transformar la naturaleza del hombre”.

La especificidad del movimiento y del dominio totalitarios le lleva a distinguir ese fenómeno de otros cuyas características ideológicas y sociales pareciera que tendrían que estarle asociadas, como ocurre con las dictaduras o las tiranías de todo tipo. El fenómeno totalitario para Arendt es muy específico y su especificidad está basada en esa persistente idea de “fabricar una nueva naturaleza humana”, de fabricarla desde un modelo doctrinal preconcebido.

Es por ello que lo distingue de otros fenómenos sociales que también tienen en cuenta a las masas, o, que se apoyan en el cientifismo. Aunque ambos aspectos, ser un fenómeno de masas y apoyarse en el cientifismo, se dan en el fenómeno totalitario, entiende que lo hacen de forma peculiar. Así, por ejemplo, el utilitarismo, el positivismo y el pragmatismo,

⁸ ARENDT, H., *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit., p. 689.

tienen por objetivo la felicidad y el bienestar humanos, mientras que estos fines son totalmente extraños al totalitarismo⁹.

Por lo tanto, las consideraciones utilitarias que puedan darse en el movimiento totalitario se dejan de lado a favor de una idea distinta, la infalibilidad: la idea de que todas sus predicciones puedan cumplirse. Es el esquema de la profecía el que funciona dentro de la propaganda totalitaria, en el sentido de una "coartada retrospectiva". Es decir, "sólo ha sucedido lo que tenía que suceder", lo que había sido predicho, según las Leyes de la Naturaleza o de la Historia.

La idea que Arendt destaca es que, por parte de los líderes totalitarios hacer encajar la realidad en sus mentiras lleva a producir un desprecio total por la realidad. Esto es así porque entienden "que los hechos dependen enteramente del poder del hombre que puede fabricarlos"¹⁰. En el centro de esa idea está la consideración de la propaganda totalitaria como una perfección técnica de la propaganda de masas. Aunque ya se habían inventado los temas de dicha propaganda en el período del imperialismo y de la desintegración de la nación-Estado, para Arendt, es en el totalitarismo dónde adquieren todo su auge.

Otra de las cuestiones a señalar en su comprensión del fenómeno totalitario es cómo se convierte en tema importante todo lo oculto o misterioso, independientemente de que tuviera relevancia o no. La creencia de las masas, en general, estaba en que era verdad aquello que por diversas causas se había ocultado. Por ello, entiende que "el misterio como tal se convirtió en el criterio principal para la elección de temas"¹¹. Arendt insiste en la idea de que una característica importante de las masas modernas es que dan lugar a que no sean ni los hechos, ni lo que ven, ni su propia experiencia sino lo imaginado, aquello en lo que hay que creer. Entiende que eso es así porque es "la consistencia del sistema" lo que convence a las masas.

Esta idea de la consistencia ocupa un papel central. Según ella, lo que rechazan las masas es el carácter fortuito de la realidad, no aceptan la contingencia y de ahí su huida hacia las ideologías en busca de una consistencia plena del sistema. Una consistencia, que explique cada hecho y toda la realidad mediante leyes de la naturaleza o de la historia que proporcionen seguridad.

9 Ib., p. 535.

10 Ib., p. 539.

11 Ib., p. 540.

El deseo de escapar de la realidad y, sobre todo, de encontrar seguridad en su desarraigo, a todos los aspectos de incomprensión que la realidad presenta, se afianza en ese anhelo de consistencia. Una de las explicaciones que introduce de que se hubiera producido este fenómeno en las masas estaba en su atomización y en la pérdida de su status social, lo que habría llevado a la pérdida de relaciones comunitarias que, en última instancia, son las que sustentan el sentido común. Eso fue fundamental porque sólo desde esa pérdida de validez del sentido común se pudo producir la propaganda totalitaria.

Evasión de la realidad e “inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología”¹². Eso es lo que, en definitiva, elegirán las masas y, entiende Arendt, que se produce, entre otras cosas, porque es aquello que les puede proporcionar cierto respeto propio.

Los movimientos totalitarios pretenden conquistar el poder para establecer un mundo conforme a sus doctrinas con la pretensión de aislar a las masas del mundo real, y proporcionarles seguridad desde un mundo ficticio. Junto a ello, también pone de relieve que, en el movimiento totalitario, las sutilezas de las mentiras se caracterizan por referirse a aspectos ocultos, a secretos, que precisamente por estar ocultos adquieren un realismo superior¹³.

3. Propaganda y organización

La propaganda totalitaria se completó cuando los líderes de masas tuvieron el poder. Sin embargo, Arendt entiende como fundamental el papel de la propaganda también en el movimiento totalitario previo a la toma del poder y a la dominación total.

El papel de la propaganda consiste fundamentalmente en la organización como elemento cohesionador de las masas en el fenómeno totalitario. Se podría decir que el anhelo de consistencia se plasma en la organización que es lo que, en última instancia, proporciona seguridad.

En su excelente análisis sobre el papel de la organización va matizando aspectos muy sutiles de la peculiaridad del fenómeno totalitario. Aprecia que en la propaganda no es fundamental convencer, lo que se pretende con ella, lo que importa, es la organización: “El

12 lb., p. 542.

13 lb, p. 544. El ejemplo fundamental es la idea de una conspiración judía mundial, que considera “la ficción más eficaz de la propaganda nazi”. Convirtiendo así “la cuestión judía en el símbolo de la deshonestidad de todo el sistema”.

verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no es la persuasión sino la organización"¹⁴. Tampoco lo es la originalidad de las doctrinas que sustentan el movimiento porque lo que interesa es "la visible realidad y el poder de una organización viva"¹⁵. Lo que interesa es elegir aquellos elementos de las doctrinas que pudieran proporcionar una ficción consistente, que escapara a toda experiencia individual que pudiera hacerse.

Así, pues, la consistencia de la ficción y la exactitud de la organización son los elementos que centran el movimiento y el poder totalitarios. Por eso afirma que no hay lugar para la discusión sobre determinados aspectos ideológicos, por ejemplo, la cientificidad o no del racismo, sino que esos aspectos ideológicos se incorporan y funcionan dentro de la organización, de tal manera que deja de ser realista ponerlos en duda. Así se va estableciendo la superioridad de la propaganda totalitaria porque sus ideas –el racismo, por ejemplo– quedan incorporadas a la vida de la gente dentro de la organización en la que viven y se convierten en algo real e intocable: "La organización de todo el entramado vital según una ideología sólo puede ser llevada a cabo bajo un régimen totalitario"¹⁶, concluye Arendt.

Señala también la unión de la organización a la propaganda como un aspecto crucial del fenómeno totalitario y, por ello, realiza un exhaustivo análisis de las distintas formas organizativas que tuvo el nazismo. Desde las organizaciones frontales, con la división entre simpatizantes y afiliados; las jerarquías fluctuantes, de formas similares a los servicios secretos; la forma paramilitar de las organizaciones de élite; el relevante papel del jefe, su infalibilidad; la distinción entre hermanos de sangre juramentados y una masa indiferente de enemigos; rituales de iniciación para inspirar en cada uno, que no esté excluido, una reafirmación de su inclusión. Eso obedece al principio que afirma que "quien no esté incluido, está excluido"¹⁷.

De la organización, que hace posible que la ideología se traduzca en movimiento, o sea, en una realidad actuante, habría que subrayar dos aspectos fundamentales para el análisis de "la fabricación de la humanidad": por una parte, "el desprecio supremo por todos los hechos y todas las realidades", en el sentido de que "la élite totalitaria jamás se detiene a pensar cómo es realmente el mundo y nunca compara la mentira con la

14 Ib., p. 553.

15 Ib., p. 554.

16 Ib., p. 555.

17 Ib., p. 574.

realidad”¹⁸. Por otra parte, la fe en la omnipotencia humana, que se traduce en dos frases contundentes: “todo está permitido” y “todo es posible”.

El desprecio por la realidad del mundo junto al poder de la voluntad para hacer que “lo imposible sea posible” confluyen en afianzar la ideología y el modelo de hombre que se pretende. Un modelo en el que no se contempla la pluralidad de los hombres, sus diferencias, sino que se afirma como una especie en exclusiva a la que, como modelo, han de seguir todos los individuos sin distinción.

4. “Fabricar la humanidad”

La creencia en el “todo es posible” fue puesta a prueba en los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios. Arendt entiende que estos funcionaron como un laboratorio para experimentar esta creencia, porque el objetivo de la dominación total no fue en absoluto lograr una mayor tiranía sino “cambiar la naturaleza humana”.

Años después de publicar *Los Orígenes del Totalitarismo (1951)*, Arendt desarrolló en *La Condición Humana (1957)* una fenomenología de la *vita activa*, que mostraba al Hombre como un ser arraigado en la Tierra. Es en la Modernidad donde se inicia un desarraigo que lleva a “la alienación del Mundo Moderno, su doble intento de escapar de la Tierra hacia el universo y desde el Mundo al yo”¹⁹. En esta obra se mostró relucante respecto de los logros de ese proceso de modernidad porque lleva a la alienación del Mundo. Lo que el totalitarismo representaría sería una radicalización de ese proceso de consecuencias impredecibles, respecto de las cuales nos alerta.

La pretensión de la dominación total decíamos que no era la tiranía sino “cambiar la naturaleza humana”, un cambio que tenía como objetivo “fabricar la humanidad”. Eso va a significar que se pretende organizar hasta anularlas la diferenciación y la pluralidad de los seres humanos. La actividad de la acción implica libertad frente a la necesidad. Mientras que fabricar, producir, trabajar es un tipo de actividad que se caracteriza por la necesidad del proceso. El trabajo es distinto de la acción, producir es distinto de actuar. La pretensión totalitaria sería:

El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única “libertad” consiste en “preservar la especie”²⁰.

18 Ib., p. 584.

19 ARENDT, H. *La Condición Humana*. Op. cit., p. 18.

20 ARENDT, H. *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., p.652.

Para conseguir ese objetivo se unen el adoctrinamiento ideológico y el terror de los campos, campos de exterminio que son una metáfora trágicamente realizada del ideal de dominación totalitaria. Por ello, van más allá del exterminio porque lo que pretenden es eliminar la espontaneidad humana y transformar la personalidad humana en cosa.

Ahí radica "el todo es posible" como algo que "el sentido común y la gente normal se niega a creer", según señala Arendt, citando "*L'Universe Concentrationnaire*" de Rousset, quien cree que fue el primero en comprenderlo²¹. Arendt también intenta comprender aquello difícil de creer, aquello que parece escapar a toda comprensión, por lo que afirmará:

Si es cierto que los campos de exterminio son la institución más consecuente de la dominación totalitaria, detenerse en los horrores parecería indispensable para la comprensión del totalitarismo²².

Pero, la dificultad que presenta el fenómeno totalitario para poder ser comprendido, no le priva de seguir buscando esa comprensión y poder dar cuenta de cómo se puede producir la superfluidad de los seres humanos. Entendió, pues, que por una parte hay que "detenerse en los horrores" para comprender. Pero, por otra, unió este problema a otra cuestión, la de la fundamentación de los Derechos del Hombre. Así lo expone claramente:

La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación, histórica y políticamente inteligible, de cadáveres vivientes (...).

Ello a su vez sólo pudo suceder porque los Derechos del Hombre, que nunca habían sido filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, habían perdido toda validez en su forma tradicional²³.

La preparación de "cadáveres vivientes" que se produce por la desintegración política, la aparición de personas sin hogar, los apátridas, etc., también estaba mostrando la pérdida de validez de los Derechos del Hombre. Así pues, su comprensión del fenómeno totalitario a través de los campos de concentración presenta "la fabricación de la humanidad" como un intento plausible de eliminar la humanidad en tanto que los hombres se presentaban como superfluos.

21 lb., p. 656. N. 129. Además, Arendt pone como epígrafe del vol. 3 de *Los Orígenes del Totalitarismo*, la frase de David Rousset "Los hombres normales no saben que todo es posible".

22 lb., pp. 656-657.

23 lb., pp. 664-665.

En su análisis, que resumo a continuación, Arendt señala que el proceso que lleva a la dominación total tiene varios pasos. Un paso inicial, esencial, que consiste en: “matar en el hombre a la persona jurídica”, lo que se logra poniendo a determinadas categorías de personas fuera de la ley y obligando al mundo no totalitario, el mundo del exterior de los campos, a reconocer esa ilegalidad. A ello se une, el poner el campo fuera del sistema penal normal. Todos los aspectos de categorización de las víctimas, un sistema que se produce arbitrariamente y con el que las propias víctimas llegan a identificarse tiene un propósito:

Destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de un hogar. La destrucción de los derechos del hombre, la muerte de la persona jurídica, es un prerrequisito para dominarle enteramente²⁴.

Eso se produce porque la finalidad es la dominación total más allá de los campos.

Una vez se eliminan los derechos civiles de la población, el siguiente paso es: “el asesinato de la persona moral en el hombre”²⁵, lo que Arendt califica de “olvido organizado” por lo que están “prohibidos el dolor y el recuerdo”. Se trata de todo un dispositivo dispuesto para evitar cualquier solidaridad, cualquier recuerdo. En definitiva, eliminar la memoria de las mismas atrocidades. Los campos de concentración “privaron a la muerte de su significación como final de una vida realizada”²⁶. Privaron a los individuos de su propia muerte y les privaron de su propia conciencia individual de decisión al plantearles alternativas imposibles. Para Arendt:

El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las discusiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas²⁷.

Un tercer aspecto, fue eliminar la “singularidad de la persona”. Se trataba de eliminar la identidad única de las personas, su diferencia. Lo que se pretendía era:

Manipular el cuerpo humano—con sus infinitas posibilidades de sufrimiento—de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana

24 Ib., p. 669.

25 Ib., p. 670.

26 Ib., p. 671.

27 Id.

(...) una destrucción fría y sistemática de los cuerpos humanos calculada para destruir la dignidad humana²⁸.

En definitiva, es la muerte de la individualidad que al final convierte a los hombres en bestias. Así lo constata Arendt:

En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes de animal humano y que la "naturaleza" del hombre es solamente "humana" en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre²⁹.

La razón por la que Arendt da una gran importancia a la destrucción de la individualidad es "porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo"³⁰. Con ello, entramos en el punto central para dotar el concepto de humanidad de un significado clave: "la espontaneidad como tal, con su imprevisibilidad, constituye el mayor de los obstáculos a la dominación total del hombre"³¹. Dicho de otra manera, la capacidad de iniciativa, la espontaneidad, es lo que se contrapone a la "fabricación de la humanidad".

5. Conclusiones: Una humanidad como antídoto a la "fabricación de la humanidad"

La búsqueda por parte de Arendt de un concepto de humanidad, que pueda servir de contrapunto a "la fabricación de la humanidad", denota su esfuerzo para encontrar un significado de humanidad acorde con su fenomenología de la acción y el pensar. Es decir que, básicamente, responda a una defensa de la pluralidad, del discurso y la acción como capaces de crear un mundo común respecto del cual los hombres, cada uno de ellos desde "el diálogo silencioso consigo mismo", que es el pensar, establezcan juicios. En definitiva, lo político, en el sentido que Arendt da a este término, distinto de los vínculos naturales e incluso de los sociales.

Como decíamos al principio, entre las ideas de humanidad que Arendt había investigado estaba la humanidad antipolítica³² y "la fabricación de la humanidad".

28 Ib., pp. 673-674.

29 Ib., p. 675.

30 Id.

31 Ib., p. 677.

32 Por humanidad antipolítica se refiere a entender los vínculos entre sí para formar una comunidad como vínculos naturales. Es lo que caracterizó a los vínculos de los judíos entre ellos y que se plasma

En la primera, se estaba contraponiendo judíos y humanidad europea. Es por ello que entiende que los judíos, desde su rechazo a lo político, desde su falta de interés por la política, se encuentran con una enorme dificultad para construir un espacio político propio. Por eso referirá ese tipo de humanidad profundamente antipolítica como aquella que se configura desde lo natural.

Por otra parte, hemos visto que, en su comprensión del totalitarismo, introduce la idea de “fabricación de la humanidad”, una fabricación a la que responde el triunfo de una dominación totalitaria cuya metáfora cruel en los campos de concentración señala y analiza.

Es ahí donde explica “la fabricación de la humanidad”, pero también aparece la posibilidad de un contrapunto a la misma. Ello se produce cuando afirma que el dominio totalitario, que posibilita esa fabricación, tiene un obstáculo que es la imprevisibilidad humana, la espontaneidad. Por ello, afirmará al final de *Los Orígenes del Totalitarismo*, que:

Los hombres en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo no busca la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos³³.

Es decir, lo que se busca es un sistema en el que no haya seres humanos como tales con capacidad de acción y de pensar, con capacidad de iniciar algo nuevo desde la pluralidad, con capacidad de discurso sobre el mundo. Se busca “un sistema en el que los hombres sean superfluos”.

Va a ser en una obra posterior a *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), en *La Condición Humana* (1957), dónde Arendt elabora una fenomenología de la “condición” de lo humano. Allí, en el capítulo V, da cuenta de “La acción”. Ese “poder de comenzar algo nuevo”, la espontaneidad de la acción, la capacidad de iniciativa es una de las actividades claves en lo que se ha llamado una “ontología del nacimiento” en Arendt³⁴. Es la posibilidad de contraponer la imprevisibilidad humana a la necesidad.

en la figura del “paria”. Esa “humanidad” sería una especie de organismo cuya naturaleza común carece de vínculos políticos, en el sentido de carecer de un mundo común. Aparece esta cuestión en dos ensayos de Arendt: En *Hombres en tiempos de oscuridad* (Tr. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 13-41) y en *La tradición oculta* (Op. cit., pp. 49-74). Ver para el debate sobre este tema: Sánchez Muñoz, C., Op. cit., p.237.

33 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 677.

34 BIRMINGHAM, P. *Hannah Arendt and Human Rights. The predicament of common responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Este problema está relacionado con el debate sobre la reformulación de los derechos del hombre. Al respecto, hay que reseñar que se han dado críticas a Arendt por la falta de un fundamento filosófico para su propuesta de "el derecho a tener derechos"³⁵. Pegg Birmingham alude a este debate y entiende que se trata de críticas que no tienen en cuenta su aportación desde una ontología del nacimiento cuestión que ella considera primordial³⁶.

Así lo expresa:

Arendt ha formulado una noción de una humanidad común que está enraizada no en un sujeto autónomo o en la naturaleza, o en la historia o en dios; en lugar de eso encuentra el principio en el anárquico e impredecible acontecimiento de la natalidad³⁷.

Teniendo en cuenta este debate, entiendo que sería apropiado hablar de que es en la fenomenología de la acción, del surgir algo nuevo, de la natalidad donde podremos encontrar la base de la humanidad común. El significado de humanidad desde su fenomenología de la acción permite también encontrar un fundamento para una reformulación de los derechos humanos desde "el derecho a tener derechos" que ella sostiene.

El final de *Los Orígenes del Totalitarismo* así nos lo sugiere al contraponer ese nuevo significado de humanidad desde la espontaneidad de la acción y el nuevo comienzo, a la fabricación de la humanidad que pretendía el totalitarismo. Así lo expresa Arendt:

Por eso, el terror, como siervo obediente del movimiento histórico o natural, tiene que eliminar del proceso no sólo la libertad en cualquier sentido específico, sino la misma fuente de la libertad que procede del

35 Es un tema que Seyla Benhabib plantea inicialmente en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Op. cit., XXXIII) (Citado por BIRMINGHAM, P. Op. cit. p. 1) y que desarrolla ampliamente en *El derecho de los otros*. (Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 50-53). Este problema es el de las paradojas inherentes al fundamentar los derechos humanos. Para Benhabib, el primer "derecho" de la frase se sustentaría en una humanidad común, que tendría un sentido moral. Pero entiende que no sería concluyente respecto de aportar un fundamento filosófico y normativo a ese "derecho a tener derechos".

36 BIRMINGHAM, P. Op. cit., pp. 1-3. Además de Seyla Benhabib, se refiere a Margaret Canovan, Claude Lefort y Michel Ignatieff, entre otros, y entiende que estos intérpretes no se habrían percatado de la relevancia de esa "ontología del nacimiento", ni del papel del principio de inicio y el principio de lo dado en el que ella se basa para fundamentar "el derecho a tener derechos".

37 Ib.,p. 3.

hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad de lograr un nuevo comienzo³⁸.

Por lo tanto, “fuente de la libertad”, “el nacimiento”, “un nuevo comienzo” son antídotos para que la humanidad sea “fabricada”. Pero, independientemente de que califiquemos ese fundamento de la humanidad común como una “ontología del nacimiento”, como defiende Pegg Birmingham, o como una fenomenología de la acción y del pensar, como prefiero interpretarlo, la cuestión de fondo radica en que la humanidad común sustenta ese “derecho” a tener derechos. Se trata de una humanidad contrapuesta a la “fabricación de la humanidad” que intenta el totalitarismo al pretender hacer superfluos a los hombres. Es un significado de humanidad que defiende como fundamental el mundo común. Se sustenta en la fuente de la libertad del nuevo inicio pero que, además, caracteriza la acción y el discurso sobre el mundo común que se forma desde la pluralidad y el “entre” los hombres³⁹.

Referencias bibliográficas

ARENDT, H. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 1981, 1987.

ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 1993.

ARENDT, H. *La Tradición Oculta*, Trad. R.S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2004.

ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Tr. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2006.

BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publication, 1996.

BENHABIB, S. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.

BIRMINGHAM, P. *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C. *Hannah Arendt el espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

38 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 690.

39 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*, p.13-41. En el capítulo titulado “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad reflexiones sobre Lessing”, Arendt precisa esa idea de humanidad indisolublemente unida a la acción, pero también al pensar y al mundo común.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.03

[pp. 35-53]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt

Critique of Humanism, Labor and Body in Hannah Arendt

Anabella Di Pego

Universidad Nacional de La Plata – CONICET

Resumen:

La posición del pensamiento arendtiano en relación con el legado del humanismo es una cuestión sin lugar a dudas problemática. A partir de la reconstrucción de sus críticas a la noción de humanidad y de naturaleza humana, nos adentramos en su diagnóstico respecto del fin del humanismo. Revisaremos los supuestos de esta tradición que parecen seguir operando en su abordaje en relación con la labor y el cuerpo, a la luz de la distinción entre cuerpo (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*) presente en la edición alemana de su libro *Vita activa*. El pensamiento arendtiano se muestra así difícilmente encasillable en el marco de una reformulación del humanismo y puede arrojarlos indicios más allá del mismo para una reconsideración radical del cuerpo y de la política.

Palabras Clave: Humanidad; Naturaleza humana; Cuerpo físico; Cuerpo vivido; Dolor.

Abstract:

The position Arendt's thought in relation to the legacy of humanism is undoubtedly a problematic issue. From the reconstruction of her critique of the notion of humanity and human nature, I delve into her diagnosis regarding the end of humanism. I will review the assumptions of this tradition that seem to continue operating in her approach in relation to labor and body, in light of the distinction between body (*Körper*) and lived body (*Leib*) present in the German edition of her book *Vita activa*. Arendt's thought thus proves difficult to pigeonhole within the framework of a reformulation of humanism and can give us beyond it clues for a radical reconsideration of body and politics.

Keywords: Humanity; Human nature; Physical body; Lived body; Pain.

1. Introducción¹

Las críticas de Arendt al humanismo y su sentencia de que este ha llegado a su fin en la segunda mitad del siglo pasado, han sido entendidas como producto de un "reluctante modernismo"² a la vez que de cierta tendencia nostálgica. La obra de Arendt es así concebida como un intento de recuperación de esta tradición en términos de un "humanismo fenomenológico"³, de un "humanismo sombrío"⁴ o de un "humanismo político"⁵. De manera que su pensamiento aun reconociendo el "sentido trágico de los límites de la condición humana"⁶ y detentando un carácter "postmetafísico"⁷, seguiría procurando reformular alguna variante del humanismo. La cuestión problemática sobre la que queremos reflexionar es "si es posible hablar de un nuevo humanismo con y desde

1 Trabajo realizado en el marco del proyecto *Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo* (UNLP, H873).

2 BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2003, pp. xviii-xx.

3 HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". En *The Review of Politics* 46 (2), 1984, pp. 183-211.

4 CANOVAN, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 204.

5 MEWES, H. *Hannah Arendt's Political Humanism*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009; MCCARTHY, M. H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Washington D.C., Lexington Books, 2012.

6 CANOVAN, M. Op. cit., p. 204.

7 HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. Op. cit., p. 183.

Arendt⁸ o más bien sería preciso asumir en el mejor de los casos el hecho de que se ha vuelto “irrelevante”⁹ y es necesario buscar otros marcos para pensar lo humano.

En el primer apartado, remontándonos a su libro sobre el totalitarismo reconstruimos sus críticas a la noción de humanidad y de naturaleza humana. Arendt precisamente responde en 1964 a *Mundo Judío* acerca de si “la barbarie nazi podría tener sus raíces en el humanismo europeo”¹⁰ en el texto *La destrucción de seis millones*. Su respuesta procede desarticulando dos supuestos de la pregunta, respecto de los que Arendt toma distancia. Por un lado, la idea de la “barbarie nazi” –en su respuesta Arendt utiliza las comillas–, basada en la oposición entre barbarie y civilización. Sostiene la pensadora judeo-alemana:

Los nazis, por desgracia, no eran “bárbaros”, e incluso sospecho que su pregunta le ha sido sugerida por esos asesinos en masa, lectores de Hölderlin y con títulos académicos, que fueron tan prominentes en la burocracia nazi¹¹.

Mal que nos pese, la cuestión es más compleja puesto que el nazismo no es una barbarie excepcional que se desvía del curso racional de la cultura occidental sino que se inscribe en nuestro horizonte civilizatorio. De manera que, “la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización”¹². Por otra parte, Arendt objeta el supuesto de que pueda hallarse la causa o “raíz del nazismo” –las comillas son de Arendt–, ya sea se busque en el humanismo o en algún otro factor, en el sentido de que no hay nexos causales entre los fenómenos históricos. Sin embargo, el rechazo de este tipo de explicación unilineal y causal, no implica que no sea preciso ahondar detenida y matizadamente en los “orígenes” del totalitarismo entendidos como elementos disimulados del humanismo y de nuestra tradición occidental que confluyeron en el mismo.

En el segundo apartado, a partir de la reconstrucción de las críticas al humanismo, indagaremos en su posicionamiento en *La condición humana*, tomando como eje el

8 RIPAMONTI, P. “Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt”. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 13 (1), 2011, p. 66.

9 ARENDT, H. “La destrucción de seis millones”. En *Escritos Judíos*. Tr. E. Cañas, M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2009, p. 600.

10 *Ib.*, p. 596.

11 *Ib.*, p. 599.

12 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solanas. Madrid: Taurus, 1999, p. 382. El párrafo prosigue: “El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes” (id).

vínculo entre labor, cuerpo y vida biológica. ¿No podría ser que el proclamado fin del humanismo arendtiano en realidad no sea más que un intento de restitución de lo humano en su oposición a la mera vida? Aunque no pretendemos saldar esta cuestión, creemos que al menos puede ser esclarecida profundizando en el vínculo entre labor y cuerpo y problematizando el modo en que ha sido concebido en la modernidad. Tal vez ésta podría ser una tarea previa necesaria para reconsiderar asimismo lo humano a la luz de los alcances y límites del humanismo.

2. La naturaleza humana y el fin del humanismo

La crítica arendtiana al humanismo recorre *Los orígenes del totalitarismo* (1951), a través del papel que la Ilustración y el Romanticismo ejercieron en el desarrollo del racismo a partir de su imposibilidad de dar lugar a lo otro, a la diversidad de pueblos, que no dejaban de ser vistos en clave de exotismo¹³. La noción de “la humanidad” opera tratando a la pluralidad de hombres y mujeres como si fuesen reducibles a “un individuo”, es decir, como un concepto genérico que engulle las diferencias, mostrándose capaz sólo de abarcar a quienes se muestran susceptibles de ser asimilados a la norma dominante.

Desde el momento en que los pueblos europeos comenzaron a intentar incluir a todos los pueblos de la Tierra en su concepción de la humanidad, se mostraron irritados por las grandes diferencias físicas entre ellos mismos y los pueblos que hallaban en otros continentes¹⁴.

La idea moderna de humanidad procede homologando toda existencia humana a la del varón blanco y europeo, buscando de este modo rasgos comunes a pesar de las diferencias para aceptar a los otros pueblos en este ideario. De este modo, Arendt se refiere al “terror del ideal de humanidad”¹⁵ en la medida que embona en una concepción de lo común que se supone dada y remitiría a los orígenes, y que actúa como norma de lo humano para delimitarlo tanto de los animales como de aquellos pueblos considerados inferiores en el marco del imperialismo de ultramar.

13 Remitimos al respecto a nuestro trabajo “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”. En *Cadernos Arendt* 1 (1), 2020, pp. 11-29.

14 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 156.

15 ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1979, p. 235. Citamos el original en inglés porque hemos modificado una preposición respecto de la traducción española: ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 200.

La dominación totalitaria “aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos”¹⁶, es decir, busca “fabricar algo que no existe”¹⁷ pero que la modernidad dio por sentado en la noción de humanidad, como un núcleo inmodificable y persistente de rasgos esenciales comunes. Paradójicamente la modernidad enarbola el ideal de humanidad y a la vez conduce a su “destrucción final”¹⁸ puesto que busca algo permanente como si “las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante”¹⁹ y precisamente en los campos de concentración se logra volver indistinguibles e intercambiables a las personas a través de la dominación total volviéndolos seres sólo capaces de reaccionar ante estímulos y en ese momento, se reduce lo humano a la especie y se destruye lo propiamente humano en su singularidad.

La humanidad se encuentra así imbricada con el concepto de naturaleza humana y el totalitarismo con sus campos de concentración y exterminio, viene precisamente a echar por tierra esa concepción o más precisamente a mostrar que es posible “la transformación de la misma naturaleza humana”²⁰. En este sentido, es conocida la referencia de Arendt a los campos como “laboratorios” donde se ensayan las posibilidades más radicales de dominación total a través de la modificación de la naturaleza humana. De esta manera, “lo que está en juego es la naturaleza humana como tal”²¹ y por tanto, los campos como institución central de la dominación totalitaria traen consigo “una ruptura antropológica”²², por lo que ya no podemos seguir concibiendo lo humano como en la modernidad. Nos encontramos ante la ruptura del paradigma de lo humano que no permite un restablecimiento sino que nos obliga a reabrir la problemática para una reconsideración profunda de lo humano.

A partir del hecho de que Arendt utiliza la expresión “naturaleza humana”, podría parecer que este concepto sigue operando en su libro sobre el totalitarismo, mientras que con posterioridad lo desestima y en su lugar se refiere a la “condición humana”²³, destacando el carácter condicionado de la existencia a la vez que la capacidad humana de crear sus propias condiciones. En cualquier caso, los cambios radicales que operan los

16 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 351.

17 Id.

18 Ib., p. 206.

19 Ib., p. 351.

20 Ib., p. 367.

21 Id.

22 TRAVERSO, E. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Tr. M. Gurian. Buenos Aires: Eudeba, 2001, p. 99.

23 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001, p. 23.

campos de concentración en el totalitarismo, en realidad, ponen de manifiesto que no existe algo así como una naturaleza humana dada que pueda obrar como coto frente a la violencia y la dominación total. En este sentido, Arendt nos advierte que “la falacia trágica de todas estas profecías [modernas], [...] consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana”²⁴.

De manera que la destrucción de la naturaleza humana llevada a cabo por el nazismo ha puesto de manifiesto que no existe algo así como una naturaleza humana. Se trata entonces de la destrucción de la concepción moderna de la naturaleza humana mostrando su carácter de potente construcción ontológica, epistemológica y política. Aunque el desmantelamiento de la idea de naturaleza humana venía llevándose a cabo en la filosofía desde la década de 1920 en adelante –pensemos en Heidegger²⁵ y en Benjamin²⁶ especialmente–, la fuerza de los acontecimientos políticos del siglo pasado son los que terminaron de sentenciar su desaparición, y con ello el humanismo ha llegado a su fin.

La dominación totalitaria marcó un hito en la debacle de la noción de naturaleza humana, a la vez que su erosión remite también a un proceso moderno de ascenso de la labor que evidencia su carácter paradójico. En enero de 1956 cuando se encontraba en pleno trabajo en su libro sobre la *vita activa*, Hannah Arendt anota en su *Diario Filosófico* la siguiente afirmación: “La naturaleza humana está descubierta en el *animal laborans*; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin”²⁷. Si la labor entendida como la actividad necesaria para la reproducción de la vida, se devela en la modernidad como lo característico de lo humano, entonces el ideal de la excepcionalidad humana culmina, puesto que la misma queda sumida a la vida de la especie volviendo indistinguibles no sólo a los individuos entre sí, sino también a lo humano respecto de lo considerado animal.

En la cita precedente de su diario, podemos observar que Arendt utiliza todavía la expresión naturaleza humana, pero no exenta de una mirada crítica y de cierta ironía respecto de las tentativas modernas por delimitar esa naturaleza humana escurridiza que cuando finalmente se despliega en la forma del *animal laborans*, resulta ser la negación de lo humano tal como había sido concebido por esa tradición. En cualquier caso, para no dejar lugar a dudas de su crítica de esta noción, apenas comienza su segundo libro,

24 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 365.

25 HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2005, §§5, 9 y 10.

26 BENJAMIN, W. “El origen del *Trauerspiel* alemán”. En *Obras I*. Vol.1. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006, pp. 223-257. A partir de la ontología política benjaminiana, se reconfigura también en el plano epistemológico la verdad entendida como “muerte de la intención” (Ib., p. 231).

27 ARENDT, H. *Diario filosófico 1950-1973*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p. 541, XXI. Traducción modificada que reemplaza “naturaleza del hombre” por “naturaleza humana”.

se encarga de distinguir entre naturaleza humana y condición humana, delimitando su problemática de estudio y ratificando en el capítulo dedicado a la acción que la naturaleza humana en general “no existe”²⁸.

Junto con la caída de la pretendida naturaleza humana, Arendt sentencia el fin del humanismo y al mismo tiempo toma distancia de aquellas posiciones filosóficas que procuran retomar su senda. En su ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?* (1945) coloca a la fenomenología de Husserl como “la tentativa más original y contemporánea por dar una nueva fundamentación al humanismo”²⁹. Arendt considera que el ingenuo y discreto intento husserliano sigue siendo una forma de “hacer del hombre lo que él no puede ser: creador del mundo y creador de sí mismo”³⁰. En su texto sobre el *Existencialismo francés* (1946), Sartre es situado en la senda de forjar un “nuevo humanismo”³¹. Posteriormente vuelve sobre el abordaje político de las corrientes filosóficas luego de la Segunda Guerra Mundial, caracterizando al existencialismo de Malraux, Camus y Sartre como un “humanismo activista o radical”³² que si bien “no se compromete con la vieja pretensión de que el Hombre es el ser supremo para el hombre, de que el Hombre es su propio Dios”³³, sigue preso del “extremo subjetivismo de la filosofía cartesiana”³⁴.

El núcleo objetable del humanismo, desde la perspectiva arendtiana, es 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, y en todo caso, aun cuando el existencialismo se desembarace de esta concepción, no logra romper con el excepcionalismo humano en la medida en que persiste un profundo subjetivismo. Sin lugar a dudas, en esta crítica al humanismo de la fenomenología y del existencialismo, resuena la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger³⁵. Es preciso, no obstante, señalar la particularidad del análisis

28 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 216.

29 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Tr. A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005, p. 205. Traducción modificada. Se consigna “original” en lugar de “consistente” siguiendo la versión en inglés.

30 Id. Traducción levemente modificada.

31 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 237.

32 ARENDT, H. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (1954). En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 530.

33 Id.

34 Ib., p. 526.

35 HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000. Asimismo, también resultan de relevancia sus intercambios con Jaspers en donde aparece la cuestión del humanismo. Al respecto v. HUNZIKER, P. “Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario”. En *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* 1 (2), 2015, pp. 70-93.

arendtiano que aborda la cuestión del humanismo en relación con el totalitarismo nazi así como con tendencias modernas que no sólo remiten al *homo faber* y a la técnica, sino también al ascenso de la labor.

3. Derivas de lo humano: labor, cuerpo y vida

Precisamente, el modo en que Arendt se desmarca y toma distancia de las tentativas de reconstrucción del humanismo, puede apreciarse en que a lo largo de *La condición humana* (1958) sólo encontramos dos referencias puntuales al humanismo. Estas referencias son críticas y a su vez consideramos que a pesar de su carácter marginal pueden constituir una clave de lectura tanto de la época moderna (*modern age*) cuanto del fenómeno de la pérdida de mundo. Precisamente las únicas dos menciones al humanismo en el libro aparecen en notas al pie, una en el capítulo sobre la labor (*labor*)³⁶ y otra en el capítulo sobre el trabajo (*work*)³⁷, ambas en referencia con el denominado “humanismo del trabajo” (*humanism of labor*). Nótese el problema que presenta la traducción al español puesto que para mantener la coherencia de la distinción arendtiana entre labor y trabajo, se debería consignar “humanismo de la labor”³⁸.

Como es sabido, Arendt considera que el concepto moderno de trabajo a pesar de ciertas ambivalencias se ha identificado con la labor, entendida como la actividad necesaria para la reproducción de la vida, frente a lo cual ella procura recuperar su especificidad relativa a la obra o fabricación. La filosofía tiene una larga tradición de encontrar en el trabajo la actividad humana por excelencia y el denominado “humanismo del trabajo” se inscribe en esta línea. Sin embargo, con el ascenso de la labor sobre el trabajo y el proceso de automatización del mismo, esta corriente no hace más que glorificar la labor en la cual en principio no parece posible encontrar nada específicamente humano, al menos tal como lo piensa la tradición. Así, el humanismo del trabajo³⁹ conlleva la misma paradoja

36 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 136, nota al pie 75.

37 lb., p. 168, nota al pie 12.

38 Asimismo, el término *labor* en inglés, al igual que *Arbeit* en la edición alemana, corresponde a lo que en la tradición de la economía política clásica se ha traducido al español como “trabajo” y precisamente con esta corriente se encuentra discutiendo Arendt. Creemos sería conveniente traducir *labor* por “trabajo” y *work* por “obra” como lo hacen la versión italiana, la francesa y recientemente la portuguesa de *La condición humana*. Sin embargo, dado el extendido uso de la traducción española a pesar de los errores y los malentendidos que genera, hemos decidido mantener su terminología.

39 Puede consultarse un análisis pormenorizado de la crítica de Arendt en SMITH, N. H. “Arendt’s Antihumanism of Labour”. En *European Journal of Social Theory* 22 (2), 2017, pp. 175-190.

que el concepto de naturaleza humana, en tanto se manifiestan en el *animal laborans* que significa el final de lo humano de la forma en que se lo concibió tradicionalmente.

La tematización arendtiana del *homo faber*, permite desplegar una crítica radical al hombre no sólo como amo y señor de la naturaleza sino como hacedor de todo, incluido de sí mismo. Así, mediante el dominio y la instrumentalización de la naturaleza, de las cosas y de los otros, el hombre como fabricante adecua el camino para la prosecución de sus fines reduciendo todo a un medio eficaz. El desarrollo de la ciencia y de la técnica moderna es la máxima expresión de esta capacidad productiva del hombre que ha traído consigo la alienación de la tierra hacia el universo. En lo sucesivo, profundizaremos en una cuestión menos explorada, a saber, su posicionamiento respecto de lo humano en su vínculo con la labor, con el cuerpo y con la vida.

La crítica de Arendt al humanismo se despliega así en relación con la capacidad de trabajar con su ímpetu de control y de dominio, por un lado, y con el triunfo de la labor como modalidad que conlleva el ascenso de la vida biológica en donde se diluye lo humano, por otro. En el caso de su análisis de la labor –íntimamente vinculado con la cuestión del cuerpo– nos encontramos con que la crítica del humanismo puede significar la persistencia de ciertos supuestos vinculados a lo humano, principalmente si se mantiene una relación de dualidad, en donde la labor se inscribe en la vida biológica frente a la vida política vinculada con la acción y la pluralidad. De este modo, subsistiría en el pensamiento de Arendt “la oposición tradicional entre mera vida y vida cualificada, y de la mano con esto parece adherir a una posición humanista bastante cuestionable”⁴⁰. Esto conllevaría no sólo una escisión entre lo humano y lo animal, sino asimismo un desgarramiento en la propia existencia humana respecto de sus capacidades propiamente humanas -*bios*- y aquello que no puede considerarse plenamente tal -*zoe*- que remitiría a la dimensión de la labor, del cuerpo y de la vida.

Nos detendremos en el apartado 15 perteneciente al capítulo sobre la labor de *La condición humana*, procurando esclarecer si su perspectiva permite concebir la labor y el cuerpo sin recaer en la oposición tradicional. A partir del reconocido hecho de que Arendt misma reescribió la versión alemana de su libro y de que consta de al menos un tercio más de extensión que el original en inglés, procederemos a analizar las dos ediciones. Esto resulta particularmente relevante puesto que en el apartado en cuestión no sólo incorpora frases enteras que no se encuentran en la edición inglesa sino también porque mientras que en inglés utiliza el concepto “*body*” para referirse al cuerpo, en alemán

40 QUINTANA, L. “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Revista de Ciencia Política* 29 (1), 2009, p. 191.

retoma una distinción presente en la propia lengua, haciendo referencia a “*der Körper*” y también a “*das Leibliche*” –lo corporal–, es decir, la distinción entre cuerpo en el sentido de cuerpo físico y cuerpo vivido⁴¹.

Pero antes de adentrarnos en esta cuestión, quisiera remitirme al título del apartado que siguiendo el original en inglés es en castellano “La privacidad de la propiedad y la riqueza”⁴², sin embargo en alemán el título podría traducirse como “La abolición de la propiedad ‘muerta’ en favor de la apropiación ‘viva’”⁴³. De acuerdo con Arendt, la época moderna parece haber establecido teórica y prácticamente la propiedad privada pero al mismo tiempo ha conducido a su abolición (*Abschaffung*). En sentido estricto, se produce la sustitución de la propiedad “muerta” (*das “tote” Eigentum*) o estanca, por la primacía de la apropiación “viva” (*die “lebendige” Aneignung*), entendida como un proceso que se inscribe en la lógica de la vida, resultando en consecuencia inacabado, siendo imposible ponerle fin. Esta apropiación implica precisamente el despliegue desmedido de la labor como proceso cíclico con cierta concepción del cuerpo y de la vida que la sustentan.

Teniendo en consideración los matices existentes entre el concepto de cuerpo y cuerpo vivido, y los distintos usos de los mismos en relación con la labor, es posible reconsiderar el abordaje arendtiano de la cuestión del cuerpo en la modernidad. Podemos reconocer dos reducciones modernas de lo corporal (*das Leibliche*) en el sentido de cuerpo vivido, por un lado, su reducción a un cuerpo físico (*der Körper*) que ocupa un lugar en el espacio y es sujeto-objeto de las leyes de movimiento. En este sentido, cabe destacar que las veces que Arendt utiliza la noción de cuerpo vivido lo vincula con la capacidad de sentir placer y dolor, con una particular experiencia y con la posibilidad de ser afectado que es la base del funcionamiento de nuestros sentidos. En este apartado, Arendt no utiliza el sustantivo *Leib* sino el adjetivo sustantivizado *das Leibliche*⁴⁴, que podríamos verter como lo corporal vivido. En estas menciones, lo corporal aparece en relación con las afecciones de placer y dolor, el cuerpo vivido es un cuerpo sintiente, y cuando es atravesado por el

41 Esta distinción sin lugar a dudas tiene como trasfondo los análisis de Husserl, véase especialmente *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Tr. A. Ziriñ. México D. F.: FCE, 2005, Sección Segunda, §§ 35-42. Aunque este volumen se publicó recién póstumamente en 1952, Husserl había terminado el primer manuscrito en 1912, de manera simultánea con el primer volumen de *Ideas* publicado en 1913, aunque prosiguió trabajando en la obra hasta 1928 cuando decidió abandonarlo. En cualquier caso, es ampliamente conocido que las ideas de este texto ejercieron un influjo considerable por esos años a través de las lecciones de Husserl y del acceso al manuscrito por parte de sus allegados.

42 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 120.

43 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 2007, p. 129.

44 Ib., pp. 132-133.

dolor se vuelve sobre sí mismo, impidiendo el correcto funcionamiento de los sentidos. La ausencia de dolor se erige así en la condición corporal que posibilita ser afectado, poder percibir y tener por tanto experiencia del mundo (*Welterfahrung*).

Por otra parte, las “experiencias corporales vividas” (*die leiblichen Erfahrungen*)⁴⁵ son reducidas a vivencias privadas “completamente independientes del mundo”⁴⁶. La época moderna concibe así que las vivencias corporales son lo más privado, aquello que “no se puede poseer en común ni puede ser compartido con otros”⁴⁷. Por tanto, Arendt señala que si alguien quiere independizarse del mundo, debe sustentarse en la actividad del propio cuerpo y esto es precisamente lo que a su entender hizo acabadamente Locke. Así, procede a un “cercamiento de lo común”⁴⁸ justificando la propiedad como apropiación mediante la labor de nuestro cuerpo. En este sentido, el cuerpo se vuelve el arquetipo (*Urbild*) de toda propiedad “porque es la única cosa que no se puede compartir (...) nada es menos común y menos comunicable” que lo que ocurre en los confines de nuestro cuerpo, por eso puede erigirse en “el más seguro escudo contra la visibilidad y audibilidad del ámbito público”⁴⁹.

Junto con este “cercamiento de lo común” que termina tornándolo privado, cuando estamos sumidos en la actividad del cuerpo se produce un aislamiento del mundo, siendo el dolor aquello que nos arranca del mundo por completo. El dolor es la experiencia más radical de independencia del mundo y del fenómeno moderno de “carencia de mundo”⁵⁰, más precisamente se trata en el caso del dolor de la “pérdida del mundo” (*Weltverlust*)⁵¹. Esta experiencia moderna del dolor que supone un cuerpo replegado sobre sí mismo y escindido del mundo, se encontraría a la base del fenómeno de la alienación del mundo (*Weltentfremdung*). En la edición alemana, Arendt agrega la siguiente oración completa para cerrar uno de los párrafos en donde analiza la experiencia del dolor:

La vivencia del cuerpo (*Körpererlebnis*), que toda filosofía sensualista da por supuesto como una condición permanente (*Dauerzustand*), no es de

45 lb., p. 132.

46 Id.

47 Id.

48 Id. El término en alemán es *Entfriedung* y en inglés *enclosure*. V. ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 111. Rectificamos la traducción castellana que consigna “aislamiento de lo común”, en ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 122.

49 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 123.

50 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 133, en alemán *Weltlosigkeit*. ARENDT, H. *The Human Condition*. Op. cit., p. 115, en inglés *worldlessness*.

51 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, op. cit., p. 134.

ninguna manera algo sobreentendido como dado; es por el contrario sólo alcanzable a través de una en extremo aguda facultad de representación y de imaginación (*Vorstellungs- und Einbildungskraft*)⁵².

En relación con la cita precedente, en primer lugar, es preciso destacar que Arendt se refiere a la vivencia del cuerpo utilizando la expresión *Körpererlebnis*, es decir, remite a una concepción dominante del cuerpo que lo reduce a cuerpo físico y del cual podemos tener una vivencia (*Erlebnis*) pero no una experiencia (*Erfahrung*). Arendt parece estar retomando la conceptualización de Walter Benjamin de la vivencia como algo subjetivo frente a la experiencia que se inserta en una praxis compartida⁵³. En base a esta distinción, Benjamin realiza un diagnóstico del siglo pasado en donde se produce un paulatino retroceso de las experiencias y una proliferación de vivencias subjetivas. Este empobrecimiento de la experiencia⁵⁴ devenida mera vivencia conlleva una crisis de sentido y un retraimiento del mundo común. Arendt recupera este diagnóstico para abordar la cuestión del cuerpo vivido y de sus experiencias, que cederían su lugar a una concepción dominante del cuerpo en su dimensión física y en sus vivencias subjetivas. Es decir, la época moderna también conlleva un empobrecimiento de la experiencia del cuerpo vivido, que es reemplazada por vivencias subjetivas de un cuerpo concebido en términos físicos.

En segundo lugar, Arendt nos advierte que esta vivencia del cuerpo no es algo permanente, ni que pueda concebirse como dado, sino que es resultado de la facultad de la representación y de la imaginación. Aunque aquí no podemos detenernos en esto, quisiéramos señalar que Arendt retoma la concepción kantiana de la imaginación⁵⁵, entendida como facultad íntimamente vinculada con la actividad de juzgar y comprender. En este sentido, la imaginación como facultad con alcances cognoscitivos se encuentra a

52 Id.

53 La distinción entre vivencia y experiencia aparece formulada tempranamente por Benjamin en 1929 en "Die Wiederkehr des Flaneurs" (*Gesammelte Schriften*. Band III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 198) y luego es profundizada en 1939 en "Sobre algunos motivos en Baudelaire" (*Obras I*. Vol.2. Tr. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 212 y 236).

54 BENJAMIN, W. "Pobreza y experiencia". En *Obras II*. Vol.1. Tr. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007, pp. 216-222.

55 Y en particular la lectura que hace Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. (Tr. G. Ibscher Roth, México D. F., FCE, 1954). Allí sostiene que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* la imaginación "es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento" (Ib., p. 114, § 26), con la capacidad de representar en la intuición un objeto que no está presente y a la vez de sintetizar a priori la multiplicidad intuitiva que otorga realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. De este modo, la imaginación sería una tercera "facultad fundamental" (Ib., pp. 116-119, § 27) que obraría como mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento, posibilitando que este último pueda aplicarse a la intuición sensible.

la base de la concepción moderna del cuerpo que la presenta como si fuese una evidencia empírica. La imaginación puede en determinados casos producir ilusiones que logran prescindir de la realidad pero esto sólo puede ocurrir a condición de que el mundo y quienes lo habitan “queden eliminados en tal medida que ni siquiera se les admita en calidad de espectadores del espectáculo de la propia decepción”⁵⁶. Por lo tanto, el peligro no es la imaginación sino la pérdida de mundo, es decir, cuando la imaginación procede sustrayéndose de la pluralidad del espacio público.

En tercer lugar, esta concepción del cuerpo como dado de manera independiente del mundo desafía nuestra comprensión del sentido común del mismo y por eso, requiere para ser establecida de una “gran disciplina”, como dice en alemán, o de un “esfuerzo mental”, como dice en inglés, a través de la actividad de la imaginación. Acá sería preciso distinguir entre que algo no sea dado, puesto que ha sido constituido por el juicio y la imaginación, pero que sin embargo funcione como dado en nuestra cotidianidad. Arendt parece estar señalando, por un lado, que la forma moderna en que concebimos e incluso sentimos a nuestro cuerpo es resultado de la facultad de la imaginación y requiere de mucho esfuerzo y trabajo. Por otro lado, aunque el modo de concebir el cuerpo y el dolor ha sido conformado en un proceso social e histórico, al mismo tiempo, estas concepciones operan como enunciados empíricos básicos, es decir, como un suelo no tematizado sobre los que se sustenta nuestra percepción y experiencia del mundo exterior.

En este punto, entendemos que estas reflexiones de Arendt sobre el cuerpo se sustentan en la distinción benjaminiana entre vivencia y experiencia, a la vez que resultan manifiestas las resonancias de Husserl en torno del cuerpo vivido y de la percepción. Respecto de su formación con Husserl en Friburgo, hay controversias en relación con el año preciso de la estancia de Arendt en esta ciudad y su presencia no se encuentra documentada en “la magna *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann (...) entre los alumnos matriculados con Husserl en ningún curso de los años 20”⁵⁷. Según la clásica biografía de Young-Bruehl, Arendt comenzó sus estudios con Heidegger en Marburgo en 1924, en el semestre de invierno de 1925-1926 se fue a Friburgo a estudiar con Husserl y posteriormente a Heidelberg a estudiar con Jaspers⁵⁸. Serrano de Haro parece poner en duda si efectivamente Arendt estuvo en Friburgo, pero luego descarta esta posibilidad tomando como evidencia que en la entrevista que Günther Gaus le realiza a Arendt en

56 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 255; ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 299.

57 SERRANO DE HARO, A. “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Revista Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, p. 300.

58 YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993, p. 98.

1964 le dice: “Usted estudió en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, teniendo por profesores a Heidegger, a Bultmann y a Jaspers”⁵⁹ y eso fue refrendado por Arendt aunque ninguno de los profesores mencionados desempañaba sus tareas en Friburgo.

En cualquier caso, no caben dudas de que Arendt leyó a Husserl no sólo porque en su biblioteca personal se encuentra el volumen tercero de *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, en la segunda edición de 1921 con anotaciones suyas en los márgenes⁶⁰, sino también por la relevancia de las investigaciones fenomenológicas en ese entonces. Asimismo, en la biblioteca personal de Arendt también se encuentra un volumen de 1922 de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aunque sólo contiene una inscripción de Reibury, quién se lo había regalado⁶¹. Asimismo, la distinción entre cuerpo vivido y cuerpo físico del idioma alemán era de uso extendido; así, Benjamin consigna en su esquema “Antropología” de 1918 al cuerpo (*Leib*) y al lenguaje (*Sprache*) como sus dos polos estructuradores⁶².

Aunque aquí no podemos abordarlo, quisiéramos indicar al menos que respecto al tratamiento del cuerpo y del dolor en Arendt, además de su libro sobre la vida activa⁶³, es preciso remitirse también a su última obra inconclusa y póstuma *La vida del espíritu*. En la primera parte dedicada al pensamiento y su relación con lo sensible y la apariencia, el diálogo con Merleau-Ponty se vuelve recurrente⁶⁴. Aunque no ha sido muy estudiado, en esta segunda etapa resulta asimismo determinante la lectura arendtiana de Wittgenstein no sólo en lo que respecta al lenguaje sino también al tópico del dolor y de las certezas sensibles. Así, más allá de las referencias críticas al *Tractatus logico-philosophicus* encontramos menciones a las *Investigaciones Filosóficas* en la parte sobre

59 ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Op. cit., p. 25.

60 Según puede consultarse en el archivo de la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Husserl_LogischeUntersuchungenBd2Tile2.pdf (Consultado: 22/01/2022)

61 Remitimos al respecto a la biblioteca personal de Arendt en el Bard College: <https://library.bard.edu/record=b1025565> (Consultado: 22/01/2022)

62 BENJAMIN, W. *Obras* VI. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2017, p. 83.

63 Respecto del dolor encontramos también referencias a Epicuro en el capítulo V sobre la acción (ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit. p. 255) y en el apartado 43 del último capítulo titulado “La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad” (Ib., pp. 335-337).

64 En la biblioteca personal de Arendt, se encuentra *Phenomenology of Perception* con notas marginales en una edición de 1962 y *The Essential Writings of Merleau-Ponty* editado por Alden Fisher en 1969, subrayado y con notas marginales. V. *Hannah Arendt Collection* del Bard College: <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia/> (Consultado: 22/01/2022)

el pensamiento⁶⁵ y en su biblioteca personal hay una edición de 1972 de *On Certainty*⁶⁶ y *Philosophische Grammatik*⁶⁷ de 1973 editado por Rush Rees.

Así como Arendt había incorporado *Sobre la certeza* a su biblioteca apenas dos años después de publicado por primera vez en alemán, es presumible que haya leído las *Investigaciones* luego de su publicación en 1953 cuando se encontraba escribiendo *La condición humana*. En este sentido, entendemos que sus reflexiones sobre el cuerpo y el dolor en ese libro ya podrían acusar la recepción Wittgenstein –que luego se profundizará en la segunda etapa con las consideraciones sobre la certeza. De esta manera, la frase ya referida de Arendt sólo presente en la edición en alemán respecto del cuerpo como lo dado, podría ser esclarecida teniendo en cuenta el análisis del dolor y el argumento sobre el lenguaje privado. Lo que la tradición ha sobreentendido como lo más privado e intransferible, la experiencia del dolor, no podría ser ni siquiera identificada como tal sino en relación con ciertas reglas públicas. El dolor en lugar de ser como pretendía la filosofía relativo exclusivamente a quién lo experimenta y por lo tanto la experiencia más independiente del mundo, se muestra en realidad como una experiencia producto no sólo de la mediación del lenguaje sino también del mundo compartido con otros.

4. Conclusiones

La tesis arendtiana del fin del humanismo ha sido frecuentemente concebida como una manifestación de nostalgia por aquello que se desvanece y en este sentido, hay toda una línea de interpretación de su proyecto como un humanismo político que en un horizonte postmetafísico se empeña por recrear sobre nuevas bases el legado humanista. A lo largo del trabajo, hemos puesto de manifiesto que las profundas críticas arendtianas al humanismo hacen difícilmente concebible que su obra pueda seguir enmarcándose en esta tradición. Desde su libro sobre el totalitarismo se aprecian las reservas y peligros que detecta en la idea moderna de humanidad y su tentativa de desmantelamiento del concepto de naturaleza humana. El nazismo precisamente de alguna manera logró realizar trágicamente este ideario mostrando la mutabilidad de la naturaleza humana y llegando a reducir a las personas a la dominación total, logrando cierta estabilización o permanencia allí precisamente dónde no se podían reconocer ya los rasgos humanos.

65 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 138, 149-150.

66 <https://library.bard.edu:443/record=b1025723> (Consultado: 22/01/2022).

67 <https://library.bard.edu/record=b1025775> (Consultado: 22/01/2022).

Asimismo, Arendt toma explícitamente distancia de la fenomenología y de las diversas variantes del existencialismo francés, cuando intentan recrear o formular un nuevo humanismo, que no deja de situar al hombre en términos de subjetividad en un lugar de privilegio. En su abordaje de la vida activa, la expresión “condición humana” reemplaza completamente al concepto de “naturaleza humana” no dudando en sentenciar que no existe y emprende un desmantelamiento del denominado “humanismo del trabajo”. No obstante, su pensamiento parece proseguir atravesado por la distinción entre la labor y el cuerpo sumidos en la vida biológica y la vida cualificada de la acción en donde residiría lo específicamente humano. Aunque difícilmente pueda darse una respuesta final a esta inquietud, el recorrido por su tematización de la labor y del cuerpo nos permitió complejizar y abrir nuevos horizontes para abordar la cuestión.

En el análisis arendtiano del cuerpo en la edición alemana *Vita activa*, puede apreciarse el influjo del enfoque husserliano del cuerpo, manifiesto en la utilización diferenciada de los conceptos de cuerpo (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*), en articulación con la distinción benjaminiana entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*) y con resonancias de los análisis de Wittgenstein sobre el dolor desplegados en su argumento del lenguaje privado. Retomando las consideraciones husserlianas sobre el cuerpo e incluso sobre su inmersión en el mundo de la vida, en tanto el cuerpo vivido es el punto de referencia de toda espacialidad y movimiento, la particularidad de Arendt reside en el estudio de las circunstancias históricas que conducen a lo largo de la época moderna a la pérdida del mundo (*Weltverlust*)⁶⁸. En la doble reducción del cuerpo a cuerpo físico, por un lado, y a vivencia subjetiva carente de mundo, por otro, se encuentra los fundamentos de la erosión del mundo común. Sólo desmantelando la concepción dominante del cuerpo como objeto y del dolor como vivencia subjetiva e independiente del mundo es posible desandar esa pérdida del mundo.

En este punto confluyen las diversas tradiciones filosóficas alemanas⁶⁹ presentes en el pensamiento de Arendt, permitiéndonos concebir el cuerpo vivido inmerso en el mundo y el carácter ineludiblemente compartido de la experiencia del cuerpo y del dolor. Esto habilita una crítica de la tradición filosófica moderna a la vez que constituye una vía para iluminar el fenómeno moderno de la pérdida de mundo. La época moderna implica una paulatina atrofia del cuerpo vivido devenido objeto (de dominio, de consumo, de deseo) a la vez que su reclusión a la dimensión de las vivencias subjetivas, no susceptibles de

68 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Op. cit., p. 134.

69 En una carta a Gershom Scholem el 20 de julio de 1963, Arendt le manifestaba: “Si en realidad ‘provengo de’ alguna parte, es de la filosofía alemana” (ARENDT, H.; SCHOLEM, G. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem*. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 438).

ser compartidas ni comunicadas, que obliteran la inmersión del cuerpo en el mundo y su carácter constitutivo de la experiencia. La apropiación privada de las cosas tomando como modelo la experiencia del cuerpo –reducido a cuerpo físico– supone un paulatino cercamiento del mundo compartido. Este proceso conduce a la pérdida del mundo, es decir, a una erosión del mundo común que se encuentra a la base de la alienación del mundo.

La condición humana como se configuró en la tradición occidental se está transformando y con ello la existencia humana se vuelve irreconocible. Con el triunfo del *animal laborans*, y el devenir cuerpo-objeto, se exhiben los rasgos característicos de lo humano en la contemporaneidad haciendo al mismo tiempo sucumbir bajo su propio peso la concepción moderna de lo humano. El humanismo llega a su fin y con ello se trata de profundizar el proceso de desmantelamiento de los dualismos modernos y del excepcionalismo humano que, en términos arendtianos, consiste en la “creación de una deidad”⁷⁰ en torno del hombre, sólo así podremos pensarnos nuevamente allende el horizonte del humanismo.

Referencias bibliográficas

ARENDR, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1979 (*Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solanas. Madrid: Taurus, 1999)

ARENDR, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998 (*La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2001).

Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires, Paidós, 2002

ARENDR, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Tr. A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.

ARENDR, H. *Diario filosófico 1950-1973*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDR, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 2007.

ARENDR, H. *Escritos Judíos*. Ed. a cargo de J. Kohn y R. Feldman. Tr. E. Cañas, M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2009.

ARENDR, H.; SCHOLEM, G. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem*. Hg. M. L. Knott. Berlin: Suhrkamp, 2010.

70 ARENDR, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 24.

BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.

BENJAMIN, W. "Die Wiederkehr des Flaneurs". En *Gesammelte Schriften*. Band III. Hg. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, W. "El origen del *Trauerspiel* alemán" *Obras I*. Vol. 1. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2006.

BENJAMIN, W. "Sobre algunos motivos en Baudelaire". En *Obras I*. Vol. 2. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.

BENJAMIN, W. "Pobreza y experiencia". En *Obras II*. Vol. 1 Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2007.

BENJAMIN, W. "Antropología". En *Obras VI*. Ed. a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Tr. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2017.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DI PEGO, A. "El camino hacia el 'final del humanismo'. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt". En *Cadernos Arendt* 1 (1), 2020, pp. 11-29.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Tr. G. Ibscher Roth. México D. F.: FCE, 1954.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Tr. E. Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2005.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". En *The Review of Politics* 46 (2), 1984, pp. 183-211.

HUNZIKER, P. "Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario". En *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea* 1 (2), 2015, pp. 70-93.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Tr. A. Zirión. México D.F.: FCE, 2005.

QUINTANA, L. "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt". En *Revista de Ciencia Política* 29 (1), 2009, pp. 185-200.

MCCARTHY, M. H. *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Washington D.C.: Lexington Books, 2012.

MEWES, H. *Hannah Arendt's Political Humanism*. Frankfurt am Main: Lang, 2009.

RIPAMONTI, P. "Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt". En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 13 (1), 2011, pp. 59-66.

SERRANO DE HARO, A. "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt". En *Revista Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, pp. 299-308.

SMITH, N. H. "Arendt's Antihumanism of Labour". En *European Journal of Social Theory* 22 (2), 2017, pp. 175-190.

TRAVERSO, E. *El totalitarismo. Historia de un debate*. Tr. M. Gurian. Buenos Aires: Eudeba, 2001.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.04

[pp. 55-72]

Recibido: 14/12/2021

Aceptado: 08/03/2022

Política y sociedad en Hannah Arendt

Politics and society in Hannah Arendt

Ángel Vahí Serrano

Universidad de Sevilla

Resumen:

La controversia acerca de la relación entre sociedad y política en el pensamiento de Hannah Arendt centra la siguiente reflexión. Se argumenta la posibilidad y oportunidad de defender la concepción política de Arendt para afrontar los principales retos actuales, no sólo políticos, sino también sociales. A través de la capacidad kantiana del juicio y su enfoque arendtiano, se defiende una relación recíproca entre política y educación que permitiría enriquecer mutuamente ambos campos de la acción pública y darles un papel protagonista en una forma humanista de plantearnos la vida.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Política; Sociedad; Poder; Juicio; Educación.

Abstract:

Controversy about relation between society and politics in Hannah Arendt's thought is focused on by the following reflection. Possibility and chance are argued to defend Arendt's political conception as a way to face the main current challenges, not only political, but social too. Through kantian capacity of Judgement, it is maintained a reciprocal relationship between politics and education that would allow mutually to enrich one another and to give both of them a main role in a humanist way to approach our lives.

Keywords: Hannah Arendt; Politics; Society; Power; Judgement; Education.

A Viki, in memoriam

1. Introducción

Las reflexiones que siguen tienen su origen en la controversia mantenida en el seno de un grupo de lectura de la obra de Hannah Arendt del que formé parte aproximadamente entre los años 2010 y 2016. El debate lo suscitó la afirmación de la autora acerca del fracaso a que se vieron conducidas las revoluciones de la Edad Moderna por la intromisión en su desarrollo de lo que llamó la "cuestión social"¹. De manera natural, la discusión se centró en el concepto de política y la, en principio, categórica exclusión de él de todo aspecto social con que se trata de depurarlo de la menor sujeción de la *libertad*, característica esencial de la política, a la *necesidad*, propia de la vida social². La crítica a este planteamiento se podían resumir en tres argumentos³:

1 V. ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2012. Cap. 2, p. e., pp. 80, 122, 139s., 148, 150s. La cuestión social es la extrema pobreza que castiga a parte de la sociedad en algunos de los contextos revolucionarios, particularmente el de la Revolución Francesa. Pero Arendt extiende su papel cuando considera que la Revolución Americana también acabó fracasando cuando, logrados sus objetivos, los ciudadanos se desentendieron de la política para entregarse en cuerpo y alma a la acumulación de riqueza material.

2 La autora describe la sociedad como un híbrido entre el espacio privado de la necesidad (porque es el lugar en que la actividad tiene por objeto atender las necesidades vitales y económicas de los individuos) y el espacio político como espacio público de la libertad, que surge en la Edad Moderna, a medida que la actividad económica, en general, sale del primero y gana presencia pública, haciéndose así objeto de consideración política. Puede verse una exposición y un análisis claro y, en mi opinión, acertado del concepto y la problemática que lo rodea en DI PEGO, A. "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: reconsideraciones sobre una relación problemática". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 22-23. 2005, pp. 39-69.

3 Estoy en deuda con las compañeras que formaron parte del grupo por haberme permitido una comprensión clara y crítica de la obra de Arendt. Respecto al contenido del presente artículo, quiero mencionar especialmente a Victoria Postigo, Viki, a cuyo recuerdo está dedicado. Fue ella la que sacó a relucir el tema de la "cuestión social" y la que precisó mejor la crítica a Arendt.

1. Si la política se pervierte por la entrega de la revolución a la cuestión social, ¿no se está negando rango político a la lucha por la justicia social, contra las desigualdades económicas, de raza y género, o a las decisiones que puedan llevar, por ejemplo, a la atención médica o la educación universales? Es decir, la postura de Arendt ¿no supone negar la política social como política?

2. Incluso, dentro del planteamiento arendtiano, si es deseable eliminar las barreras a la participación en el espacio político y al ejercicio de la libertad pública, ¿no es una condición para ello la previa solución de los problemas sociales que mantienen a las personas prisioneras de la necesidad?

3. Más aún, ¿no habría de ser tarea de la política, el espacio de la libertad, ordenar lo social, el ámbito de la necesidad, para garantizar la posibilidad de toda persona de consagrarse a la política?

La concepción de la política de Hannah Arendt tiene su fundamento más elaborado en el análisis que su obra *La condición humana* hace de nuestra actividad y la estratificación de nuestra existencia correspondiente a las diferencias estructurales de dicha actividad: *vida, mundo y pluralidad*. En su prolijo estudio, Arendt deja sentada la sustancial diferencia entre las dos primeras “capas”, vida y mundo, y la tercera, pluralidad, a partir de la delimitación de los tipos de actividad que se realizan en ellas y las constituyen. Así, la *labor* (actividad metabólica por la que el cuerpo intercambia de manera cíclica con la naturaleza cuanto es necesario para la vida, radica en el consumo y hace al ser humano parte de la misma naturaleza) y el *trabajo* (actividad productiva que fabrica cosas duraderas y construye mundo, es decir, una realidad propiamente humana no destinada al consumo, sino al uso y, de ahí, a una organización separada de la naturaleza y su carácter cíclico, estructurada en la articulación de medios y fines) son conductas con un carácter “programático” cuyos rasgos propios son la previsibilidad y reversibilidad, rasgos que las someten a la necesidad de los procesos por los que se constituyen los espacios en los que tienen lugar. La *acción*, en cambio, actividad propia de la pluralidad, es la que un ser humano realiza entre sus iguales -al mismo tiempo diferentes entre sí-, sin estar sujeto a la necesidad. La acción coincide con la libertad y tiene por escenario el espacio público, en el que la persona aparece y se expresa ante esos iguales de una manera, por así decir, no rutinaria, sino novedosa, imprevisible e irreversible. De ahí la diferencia esencial de esta “capa” de nuestra condición con respecto a las otras dos y que sea considerada por Arendt la más específica y elevada de nuestra humanidad.

La admirable precisión del bisturí arendtiano para sajar y separar los diferentes tejidos de nuestro ser y de la realidad en —y por— la que existimos, nos construimos y la construimos,

no debe hacernos pasar por alto la relativa permeabilidad de los tegumentos que los separan, pudiendo reconocer, por ejemplo, que a la par que laboramos y consumimos, fabricamos y alteramos paisajes constitutivos de mundo, o que en el marco de la labor y el trabajo se pueden generar súbitamente espacios de discusión y acción en cuanto la dura coraza de la necesidad presenta alguna grieta por la que se cuela un aire de libertad en forma de solidaridad y confianza entre iguales (cosa que se puede pensar que sucedió entre los peregrinos del *Mayflower* y en los diferentes casos de sociedades y consejos revolucionarios considerados por Arendt, de los que más adelante nos ocuparemos). A la inversa, no es absurdo, al contrario, resulta muy comprensible que personas reunidas en un espacio público de libertad se ocupen de los problemas nacidos de nuestra inevitable sujeción a la necesidad, deliberen sobre ellos y decidan actuar en relación a los mismos⁴.

El problema, por tanto, no me parece ser que Arendt excluya de la política cualquier consideración de lo social. Para ella, sin embargo, sí ha sido un infortunio que, a lo largo de los últimos siglos, lo social y los mecanismos que le son propios hayan invadido y usurpado el espacio de la política en detrimento de lo que le es más caro: la libertad.

El problema que abordaré en lo que sigue es si, frente a las políticas a que da lugar esa usurpación de lo social, puede hoy sostenerse, como alternativa, la concepción depurada de nuestra autora de la política y, en particular, como forma viable y válida de afrontar los problemas sociales del presente. Para ello, la reflexión irá del plano más teórico y general, a partir de la noción de *poder*, a otro, más práctico y concreto, sobre la aplicabilidad de dicha noción a un ámbito público-social determinado, pero fundamental para nuestra existencia y nuestro futuro colectivos, la educación.

2. Poder

La noción arendtiana de “poder” es muy singular y se distingue con nitidez de planteamientos que se han hecho más comunes e influyentes en la literatura y la realidad histórico-política⁵. Convertido en núcleo de la política y, por tanto, inseparable de –si no

4 Respecto a lo dicho, comprendo en parte lo señalado por GAYTAN, P., “Hannah Arendt y la cuestión social”, *Sociológica Revista de pensamiento social*, 47. 2021, pp. 101-128., sobre la crítica de Arendt al concepto marxista de “trabajo”, en el que bien pudieron quedar implicados los tres tipos de actividad diferenciados en *La condición humana*. Pero no comparto con esta autora las conclusiones que obtiene de ahí acerca de la total exclusión de lo social en su concepción de la política.

5 El rasgo más destacado en las concepciones al uso del poder es su carácter asimétrico, apoyado en la idea de una voluntad que manda sobre otra que la obedece, con independencia de los medios de que se valga la primera para obtener esa obediencia. Un planteamiento reciente fiel a esta línea –que según Arendt arraiga en la tradición judeo-cristiana de la ley como mandato– puede leerse

coincidente con— la acción y la libertad, el poder se contrapone a la fuerza y a la violencia, que obedecen a impulsos de la necesidad, ya sean naturales (*causados* por la tendencia a la subsistencia de la vida), ya sociales o históricos (*causados* por fuerzas irresistibles que subyacen a los fenómenos socio-históricos, según las más variadas concepciones deterministas de la existencia humana y su devenir). Con todo, la violencia puede haber sido una vía prepolítica para la fundación de un espacio propiamente político y, por tanto, del poder, o ser utilizada como instrumento del poder, en su consolidación y conservación, como fue el caso de la *polis* griega, donde los ciudadanos eran liberados de la necesidad por medio de la dominación ejercida en el ámbito doméstico sobre esclavos, siervos y mujeres, en cuyas espaldas caía el peso de labor y trabajo con que subvenir a las necesidades de aquéllos. Pero la fuerza y la violencia, por sí mismas, en ningún caso son poder, ni bastan para crear el espacio apropiado para su aparición, como demuestran los casos de los tiranos, cuya soledad y dependencia de otros impide su propia libertad, y de los totalitarismos, en los que lo político simplemente se disuelve por la anulación total de las personas.

Al contrario de estos casos, el poder sólo puede darse en la pluralidad, esto es, en el marco de las relaciones entre iguales, en el cual, aunque la acción pueda iniciarse a partir de una iniciativa individual —como origen, *arjé*, de algo nuevo y el erigirse uno en dirigente, *arjón*— sólo puede realizarse y completarse, salvo excepcionalmente, con la colaboración de otros —*prattein*—. El marco, también, en el que, en tanto la palabra cobre protagonismo, es posible contemplar el mundo desde una perspectiva enriquecida por las perspectivas de todos, y en el que, en tanto urdido por las relaciones *entre* sus miembros (iguales en libertad y poder, pero diferentes como individuos), nacen los *intereses*, aquellas cosas localizadas *en el mundo*, *entre ellos*, y que pueden, por eso, ser objeto de deliberación y debate. La libertad de hablar con otros sobre cosas que a todos concierne, de entregarse al juego de la mutua persuasión y, de ahí, al afán de emprender acciones que den origen a algo nuevo y romper así las cadenas de la necesidad, sentir, por último, que no se puede vivir de una manera más elevada y feliz, ése es el único espacio de la política y la libertad, según Hannah Arendt, el único origen y escenario del poder⁶.

Así caracterizado, el concepto de poder sigue siendo, no obstante, compatible con diversas formas de organización y localización de lo político en el conjunto de la realidad humana. La Edad Moderna, de hecho, ha transcurrido por derroteros que han consagrado

en HAN, B.-C. *Sobre el poder*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2016. A este propósito, resulta muy significativa la omnipresencia del poder como causa de casi cualquier relación social asimétrica, enfoque del que, como veremos, se aleja el pensamiento de Arendt.

⁶ Cfr. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 2018, p. 78.

el Estado-nación y el sistema de partidos como organización política por excelencia, con su estricta distinción entre gobernantes y gobernados y, en el mejor de los casos, la asignación a la política de un papel de representación, arbitraje y protección de la libertad privada de los gobernados y, a estos mismos, de la potestad de protegerse de los abusos e intromisiones de la política en su libre actividad privada—que, sin embargo, cae en la esfera de la labor y el trabajo, es decir, de la necesidad. Para Arendt este proceso se produce por la emergencia de lo privado en lo público a través de la aparición de la sociedad, que, más que colectividad humana y parte del mundo, posible objeto de consideración por parte de la política, se convierte en un determinante suyo. La política se ve confinada al papel de administración y tutelaje de la sociedad y su campo de acción queda limitado por los marcos legales, principalmente constitucionales, que actúan como barrera protectora de la propia sociedad frente a posibles desmanes de la política y le dictan a ésta su espacio competencial y funcional.

Esta evolución moderna de la política, sin embargo, se ha visto jalonada, según nuestra autora, por la aparición, especialmente en periodos revolucionarios o de crisis institucional, de fórmulas alternativas que, si bien no pudieron consolidarse por la represión de la que fueron objeto a manos de las opciones triunfantes, tanto como por su incapacidad para crear una organización con visos de perdurar y responder con éxito a los problemas planteados de orden puramente político y de relación de la esfera política con la sociedad, son, según ella, la encarnación más auténtica del espíritu revolucionario y republicano en la aspiración de fundar un espacio de libertad. Surgidas en época pre-revolucionaria, en forma de pactos de confianza y consejos creados por los colonos norteamericanos como modos de organizarse y enfrentarse colectivamente a los desafíos de la empresa colonial, fueron la piedra angular del triunfo de la Revolución Americana, pues por su medio, a lo largo de décadas, se superó satisfactoriamente la “cuestión social”, esto es, se logró erradicar la pobreza extrema, y se incardinaron en las vidas de sus miembros los cauces y patrones de participación en una actividad política dinámica y fructífera. Lamenta Arendt, haciéndose eco de los reclamos de Jefferson en la última parte de su vida, con la revolución triunfante y el nuevo sistema sólidamente levantado sobre los pilares de la Declaración de Derechos, la constitución y la organización federal de los estados, que estos órganos de participación acabaran por desvanecerse y el pueblo norteamericano optara por entregarse a la mejora constante de sus condiciones materiales, delegando en sus gobernantes toda responsabilidad política.

Vidas más efímeras tuvieron las sociedades revolucionarias en Francia, las secciones municipales de la Comuna de París, los *soviets* rusos o los consejos populares de la

revolución de 1956 en Hungría, disueltos o anulados como factores políticos por la represión a cargo de las fuerzas dominantes o la reacción contra la revolución⁷.

Hannah Arendt considera estas fórmulas manifestaciones muy depuradas de su propia concepción de la política. ¿Es posible revivirlas en la actual coyuntura política y darles un carácter más duradero? ¿Pueden, incluso, encontrarse encarnadas en algún ámbito actual del espacio público, por limitado que sea su alcance? Y, si así fuera, ¿qué lugar tendrían en ellas las cuestiones sociales y qué respuestas les darían? Trataremos de contestar a esta preguntas, considerando aún algunos aspectos que se desprenden del pensamiento arendtiano en relación a la conformación de estos espacios, para ella auténticamente políticos.

3. Horizontalidad

El concepto de pacto, tradicional en la teoría política moderna, le sirve a Arendt para examinar cómo los revolucionarios del siglo XVIII solventaron los problemas teóricos que les causaba la necesidad de un fundamento al origen y validez del nuevo orden que pretendían crear. Los revolucionarios americanos, a su juicio, tuvieron la fortuna de tener a mano un modelo real y práctico, bien contrastado en los pactos que los colonos instituyeron en forma de compromiso recíproco apoyado en las promesas mutuas y la confianza, que les facilitó, aún bajo la dependencia política de la metrópoli, crear organizaciones eficaces ante el reto de la vida en el Nuevo Mundo. Los pactos permitieron crear espacios verdaderos de libertad, *públicos* (dejaban aparte los condicionantes privados, enraizados en la necesidad, de sus miembros), *plurales e inclusivos* (todos los miembros lo eran en condiciones de igualdad y, sin embargo, salvaguardando sus diferencias individuales), y constituyeron un baluarte contra las amenazas de la necesidad, pues reforzaron los medios para enfrentarse a ellas a través de la acción conjunta, de la cooperación solidaria.

Es de destacar la *horizontalidad* de estos pactos, garantía de la igualdad de sus miembros, fente a la *verticalidad* propia de otras formas de concebir el pacto social como cesión o renuncia a parte o la totalidad de su individualidad, sus libertades y derechos, en favor de una instancia superior en la que reside desde ese momento el poder. Es natural la preferencia de Arendt por la forma horizontal, mientras que la serie de problemas,

7 Cfr. ARENDT, H. "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido". En *Sobre la revolución*. Op. cit., Cap. 6.; y ARENDT, H. "Desobediencia civil". En *Crisis de la república*. Tr. G. Solana Alonso. Madrid: Trotta, 2015, pp. 43-79. Arendt retoma el concepto y remite su reaparición en los movimientos sociales norteamericanos durante el siglo XX a la tradición política enraizada en los viejos pactos coloniales y, de ahí, a la particularidad del reconocimiento del derecho a disentir, sin el que el asentimiento ciudadano a leyes y gobiernos carecería de sentido real.

teóricos y prácticos, que trajo consigo la aceptación de la forma vertical en el Estado-nación moderno, según ella, es larga y de muy difícil solución: soberanía, representatividad, minorías, profesionalización de la política, falta de participación ciudadana, etc.

En la reflexión teórica que precedió y acompañó a las revoluciones del s. XVIII, las diferentes concepciones del pacto jugaron un papel tan significativo para la elaboración de un fundamento al nuevo orden político que se quería construir como la caracterización que recibió el concepto de *ley*. Aunque los revolucionarios, en su preocupación por el problema del fundamento, trataron de recuperar el sentido clásico de ese concepto, como quedó encarnado en la *polis* griega y la república romana, lo cierto es que no siempre pudieron desprenderse de la herencia más inmediata, que en Europa vino dada por el absolutismo y su visión centralizadora del poder. Respecto a la ley, no fueron capaces de una comprensión clara de la diferencia entre la interpretación judeo-cristiana, derivada de la revelación y la teología e inseparable de la idea de mandato que exige obediencia, de la *lex* mediante la cual los romanos ponían fin a las guerras con la firma de alianzas que incorporaban a su esfera de poder a los viejos enemigos, ahora convertidos en socios. En los recién nacidos EEUU, la herencia de los pactos coloniales, horizontales, ayudó a comprender mejor y asimilar el *principio federativo*, que permitió la integración de los estados en una unidad articulada que sumaba sus respectivos poderes, al tiempo que garantizaba la igualdad de todos en el conjunto de la unión (lo que no evitó, como ya se apuntó, que Jefferson reclamara, una vez consolidada institucionalmente la república, la necesidad de participación ciudadana en la vida política a través de los distritos o unidades municipales que la aseguraran y canalizaran). Ello fue posible por la mejor comprensión del *principio de separación y equilibrio de poderes* de Montesquieu (haciéndose eco de la tradición republicana romana), tanto en la conocida versión de los tres poderes del Estado, como en la concepción de la ley como pacto entre iguales, que permite la unión sin perjuicio de su distinción ni merma de su poder, en tanto el sistema permite equilibrar y frenar toda pretensión de acaparamiento o monopolio. Estos dos principios, federativo y de separación de poderes, contribuyeron, según Arendt, a construir un nuevo orden político en el que quedó asegurada, tanto la igualdad de los miembros, como la autoridad de las instituciones y leyes emanadas de él.

El resultado, en sus análisis, fue un Estado en el que el asentimiento que recibe de los ciudadanos no está reñido con el derecho a disentir públicamente de las decisiones gubernamentales, sino que lo presupone. Y sobre esta base se explica la vitalidad del asociacionismo norteamericano.

Sin entrar en valorar la justeza de las comparaciones que Arendt hace entre las dos revoluciones del XVIII y sus consecuencias para la historia posterior y el destino de las

revoluciones que se sucedieron durante los siglos XIX y XX, se pueden aprovechar sus reflexiones sobre los hechos históricos para reflexionar, por nuestra parte, sobre la actualidad.

Hoy, garantizado por nuestro marco legal el derecho de reunión y asociación, así como la libertad de expresión (al menos en los llamados “Estados de derecho”, aunque ciertamente con diferentes avatares y contextos), no es impensable la existencia de agrupaciones que se ajusten al perfil de pacto horizontal y que, aun dentro de la estructura institucional de los Estados (y hasta de las estructuras supraestatales en las que tienden a integrarse), que de manera inevitable las sujetaría a las obligaciones legales y políticas vigentes, con objeto de poder ejercer aquellos derechos, desarrollaran en su seno un tipo de actividad que encaje en el concepto arendtiano de política y que tenga, además, repercusión en la vida política del conjunto de la sociedad. Así lo reconoció la propia Arendt al abordar el fenómeno de la *desobediencia civil*, al entenderla como disensión legítima con el objetivo de cambiar una situación o anular una decisión que se consideren contrarias al propio espíritu del orden político. Por este expediente se puede incluso explicar que determinadas minorías hayan ejercido su influencia sobre la opinión de la mayoría y logrado cambios legislativos o políticas gubernamentales de calado. De tales hechos, que no nos deben resultar tan raros, se desprende que la sociedad civil cuenta con medios para crear espacios políticos propios, en resistencia a las disposiciones políticas oficiales, y con poder para provocar cambios.

Uno de los mayores peligros, si no el mayor, al que se enfrentan las democracias actuales es, como no se para de repetir, la desafección política de la ciudadanía. A pesar de que el problema es esgrimido con frecuencia, a manera de chantaje, por quienes detentan algún poder dentro del sistema, para forzar en la sociedad el mínimo apoyo que les dé legitimidad, lo cierto es que la propia maquinaria del Estado, su manera de enfocar y canalizar la participación ciudadana para sus propios fines, por no hablar del monolitismo de los partidos, su falta de democracia interna y su miopía respecto a los problemas de la ciudadanía han sido factores más que significativos en su aparición y agravamiento. Parece, sin embargo, improbable que del lado institucional pueda venir solución alguna. ¿No nos queda otra que confiar en la espontaneidad asociativa de la sociedad? ¿Cabe esperar de ahí su revitalización política y, en concreto, la capacidad de la política para acometer sin distorsiones ni quebrantos los problemas sociales? ¿Cómo, en todo caso, convendría definir las relaciones entre ese posible “poder popular” y el poder del Estado sin generar conflicto?

A diferencia de la fuerza, la fragmentación del poder, en la acepción de Arendt, no le produce necesariamente merma. Ésta se produce sólo por la coerción, que no es poder,

sino fuerza, violencia. Asimismo, la confrontación de poder con poder no se resuelve en el debilitamiento o la anulación de uno en favor de otro, salvo que, de nuevo, intervenga la fuerza, en cuyo caso, claro está, el poder se retrae y puede desaparecer. Ello es resultado de la peculiar equiparación de poder, libertad y pluralidad. De esta manera, el planteamiento de Arendt permite matizar y corregir la concepción competencial de los órganos de poder, por el que éste adquiere una estructura piramidal en la que los niveles inferiores quedan subordinados a los superiores y, por tanto, debilitados. La “pirámide” que, en cambio, sugiere ella como resultado del principio federativo se construye “desde abajo”, de manera que desde todo espacio público integrado se pueda influir y ejercer control sobre los demás, haciendo así posible, por el principio de separación y equilibrio, el incremento del poder del conjunto. Lo más local no desaparece en lo más global, sino que lo construye y le da poder.

4. Sentido

La participación política de la ciudadanía, de acuerdo al esbozo que vamos construyendo, encuentra aún el obstáculo de la supuesta falta de estímulo para ejercerla por parte de la mayor parte de la sociedad. Aparte la apatía y antipatía hacia la política, más importancia tiene la falta de tiempo y energía de una población que, mayoritariamente, ha de invertirlo en aquellas actividades impuestas por la necesidad, esto es, la labor y el trabajo. Más aún en la actualidad, con las exigencias de rendimiento, competitividad y reciclaje constante, además de la inseguridad y precariedad con la que mucha gente sobrelleva su vida laboral. Por otra parte, el ocio ha devenido de tiempo libre en más necesidad, en otra pieza del ciclo producción-consumo que sostiene al sistema económico. Todo ello en paralelo a la profesionalización de la política, a la que absorbe cada vez más otra necesidad, la de gestionar la formidable maquinaria en la que se va convirtiendo el mundo. En vez de que la “cuestión social” sea un obstáculo para la política, más parece que la engulla por todos lados sin dejar rastro de ella, sobre todo en el mundo occidental, que hace tiempo dejó atrás la barrera de la satisfacción de las necesidades más perentorias.

Sin embargo, la palabra “estímulo” no resulta apropiada para entender el origen de la acción y, por tanto, de la política, ya que más bien las retrotraería al reino de la necesidad, de los procesos previsibles y reversibles. Hay que recordar, en cambio, la insistencia de Arendt a lo largo de toda su obra en la natalidad, el hecho de que los seres humanos nacen, traen consigo el signo de la novedad a un mundo que ya existe y les viene dado y que les sobrevivirá y, a partir de ahí, tienen la capacidad de dar realidad a algo completamente

nuevo, que irrumpe en los procesos causales de la vida y el mundo y se difunde a través de la red de las relaciones humanas por derroteros imprevisibles e irreversibles.

Esta espontaneidad, con la que nace en cualquiera de nosotros el afán y el sentimiento de libertad, no está reñida con la existencia de actitudes y contextos que puedan darle o reforzar sus motivos (y, también, de otros que la desanimen y repriman). El espacio público, en cuanto espacio de aparición y expresión ante otros, es para nuestra autora el lugar en que podemos dar mayor plenitud a nuestro existir, tanto por el mutuo reconocimiento, sólo posible en ese espacio, sin el cual nos hacemos invisibles, existimos sin contar para los demás, como por avivar el deseo de distinción y superación como espíritu de mejora personal y colectiva.

En la espontaneidad de la acción y el afán de distinción y superación propios del espacio político cobran sentido y valor nuestra libertad y la que desde la *polis* griega es la principal virtud política, la *frónesis*, que Arendt traduce como capacidad de *discernimiento*, es decir, de experimentar con mayor amplitud y profundidad las cosas del mundo que compartimos en la *contingencia* que las caracteriza en cuanto asuntos humanos. Contra el incontenible y necesario impulso de las fuerzas dominadoras a reducir todo aspecto de nuestra vida y nuestra experiencia a un “pensamiento único”, una concepción ideológica, una cosmovisión compacta y cerrada que explica todo lo que pasa y nos pasa como inevitable y, por qué no, como lo mejor que puede pasar, el espacio político hace posible imaginar que todo puede ser de otra manera, una ocurrencia que, al fin y al cabo, no nos es demasiado extraña a ninguno de nosotros.

De ahí, parecería, cualquier cosa puede nacer y hasta se podría argüir que de la acción y la libertad, como capacidad de dar realidad a algo nuevo e inesperado, puede nacer también el horror, lo indeseable desde todos los puntos de vista. Sin ánimo de poner puertas al campo, el espacio de libertad nacido con la acción, trataré de mostrar cómo es inherente a él, al convertirse en espacio político plural, eludir los peligros que, sin embargo, se ciernen sobre las prácticas políticas al uso.

En uno de los pasajes de las notas escritas para su *¿Qué es la política?*⁸, editadas y publicadas póstumamente, Arendt distingue entre *fin*, *metas* y *sentido* de una actividad. El fin sólo adquiere realidad en el momento de cesar la actividad emprendida para su logro (un objeto fabricado sólo comienza a existir cuando está completamente acabado y cesa, por tanto, la fabricación). Las metas se definen como criterios orientadores que dirigen la actividad y, en cuanto tales, se sitúan más allá de ella, aunque no suponen su cese (más bien son necesarias para guiarla en su transcurso, como el modelo que el

8 ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Op. cit., pp. 138 y ss.

fabricante toma en cuenta para fabricar el objeto). El sentido, en cambio, sólo es real en tanto dure la actividad (las operaciones en que consiste la fabricación del objeto tienen sentido durante la fabricación misma, no tiene sentido seguir ejecutándolas cuando ha sido acabado). Cabe hacer estas distinciones en relación a la acción y, en concreto, la acción política. De ello resulta una diferencia sustancial en las maneras de entender la política misma. Si entendemos que la actividad política tiene un fin y unas metas más o menos fijas, estaremos asumiendo una concepción instrumental, para la que el sentido de la política y la política misma cesan alcanzado el fin para el que nos ha servido. No es imposible mantener tal punto de vista, que parece el de los planteamientos hoy predominantes, sean del signo ideológico que sean. El contexto del análisis de Arendt, mediado el siglo XX, es de duda sobre el sentido de la política, cuando no de sensación de pérdida del mismo, al ser percibida como tomada cada vez más por la violencia, en forma de revoluciones, totalitarismos o amenaza de guerra total, y, por tanto, verse su fin bajo el fatal signo de la destrucción –de la libertad o incluso de la vida. La pérdida de sentido, ante la perspectiva de tal fin, acrecienta el deseo de eliminar la política misma. Aunque hoy el contexto es otro, la aspiración de acabar con la política no ha desaparecido, sino que parece haberse extendido y reafirmado en mucha gente, en la medida en que los fines de esta política-instrumento se sienten muy alejados de sus propias metas, cuando no contrarios a ellas y a sus intereses. A eso hay que añadir las formas que adquiere en nuestros días el avance de la violencia en la vida política bajo la forma de todo tipo de fobias sociales, raciales, ideológicas, etc. La sensación de que la política actual alimenta la discordia, y no la concordia, lleva a muchas personas a renegar de ella.

No se puede negar, es verdad, la existencia de políticas, dentro de ese planteamiento instrumental, que tratan de buscar soluciones a graves problemas reales que nos afectan a todos: el cambio climático, la pobreza, el tráfico de seres humanos, las guerras y la violencia, las violaciones de derechos... Sin embargo, incluso esas políticas son a menudo obra de élites tecnocráticas estatales y supraestatales y, también a menudo, están determinadas por intereses de oligarquías económicas que les marcan la ruta y los objetivos. Es evidente, además, que, en nuestros días, a los gobiernos les competen funciones administrativas y de gestión ineludibles para el sostenimiento, la cohesión y el bienestar sociales. La pregunta sería, entonces, si desde enfoques más inclinados a favorecer la participación ciudadana directa y la política como actividad pública y libre, podría defenderse la descentralización de esas competencias y sus áreas de acción. La pregunta también es si, por medio de un enfoque así, no se incrementaría considerablemente el poder de lo público, frente a la maquinales necesidad de expansión de los aparatos económico-políticos y sus instrumentos tecnológicos.

Las respuestas de Arendt a estas preguntas no son del todo terminantes. En *Sobre la revolución*⁹ se muestra escéptica acerca de la posibilidad de aunar las virtudes políticas a la capacidad de administrar y gestionar los problemas de la necesidad, y se inclina hacia una visión “elitista” –aunque repudie el término– de la actividad genuinamente política, que metafóricamente se representa como islas (u oasis) de libertad en el mar (desierto) de la necesidad. En otros lugares, sin embargo, se muestra relativamente optimista acerca de la posibilidad de influir, al menos, en las políticas estatales y en la opinión pública mayoritaria desde iniciativas de asociación voluntaria acordes a su visión de la política y admite la posibilidad del sistema federal de consejos (según lo hemos esbozado) como alternativa a la actual organización de la política¹⁰. En cualquier caso, entiende que el sentido de la política es la libertad, de manera que afirmar que tiene un fin significa que también lo tiene la libertad. La actividad política, lo mismo que la capacidad de acción, no pueden para ella tener un fin, so pena de sacrificar lo más humano que hay en nosotros.

Se hace, pues, necesario combatir la antipatía que la política despierta en gran parte de la ciudadanía, recuperar su sentido, y, para ello, es importante devolverle las virtudes que le deben ser propias: la responsabilidad, el compromiso, la disposición recíproca al bien común, la confianza en las promesas mutuas y, por supuesto, el discernimiento y el valor educativo, ilustrador.

5. Juicio

Es significativo que el broche final de la última obra que Arendt planeó y publicó en parte, sin poderla terminar, *La vida del espíritu*¹¹, esté dedicado al juicio. Pese a que su muerte dejó inconclusa esa última parte, se conservaron suficientes apuntes y, sobre todo, los textos de sus charlas acerca del concepto en Kant, que le iban a servir de base. Es un concepto, además, que aparece en obras anteriores en lugares de sus análisis que realzan la importancia que le daba¹².

Para ella, Kant había sido el único filósofo verdaderamente interesado en la acción y, en concreto, en la acción política, desde una perspectiva no especulativa, sino asentada en el piso firme de la realidad y del espacio político mismo. Lo que no quita que se sintiera,

9 Cfr. ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., pp. 380 y ss

10 Cfr. “Desobediencia civil” (pp. 74 y ss.) y “Pensamientos sobre política y revolución” (pp. 174 y ss.). En ARENDT, H. *Crisis de la república*. Op. cit.

11 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós-Espasa, 2002.

12 Cfr. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Op. cit., p.116; ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Tr. A. Poljak. Barcelona: Península, 2016, pp.336 y ss, 369 y ss.

al mismo tiempo, perplejo ante la vertiginosa complejidad que la contingencia de la acción y, más aún, de sus imprevisibles efectos en la red de relaciones humanas traía consigo. A pesar de lo cual, Arendt considera que acierta al situar su base en la capacidad del juicio. Nuestra autora pone el énfasis en la primera parte de la *Crítica del juicio*¹³, de manera singular, pero muy significativa, en su tratamiento del gusto y el juicio estético. Se trata éste de un juicio reflexionante –esto es, que no cuenta con una ley o concepto universal bajo el que subsumir un hecho particular– fundamentado en la capacidad del juicio. Existe un *sensus communis* que Kant considera “un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para (...) evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas, subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendrían una influencia perjudicial en el juicio”. Así pues, un “me gusta”, en sí una opinión subjetiva –y, quizás, muy discutible, incluso aunque se sume a millones de “me gusta” en la cuenta de algunos personajes– puede ser el origen de un juicio reflexivo que abarque otros juicios posibles y trate de colocarse en el lugar de cualquier otro. Es decir, la experiencia de que algo guste –o, sencillamente, de tener una opinión sobre algo– tiene en sí el potencial de generar un juicio acerca de los gustos y opiniones de otros. Es una capacidad que, por las máximas que lo rigen (1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en lugar de cada otra persona; 3. Pensar de acuerdo consigo mismo), se relaciona con la ilustración de la persona (y puede, por tanto, cultivarse) y permite un “modo extenso de pensar”, sin valor cognoscitivo, es decir, sin relevancia para la verdad, pero que hace a uno “apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio” y reflexionar “sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)”.

Arendt identifica este “modo extenso de pensar” con la vieja *frónesis* griega, el discernimiento en los asuntos públicos que, como se ve, trasciende la subjetividad de las opiniones y no ha de confundirse con la mera empatía, ya que ésta es un sentimiento concreto hacia alguien particular, aunque sea un “alguien” colectivo¹⁴.

Este lugar radical del Juicio en la política debe ponerse en relación, tanto con la pluralidad del espacio político, en la que, por la deliberación y el debate, se enriquece

13 KANT, M. *Crítica del Juicio*. Tr. M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1981. Sobre todo §40, pp. 198-201.

14 Más bien, nuestra autora tiende a mostrarse crítica con la intromisión de lo emocional y sentimental como factores determinantes en la política, a la cual, en la forma de “piedad rousseauiana”, hace responsable, en parte, del fracaso de la Revolución Francesa. En este aspecto, puede considerarse la concepción política de Hannah Arendt como opuesta a la tendencia actual a introducir la vida emocional como elemento determinante de la política, tal y como se expone en NUSSBAUM, M.C., *Paisajes del pensamiento*. Tr. Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2015, p. 200.

nuestra perspectiva del mundo común, como con la importancia de superar en ella el sectarismo y el corporativismo y promover la imparcialidad.

No se trata, por tanto, de excluir de la política la problemática social, sino un cierto modo de abordarla que, en cuanto hace intervenir factores privados, subjetivos, da al traste con la libertad que ha de caracterizar la deliberación, el debate y la decisión en la pluralidad. Algo no reñido, sino, por el contrario, ligado a una postura *humanista*, no técnica ni productiva, ni siquiera científica o filosófica, pues no se deja coaccionar por criterios absolutos de eficacia, rendimiento, verdad o belleza, “una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo”¹⁵.

Una actitud y una capacidad que no son extraordinarias ni exclusivas, que pueden nacer en cualquiera de nosotros, aunque, ciertamente, necesitan ser cultivadas.

6. Educación

Podemos considerar la educación como un campo de actividad encuadrado en lo que Arendt llama “sociedad”. Por un lado, está enfocada a la adquisición por niños y jóvenes de los conocimientos y destrezas que les ayudarán a desenvolverse en su vida adulta dentro del espacio social. El ámbito escolar prolonga el espacio privado de la familia, permitiendo la transición gradual hacia lo público. Asimismo, la escuela se ve acompañada de otros lugares sociales por los que la vida de los niños transita a la vida adulta, como sus círculos de relaciones con iguales o los medios de comunicación. Como es bien sabido, la coexistencia de la escuela con todos estos espacios o subespacios no está libre de conflictos. Por otro lado, la escuela es campo de atención prioritaria por parte del entramado estatal político-administrativo y, cada vez más, de organizaciones supraestatales, que la consideran esencial en la planificación del sistema productivo a través del diseño de currículos e itinerarios adaptados a los avatares del mercado laboral. En este sentido, de la escuela se espera la preparación de las personas para el desempeño profesional y la actividad económica.

Hay que añadir que la llamada “comunidad escolar” se constituye con características, en sus relaciones internas y estructuras organizativas y funcionales, que mal se compaginan

15 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Op. cit, p. 345. Es notable el subtítulo de esta colección de artículos: “Ocho ejercicios de reflexión política”. Utilizando un texto alegórico de Kafka, la autora reflexiona en el prefacio (“La brecha entre el pasado y el futuro”) sobre la naturaleza de sus escritos –tal vez extensiva a toda su obra– como ejercicios desde el presente, esa brecha imaginaria entre el pasado y el futuro que da la libertad de ensayar modos de pensar sobre la realidad de lo que pasó y la virtualidad de lo por venir, “críticas” y “experimentos” sin ánimo dogmático.

con la pluralidad, pues se trata de relaciones y estructuras jerárquicas, cuando no sujetas a designios externos, intereses extraescolares, sectarios, a menudo nacidos en el poder administrativo y, con igual frecuencia, obedientes a factores ideológicos y partidistas.

Centrándonos en el espacio del aula, la asimetría de la relación profesor-alumno y la limitación de la actividad a las exigencias del currículo no se corresponden tampoco a la igualdad en la diferencia de la que emerge la pluralidad, ni con la libertad de acción y palabra propia del espacio político.

En todos estos aspectos se da a la educación un valor instrumental, es decir, se la representa como un medio para fines externos a ella misma, por lo que, así planteado, el ámbito escolar queda excluido como parte del espacio político en sentido arendtiano. ¿Queda con ello agotado el campo de la educación? ¿Es, por tanto, imposible darle un papel político activo y significativo? ¿Debe quedar confinada irremisiblemente al reino de las necesidades sociales? ¿Es, incluso, conveniente mantenerla al margen de la política, para preservar a ésta de la “contaminación” con lo social y evitar que niños y jóvenes la confundan con la mera lucha entre opiniones e intereses y crean que el poder consiste en la capacidad de imponerse por cualquier medio a los demás?

Hay dos hechos que, a mi parecer, recomiendan, sin embargo, incorporar la política, en sentido arendtiano, en la actividad educativa, creando espacios que, aunque de manera limitada, reúnan las características apropiadas.

Por un lado, el que la escuela sea el escenario de introducción de los nuevos en el espacio público tendría que hacerla el lugar indicado, no para reprimir, sino para orientar su capacidad de acción. En lugar de fomentar el conformismo y la mera sujeción a rutinas y automatismos, que pueden proporcionarles seguridad (y se la proporciona, desde luego, al funcionamiento cotidiano de los centros educativos), pienso que serán personas más libres, maduras y respetuosas con el distinto si se les invita pronto a mostrarse y expresarse y a prestar atención a las manifestaciones de los otros, bajo la supervisión de adultos que, además de animar a la participación, frenen distorsiones y la violencia que puntualmente pueda nacer en las interrelaciones de personas aún inmaduras y sin hábito de diálogo entre iguales¹⁶.

16 No se trata, pues, de permitir la existencia de un espacio autónomo en que los niños se desenvuelvan sin intromisiones adultas y simplemente aprendan haciendo y jugando, lo que es criticado por Arendt en relación a la crisis de la educación en EEUU (cfr. ARENDT. H. “La crisis en la educación”. En *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit, pp. 269-301, en especial, pp. 274-285. Pienso, más bien, en un espacio tutelado por el profesor en que se cultive el espíritu de diálogo y cooperación, la conciencia de la diferencia y el conflicto y hábitos de solución pacífica de los mismos, pero sin dirigismo.

En segundo lugar, desde la posición de adultos más o menos ilustrados, los profesores pueden ayudar a cultivar en sus alumnos la capacidad de juicio, en el sentido que se ha expuesto. Con la permanente invitación a la reflexión, a la comprensión, a la adquisición de experiencias y la ampliación del propio pensamiento en su afán por el discernimiento, la sabia prudencia política, esta capacidad tiene un alto valor educativo. Aprender a tener voz propia y a ponerla en relación con las de los otros es un camino más indicado hacia el humanismo curioso y cuidadoso con las cosas del mundo que compartimos que cualquier fomento de liderazgos reproductores de relaciones adultas típicas en nuestros días. Lo cual vale también para los propios profesores, cuya autoridad, conferida por la edad, la experiencia y los conocimientos adquiridos, no menoscaba la igualdad sustancial que, como personas que también han sido niñas y jóvenes, les liga a sus alumnos y les puede ayudar más que nada en la comprensión de su pensamiento y sus acciones y a orientarlos a enfoques amplios de percepción de la realidad.

Veo, pues, factible articular al menos parte de la actividad educativa en comunidades de aprendizaje con sentido político, en las que los participantes crezcan juntos como personas iguales en la diferencia y libres para actuar y cooperar en sus acciones de cara a conservar y, por qué no, mejorar el mundo¹⁷. De esa manera, tal vez, se haga menos difícil reivindicar la política contra la apatía y la antipatía que hoy despierta y sacudirle el polvo a la imaginación, sin la que el juicio no es posible en tanto proyección del pensamiento más allá de uno mismo.

7. Conclusiones

Termino mi reflexión con una sumaria exposición de las ideas que la han ido conformando.

En contra de la interpretación habitual, considero que el concepto arendtiano de política no entraña rechazo de la problemática social. La contraposición entre política y sociedad no es la afirmación de una relación de incompatibilidad, sino la crítica hacia cierta forma de hacer política que, es verdad, históricamente ha ido de la mano de la emergencia de la sociedad como terreno público y ámbito de debate político. El concepto de poder, indisociable en Arendt del de acción y, por tanto, del de pluralidad como espacio de relación entre iguales, permite considerar los problemas sociales desde perspectivas políticas diferentes de la propia del Estado-nación y el sistema de partidos que se hizo

17 En la estela de la pedagogía de Paulo Freire, en la que, creo, queda bien sintetizada la idea de la educación como liberadora y como práctica directa de la libertad, es decir, de la acción en sentido arendtiano (V. FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. Tr. L. Ronzoni. Madrid: Siglo XXI, 2009; FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Tr. J. Mellado. Madrid: Siglo XXI, 1970).

dominante en la Edad Moderna. Ello es posible al recordar varios de los principios que las revoluciones modernas sacaron a la luz y, tristemente, fueron olvidados o reprimidos: la idea de pacto horizontal, el principio federal y el de división y equilibrio de poderes. A través de ellos es posible reivindicar otra manera posible de hacer política que antepone la exigencia de participación directa de la ciudadanía.

En un plano filosófico, con repercusiones pedagógicas, la capacidad del Juicio, en su acepción kantiana, se convierte en el fundamento de la posibilidad de una política en sentido arendtiano como alternativa plausible a la organización y práctica políticas al uso. Es por este camino por el que me parece posible, en la actividad educativa, devolver el prestigio a la política y promover en niños y jóvenes una conciencia humanista con la que dar valor al mundo y a nuestra capacidad de mejorarlo.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *Crisis de la república*. Tr. G. Solana Alonso. Madrid: Trotta, 2015.
- ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 2016.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós-Espasa, 2002.
- ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Tr. R Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 2018.
- ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2004.
- DI PEGO, A. "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: reconsideraciones sobre una relación problemática". En *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 22-23. 2005, pp. 39-69.
- FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. Tr. L. Ronzoni. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Tr. J. Mellado. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- GAYTÁN, P. "Hannah Arendt y la cuestión social", en *Sociológica Revista de pensamiento social*, 47. 2021, pp. 101-128.
- HAN, B.-C. *Sobre el poder*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2016.
- KANT, M. *Crítica del Juicio*. Tr. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- NUSSBAUM, M. C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Tr. A. Maira. Barcelona: Paidós-Espasa, 2008.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.05

[pp. 73-86]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

El anhelo de libertad en Hannah Arendt

The yearning for freedom in Hannah Arendt's work

Milagros Losada Sanz

Universidad Pontificia de Salamanca - Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El contenido del concepto "libertad" en Arendt rebasa la propia experiencia existencial que se tenga al respecto. Anclado en un rico planteamiento antropológico, no pierde su naturaleza política, para, haciendo honor a la esencia del concepto, convertirse en alimento para la esperanza; sin desdeñar una crítica, siempre en guardia, a todo aquello que pueda poner en peligro la posibilidad valiosa que posee el ser humano: la capacidad de ser libres.

Palabras Clave: Libertad; Condición humana; Política; Pensamiento; Acción.

Abstract:

The idea of freedom in Arendt's work exceeds the experience that one has ever had of it. Clung on to a rich anthropological approach, this idea does not lose its political nature

to become nourishment for the hope by honoring the essence of the concept itself; without turning down the always alert criticism against all that may endanger the valuable potential that humans possess: the ability to be free.

Keywords: Freedom; Human condition; Politics; Thinking; Action.

1. Introducción

Con una solidez y profundidad inigualables, Hannah Arendt aborda, desde la perspectiva de una pensadora contemporánea, una capacidad humana trascendental, la posibilidad de ser libres. A lo largo de su extraordinaria obra escrita, podríamos rastrear el análisis del problema de la libertad desde una perspectiva poliédrica: bajo un aspecto histórico, como propuesta política o desde el punto de vista antropológico, para darnos cuenta de que su planteamiento posee un amplio alcance filosófico. Nos encontramos, como es de esperar en una honesta reflexión sobre la naturaleza humana, con un concepto fundamental en la obra arendtiana, que va regando, a veces de manera indirecta, toda su obra. En su ensayo *Entre el pasado y el futuro* le dedica un capítulo completo, donde la autora realiza una disección minuciosa del tema de la libertad para que podamos tener en cuenta la complejidad del tema y denunciar los errores, amenazas y perplejidades del asunto. El alcance de su análisis es colosal: nos obliga a transitar por lo histórico, lo ontológico, lo antropológico, lo ético y lo político. Hannah Arendt fue una autora muy prolífica, sus pensamientos quedaron reflejados en numerosos artículos, conferencias, entrevistas, además de sus libros; no vamos a pretender aproximarnos a todo su contenido, tarea titánica e imposible. Por otra parte, abierta a posibles nuevas publicaciones, véase el caso de la obra *La libertad de ser libres*, publicada por primera vez en inglés en 2017.

La libertad es un concepto interdisciplinar, puede acuñarse desde distintos campos, es polisémico, nos obliga a penetrar en diferentes ámbitos. Nos parece que el planteamiento arendtiano aporta la novedad de ser tratado no de una manera parcial, sino vertebradora de todo su pensamiento. Es clave para entender su obra y muy útil para alumbrarnos en nuestro tiempo presente, por ello nos parece necesario abordarlo desde una perspectiva minuciosa que analice el concepto de libertad en la aportación que la filósofa de Hannover nos legó. “El empleo correcto de estas palabras (se está refiriendo a las palabras clave de la ciencia política) no es sólo cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica”¹.

A estas alturas de la historia de la cultura occidental, los grandes y bellos valores han sido utilizados y manidos hasta hacernos sospechar de su uso, abusar con frecuencia de

1 ARENDT, H. *Crisis de la República*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1998, p. 145.

palabras como justicia, verdad, libertad, de una manera hueca, “como conchas vacías”, ensucian, desgastan y desvirtúan temas claves e importantes. Lejos de echar de menos épocas anteriores, no es nuestra intención ponernos nostálgicos; pero sí hay que ser cautos cuando ponemos en juego los grandes conceptos que ha manejado nuestra tradición occidental, su contenido siempre está en trance de perderse, o bien, aún andamos en su busca. Es por ello que encontrarnos con el tratamiento honesto, con la manera digna de ser usada una de las grandes palabras de una tradición intelectual y cultural, merece ser tenido en cuenta.

La idea de la libertad no sólo la hemos vaciado de significado, sino que, junto a otros valores que dotaban de sentido a la vida humana, la hemos ido arrinconando, como el arpa de Bécquer, “en el ángulo oscuro.” Sin embargo, es la savia viva de la creación artística con exaltados momentos floridos, donde sobresalen épocas y autores. La libertad es ingrediente “puro de oliva” para la trama existencial que teje nuestras vidas. Es agua fértil de primavera en el campo de la política y alimento imprescindible para la tarea científica.

La experiencia de la libertad nos empuja al centro de gravedad de la condición humana. A tomar conciencia de nuestra debilidad y finitud. Nos coloca, siempre, en el abismo de la acción, en la necesidad de tomar partido y elegir, asumiendo el peso del destino y la responsabilidad. Con ello también abrimos la posibilidad para lo mejor, se nos permite alumbrar un atisbo de novedad, un anhelo de inmortalidad: “Somos *libres* de cambiar el mundo y de comenzar algo nuevo en él”².

2. Los orígenes

Arendt reconoce que en el siglo IV a. de C., con todas las limitaciones de su tiempo histórico, Aristóteles adelantaba la idea de ligar la libertad a la esencia misma del ser humano, así se deja ver a través del *zoon politikon*. Sin embargo, Epicteto (siglo I), extrañamente, se hace eco de una frase que Aristóteles pone en boca de quienes no saben lo que es la libertad: “libertad es hacer lo que uno quiera”, introduciendo una idea antítesis de la libertad política. Por otra parte, Florentino (siglo II) consideró la libertad como la facultad natural de hacer lo que se quiera a no ser que se lo impida un poder coercitivo, planteándonos de esta manera, la problemática de mantener la defensa jurídica de lo que no es sino constitución natural del ser humano. Nos encontramos en el Alto Imperio, en el que el Derecho Romano presenta un sistema poco uniforme en referencia a la libertad, debido a la complejidad del tema. Jurídicamente se defendía la

2 lb., p. 13.

libertad, tanto como atributo natural, como de derecho, garantizando con ello el actuar en el ámbito familiar como político. Por tanto, el Derecho Romano puso los medios para su defensa y protección. Pero el desarrollo histórico de la cuestión no sólo se queda aquí. En principio, Arendt localiza el origen de la libertad en la experiencia real y mundana de cada individuo, es un hecho de la vida diaria, se trata de una experiencia ineludible del ser humano en sociedad; desde los presocráticos hasta hoy, el ser humano toma nota de “la experiencia de su condición de ente libre”³, este es el terreno original de la libertad: “el campo de la política y los asuntos humanos en general”. Aunque esta no es la noción de libertad que hoy tenemos. La tradición filosófica (Sócrates. Platón), el Derecho Romano y el legado cristiano (San Pablo y San Agustín), tras pasar por el tamiz de los pensadores modernos, gestó la civilización occidental, que ha ido creciendo y desplegándose a lo largo del tiempo. Si bien es en la *polis*, en la época de los presocráticos, donde podemos encontrar esa experiencia mundana de la libertad; es también en la filosofía antigua donde localizamos el primer distanciamiento del terreno original de la libertad, cuando autores como Platón contraponían la libertad a la vida dedicada a la política. Aunque, innegablemente, el gran salto a incorporar un nuevo concepto de libertad se produce con la conversión de San Pablo y, posteriormente, en la obra de San Agustín, como cuestión filosófica. Por ello “el problema de la libertad ha sido la última de las grandes preguntas metafísicas tradicionales”⁴.

Parece claro que Arendt distingue netamente la idea de libertad interna, difícil de definir, hasta puede parecer “un espejismo”, donde habría que tener en cuenta un gran número de factores, motivaciones y circunstancias. La otra es la libertad política, la que se teje en el espacio construido como un artificio humano. Aunque la diferencia entre espacio privado y espacio público parece clara, la complejidad de sus relaciones da pie a un candente debate.

El esfuerzo de Arendt será intentar salvar dos extremos posibles del problema: por un lado, la experiencia del individuo que huye del interés por la política, en el otro extremo la tendencia a considerar que todo lo privado es político. Destaquemos que aquí la discípula de Heidegger, diferencia lo público-político de lo privado planteando, además, una crítica a esa especie de híbrido que llamamos “lo social”. Con respecto a lo público-privado, expone que es en las tiranías donde se tiende a disolver la diferencia entre esas dos esferas, y suele entrar en conflicto en las revoluciones⁵. Nuestra pensadora pretende

3 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Trad. A. L. Poljak Zorzut. Barcelona: Península, 1996, p. 160
4 lb., p. 157.

5 No es el objetivo del presente trabajo abordar la controvertida noción de lo social en Arendt. Consideramos que el tema es susceptible de un riguroso análisis, donde rastrear el significado de

rescatar la dignidad de la política y, por lo mismo, de lo humano, evitando caer en los dos extremos anteriormente señalados.

La idea de libertad en Arendt debe pensarse necesariamente unida a la política, toda concepción de la libertad está vinculada a una experiencia real y mundana entre iguales. Ser libres y actuar es una misma cosa. Por ello afirma:

La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción⁶.

Sin embargo, Arendt nos previene de algunas contradicciones y antinomias:

1. No podemos identificar, de forma ingenua, libertad y política; no al menos desde las experiencias que se van fraguando desde el siglo XX a nuestros días, porque las prácticas totalitarias pueden sobrevivir a los regímenes totalitarios. Arendt no sólo nos pone en alerta de esta errónea identificación, sino que incluso pueden ser incompatibles.

Nos inclinamos a creer que la libertad empieza donde termina la política, porque hemos visto que la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás⁷.

2. No confundir libertad con liberación (lo trataremos en el próximo apartado).

3. Lo más abandonado... En la primera página de *Sobre la revolución*, Arendt expone una advertencia desgarradora:

La única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía. Hay de qué sorprenderse. Bajo el asalto concertado de las modernas “ciencias” desenmascaradoras –psicología y sociología– la idea de libertad ha quedado sepultada sin que nadie se conmueva⁸.

lo social; ya que en la obra arendtiana es utilizado, al menos, en dos o en tres sentidos. Al que nos referimos aquí es el que vemos reflejado en *La condición humana*, (Barcelona, Paidós, 2005, pp. 67 y ss.), donde lo social atenta contra los valores de lo público (“moral del granjero”).

6 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 158.

7 Ib., p. 161.

8 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 1998, p. 11.

La libertad política debe ser abordada, además, desde sus dos dimensiones ontológicas: pluralidad y natalidad. He aquí un fértil planteamiento para reflexionar y sacar consecuencias de él: libertad política por un lado, Pluralidad y Natalidad por otro, lo real y lo posible, lo tangible y el milagro. El anhelo de libertad. Lo improbable e imprevisible siempre se abre camino, para bien o para mal. Por ello, es necesario estar vigilantes de las condiciones que hacen posible la libertad, para abrir las ventanas hacia la luz, hacia nuevos amaneceres y no a la oscuridad y la noche. Difícilmente encontraremos a alguien contrario a la idea de libertad en el ámbito político; pero sí será controvertido ponernos de acuerdo en las distintas concepciones de ésta.

3. Sobre la libertad

Somos conscientes de que “libertad” es un concepto tan manido y escurridizo que se ha vaciado de contenido, e incluso posee significados confusos⁹. Además la propia tradición filosófica, denuncia Arendt, ha distorsionado la idea de libertad, alejándola de su terreno natural, que es el ámbito de la política y, en general, de lo genuinamente humano, para arrinconarla en el terreno oscuro de la voluntad¹⁰. Por ello nos parece necesario abordar la cuestión de manera concreta, en un intento de recapitular lo que la pensadora de Hannover aportó a la cuestión de la libertad, siendo piedra angular de su pensamiento. Somos conscientes de que la tarea no pretende ser definitiva, ni mucho menos. Además el tema ha sido objeto de interesantes trabajos, que aquí se han tenido en cuenta.

En el capítulo “¿Qué es la libertad?» de su obra *Entre el pasado y el futuro*, la autora defiende que en la teoría y en la práctica es una tarea tan difícil de abordar como “la cuadratura del círculo”.

A partir de la edad moderna muchos son los autores que han tratado esta “última” de las preguntas metafísicas; tendremos en cuenta los dos conceptos de libertad, negativa y positiva, que se han venido manejando en las últimas décadas. Ciertamente Arendt no usa con frecuencia esta división, pero sí aporta matices interesantes y críticos al respecto¹¹. Basados, indudablemente, en las aportaciones de Locke, Montesquieu, Kant, Stuart Mill, entre otros. Locke identifica la libertad como un valor supremo, que debe localizarse por encima de cualquier otro derecho. Montesquieu, retomando el espacio genuino de la libertad, distinguirá dos tipos de libertad: filosófica y política. La primera referencia en la

9 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 21.

10 *Ib.*, p. 157.

11 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., p. 381.

historia que hila la idea de libertad con la de revolución (rebelión) es la figura de Moisés conduciendo a su pueblo fuera de Egipto y alejándolo de la esclavitud. Pero no debemos confundir libertad con liberación¹². Sería un error no diferenciarlas, pues hasta incluso pueden mostrarse contrarias¹³.

Es indudable que, para aproximarse al pensamiento de Arendt, se hace necesario atender de manera escrupulosa a su terminología, el cuidado en el uso de los vocablos que utiliza es sinónimo de la amplitud y hondura de su pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto “política”, que como en otros casos, debemos recurrir tanto a su origen griego como a los añadidos que la historia ha ido posando en él. Sólo así podremos entender a nuestra autora cuando afirma que el sentido de la política es la libertad¹⁴. Libertad y política (acción) son inseparables en Hannah Arendt, en relación directa con las categorías de Natalidad y Pluralidad, en esta última localizaríamos ese reconocimiento de la igualdad de condiciones o isonomía, como condición necesaria para poder tener derechos y poder desarrollar la facultad política del ser humano. Este pilar se quiebra en las sociedades y en los momentos históricos, con determinados colectivos, a los que se les sustrae hasta este “derecho” a los “derechos”. Esta paradoja, que afecta a la *Declaración de Derechos Humanos*, fue denunciada por Arendt en 1951¹⁵. Abriendo la reflexión sobre una grave laguna en las bases fundacionales de nuestras sociedades contemporáneas. Autores como Reyes Mate han continuado esa brecha de investigación abierta por Arendt¹⁶. Es importante que tengamos en cuenta que el problema de la libertad se agudiza aquí, ya que va a ser considerado uno de los primeros derechos, antesala de todos los demás. El análisis minucioso arendtiano rastrea esta perplejidad en los Derechos Humanos que tiene su origen en el siglo XVIII¹⁷ (si bien este tema es de gran importancia y merecería, por ello, ser tratado en profundidad, no deja de desbordar los límites conceptuales a los que debemos ceñirnos en este artículo).

Volviendo de nuevo a la afirmación que hemos recogido anteriormente, el sentido de la política es la libertad, nos gustaría dejar un espacio a la consideración de una esencial virtud política para Arendt: el valor, no en el sentido de afrontar riesgos o emprender tentadoras aventuras, sino al valor que es exigencia de la práctica en el ámbito de lo público, en radical contraste con la esfera de lo privado. Hoy hablaríamos, con cursilería,

12 Ib., p. 37.

13 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 12.

14 ARENDT, H. *¿Qué es la política?*. Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 61-62.

15 ARENDT H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1999, p. 369.

16 REYES MATE, M. “Hannah Arendt y los derechos humanos”. *Arbor*, 742. Vol. 186, 2010, p. 243

17 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 155.

de la esfera de confort en la que nos acoge el hogar, la protección familiar y todo aquello que nos hace alimentar un sentimiento de seguridad; es ahí donde debe irrumpir el valor, como algo indispensable para abrir paso a la acción política, a la práctica de la acción humana entre humanos, que ya no está referida a lograr bienes para la subsistencia,

Sino porque hemos llegado a un campo en el que la preocupación por la vida ha perdido su validez. El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo¹⁸.

4. La condición de la libertad

*Creo que sólo vive de veras quien vive
su destino como un misterio.
Stefan Zweig, Noche fantástica*

4.1. De dónde partimos

La gran aportación de Arendt es haber urdido una red rica y poderosa para combatir los ataques a la libertad; esa perla que ha ido creciendo en la historia de occidente, enriqueciendo su significado y abriendo una posibilidad a la esperanza, para seguir avanzando en este terreno conquistado. Además, Arendt fundamenta lo que acontece, los hechos, en una base ontológica firme; dándonos la posibilidad de denunciar aquellas situaciones donde pretenda anularse la posibilidad de la libertad, poniendo en peligro, así, la condición humana.

Las tres actividades fundamentales, condiciones básicas, de la vida humana: labor, trabajo y acción, están relacionadas con tres categorías que Hannah Arendt trata de delimitar y de relacionar: vida, mundanidad y pluralidad.

“Condición”, designa para ella, un conjunto de constantes que, a pesar de los cambios históricos que puedan afectarlas, acompañan siempre la relación entre el ser humano y el mundo, entre lo humano y la naturaleza. Algunas de estas condiciones básicas son: la vida misma, la natalidad, la mortalidad, la mundanidad, la pluralidad, la tierra...

Siempre hay en Arendt una tensión conceptual, planteada bajo un aspecto dual, pero bajo lo que subyace algo común: la humana condición; con una capacidad misteriosa para pasar de una esfera a la otra, para transitar de un lado a otro transformándolo a la vez:

18 Ib., p. 169.

inmortalidad-eternidad, cíclico-lineal, fertilidad-natalidad, labor-trabajo, trabajo-acción, necesidad-libertad, público-privado, futilidad-durabilidad, naturaleza-mundo.

4.2. “Trabajo” y “Acción”

De las tres actividades fundamentales del ser humano vamos a optar por detenernos algo más en la actividad del “trabajo” y de la “acción”, por su estrecha relación con el tema de la libertad. El “trabajo” tiene que ver, como “labor” y “acción”, con la condición humana más general de natalidad y mortalidad. El trabajo del ser humano y los objetos artificiales producidos pueden romper el carácter efímero del tiempo humano, trascender a él y ofrecer permanencia y durabilidad frente a la fugacidad. No sabemos qué podría pensar Arendt de lo que ha supuesto la aparición de internet, favoreciendo la emergencia de estructuras prácticamente inmateriales, y también planetarias, que han logrado situarse tan rápidamente en la cúspide que no han dejado tiempo para establecer reglas y diseñar un equilibrio regulado, donde lo que parece primar es lo inmediato y lo efímero; manifestándose como una nueva forma de práctica totalitaria.

Porque no sólo ha dejado de coincidir el progreso de la ciencia con el progreso de la Humanidad (cualquiera que sea lo que esto pueda significar) sino que ha llegado a entrañar el fin de la Humanidad, de la misma manera que el progreso del saber puede acabar muy bien con la destrucción de todo lo que ha hecho valioso a ese saber. En otras palabras, el progreso puede no servir ya como la medida con la que estimar los progresos de cambio desastrosamente rápidos que hemos dejado desencadenar¹⁹.

El ser humano posee en sus manos una tarea y un potencial inabarcable y siempre abierto a la novedad: la habilidad de producir cosas que merezcan ocupar un lugar y a ser posible, algunas, que sean imperecederas. El *homo faber* frente al *animal laborans* y frente al hombre de acción (que depende de sus semejantes) es señor y dueño ya que en primer lugar se ha impuesto a la naturaleza, y además en segundo lugar es dueño de sí mismo y de sus actos²⁰.

La libertad que otorga la actividad del trabajo puede traducirse tanto en libertad de producir como en libertad para destruir. Arendt defiende que los seres humanos se hacen conscientes de la libertad a través de su relación con los demás, no a través de su encerramiento en ellos mismos. Esto es así porque el acceso a la libertad únicamente es

19 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., p. 137.

20 ARENDT, H. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005, p. 171.

posible cuando se es capaz de crear, una vez se ha conseguido liberarse de la necesidad vital, un espacio público y organizado en que manifestarse²¹. Para la pensadora de Hannover, libertad no es, en modo alguno, la seguridad que puede encontrarse dentro del refugio interior, es en la intemperie existencial donde alguien puede experimentar ser libre y contribuir así a la creación de un gratificante y enriquecedor espacio público. Por tanto, el trabajo de nuestras manos que origina objetos para el uso con carácter durable, posee la cualidad de evitar su desaparición; además, el “objeto” lanzado, puesto “frente a...” es capaz de crear un mundo propio. Generan en el ser humano la posibilidad de recuperar su unicidad, amenazada siempre por el constante cambio al que está expuesta nuestra naturaleza; eso es lo que nos ofrecen las obras de arte. Y, a nivel personal, también lo experimentamos cuando nos reencontramos con objetos que han sido importantes para nosotros en un tiempo pasado.

La posibilidad de trascender del mero artificio creando un mundo cuya estabilidad perdure; es decir, ir más allá del uso y consumo para producir durabilidad, es la tarea más importante del ser humano, la de ofrecer a los mortales un lugar más permanente y estable que ellos mismos, el origen reside en la capacidad humana para “pensar”. Las obras de arte nos ofrecen la posibilidad de crear “el hogar no mortal para los seres mortales”, la posibilidad de hacer tangible la inmortalidad²². La obra de arte une dos ámbitos vitales del ser humano, es producto del pensar a la vez que mantiene su ser “cosa”; precisamente este ser “cosa” comprende la necesidad de preservar la memoria, frente al olvido. El latido vivo que es la fuente de la obra de arte siempre podrá ser rescatado por “alguien” que se ponga en contacto con ese “ser cosa” de la obra de arte y pueda arribar al universo del pensar que fue su origen. Por ello, para Arendt, son necesarios artistas, poetas, historiógrafos, arquitectos y escritores; son actividades necesarias que nos abren a la tercera de las dimensiones humanas que la pensadora analiza: la acción; como la más genuina de las actividades humanas, el terreno más apropiado para la aparición de la libertad²³. Esta actividad transcurre en el período de tiempo comprendido entre nacimiento y muerte, que posee como la misma vida un carácter esencialmente efímero, esta fugacidad del tiempo sólo puede vencerse haciendo que cuenten la historia de los “grandes hechos” y de las “grandes palabras” los artistas, poetas, arquitectos y escritores.

El ejercicio o actividad del pensar arendtiano no es un pensamiento basado en la nostalgia; se trata de un pensar ligado, por una parte, a la memoria y al recuerdo y, por otra, vinculado a las experiencias de extrañeza y asombro, a la experiencia viva del

21 Ib., p. 226.

22 Ib., p. 190.

23 Ib., pp. 206-207.

presente; no se trata de una mera rememoración que pretenda establecer un diálogo con el pasado en orden a un crecimiento o profundización del saber; sino de rescatar la tradición en forma de diálogo. Acceder al pensamiento desde el pupitre inestable de la existencia humana no es fácil. Hay que adueñarse de un bagaje cultural nada despreciable además de, saber y poder, escapar de las perentorias necesidades cotidianas. No se trata de huir del presente, sino de poder alcanzar una experiencia que nos permita refugiarnos en nuestra capacidad de pensar, para enfrentarnos y observar lo de cada día. La tarea es cada vez más difícil, desbordados de estímulos insulsos a nuestro alrededor, apenas podemos adivinar chispazos pasajeros de luz. Arendt es un ejemplo de cómo puede irse abriendo el pensamiento sin perder su asidero en la realidad.

4.3. Intento de síntesis

Queremos destacar tres ideas importantes antes de finalizar este apartado:

1. Si la existencia humana es “pura existencia condicionada”; esto es que todas las cosas con las que entramos en contacto se convierten de inmediato en una condición de nuestra existencia, los productos del “trabajo” condicionarán de manera constante nuestra vida. Aquí reside una potencial grandeza de los seres humanos, puesto que, si producimos cosas con cierto carácter de durabilidad, estas se convertirán de inmediato en condición de nuestra existencia; aunque lo contrario también sería posible, es decir, la amenaza o el peligro de estar condicionados por lo efímero. En el proceso de fabricación toda cosa producida no es irreversible, puede destruirse.
2. El mundo de los objetos fabricados por las manos mortales de los hombres tiene que ver directamente con lo “público”, en cuanto que es común a todos, vivir juntos en el mundo significa que un mundo de cosas está entre los hombres para agruparles, relacionarles y separarles. Proporciona el nexo que nos relaciona y del que indudablemente depende la permanencia (durabilidad), no se puede establecer sólo para una generación. Aquí el peligro también acecha: la desolación. ¿Cuándo puede producirse el radical aislamiento? Cuando la realidad que nos une desaparece, cuando se impone una única perspectiva, como en las tiranías o en la sociedad de masas, donde se ha perdido la riqueza de la pluralidad de miradas hacia los mismos objetos, porque se ha impuesto una sola. No es nuestra naturaleza lo que nos une, sino el valorar los mismos objetos y ofrecer sobre ellos las múltiples perspectivas de la pluralidad humana.

3. El caso de que el hombre sea un ser condicionado adquiere nuevos matices cuando el mundo creado por él y que le condiciona es un mundo de máquinas, ya que estas exigen que el trabajador les sirva a ellas; es decir, las máquinas reemplazan al hombre.

Hannah Arendt pensó y teorizó sobre los totalitarismos, esa relación radical de poder, en la que el objetivo es anular por completo a la víctima, convertirla en algo superfluo (innecesario, insignificante) anularla como sujeto político, como persona; intentando así eliminar todas aquellas posibilidades que hacen posible su crecimiento y desarrollo como ciudadanos de pleno derecho.

No olvidemos, además, que nuestra autora afirma con radical rotundidad, que las soluciones totalitarias pueden sobrevivir a los regímenes totalitarios²⁴. Y nos advierte:

Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder, y, políticamente, resulta quizá más relevante²⁵.

La idea de la irrupción de lo nuevo, de lo inesperado, recorre la obra arendtiana. En *Crisis de la República* reconoce en Proudhon un anuncio, aunque muy tenue, de lo que el filósofo francés conceptualizó como “la fecundidad de lo inesperado”²⁶. Tal vez esta “pasajera observación” de Proudhon le sirviera a Arendt para afirmar con rotundidad la categoría ontológica de la novedad en los acontecimientos; y criticar, a su vez, la manipulación que las ideologías sobre la historia puedan hacer sobre esta cuestión. Sería un error, o peor aún, una mentira intencionada, considerar lo inesperado, imprevisible o novedoso, como algo que carece de importancia o como producto del azar. Las consecuencias de esta lectura encierran un grave peligro: nos conducen a creernos una interpretación y un control de la historia como algo plausible; alejándonos más y más de la realidad de los hechos. Además, “por obra de su consistencia interior, poseen un efecto hipnótico; adormecen nuestro sentido común, que es nada menos que nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar la realidad y a los hechos”²⁷.

En esta línea Arendt defiende un “más allá” de la política, porque es un hacer de alguien con otros; es un imperativo moral y hasta una ley de la propia naturaleza humana²⁸. La

24 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., p. 141.

25 Ib., p. 142.

26 Ib., p. 115.

27 Ib., p. 116.

28 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 161.

libertad como algo inalienable e ineludible. El espacio de la acción y de la política como un espacio donde habitar, espacio abierto a lo infinitamente improbable²⁹.

Si es verdad que la acción y el principio son esencialmente lo mismo, se deduce que una capacidad para hacer milagros debe, igualmente, estar dentro del ámbito de las facultades humanas. Esto suena más raro de lo que es en realidad. Dentro de la naturaleza misma de cada nuevo principio, irrumpe en el mundo como una “infinita improbabilidad” y, con todo, es ese mismo improbable infinito lo que en rigor constituye la propia estructura de todo lo que llamamos real. Nuestra existencia entera, después de todo, descansa sobre una cadena de milagros, por decirlo así³⁰.

5. Conclusiones

Hannah Arendt abordó con profundidad la condición política del ser humano, proponiendo un concepto de libertad que, de manera muy escueta, podríamos plantear como salvar al individuo de la masa. Un proceso de huida de lo gregario. Rechazando la anulación del individuo y de la libertad, reivindicación que sigue candente hoy en una sociedad que ha apostado por la futilidad absoluta, y que termina anulando, una vez más, al individuo pensante. Luchar contra esto requiere una energía intelectual heroica, que debe arrancar de la propia existencia de cada cual, porque es “nuestra” propia libertad e integridad las que son amenazadas. Cada ser humano al disponer de su parcela de dignidad, del pedazo de verdad que la vida le ha asignado, forma parte de un todo, es una piedra más de un muro que la humanidad ha ido construyendo para contener la barbarie y para defender la libertad. Nuestra responsabilidad es no abandonar ese hueco de roca en el que las circunstancias nos han colocado. No claudicar en esas pequeñas o grandes decisiones que vamos a ir tomando en la vida. Soportar las embestidas del destino, cultivar un rico mundo en el terreno de lo privado y cercano para, cuando nos toque estar a la altura de las decisiones, que también en la vida pública tendremos que tomar.

Hablando metafóricamente, la libertad no es un lugar concreto, siempre es el horizonte, un anhelo. En un apartado anterior habíamos localizado la idea de libertad entre dos extremos: la finitud de la existencia humana y la infinitud que muestra el universo. Esa tensión ante una ambivalencia radical semejante, provoca una variedad casi infinita de respuestas y, desde luego, siempre abierta a esa “novedad” que Arendt también llama,

29 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 207

30 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit., p. 182.

“natalidad”. “La realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados”³¹. Las infinitas respuestas se van situando en ese invisible arco que puede trazarse desde nuestra efímera existencia y la conexión con el absoluto, podemos optar por caer en el abismo de una absurda existencia o elevarnos hasta el plano nada terrenal de la existencia. En esa tensión jugamos con la libertad, ahí está el anhelo que pretende sortear el abismo y buscar un asidero que dé cierta seguridad a nuestros pasos.

El legado de Arendt es una prueba para afirmar que todo lo que la pensadora judía abordó, lo hizo desde una honestidad intelectual indeclinable. Su compromiso con la verdad y su intento por expresarla, manifiesta una resistencia cultural a prueba de relativismos vulgares. Con los pies firmes en el humanismo clásico y recorriendo su trayectoria, no trataba de adelantarse a su tiempo, aunque lo consiguió. No pretendía innovar, aunque lo consiguió. Su reflexión no está exenta de crítica a la tradición filosófica, su tarea titánica es desenmascarar lo que se ha dado por supuesto y ha derivado en barbarie, o podría hacerlo. Rastrea las perplejidades del discurso ético y político de su tiempo para denunciar lo que estaba sucediendo. Intentaba, principalmente, situarse en un plano reflexivo para abordar su tiempo presente, en compañía de pensadores que en otras épocas habían tratado la complejidad humana. Arendt siempre nos apela a ese reto de pensar con ella, desde esos firmes pilares que la tradición filosófica ha revelado en la historia. ¿Lo consigue?

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H. *Crisis de la República*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1998.
- ARENDT, H. *Entre pasado y futuro*. Tr. A. L. Poljak Zorzut. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 1998.
- ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1999.
- ARENDT, H. ¿Qué es la política? Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- REYES MATE, M. “Hannah Arendt y los derechos humanos”. En *Arbor*, 742. Vol. 186 ,2010.

31 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., p. 14.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.06

[pp. 87-105]

Recibido: 01/02/2022

Aceptado: 08/03/2022

Hannah Arendt: vida y mundo de Rosa Luxemburgo y Sócrates

Hannah Arendt: life and world of Rosa Luxemburg and Socrates

Amalia González Suárez

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El artículo se acerca a la pensadora Hannah Arendt a través de dos figuras presentes en su vida y en su obra: Rosa Luxemburgo y Sócrates. La infancia y adolescencia de Arendt transcurren en un ambiente de implicación política cuyo eje central era la admiración por la figura de Rosa Luxemburgo. Martha Arendt, madre de Hannah, fue la primera fuente de transmisión de los ideales de Rosa Luxemburgo a su hija, y dentro de estos ideales la libertad ocupaba un lugar central. Sócrates, por su parte, constituye para la autora el paradigma de la persona que piensa, que dialoga tanto consigo mismo como con los otros.

Palabras Clave: Arendt; Rosa Luxemburgo; Sócrates; Socialdemocracia; Pensar.

Abstract:

The article approaches the thinker of Hannah Arendt through two figures present in her life and in her work: Rosa Luxemburg and Socrates. Arendt's childhood and adolescence take place in an environment of political involvement whose central axis was admiration for the figure of Rosa Luxemburg. Marta Arendt, Hannah's mother, was the first source of transmission of Rosa Luxemburg's ideals to her daughter, and within these ideals, freedom occupied a central place. Socrates, for his part, constitutes for the author the paradigm of the person who thinks, who dialogues both with himself and with others.

Keywords: Arendt; Rosa Luxemburg; Socrates; Socialdemocracy; Think.

*¿La historia se verá de diferente manera si la miramos a través del
prisma de su (Rosa Luxemburgo) vida y de su trabajo?*

Hannah Arendt

Los últimos tiempos han llamado conciencia a aquel que espera a

Sócrates en casa

Hannah Arendt

1. Introducción

Abordaremos en este texto la figura de Arendt a través de las relaciones teóricas que ella misma estableció con Rosa Luxemburgo y Sócrates. Las razones de esta elección, podemos condensarlas en tres aspectos. En primer lugar, una y otro guían en muchos casos las reflexiones de Arendt; en segundo lugar, cabe establecer similitudes biográficas entre ambos, a pesar de que sus vidas estuvieron separadas por veinticinco siglos; en tercer lugar, el gusto que Arendt tenía por figuras que no estaban integradas socialmente¹.

Luxemburgo y Sócrates constituyen vigas maestras en la elaboración del pensamiento arendtiano. Así, la idea de libertad de Rosa Luxemburgo va a ser determinante en la obra de Arendt. El dialogante incansable que es Sócrates, especialmente cuando lo hace consigo mismo, le servirá a Arendt para construir la persona moral, la persona que piensa, que dialoga consigo misma.

Las afinidades biográficas referidas en segundo lugar quedan condensadas en las trágicas circunstancias que rodearon la muerte de una y de otro. Sócrates fue ejecutado después de juicio condenatorio y Luxemburgo después de detención y sin condena formal. Tan funestos finales tuvieron las vidas de incómodos *tábanos* que hostigaron sin descanso en sus respectivas sociedades: la Atenas del siglo V a. de C., en el caso de Sócrates, y la

1 YOUNG BRUEHL, E. *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 50.

Europa de los primeros años del siglo XX en el de Luxemburgo.

En tercer lugar, el gusto de Arendt por las personas no integradas referido por Elisabeth Young-Bruehl, biógrafa, alumna y discípula de Arendt. A este respecto nos dice lo siguiente:

Los amigos de todo tipo y también las figuras históricas con las que Hannah Arendt se sentía especialmente afín, como Rosa Luxemburgo y Rahel Varnhagen, tenían una característica común: todos ellos fueron, cada uno a su modo, *outsiders*².

En el vocabulario personal de Arendt, las personas auténticas, *wikliche Menschen*, eran en verdad “parias”, a veces por elección, a veces por destino. En el sentido más amplio, eran gente no asimilada. “‘El inconformismo social’ –dijo abiertamente una vez– es la condición *sine qua non* del logro intelectual”. De las situaciones en donde prevalecía el conformismo social se retiraba presurosa, con frecuencia valiéndose de otra de sus frases hechas “este lugar *int nicht für meiner Mutters Tochter* (no es para la hija de mi madre)”. “Tengo alergia a las relaciones públicas”. “Aquí solo hay barullo”³. “Sus amigos no eran proscritos, sino extraños, a veces por elección, a veces por destino”⁴.

Sócrates y Rosa Luxemburgo murieron ejecutados. Sócrates cumpliendo una condena a muerte en el período democrático de Atenas. Luxemburgo sin condena a muerte y con la complicidad de la socialdemocracia alemana. Las ejecuciones de ambos pueden ser calificadas de patricidio y matricidio simbólicos, en cuanto que Sócrates fue juzgado y ejecutado en democracia, siendo él, según lectura de Arendt, un demócrata al exponer sus puntos de vista ante sus conciudadanos en plazas, mercados, banquetes y lugares similares, propicios para contrastar públicamente opiniones de manera libre con el fin de construir un mundo común. A su vez, Rosa Luxemburgo fue asesinada cuando el partido al que había pertenecido durante veinte años, la socialdemocracia alemana (SPD), formaba parte del gobierno que había iniciado una ofensiva contra el Partido Comunista Alemán (KPD), heredero de la Liga Espartaquista, constituida meses antes por Luxemburgo y otros tres antiguos dirigentes del SPD. Eva Palomo nos recuerda que

Se creó una Liga Antibolchevique –financiada con fondos gubernamentales– que desató una campaña brutal contra los espartaquistas acusándoles de todo tipo de delitos cometidos en las ciudades (...) Se creó un piquete

2 Id.

3 Id. Alocución inédita y sin título de Hannah Arendt en Rand School, 1948, Library of Congress.

4 Id.

especial para hostigar día y noche a los dirigentes más significados. Ya no había ningún lugar seguro para ellos⁵.

Tanto Sócrates como Rosa Luxemburgo pasaron a la Historia como personas de inusual valentía y humanidad en situaciones difíciles, hasta el extremo de rehusar cualquier subterfugio o escondite, si ello implicaba dejar de hacer o decir lo debido. Rosa Luxemburgo no atendió el consejo de abandonar Berlín una semana antes de haber sido detenida y asesinada pocas horas después, cuando la violencia que se estaba desatando contra los espartaquistas de los que formaba parte hacía temer lo peor sin paliativos⁶.

Por su parte, Sócrates argumenta de diferentes modos⁷ su aceptación de la pena de muerte frente a la huida, rehusando evitar, tanto la condena⁸ como la ejecución⁹. Pudo sobornar al tribunal llevando ante éste a su esposa e hijos y así provocar la compasión de los jueces por el desamparo en el que quedaría su familia si era condenado. Y, una vez condenado a muerte, también pudo huir y evitar la ejecución. Sin embargo, nada de eso hizo.

No quedaba atrás en el arrojado Rosa Luxemburgo cuando en 1914 se dirige al fiscal, que sospechaba del “riesgo de fuga” de ella, en los siguientes términos:

Un socialdemócrata no huye. Se enfrenta a sus hechos y ríe sobre sus castigos. ¡Proceda, pues, a condenarme! (...) Le aseguro que tampoco me daría a la fuga aunque me amenazara el patíbulo. Y ello por la sencilla razón de que considero absolutamente necesario acostumbrar a nuestro partido al hecho de que los sacrificios forman parte del oficio del socialista, y son algo natural. Usted tiene razón: ¡Viva la lucha!¹⁰.

La huida no es propia ni de una socialdemócrata como lo era Rosa Luxemburgo en 1914, ni de un filósofo como Sócrates. La humanidad de ambos en situaciones en las que cualquier persona se hubiera dejado llevar por la desesperación, queda reflejada en las estampas como presos modelo transmitidas por sus carceleros. Tanto cuando abandona

5 PALOMO CERMEÑO, E. *Rosa Luxemburgo (1871-1919)*. Madrid: Ediciones del Orto, 2003, pp. 64-66.

6 MUIÑA, A. *Rosa Luxemburg en la tormenta*. Madrid: La linterna sorda, 2019, pp. 43-44.

7 GONZÁLEZ SUÁREZ, A. *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*. Madrid: Clásicas, 1999, p. 12 y ss.

8 PLATÓN. *Apología* 21a, 37e-38a

9 PLATÓN. *Critón* 53d-54b

10 Carta de Rosa Luxemburgo a Walter Stoecker, 11 de marzo de 1914. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Themen/Rosa_Luxemburg/rls_ausstellung_span.pdf (Consultado 09/10/2019)

la cárcel, en el caso de Luxemburgo, como cuando se va a cumplir la ejecución, en el caso de Sócrates, los carceleros lloran.

2. Pinceladas biográficas de Hannah Arendt

Nacida en una familia judía, queda huérfana de padre siendo niña y es educada principalmente por su madre, Martha Arendt, quien “no tiene ningún interés por la religión, ni siquiera por la hebrea. Le interesan la música, las ideas socialistas y el movimiento de liberación de la mujer”¹¹. Se suma a manifestaciones populares como las que exigen la puesta en libertad de los prisioneros de guerra alemanes al final de la I Guerra Mundial, si bien “los intereses de Martha no son estrictamente políticos, más bien reflejan su fascinación por la figura de Rosa Luxemburgo a quien considera una leyenda viva”¹².

Hannah Arendt *acompaña* a Edith Stein en el libro de Moreno Sanz *Edith en compañía. Vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*¹³. El cortejo de filósofas del que Arendt forma parte arroja a Edith “frente a su significativo y trágico destino”¹⁴ a la vez que “pone el contrapunto ‘laico’ a una cierta espiritualidad religiosa enraizada y abismada en la mística de Edith Stein, María Zambrano y Simone Weil”¹⁵. Comparten esencialmente estas figuras “la constante presencia de la amistad y una permanente actividad teórica, siempre en respuesta a problemas vitales concretos, prácticos, y en general, políticos”¹⁶.

Siguiendo a Young-Bruehl, Moreno Sanz divide la biografía intelectual de Arendt en varias etapas, a saber:

- Desde 1906 hasta 1933: infancia, juventud, años universitarios y primeros pasos políticos.
- Entre 1933 y 1951: etapa de paria o apátrida hasta conseguir la nacionalidad americana en 1951. Moreno Sanz subdivide esta etapa entre su estancia en París

11 PRINZ, A. *La filosofía como profesión o el amor al mundo*. Barcelona, Herder, 2001, p. 32.

12 *Ib.*, p. 40.

13 MORENO SANZ, J. *Edith Stein en compañía. Vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*. Murcia: Plaza y Valdés, 2014.

14 Edith Stein fue asesinada en agosto de 1942 en Auschwitz, días después de su detención en un convento en el que había ingresado después de su conversión al catolicismo.

15 MORENO SANZ, J. *Op. cit.*, p. 80

16 *Id.*

desde 1933 hasta 1941 y su estancia en Estados Unidos desde 1941 hasta 1951, fecha en la que obtiene la nacionalidad americana.

– De 1951 hasta la muerte de su segundo marido, Heinrich Blücher, en 1965.

– Desde 1965 hasta 1975, año de su muerte, repentina, apacible, acompañada de amistades y dejando inconclusa su última obra filosófica *La vida del espíritu*. En su máquina de escribir dejó una hoja en blanco con el título de la tercera parte “la fuerza del juicio” y dos citas, una de Goethe y la otra de Cicerón.

En la adolescencia de Arendt, las discusiones sobre los sucesos políticos del momento formaban parte de la atmósfera familiar, pues “su casa se convirtió en lugar de encuentro de socialdemócratas durante los dos últimos años de la guerra y el año de la revolución (1918-1919)”¹⁷, y a pesar de que los socialdemócratas se oponían al recién fundado grupo espartaquista, Martha Arendt, su madre, apoyó a los espartaquistas y en la primera semana de enero de 1919, días antes del asesinato de Rosa Luxemburgo, Hannah Arendt corría por las calles de Königsberg con su madre que le gritaba: “presta atención, este es un momento histórico”¹⁸. Martha Arendt pertenecía al círculo político de Königsberg que apoyaba las movilizaciones obreras de aquellos días. Y cuando esto ocurría, quien sería marido de Arendt, Heinrich Blücher, era un veinteañero espartaquista que luchaba por las calles de Berlín apoyando la revolución de finales del 1918. De modo que ambos por separado habían compartido ideales políticos en su juventud: los ideales de Rosa Luxemburgo.

Años más tarde, Arendt se pregunta si la Historia sería diferente si se la enfocase desde la vida de Rosa Luxemburgo, pues su asesinato, que tuvo lugar el 15 de enero de 1919, simboliza el fracaso de la revolución en el siglo XX¹⁹.

El interés por la política constituyó el centro de las reflexiones de Arendt hasta el punto de que ella se define como teórica política, en vez de filósofa. Hans Jonas²⁰, filósofo y amigo personal de Arendt, encuadra la mayor parte de su obra dentro de la “antropología filosófica”, pero “con la añadidura de que su objeto no es la ‘naturaleza’ del ser humano, sino su ‘acción’”²¹. Y por “acción” Arendt entiende la vida política. Retoma la filosofía en los últimos años de su vida. “He puesto mi parte en teoría política (...) a partir de

17 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 89.

18 Ib., p. 90

19 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 44.

20 JONAS, H. “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”. En BIRULÉS, F. (Comp.). *El orgullo de pensar La obra filosófica de Hannah Arendt*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 23-40.

21 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 412.

ahora y por lo que aún me queda, solo quiero dedicarme a asuntos transpolíticos”. Jonas nos aclara que por “transpolíticos” quiere decir “filosofía”. Volvía así Arendt a “su primer amor”²², a la Filosofía, pues en su época de estudiante había sido discípula de Heidegger y de Jaspers. Con este último había hecho la tesis doctoral sobre *El concepto de amor en san Agustín*.

La vida del espíritu es definida por Young-Bruehl “como un tratado del buen gobierno mental”²³. Quedó inconclusa debido a su repentina muerte a los sesenta y nueve años, después de una de las acostumbradas veladas con amistades y de discutir cuestiones editoriales. En su máquina de escribir quedó el silencio de una cuartilla en blanco con el título “El juicio” y dos citas, tal como hemos dicho antes, una de Goethe y otra de Cicerón. En dicha obra, en palabras de Young-Bruehl,

Intentó presentar una imagen de las tres facultades mentales [pensamiento, voluntad y juicio] controlándose y equilibrándose unas a otras como las tres divisiones de un gobierno. Ninguna de las tres facultades debería dominar a las otras dos (...) Cada una tiene su propia autorrealización, una dualidad interior que no debe convertirse en una relación de dominio²⁴.

Aunque para Arendt no existe jerarquía entre las tres facultades, sí que están sujetas a un orden temporal: pensar es anterior al juicio y a la voluntad, y pensar es una especie de desdoblamiento en orden a dialogar consigo mismo.

Arendt fue en muchas ocasiones “la primera mujer” que participaba en determinados actos o recibía importantes premios. Y lejos de mostrarse halagada por ello, rechazaba que en las presentaciones o crónicas se aludiese a tal circunstancia, llegando a amenazar con no asistir si ello ocurría. Se tiene constancia de varios episodios de este tipo. En dos ocasiones replicó por este motivo en la universidad de Princeton. La primera, en 1953, con motivo del reconocimiento a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, y, la segunda, cuando años más tarde fue invitada y en el informe de prensa se hablaba de “la primera mujer” con rango de catedrático. Parecida fue su actitud ante la conferencia organizada en Harvard con ocasión del quincuagésimo aniversario de la revolución rusa de 1917, en el que se analizó la continuidad–discontinuidad entre Lenin y Stalin que para Arendt era

22 Ib. En *La vida del espíritu* aún se muestra recelosa del calificativo de filósofa: “No pretendo ni ambiciono ser un ‘filósofo’”. ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. del Corral. Barcelona y F. Birulés, Paidós, 2002, p. 29.

23 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 559.

24 Id.

discontinuidad: “solo el régimen de Stalin fue totalitario propiamente hablando”, tal como sintetiza Young-Bruehl²⁵ la postura de Arendt.

En 1975, año de su muerte, Arendt recoge el premio Sonning otorgado por el gobierno danés como reconocimiento a su contribución a la cultura europea. En este caso, además de *primera mujer* era la primera persona americana que lo recibía. Los anteriores premiados habían sido Winston Churchill, Albert Schweitzer, Bertrand Russell, Karl Barth, Arthur Koelster, Niels Bohr y Laurence Oliver, todos ellos varones europeos²⁶.

¿Cómo interpretar este rechazo de Hannah Arendt a mencionar la excepcionalidad de su presencia en los ambientes intelectuales? ¿Por una negación transitoria o *epojé* de su condición de mujer al considerar que en ella tal condición no existía en el sentido de que no estaba determinada por ello?, ya que ella *siendo mujer* siempre había hecho lo que le apetecía²⁷, esto es, siempre había actuado con libertad y fuera de la necesidad impuesta por el hogar. Su existencia era humana, libre, fuera del hogar, como la de muchos varones y, en este sentido, recordarle su condición de mujer carecería de sentido. Dicho de otro modo, señalar que su presencia era excepcional en determinados lugares de la élite intelectual era remarcar, de modo inconveniente a su parecer, su diferencia con los varones en el campo intelectual en el que ella se sentía igual.

Young-Bruehl²⁸ explica este rechazo a ser “la primera mujer” por analogía con ser “judío de excepción”, como negativa a sentirse fuera y aparte de las mujeres corrientes, de ser “mujer excepcional”²⁹.

Lo que inquietaba a Arendt era que “el problema de la mujer” generaba bien un movimiento político separado de otros o bien se centraba en problemas psicológicos. Sin embargo, su reacción a su referencia como excepción no fue política protestando por la injusticia pasada de no invitar a mujeres, sino psicológica “no me molesta en absoluto ser una mujer profesor”, porque “estoy muy acostumbrada a ser una mujer”³⁰.

25 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 508.

26 Ib., p. 561

27 ARENDT, H. “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista televisiva con Günter Gaus”. En JAUME, A. (Ed.). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo. Antología*. Madrid: Penguin-Random House, 2019, pp. 53-80.

28 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., pp. 353-354.

29 Amaris Duarte, O. en *Una poética del exilio. Hannah Arendt y María Zambrano* (Barcelona: Herder, 2021, pp. 59 y ss.) analiza estas afirmaciones de Arendt enlazándolas con la postura de Zambrano ante el tema del feminismo.

30 Según apareció en su obituario en el *New York Times* del 5 de diciembre de 1984, citado por YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 354.

Su malestar al ser señalada como primera mujer se conjuga con su renuencia al feminismo³¹, asunto que no abordó teóricamente y sobre el que manifiesta ignorancia, fruto del desinterés a buen seguro, en la entrevista con Günter Gauss publicada por primera vez en 1964³². A la pregunta de Gauss de si el problema de la emancipación de la mujer ha existido para ella, responde que

El problema como tal siempre existe. Pero la verdad que yo he sido un poco chapada a la antigua. Siempre he pensado que hay ciertas ocupaciones que no son adecuadas para las mujeres, que no les pegan, si se me permite decirlo así. Una mujer dando órdenes es algo que no acaba de verse bien. Si le importa conservar las cualidades femeninas, la mujer debería evitar ese tipo de posiciones. No sé si tengo razón o no. Yo misma me he guiado por ese principio, de forma más o menos inconsciente –o mejor dicho, de forma más o menos consciente– Para mí, personalmente, el problema no ha tenido ninguna importancia. La verdad que yo siempre he hecho lo que me apetece³³.

De todas formas, resulta extraño que Arendt, teórica política atenta a los acontecimientos del momento en el que vive, responda de una manera tan *distante* sobre las reivindicaciones de las mujeres, y más teniendo en cuenta que ella se ocupó de estudiar la vida de mujeres excepcionales como Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen. Tal parece que analizar la vida de mujeres viendo cómo a través de ellas se refractaba la luz de una época, como dice a propósito de Rosa Luxemburgo, fue lo que podríamos llamar su contribución inconsciente o consciente al feminismo.

Hemos de añadir que insistía a sus alumnas en la necesidad de llevar una vida independiente, pero siempre con el matiz de conservar la *pequeña diferencia*. Su alumna, discípula y biógrafa ya mencionada, Young-Bruehl nos dice que

Se mostraba escéptica acerca de si las mujeres tendrían que ser líderes políticos y se opuso inquebrantablemente a las dimensiones sociales del movimiento de liberación de la mujer. (...) (a las mujeres más jóvenes) las

31 Para un análisis de feminismo de Hannah Arendt, v. SÁNCHEZ MUÑOZ, C. “La ciudadanía de las mujeres: las hijas espúreas de Hannah Arendt”. En VALCÁRCCEL, A. y ROMERO, R. (Eds.). *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 2001, pp. 45-59. También Posada Kubissa, L. “El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt”. En *Revista internacional de pensamiento político* 13, 2018, pp. 383-397.

32 ARENDT, H. “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista con Günter Gauss”. Op. cit.

33 Id.

urgía a que fueran independientes, pero siempre, siempre, con un matiz *¡Vive le petite difference!* Era su máxima para las mujeres³⁴.

Admiraba a mujeres independientes, ella lo era, exhortaba a sus alumnas a serlo, pero se oponía al movimiento de liberación de la mujer y manifestaba su contrariedad si se remarcaba que ella era *primera* mujer en algún foro. Por el contrario, recordaba como uno de los mayores halagos que una estudiante ante una conferencia le dijese que se sentía como si “hubiese vuelto Rosa Luxemburgo”, ella que recibía agasajos de continuo, pues

en su primer trabajo como profesora, Hannah Arendt se quedó asombrada ante las fuertes impresiones que causaba en sus estudiantes, quienes se arracimaban en sus clases, convirtiendo sus seminarios en actos con un centenar de alumnos y sus clases en un “espectáculo”³⁵.

3. Rosa Luxemburgo

Tenía Arendt trece años cuando Rosa Luxemburgo, la figura política más admirada por su madre, fue asesinada por los *Freikorps* a quienes Arendt describe en los siguientes términos

Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, los dos líderes de la Liga Espartacus, precursora del Partido Comunista Alemán, fueron asesinados en Berlín bajo los ojos del régimen socialista que entonces estaba en el poder, y tal vez con su connivencia. Los asesinos eran miembros de los ultranacionalistas y oficialmente ilegales *Freikorps*, una organización paramilitar de la que los milicianos nazis reclutarían sus asesinos más prometedores. El hecho de que el gobierno de la época estuviera prácticamente en manos de los *Freikorps*, porque contaba con “el total apoyo de Noske”, el experto de los socialistas en defensa nacional y entonces a cargo de los asuntos militares, solo fue confirmado hace poco tiempo por el capitán Prost, el último superviviente de los que participaron en el asesinato³⁶.

34 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 316. A buen seguro que ella misma habría oído la recomendación en repetidas ocasiones.

35 Ib., p. 377.

36 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., pp. 44-45. Arendt escribe esto en 1965. Habían pasado unos cuarenta y seis años del asesinato de Rosa Luxemburgo.

Arendt detalla la implicación de la socialdemocracia, al menos por la vía del consentimiento, en el asesinato de Luxemburgo. Pero no sólo fue un error del pasado, denuncia Arendt, sino que todavía a principios de los años sesenta se seguía considerando que los asesinatos de Luxemburgo y Liebknecht habían sido totalmente legales. Los asesinos tuvieron penas ridículas como dos años para el soldado, Runge, que golpeó a Rosa; y cuatro para el teniente presente por no informar de la aparición del cadáver y arrojarlo al canal³⁷.

Al día siguiente del asesinato de Rosa Luxemburgo, el periódico socialdemócrata *Vörfwarts* “fue el primero en dar, mintiendo, la noticia: (...) Luxemburg fue apaleada hasta la muerte por la muchedumbre enfurecida”³⁸.

Arendt recuerda haber oído en su infancia que en una ocasión en la que Rosa abandonó la cárcel fue despedida por los guardias con lágrimas³⁹ en los ojos, “como si dichos guardias no pudieran seguir viviendo sin la presencia de aquella prisionera que había insistido en tratarlos como seres humanos”. Este hecho le fue confirmado a Arendt, años más tarde, por el amigo y abogado de Rosa que había presenciado la escena⁴⁰.

A ambas pensadoras podemos calificarlas de parias en el sentido de no plegarse a opiniones mayoritarias, sino de ser implacables en las críticas. Rosa Luxemburgo manifiesta que desde el principio de su militancia en Berlín se autopercibió “como alguien que no pertenecía al clan”, de quien recelaban no solo sus enemigos, sino también sus amigos, pues en cualquier momento sabían que ella podía manifestarles cómo mejorar las cosas y superarlos. Luxemburgo entiende la libertad como necesaria, libertad que está dentro de la acción política de Arendt. La crítica de Luxemburgo al liderazgo del partido es el centro de la obra de Arendt *Sobre la revolución*⁴¹. “¿Se verá la Historia de manera diferente si la miramos a través del prisma de la vida y la obra de Rosa Luxemburgo?” pregunta Hannah Arendt en su reseña de la biografía de Nettl⁴² sobre Rosa Luxemburgo. La historia necesita de vidas y de voluntades individuales, debido a que

(La historia no es) el trasfondo imprescindible del curso de la vida de una persona famosa; es más bien como si la luz incolora de un período histórico

37 lb., p. 45.

38 MUIÑA, A. Op. cit., p. 46.

39 También Platón (*Fedón*, 116c) nos relata que el carcelero se echó a llorar al darle el veneno luego de describir a Sócrates como el preso modélico.

40 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., p. 47.

41 BÄTTLER, S.; MARTÍ, I. M. “Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom”. En *Hypatia* 20 (2), 2005, pp. 88-101.

42 NETTL, J.P. *Rosa Luxemburg*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

hubiese sido forzado a refractarse a través del prisma de un gran personaje, de modo que se logra una unidad completa de la vida y del mundo en el espectro resultante⁴³.

Nettl manifiesta que las líneas políticas de Luxemburgo “pertenecían al lugar donde la Historia de las ideas políticas se enseña con seriedad”. Elogio que se suma al de otros marxistas de renombre como el del filósofo Lukács, quien dijo que su obra “muestra el último florecimiento del Capitalismo alemán... los caracteres de una siniestra danza de la muerte”. También Lenin, al comentar el texto de Rosa Luxemburgo *La Revolución Rusa*, se refirió a ella como “un águila en obra y pensamiento” y que, como tal, podía comprender a quienes tenían menos luces que ella, pero no al revés “un águila puede descender más bajo que una gallina, pero una gallina jamás podrá ascender a la altura que puede hacerlo un águila”⁴⁴. Y al decir de Trotsky era “gran oradora de masas”. Arendt, quien, como ya dijimos, creció en un ambiente de admiración por Rosa Luxemburgo, tenía la esperanza de que el reconocimiento debido a su figura esclarecería “quién fue y qué hizo”, además de otorgarle “su lugar en la educación de los científicos políticos en los países de Occidente”. El fundador de la socialdemocracia alemana y amigo-biógrafo de Marx y Engels, Mehring, que murió apenado poco después de su asesinato, dijo que era “la cabeza más genial entre los herederos científicos de Engels y Marx”⁴⁵.

Los acontecimientos por sí solos no hacen historia, necesitan de una voluntad que los arrastre en un determinado sentido, y esa voluntad en el siglo XX, a decir de Arendt, fue la de Luxemburgo. Arendt se pregunta:

¿Puede ser que el fracaso de todos sus esfuerzos en relación con el reconocimiento oficial esté de algún modo relacionado con el fracaso de la revolución en nuestro siglo? ¿La historia se verá de diferente manera si la miramos a través del prisma de su vida y de su trabajo?⁴⁶

Arendt discute a Nettl los límites de la crítica de Rosa Luxemburgo al marxismo. Para nuestra autora, Luxemburgo había roto con la ortodoxia marxista, no solo en los límites de la política, tal como pretendía Nettl, sino que también en los de la economía proponiendo como alternativa el republicanismo: un programa republicano para los partidos alemán

43 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., p. 43.

44 FRÖNLICH, P. *Rosa Luxemburgo. Vida y obra*. Madrid, Fundamentos, 1976, p. 427.

45 Fernández Varela, N. “Tragedia y farsa: el asesinato de Rosa Luxemburgo”. En *La izquierda diario*, 20/10/2019. <https://www.laizquierdadiario.cl/Tragedia-y-farsa-el-asesinato-de-Rosa-140750>. [Consultado: 04/10/2021].

46 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., p. 46.

o ruso. Las polémicas entre Rosa Luxemburgo y sus camaradas destacan en lo personal por la honestidad y en la teoría por su cuestionamiento de que el propio capitalismo empuje con sus crisis a la evolución social⁴⁷. Según Young-Bruehl, a los ojos de Arendt, el republicanismo era un ideal político que transcendía todas las visiones marxistas, tanto del capitalismo como del socialismo⁴⁸. El capitalismo siempre puede ir a otros países no industrializados, una vez desarrolladas las contradicciones en los países capitalistas, se puede desarrollar como imperialismo⁴⁹. El capitalismo siempre tiene maneras de transformarse, “no es un sistema cerrado preñado de revolución”⁵⁰.

La honestidad de Rosa Luxemburgo proviene, a juicio de Arendt, de la fidelidad a las “cosas tal como son en realidad”, de modo que los calificados como “errores” por sus camaradas no eran sino descripciones fieles de los hechos. Y en este sentido, se considera error, dice Arendt de modo irónico, “su cuidadosa ‘descripción de la tortura de los negros en Sudáfrica’”. El “error” de Luxemburgo contradecía la teoría marxista al señalar que la producción capitalista en un momento de su desarrollo necesita “canibalizar a otras economías no capitalistas para poder funcionar”. Cuando los hechos contradicen a la teoría, el “error” tenemos que buscarlo en la teoría y no en los hechos, puntualiza Arendt⁵¹.

La afirmación de Nettl de que Luxemburgo tenía una “conciencia tan fuerte de sí misma como mujer”, pone límites a su figura, en interpretación de Arendt, pues de ello se deduce que “Nettl no le atribuye más de lo que había sido natural para un hombre con sus dones y oportunidades”. Tal parece que los límites que Arendt señala radican en la igualdad “en dones y oportunidades” con los varones, lo que supondría ignorar la *pequeña diferencia* como gustaba de repetir a Arendt. Aquí describe a Luxemburgo alejada del feminismo, pues

Era significativa su antipatía por el movimiento de emancipación femenina, por el cual todas las mujeres de su generación y de sus convicciones políticas se sentían irresistiblemente atraídas; frente a la igualdad sufragista ella podría haber tenido ganas de exclamar “*Vive la petite différence*”⁵².

47 Ib., p. 61.

48 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 498.

49 HERMSEN, J. J. *Un cambio de rumbo. Rosa Luxemburgo y Hannah Arendt*. Madrid: Siruela, 2021, pp. 73-75. Señala que lo que no podían imaginar ni Luxemburgo ni Arendt era que en el desarrollo del capitalismo este encontrase nuevos territorios como es “el dominio privado de las personas”, entrando en la lógica capitalista aspectos de la vida como la maternidad con sus vientres de alquiler.

50 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., p. 50.

51 Id.

52 Ib., pp. 54-55.

Luxemburgo se mantenía al margen de la corriente feminista de las mujeres de su generación y espectro político “precisamente porque era mujer”⁵³, dice Arendt. Cabe interpretar que era precisamente en *la pequeña diferencia* en lo que radicaba su crítica al feminismo, pero ¿hasta qué punto?, pues crítica en modo alguno quiere decir contraria. Luxemburgo fue al igual que Arendt “mujer entre varones”⁵⁴ y su discurso contra la guerra en 1914 lo califica Arendt de “‘hombria’ que no tiene parangón en la historia del socialismo alemán”⁵⁵. Podemos aventurar que para Arendt el feminismo independiente debilita a las mujeres y coincide con Rosa Luxemburgo en que el feminismo ha de estar enraizado con otros movimientos políticos⁵⁶. Hay que destacar que rechazó la oferta de encargarse de la sección de la mujer del SPD al sospechar que fuese una maniobra para marginarla dentro del partido⁵⁷. Rosa Luxemburgo distinguía entre mujer burguesa y proletaria, solo esta última está en condiciones de transformarse en ser humano⁵⁸. El movimiento sufragista le parece absurdo a Rosa Luxemburgo “un fantasma del antagonismo entre hombres y mujeres, una excentricidad”, puesto que no tiene ninguna raíz material. Las mujeres proletarias se convierten en agentes de igualdad en el partido, ya que “antes de cumplir (la proletaria) la ilusión de sus derechos, contribuirá a enterrar este orden bajo los escombros”⁵⁹.

La resistencia de Arendt al feminismo al que califica de psicologismo y de estar desvinculado de otros movimientos políticos puede entroncarse con su concepción del hogar como lugar cerrado y aislado de la política, a la vez que necesario, en el doble sentido de ser imprescindible y de estar sujeto a la necesidad y desigualdad como contrapunto a la libertad y a la igualdad, espacio en el que transcurre la vida política. Parece que solo haya una manera de escapar a la necesidad del hogar: estando en él como se está fuera de él. Este fue el caso de Sócrates, por otro lado, admirado por Arendt.

53 *Ib.*, p. 55.

54 Rosa Luxemburgo es la única mujer de los representantes de los distintos partidos participantes en el VI Congreso de la Internacional Socialista (Amsterdam, 1904).

55 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. cit., p. 47.

56 Para el análisis de feminismo en Rosa Luxemburgo v. POSADA KUBISSA, L. *Filosofía, Crítica y (Re) flexiones Feministas*. Madrid: Fundamentos, 2015, pp. 143-156.

57 PALOMO CERMEÑO, E. Op. cit., p. 27.

58 LUXEMBURGO, R. “La proletaria”. En MUIÑA, A. Op. cit., pp. 179-183.

59 *Id.*

4. Sócrates

Otro de los compañeros teóricos de Arendt fue Sócrates, ejemplo de convivencia moral, en cuanto capaz de vivir y dialogar consigo mismo. Y esta capacidad la conserva cuando se retira de la *polis* al *oikos*, del lugar de la libertad y de la humanidad, *polis*, al de la necesidad y la inhumanidad, *oikos*. Quienes son capaces de vivir consigo mismos son los verdaderos guías de la moral. Arendt⁶⁰ traslada las características del juicio estético kantiano a la moralidad, y así ésta, como el juicio estético en Kant, no se rige por leyes, sino por ejemplos, por quienes son capaces de vivir consigo mismos. Y Sócrates fue un ejemplo de ello a juicio de nuestra autora.

Esta es la razón, según Arendt, por la que Sócrates sostenía que era mejor sufrir injusticia que cometerla, porque quien comete injusticia sufre la “condena perpetua” de vivir continuamente con un asesino, con su otro-yo con el que continuamente dialoga, pues eso es realmente pensar: dialogar consigo mismo.

“Los últimos tiempos han llamado conciencia a aquel que espera a Sócrates en casa” nos dice Arendt en *La vida del Espíritu*⁶¹. Ahora bien, ¿quién esperaba a Sócrates en casa? Nos preguntamos, ¿acaso su esposa Jantipa y los hijos de ambos? No, a Sócrates le espera alguien sumamente impertinente y que no es Jantipa⁶², le espera su otro-yo con el que dialoga continuamente. Arendt recupera el pasaje de *Hipias Mayor* (304d) en el que Sócrates y Hipias se despiden. Hipias marcha feliz a casa, pues pensar no *es lo suyo*, él lo tiene todo muy claro y Sócrates, de modo irónico, le felicita en los siguientes términos: “eres bienaventurado porque sabes en qué un hombre debe ocuparse y lo prácticas adecuadamente, según dices”⁶³. Frente a tal estado de felicidad de su amigo, Sócrates se queja, también irónicamente, debido a que “(va) errando en continua incertidumbre”⁶⁴. Sócrates, a diferencia de Hipias, piensa, dialoga, y pensar es prioritario a desear y a juzgar en el sentido temporal, aunque no en el orden jerárquico, según Arendt.

Sería erróneo tratar de establecer una jerarquía entre las actividades del espíritu, pero también opino que resulta difícil negar que existe un orden de prioridades. [...] Aunque aquello que suele denominarse ‘pensar’ no baste para poner en marcha la voluntad o para dotar al juicio de leyes universales,

60 YOUNG-BRUEHL, E. Op. cit., p. 39.

61 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Op. cit., pp. 195 y ss.

62 Los discípulos de Sócrates nos han transmitido la imagen de Jantipa como mujer gruñona con Sócrates y exagerada en la manifestación de sus sentimientos. V. GONZÁLEZ SUÁREZ, A. Op. cit., pp. 19-23.

63 PLATÓN. *Hipias Mayor*. 304b

64 *Ib.*, 304c

sí debe preparar los particulares dados a los sentidos para que el espíritu pueda operar con ellos cuando no estén; en suma, los debe *desensorizar*⁶⁵.

De modo que cuando Sócrates vuelve a casa no descansa del diálogo que transcurre en libertad, en las afueras del hogar, en la *polis*, antes bien, sigue como si estuviese en la calle o peor, pues su otro-yo es fastidioso⁶⁶ y menos amable que sus amigos con los que dialoga por plazas, calles, banquetes, talleres y cualquier otro lugar concurrido de la ciudad. Además de este otro-yo no es posible despedirse como se despiden a un amigo.

Sócrates, si se nos permite el anacronismo, tiene una doble jornada política, pues está en el hogar, lugar de la labor y de la necesidad para Arendt, como si estuviese en la calle confrontando sus opiniones, lugar de la libertad y la acción y, por otro lado, lugar verdaderamente humano.

Podemos arriesgar el anacronismo de que para Sócrates lo político es personal, todo es política, pues, aunque esté físicamente en el hogar, puede huir de la esclavitud de la necesidad a la que obligan las necesidades corporales. Sócrates sabe desprenderse del cuerpo⁶⁷ y, por ende, de la labor que éste nos exige. Se olvida de toda preocupación, siempre molesta en el camino de búsqueda de la verdad⁶⁸. La labor es lo más privado pues “nada es más privado que las acciones corporales, sin excluir la fertilidad” nos dice Arendt. El cuerpo es la quintaesencia de la propiedad, viene a decir Arendt, pues es “la única cosa que no se puede compartir, aunque se desee hacerlo”⁶⁹. Y, continúa Arendt, “nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada por la esclavitud o el dolor insoportable”⁷⁰.

Para Arendt, el mejor ejemplo de hombre con conciencia dentro de la tradición europea es Sócrates, preocupado por si sería capaz de vivir consigo mismo en el caso de haber cometido un acto deplorable.

Recoge la enseñanza socrática de que el mayor desacuerdo es el que tiene lugar consigo mismo y esto tiene gran relevancia para la vida política si entendemos la *polis* tal como la entendían los griegos, esto es, el lugar en el que aparecen los hombres exponiendo su *doxa*, opinión, ejerciendo su libertad, que significa el alcance de su humanidad plena,

65 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Op. cit., pp. 98-99

66 lb., p. 261.

67 lb., p. 106.

68 PLATÓN. *Fedón*. 66d

69 Cabe preguntarse si con las tecnologías de la medicina de trasplantes y reproductiva estamos en el umbral de compartir el cuerpo.

70 ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 153.

“no solo por lo que *son* (como ocurre en la privacidad del hogar), sino también porque *aparecen*”. La consigna socrática sería “sé tal como te gustaría aparecer ante los demás”⁷¹. En el hogar no se puede alcanzar la humanidad plena, pues en él solo se *es* sin *aparecer*, sin confrontar opiniones. Antes bien, en el hogar reina la necesidad y no la libertad, no se puede *aparecer*. Y *aparecer* es ser visto y oído por los demás, esto es, fuera del hogar, es ser alguien plenamente humano. Pero el caso es que ser plenamente humano va ligado en la mayoría de los casos a la injusticia. “La vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas”, nos dice Arendt⁷². Ante estas palabras de Arendt quedaríamos frente al reto de articular la humanidad con la justicia.

5. A modo de conclusión

Hemos recorrido con Hannah Arendt tramos de su pensamiento a través de dos figuras que fueron importantes en su teoría por cuanto *refractaron la luz de sus respectivas épocas*: Rosa Luxemburgo y Sócrates.

Sirvan las reflexiones expuestas para mostrar la extensión y complejidad del pensamiento de esta filósofa a través de su visión de Rosa Luxemburgo, mujer singular del siglo XX, y Sócrates, varón, también singular, del siglo V antes de Cristo. El eje de la libertad en su teoría política, así como la estricta separación que establece entre hogar como reino de la necesidad, de la autoridad y de la labor frente a la política como reino de la libertad, de la igualdad y de la acción, nos lleva a la pregunta ¿cómo no se percató Arendt de que esta división se plasma entre quienes engendran y paren, por utilizar el lenguaje de Platón? O ¿se percató pero no se detuvo en la reflexión acuciada por otras urgencias teóricas? Sin embargo, sí dedicó reflexión a la vida y la teoría de mujeres importantes como fue el caso de Rosa Luxemburgo.

Ahora bien, Arendt teorizó sobre la relación entre hogar y vida política separando las tareas, mantenimiento del cuerpo y elaboración de un mundo común respectivamente, y las condiciones de cada uno de ellos: necesidad frente a libertad. Labor y necesidad en el hogar, y acción y libertad en política. Y es el caso de que aún estamos en el camino de *resolver* lo relativo a la labor y la necesidad sin que mayoritariamente recaiga sobre las mujeres. La esfera de la libertad, ámbito que nos hace humanos, exige desprenderse de la labor, encargársela a otros, más exactamente, a otras, y quienes descargan estas labores en otros no serán justos, pero son humanos nos dice Arendt. Así, la autora nos

71 ARENDT, H. “Sócrates” en JAUME, A. (Ed.) Op. cit., pp. 255-256.

72 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 234.

pone ante el reto de cómo resolver el mantenimiento del cuerpo y de la vida sin recurrir a que determinadas personas carezcan de libertad y, por ende, de humanidad, por estar atadas a la labor. Dicho de otro modo, que *los Sócrates* cuando lleguen a casa, además de encontrarse con su otro-yo, sin dejar de ser humanos, se encuentren con la necesidad y con la labor: con Jantipa y los niños.

Referencias bibliográficas

AMARIS DUARTE, O. *Una poética del exilio. Hannah Arendt y María Zambrano*. Barcelona: Herder, 2021.

ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Tr. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 1990.

ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Seix Barral, 1974.

ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. del Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós, 2002.

ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 2001.

ARENDT, H. *Responsabilidad y juicio*. Tr. M. Candel y F. Birulés. Barcelona: Paidós, 2007.

BIRULÉS, F. (Comp.). *El orgullo de pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt*. Barcelona: Gedisa, 2000.

BÄTTLER, S.; MARTI, I. M. "Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom". Tr. S. Saner. En *Hypatia* 20 (2), 2005, pp. 88-101.

FRÖNLICH, P. *Rosa Luxemburgo. Vida y Obra*. Tr. F. Montes de Santiago. Madrid: Fundamentos, 1976.

GONZÁLEZ SUÁREZ, A. *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*. Madrid: Clásicas, 1999.

HERMSEN, J. J. *Un cambio de rumbo. Rosa Luxemburgo y Hannah Arendt*. Tr. G. Fernández Gómez. Madrid, Siruela, 2021.

JAUME, A. (Ed). *Hannah Arendt. La pluralidad del mundo. Antología*. Madrid: Penguin-Random House, 2019.

MORENO SANZ, J. *Edith Stein en compañía. Vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*. Murcia: Plaza y Valdés, 2014.

MUIÑA, A. *Rosa Luxemburg en la tormenta*. Madrid: La Linterna Sorda, 2019.

- PALOMO CERMEÑO, E. *Rosa Luxemburgo (1871-1919)*. Madrid: Ediciones del Orto, 2003.
- PLATÓN. “Apología”. En *Diálogos I*. Tr. J. Calonge. Diálogos I, Madrid, Gredos, 1982.
- PLATÓN. “Critón”. En *Diálogos I*. Tr. J. Calonge. Diálogos I, Madrid, Gredos, 1982.
- PLATÓN. “Fedón”. En *Diálogos III*. Tr. C. García Gual. Madrid: Gredos, 1986.
- PLATÓN. “Hippias Mayor”. En *Diálogos I*. Tr. J. Calonge. Diálogos I, Madrid, Gredos, 1982.
- POSADA KUBISSA, L. “El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt”. En *Revista internacional de pensamiento político* 13, 2018, pp. 383-397.
- PRINZ, A. *La filosofía como profesión o el amor al mundo*. Tr. M. B. Ibarra de Diego. Barcelona: Herder, 2001.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C. “La ciudadanía de las mujeres: las hijas espúreas de Hannah Arendt”. En VALCÁRCEL, A. y ROMERO, R. *Pensadoras del siglo XX*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 2001, pp. 45-59.
- YOUNG BRUEHL, E. *Hannah Arendt. Una biografía*. Tr. M. Lloris Valdés. Barcelona: Paidós, 2006.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.07

[pp. 107-126]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

El *amor mundi* de Hannah Arendt como fundamento de su idea de la política

The Hannah Arendt's *amor mundi* as the foundation of her idea of politics

Miguel Grijalba Uche

Universidad de Valladolid - UNED - Hecritia

Resumen:

Las reflexiones de Hannah Arendt sobre el amor y su vinculación con su teoría política han sido frecuentemente minusvaloradas y mantenidas al margen. A lo largo de su obra Arendt elabora un compendio de tipos de amor para concluir en el *amor mundi* que engloba a todas las otras formas. Forja una teoría política en donde la pluralidad es la base de la condición política natural del hombre. No hay frontera entre amor y política sino diferencia de grado en el continuo. Lo que denomina amistad cívica puede ocuparse del mundo común haciendo de puente entre amor y política. Lo político es la apuesta por lo otro, un mundo común y público donde alteridad y temporalidad son indisociables. Para Arendt supone formar una comunidad política apelando a la comunicación. Se debe repensar, de nuevo, la política como relación de respeto, amistad y acción en la pluralidad porque esta amistad cívica supone un diálogo entre amigos que tienen algo en común. La

política nace “entre” los hombres reivindicando esa pluralidad y se vincula con la *isegoría* y con la amistad.

Palabras Clave: Agustín de Hipona; *amor mundi*; política; natalidad; pluralidad.

Abstract:

Hannah Arendt’s reflections on love and its connection with her political theory have often been undervalued and kept on the sidelines. Throughout her work Arendt elaborates a compendium of types of love to conclude in the *amor mundi* that encompasses all other forms. She forges a political theory in which plurality is the basis of man’s natural political condition. There is no boundary between love and politics but a difference of degree in the continuum. What he calls civic friendship can deal with the common world by bridging the gap between love and politics. The political is the bet for the other, a common and public world where otherness and temporality are inseparable. For Arendt it means forming a political community by appealing to communication. It is necessary to rethink, once again, politics as a relationship of respect, friendship and action in plurality because this civic friendship supposes a dialogue between friends who have something in common. Politics is born “among” men claiming this plurality and is linked to *isegory* and friendship.

Keywords: Augustine of Hippo; *amor mundi*; politics; natality; plurality.

1. Introducción

Las reflexiones sobre el amor, y su posible vinculación con lo político en Hannah Arendt, han sido frecuentemente menospreciadas por los estudiosos de su obra. En parte, por estar escrito en textos de juventud (su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* (1929), el artículo *Las Elegías de Duino* (1930) y la biografía *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (1957)), junto a textos menores donde hablaba de sí misma o de personas a las que admiraba (prólogos, reseñas o entrevistas). Estos trabajos se encuentran recogidos en diferentes recopilaciones como *La tradición oculta*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Ensayos de comprensión*, *Lo que quiero es comprender*, y otros muchos que no pretendo hacer de ellos una lista interminable de revisión bibliográfica.

La propia autora mantuvo también estas reflexiones al margen de su obra debido a que presentan el amor como un concepto equívoco tanto por la delimitación que establece entre vida y trabajo intelectual, juventud apolítica y madurez política, como por la separación de esfera pública y privada, entre el espacio íntimo y oculto (aislado de lo

público) de la pasión y el espacio visible y abierto de la acción y de la política¹. Por este motivo, el amor fue silenciado en sus grandes obras, como *La condición humana* y *La vida del espíritu*. Pero es que, además, el amor es presentado como una cuestión antipolítica en estos textos iniciales aunque, posteriormente, rectificó recurriendo al concepto *amor mundi* como cuestión claramente política, que es en lo que me centraré en este texto. Para Antonio Campillo, el amor será la fuente de donde mana todo su pensamiento filosófico y político². Para ello, considero fundamental el papel de su tesis doctoral sobre el amor en Agustín de Hipona como hito crucial iniciador de su filosofía que genera una aportación novedosa a través de una política del consenso entre personas libres e iguales frente a la teología agustiniana basada en la culpa originaria humana. Debe haber una relación “entre” como interacción entre personas tanto en lo privado como en lo público. En *Elegías de Duino*, se añade que Arendt entiende el amor como la forma de trascender la finitud de la existencia, porque el arte y la política son las dos formas de habitar y amar este mundo³.

La separación biográfica entre su juventud apolítica y su madurez como teórica de la política vino marcada por dos fechas: el ascenso al poder de Hitler en 1933 y el conocimiento de los campos de exterminio en 1943. Siguiendo sus palabras, evolucionó del pensamiento filosófico a la realidad política, del tiempo personal al político, de la *vita* contemplativa hacia la activa, pasión y acción, amor sin y con mundo. Bien es cierto que previamente había adquirido conciencia política en la década de los 30 mediante sus lecturas sobre Marx, Lenin y Trotsky, los contactos que estableció en esos años y los textos que publica sobre la cuestión judía y la femenina. Pero el desarrollo del nazismo le llevó a la necesidad de pensar sobre la política en colectividad. Con ello se distanciará de su San Agustín anterior centrándose en la ciudad de los hombres para forjar una teoría política en donde la pluralidad es la base de la condición política natural del hombre, a diferencia del aislamiento individualizado expresado por Agustín o de su maestro Heidegger.

Para aderezar su elaboración política, necesitó emplear la estética kantiana desarrollada en la *Crítica del juicio* que le permitió argumentar sobre la pluralidad, la comunicación y la intersubjetividad y así culminar en sus ideas de amistad política y sentido común. El juicio estético de Kant le otorgó la clave necesaria para analizar su noción de lo político que ella mostraba en la tensión entre sus conceptos de amor sin y con mundo. No hay frontera

1 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo II*, Madrid, Alianza, 1981. p. 430; ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001, pp- 60-61.

2 CAMPILLO, A. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019, p. 13.

3 *Ib.*, p. 25.

entre amor y política sino diferencia de grado en el continuo, nos dice⁴. De este modo lograr tejer una continuidad entre el amor sin mundo de la pasión y el amor con mundo de la gratitud a la vida y la política, objetivo central de este texto⁵.

Arendt tiene como mundo su propia historia, sólo necesitará abrir los ojos⁶ y partir desde su vivencia, lo cual es fiel reflejo de las lecciones de Heidegger, para quien el asombro es lugar continuo del meditar⁷. Las conexiones entre su obra intelectual y su vida son innegables, a veces más activas de lo que parece⁸. Ella había obtenido de San Agustín la idea de que el pensar y la biografía están vinculadas en lo público y en lo privado⁹. La ausencia de una sistemática en la obra arendtiana se continúa con su predilección por el ensayo, lo que no impide, sin embargo, una actitud crítica. La fuerza en su escritura es su expresión de una filosofía concreta y práctica, es decir, una reflexión que no olvidará su origen en la experiencia y que está siempre transida por una inquietud por la humanidad¹⁰. Pero el alcance antropológico de sus indagaciones, su conceptualización sobre la pluralidad y la natalidad como principios de la vida activa, su distinción entre la acción y el pensar, sus estudios sobre la capacidad de juzgar, etc., permiten corroborar el rápido desarrollo de su pensamiento¹¹. La autora defendió siempre su independencia crítica y renegó de cualquier categorización partidaria. Su proclamación de la dignidad de lo político y del espacio público como esfera de la libertad y la igualdad, le aleja tanto de cualquier liberalismo como del marxismo¹². Su posición intelectual de *outsider* filosófico, en consecuencia, viene de la determinación de no perder nunca la fijación por lo real y experiencial, de no traicionar los cometidos originarios del pensar. Ello supuso su desapego de las raíces filosófico-teológicas de sus años universitarios para instalarse, con posterioridad, en el terreno de lo estrictamente histórico-político en la madurez.

4 Ib., p. 49.

5 Ib., p. 51.

6 EILENBERGER, W. *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Madrid: Tarus, 2021, p. 41.

7 Ib., p. 84.

8 Ib., p. 82.

9 COLLIN, F. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En BIRULÉS, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, p.80.

10 FERNÁNDEZ, D. "El concepto de amor en Hannah Arendt". En *Foro Interno* 2016; 16: 101-122.

11 PALACIOS, V. H. "El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular". En *Thémata. Revista de Filosofía* 2007; 38: 83.

12 Ib., p. 82.

2. El mapa de Hannah sobre el amor

La joven Arendt, en su tesis doctoral sobre San Agustín, presenta una interpretación propia del amor marcando distancia con el pensamiento de su maestro Heidegger y no sólo por el tema que ha elegido (el amor frente al *Dasein*). El ser humano, en Arendt, se delimita por su natalidad (y no por la muerte) y pertenece a una humanidad como comunidad (frente a la autoafirmación existencial del *Dasein* interpelado por su conciencia interior para constituirse en existente auténtico dueño de su propia vida). La tesis posee tres partes cada una de ellas dedicada a un tipo diferente de amor. Para San Agustín, el amor (*appetitus*) es el anhelo de un bien que no se posee; la *cupiditas* es el amor al mundo, a lo terrenal, finito y temporal; y la *caritas* es un amor en busca de lo eterno, el amor a Dios de donde derivará el amor al prójimo. Desde el concepto agustiniano de amor se destaca la relevancia del otro para el mundo y para la conciencia, tan necesarios para las tesis de Arendt. El amor al mundo, y a sí mismo, aleja al hombre de Dios y de la felicidad, mientras que el amor al prójimo y a Dios le hace olvidar lo terrenal y le permite aspirar a la felicidad eterna. Estos amores fundamentan la separación entre la ciudad de Dios y la de los hombres. San Agustín otorga importancia a la *cupiditas* y a la *caritas* porque, desde estos conceptos, elaboró su idea de amor errado y amor recto, es decir, la *caritas* como amor en busca de Dios y la *cupiditas* como amor humano erróneo que ancla al hombre en el mundo.

Sin embargo, Arendt engloba estos tres tipos de amor agustinianos en una concepción paulina del mismo atravesada por la idea de culpa y remordimiento. Para Agustín, y debido a esa culpa originaria común, el hombre que ama a Dios ama al resto de los hombres gracias a la posibilidad de una salvación. Los hombres proceden de Adán, heredan su pecado original y se relacionan con su pasado mediante las generaciones previas dándose cuenta de que el amor es hacia todos los hombres ya que su parentesco con ellos les enseña que tienen una naturaleza y una culpa común¹³. Por ello, el amor al prójimo aglutinaría a la *cupiditas* y al *appetitus*. Arendt, por un lado, reivindica el amor al mundo y considera, por otro, que el amor al prójimo nace únicamente de la *caritas* agustiniana, incluye a los demás tipos de amor y es el esencial. Es un amor que pertenece a la ciudad de la tierra y sin él no puede darse el amor de Dios porque el amor toma su origen en Dios¹⁴. Por tanto, está invirtiendo la teología política de Agustín que daba a la Iglesia la autoridad política por encima del Estado. Somos parte de una humanidad igualitaria por ese destino común¹⁵. Esa humanidad habita y ama el mundo creado por

13 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 103.

14 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 143.

15 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 44.

Dios, el mundo propiamente dicho tanto natural como artificial, mediante lo que Arendt llama *amor mundi* y que contrariamente lo fundamenta en la humanidad como *civitas* terrena, que se confirmará por el amor al prójimo singular o amor mutuo (separándose de la interpretación agustiniana de la redención que hacía posible la *civitas Dei*), noción criticada por su propio director de tesis Karl Jaspers. A esta idea dedica la tercera parte de su tesis, lo que llama *vita socialis*, donde define a la humanidad como perteneciente a la ciudad terrenal por ser esa comunidad genealógica e interdependiente históricamente de los descendientes de Adán. Una comunidad que se hereda por la natalidad (desde la cual se otorga la libertad, responsabilidad ética y la convivencia política), se sostiene por la confianza y fe mutuas, y genera una igualdad y sociabilidad entre todos los hombres, elementos clave para su teoría política.

Arendt elabora una fragmentaria clasificación (no considero correcto hablar de fenomenología como se refiere Campillo en este aspecto) de las diversas modalidades del amor, en parte publicada por ella (otra parte fue editada póstumamente) y que unifica sus nociones de *vita activa* y *contemplativa*¹⁶. Los polos extremos serían el amor sin mundo y el amor al mundo y, entre ellos surgen todas las otras modalidades interconectadas. La pasión erótica, el primer tipo, es el amor sin mundo en donde desaparece lo circundante y se crea el “entre” que hay entre los amantes, siendo el mundo el conjunto de diferencias personales y sociales que debe ser puestas en suspenso por esos amantes y guardarse en secreto para preservar su amor¹⁷. En segundo lugar está el amor ya convertido en evento compartido y fiel a lo vivido, a lo que se ha sido. Los amantes conviven y desarrollan juntos una historia y destino del evento solo fieles a la memoria. En tercer lugar tenemos el matrimonio que, en su intento de perpetuar el evento, está condenado al fracaso ya que lo consume. La mujer transforma el amor en sentimiento y contenido único de su vida, mientras que el hombre lo hace en amistad que perece por la convivencia¹⁸. En cuarto lugar presenta al amor cuando genera un tercero, un nuevo mundo fundado en la natalidad y pluralidad. Se crea un nuevo “entre” donde penetran los amantes y son responsables de él. Emerge la familia como espacio de convivencia entre padres e hijos.

Un quinto tipo de amor es la compasión, es decir, el padecer el sufrimiento del otro como si fuera propio, a mitad de camino entre los afectos de la familia y la comunidad política. Toma su origen en la *caritas*, el amor al prójimo agustiniano que fundamenta las relaciones humanas, la comunidad no política que está de paso en este mundo y que se recreó en el tercer principio de la Revolución Francesa. Se pierde el mundo común

16 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 61.

17 Ib., p. 41.

18 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Barcelona: Herder, 2011, Vol.I, cuaderno II, anot. 26, pp. 48-50.

previo y se suscita la piedad de los afortunados o de la compañía fraternal que consuela. La compasión es el sustituto de la justicia y es el motivo por el que se malograron las revoluciones modernas, es decir, la utilización de causas sociales como causa de las mismas¹⁹. Mientras que la Revolución Americana estaba destinada a la creación de instituciones duraderas, la Francesa era la exigencia de libertad desde la necesidad a partir de la miseria del pueblo, y la Rusa utilizó la fraternidad como expresión del comunismo y acabó en totalitarismo y terror, llevando a cometer todas las formas despiadadas de violencia²⁰. La confusión entre política y lo social tendrá características catastróficas para la teoría y la praxis²¹. Arendt desconfía de la compasión como principio político, así como de la fraternidad entre los pueblos perseguidos.

Otro tipo de amor es el amor a la patria, a la nación como comunidad de sangre y suelo en sentido heideggeriano. Arendt cuestiona a la comunidad política como una familia que niega la ciudadanía a los que son de una nación diferente porque el Estado-nación generó el conflicto en la modernidad entre derechos humanos y nacionales. Nuestra autora reivindica el derecho a tener derechos cosmopolitas, tanto tras el nazismo como tras el fracaso del estado binacional judeo-árabe y la deriva nacionalista del sionismo. Entre familia y política no solo está la compasión o el amor a la nación, sino que aparece otro nuevo vínculo afectivo muy importante para entender a Arendt: la amistad como relación entre iguales que preserva la distancia entre ellos y crea un pequeño mundo compartido. Lo que denomina amistad cívica puede extenderse a otras personas y ocuparse del mundo común haciendo de puente entre amor y política²².

Ya en el plano público, Arendt identifica una nueva modalidad y es el amor a la política, a la participación activa y la cooperación con otros en la fundación del espacio político. Para Aristóteles, la amistad estaba en la frontera entre lo político y lo personal. Derrida problematizó con esa relación ya que la *philia* era una relación fraternal con el amigo y la *polis* era la comunidad de amigos que se enfrentaba con otros enemigos, con un sentido étnico y guerrero. Arendt, junto con Derrida, pensaron la amistad más allá de los vínculos de sangre y suelo que excluyen al otro, como también de la *phratría* de varones que excluyen al otro femenino. Cuando el hombre se abre a la vida pública adquiere una forma de experiencia nueva que se conecta con el amor al mundo. Esta última es una expresión que engloba a todas las otras formas previas de amor en Arendt y es el paso intermedio hacia la política.

19 ARENDT, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 23-25.

20 ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988, p. 93.

21 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, 2010, p. 79.

22 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 48-50.

3. La importancia del concepto *Amor mundi*

Discípula de Martin Heidegger, Hannah Arendt se preocupa por el tema del mundo y el amor por él. El *Dasein* de su maestro, con sus coordenadas de espacio y tiempo, era un ser en el mundo que se relacionaba con las cosas que estaban a la mano y con otros *Dasein*. El estar en el mundo, para Arendt, es también un estar con otros. Pero ella articula ser, mundo y pluralidad porque la acción del existente plantea una relación directa entre los hombres y conecta con la política (acción) como la consumación de la vida activa. El mundo es la afirmación de la pluralidad de la condición humana. Para ello Arendt emplea a Aristóteles al poner el acento en una comunidad de participación que genera un espacio común y plural, un mundo que no solo es artificio material sino instituciones y valores²³.

San Agustín nos decía que Dios creó al hombre para que hubiera un inicio, para que la creación volviera a repetirse, nos recuerda Arendt. Este trasfondo nos permite entender la vinculación entre natalidad y pluralidad en nuestra autora. Todo nuevo nacimiento renueva con nuevas acciones el mundo y, en concreto, la pluralidad. La natalidad es, por tanto, un modo de amar el mundo, una forma de conminar la muerte en la celebración de la vida que nace y aprender la renovación del mundo plural. Lo nuevo, como apertura y cuidado de la pluralidad, implica abrazar cada mundo que se abre con cada nacimiento. Se trata, por tanto, de hacer una lectura política de la natalidad²⁴, esto es, una antropología política²⁵. Para pensar políticamente se necesita derrotar a la muerte y la natalidad debe verse como esa necesidad²⁶. Contra la afinidad muerte y filosofía, frente a Heidegger y Jaspers, Arendt propone a San Agustín por su idea de *principium* (creación) e *initium* como natalidad e iniciación en potencia²⁷. Frente al *arché*, *principium* significa comienzo que tiene y es en su principio. El ser humano es creador e *initium*, evento inicial, comienzo e iniciativa²⁸. De ahí la vinculación con el nacimiento agustiniano en Arendt, siendo este *initium* o natalidad el hilo conductor de toda su obra. Esta es su idea de ser-para-el-

23 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 104.

24 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 107.

25 GUZMÁN, L. J. (Reseña) "BÁRCENA, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*". En *Athenea Digital* 2007, 11, p. 257.

26 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 109.

27 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 108.

28 SÁNCHEZ, C A. "De la alienación a la expoliación del sujeto". En *Nuevo Derecho* 7 (9), 2011, pp.115-123.

nacimiento²⁹ frente al *Dasein* como ser para la muerte vinculado con la temporalidad y la historicidad. Por eso se dice que Arendt pensó con y contra Heidegger³⁰.

Por tanto, natalidad y pluralidad son dos términos políticos fundadores en Arendt. Su pensamiento se sustenta en la capacidad de generar una comunidad de personas libres e iguales, todo ello ligado al *amor mundi* ético y político, que se opone al reduccionismo materialista bien utilitarista (de Platón a Marx) que subordina la comunidad política a las necesidades biológicas, bien al nihilismo (Hobbes, Nietzsche o Schmitt) que justifica la dominación aniquiladora como ley natural. La visión de Arendt es un humanismo panteísta. El libro *La vida del espíritu* será el punto de llegada de las largas digresiones en torno a la dimensión activa y plural de la condición humana.

De su inicial período contemplativo es precisamente de donde Arendt toma, aprendiendo de Heidegger, la idea de que la autenticidad del yo no puede prescindir de la exterioridad. El *Dasein* heideggeriano es ser-con, es decir, ser con los otros, el mundo circundante³¹ algo que los existencialistas perdieron y Jaspers lo buscó en la intercomunicación pero sin afirmar la pluralidad³². Para Arendt, contrariamente, el ser con los otros, el requerimiento de lo circundante que llamamos mundo o pluralidad, es fundamental para lo político y para el espacio público³³. Sólo en el horizonte surgido entre dos o más es donde podemos ser vistos y escuchados, y donde los acontecimientos pierden la banalidad de su contingencia³⁴. El mundo lo entiende Arendt como un “entre”, un espacio público asociado con lo común, despreciando a todo orden tribal, familiar, etnia, patria o religión. Inevitablemente lleva a una amistad cívica entre los distintos. Arendt es consciente del valor de lo político desde esa pluralidad y amistad que crea una esfera pública para dar valor a lo intersubjetivo. Por tanto, vida y política, amor y libertad, cuidado del cuerpo, de los otros y del mundo son conceptos que van ligados, oponiéndose Arendt a fundar la política en la sangre y el suelo heideggeriano³⁵.

El centro del pensamiento arendtiano se continúa en esta pluralidad humana vinculada con el *amor mundi* y la amistad entre personas libres e iguales. El mundo es pluralidad espacial y temporal con diversas formas de convivencia, creaciones artificiales,

29 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 88.

30 STRAEHLE, E. “Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt”. En *Bajo Palabra* 10, 2015; pp.10: 23.

31 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 92.

32 Ib., p. 93.

33 Ib., p. 94.

34 Ib., p. 85.

35 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 37-38.

la naturaleza terrestre y nuestro propio cuerpo viviente. Una pluralidad que se localiza entre lo personal y lo político, siendo lo público el espacio interpersonal. Puede ser concebido como un mundo en el cual ingresamos en el momento en que nacemos y del que salimos cuando morimos³⁶. El *amor mundi*, como llamaba Arendt, es la mezcla de gratitud y responsabilidad por el mundo y lo común, por todo lo que nos ha sido dado desde el nacimiento³⁷, un maravillarse ante lo mundano³⁸, la reconciliación del sujeto con un espacio mayor que el de su privacidad, en el interior del cual los seres humanos actúan políticamente. La creación y valoración de la esfera pública tiene como condición fundamental aquello que Arendt define como el desmantelamiento de la metafísica, entendida como teoría de los dos mundos, es decir, como teoría que postula la existencia de un mundo verdadero (coincidente con el Ser) frente al mundo de la apariencia (considerado como aquello de donde provienen los entes). Partiendo de ello, la metafísica quedará descartada para ella.

Sin embargo, para Arendt, hay tres hitos de inicio de la modernidad que suponen una alienación del mundo para el hombre. En primer lugar, la globalización iniciada a partir de la conquista de América; en segundo, la reforma protestante que supuso el retorno del hombre del mundo al interior de su conciencia expresado en el *cogito ergo sum* de Descartes y que vino acompañado también de la posterior expropiación de bienes del campesinado, la acumulación de capital mercantil, la conversión a la Tierra en sustrato material, la privación del hombre de su lugar en el mundo y el eclipse de un mundo común público³⁹. La Tierra es, por el contrario para nuestra autora, la morada natural para el disfrute de sus dones, para cuidarla y preservarla. Es un hogar común frente a viejas religiones que menosprecian la vida terrestre y los modernos saberes tecnocientíficos que pusieron en duda al sujeto. Por ello, frente a San Agustín, Arendt propone que el ser humano tiene un origen divino pero limitado en su condición terrestre por una pluralidad que le vincula con otros. Este origen divino otorga la gratitud a la vida y al mundo recibido y que le lleva a amarlos⁴⁰. De esta manera se vincula el *amor mundi* al

36 SORRENTINO, V. "Amor mundi y política en Hannah Arendt". En *Revista Laguna* 25, 2009, pp. 19-30; p. 25; p. 20.

37 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 74.

38 SORRENTINO, V. Op. cit., p.21.

39 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 77.

40 Esa gratitud guarda, en Arendt, una relación con un Dios creador del mundo, la tierra y la humanidad. Arendt siempre confió en un *Deus absconditus*, estableciendo un vínculo entre fe y amor, una idea que proviene de Plotino Santo Tomás, Cusa, Lutero, Pascal, Kieerkegaard o Bultmann. Para Arendt se puede pensar en Dios pero no sobre Dios, rechazando toda teología política y asumiendo la secularización del mundo moderno.

amor sin mundo⁴¹. En tercer lugar, la nueva visión de la ciencia que considera a la Tierra desde el punto de vista del Universo, y no desde la condición terrestre de los humanos, y que ha devaluado nuestra relación con ella por las innovaciones tecno-científicas (energía nuclear, colonización del espacio, inteligencia artificial, ingeniería genética). Nos lleva a un poder de destrucción de la vida terrestre. La alienación del mundo moderno es, en resumen, la huida de la Tierra al Universo y del mundo al yo⁴².

El *amor mundi* se trata de un término agustiniano derivado del propio concepto de amor de Arendt y que lo introducirá en un libro sobre teorías políticas cuya edición inglesa se tituló *La condición humana* y en la alemana *Vita activa*. En este libro hace una fenomenología de la *vita activa* en donde Arendt diferencia labor, trabajo y acción: labor y biología; trabajo y dependencia de la naturaleza; acción y pluralidad del ser sobre la Tierra. Arendt vincula también el pensamiento con la acción por medio de la construcción de un mundo común. El pensamiento es un diálogo público que permanece entre la *vita* contemplativa y la activa, entre querer mental y poder activo, entre preservar la capacidad de elección y el querer concentrarse con el otro⁴³. Forjada nuestra filósofa por una historia determinada por su experiencia vital, pensó una teoría de la acción que cristalizó en la expresión *amor mundi* buscando la armonía con el mundo y donde comprender la insignificancia del ser humano fuera el inicio de ese *amor mundi* no antropocéntrico. La expresión amor al mundo pretende conciliar amor y política, lo íntimo y la pluralidad, poseyendo una sensibilidad que tiene un lejano antecedente en el interés por el amor al prójimo, en *El concepto de amor en San Agustín*⁴⁴, y que se despliega de manera esencial a partir de *Los orígenes del totalitarismo* como una reivindicación de la instancia pública del encuentro humano y del mundo⁴⁵. El amor por el mundo, entonces, puede ser considerado como una suerte de desvelamiento mundano capaz de salvaguardar la correlación de manifestación y velamiento. Amar el mundo, en el modo que sugiere Arendt, significa que quien ama el mundo tiene el coraje de convivir con el miedo de lo desconocido y del mal, impidiendo que éste se convierta en terror⁴⁶. El mal no engendra el bien ni la violencia genera la historia⁴⁷. Ella rechaza la violencia entre los humanos porque debemos negar la necesidad y justificación del mal, reconciliarnos con lo dado y ser agradecidos.

41 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 84.

42 H. Arendt. *La condición humana*, op. cit., pp.13-19

43 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 122.

44 Ib., p. 42.

45 Ib., p. 89.

46 SORRENTINO, V. Op. cit., p.23.

47 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 93.

Cuanto he planteado hasta aquí ayuda, en mi opinión, a comprender el sentido del nexo que Arendt establece entre amor por el mundo y la salvaguarda del espacio político (y, por lo tanto, de la libertad). La decisión crucial, por la que el individuo se entrega a la vida política, está relacionada con la capacidad o no de amar el mundo más que a sí mismo. Solamente percibiendo el propio ser-en-el-mundo como pertenencia al mundo, entendida como condición que lleva a los hombres a asumir su propia situación sobre la tierra, llega a ser posible adquirir este vínculo⁴⁸. Es inevitable la crítica arendtiana al cristianismo, a la vida como mero lugar de tránsito hacia la vida eterna. Se trata de un nexo que no requiere ni la renuncia a la vida privada, ni la cancelación del individuo en el organismo político o en la sociedad pero que constituye el descubrimiento de la exposición a lo público y al sentido de la responsabilidad con el mundo común⁴⁹. El *amor mundi* es la constitución de una identidad, una relación con el mundo y un actuar en lo político⁵⁰. Su definición de lo político es la apuesta por lo otro, un mundo común inscrito en el tiempo donde alteridad y temporalidad son indisociables y se dan en la base de la pluralidad en el espacio público⁵¹. Esto es el *amor mundi* que significa, en definitiva, amar a los seres humanos mediante la *caritas*⁵² y donde el anclaje ontológico y político es la naturaleza fenoménica del mundo y la pluralidad, como condición de acción, que resignifican al ser en el mundo con los otros⁵³.

Arendt da un salto en su vida filosófica desde una dimensión contemplativa hacia una activa. Para ello precisa de la capacidad de juicio que hará de puente entre ambos tipos de vida. Aquí sigue Arendt un cosmopolitismo kantiano añadido a la *phronesis* aristotélica previa. No es tanto seguir unas leyes universales dadas *a priori* en la conciencia de la persona sino juzgar la acción humana y el acontecimiento en su singularidad, que se ejercita mediante comunicación efectiva e interacción social en la pluralidad, como constitutivo ontológico de lo político⁵⁴. Es una forma de pensar política que nos ofrece dos accesos. Por un lado, la ejemplaridad del amor al prójimo como imitación consciente, o determinados acontecimientos históricos y de largo alcance, únicos e irrepetibles, donde cada ser humano sea un inicio de nuevas acciones⁵⁵. En segundo lugar, se precisa

48 SORRENTINO, V. Op. cit., p. 26; p. 37; p. 39.

49 lb., pp. 42-45.

50 COLLIN, F. Op. cit., p. 81.

51 lb., p. 82.

52 lb., p. 84.

53 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 95.

54 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 88; p. 130. H. Arendt. *Entre pasado y futuro*, op. cit., pp. 231-235.

55 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996., pp.182-184.

de una mentalidad amplia, ponerse en lugar de los otros mediante imaginación y sentido común, deliberación y decisión con diálogo y acuerdo específico⁵⁶. La habilidad de juzgar se convierte en una de las funciones fundamentales del hombre como ser político y ese discernimiento se ancla en la *phronesis* aristotélica. Cuanto mayor es la amplitud de la pluralidad más validez tiene el juicio, siendo nuestro respeto y aprecio hacia otras personas la condición de validez de ese juicio. Para ello hay que escucharse y apreciarse unos a otros para construir un mundo común a partir de nuestras experiencias particulares y diferencias. Si alguien no ama a los otros, en sus diferentes modalidades, se incapacita para juzgar de manera libre y responsable, repitiendo solo prejuicios que tratan de imponer a los demás. Por eso la actividad del juicio es la más política de las capacidades mentales⁵⁷.

4. La dimensión política del *amor mundi* según Hannah Arendt

Arendt sitúa la política en el terreno de la fenomenología enfrentada a la metafísica clásica. No significa esto que la metafísica haya de ser eliminada como si fuese una insensatez ya que la metafísica acepta la interrelación existente entre la indagación del Ser y la interrogación acerca de la política. Arendt propone refundar su teoría política teniendo en cuenta la Tierra como lugar común de todos los seres vivos y tomando como fuente al segundo mito de la creación de Adán (“los creó como hombre y mujer”) y su diferenciación sexual como origen de la natalidad, pluralidad, las modalidades de esa pluralidad y las relaciones entre actuar, pensar, política y filosofía, *vita activa* y contemplativa⁵⁸. Lo que viene a ser tanto como decir que Arendt tiene en cuenta el abismo entre la existencia y la extraordinaria variedad de las formas del mundo. Hay política si existe un espacio de intercambio de palabras entre hombres con el fin de tomar decisiones que conciernen a todos en la vida social⁵⁹.

La *polis* nació del mundo común como espacio de la apariencia compartida de los sujetos que la habitan. Pero, frente a la visión de San Agustín, Arendt propone una intersubjetividad⁶⁰, es decir, la comunidad como espacio plural de la escena política del ser en común. Cada uno plasma su amistad en la conversación tomando conciencia de

56 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 129.

57 ARENDT, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 184.

58 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 285-287.

59 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 138.

60 ESPOSITO, R. “¿Polis o comunitas?”. En BIRULÉS, F. (comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 124.

la propia existencia y de la conciencia del otro, en la convivencia y en la comunicación. No se trata de un mero intercambio de prejuicios, sino que utilizando el pensamiento adquirimos una visión como condición de mundanidad e imparcialidad donde los hombres solo experimentan la comunidad si aceptan su ley y su finitud⁶¹.

Con la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt considera que es la obra decisiva en la que se habla de estética como equivalente de razón política. Kant salvó la incomunicabilidad mediante la intersubjetividad del sentido común, inseparable de la alteridad. Pero Arendt emplea solo la primera parte de la *Crítica* que le lleva al Kant de la conjunción entre juicio estético y ley. Si pertenecer a un grupo es estar encuadrado y tener una referencia al mundo en donde domina el interés⁶², el *amor mundi* supone, por el contrario, la gratitud por la existencia de otras personas en el mundo y la consideración activa de su posible vulnerabilidad⁶³. Luego el presente político de Arendt tiene en cuenta la pertenencia a la colectividad y la comunicación es la condición de esa mundanidad⁶⁴. De ahí que la dimensión intersubjetiva del juicio apele a esa comunicabilidad, pues consideramos al otro en el espacio público, guiada por un sentido común e interdependencia. La capacidad de juzgar se extiende a todos los seres humanos en la tierra, de un modo cosmopolita kantiano⁶⁵. Por ello, el recurso a la estética kantiana le permitió a Arendt apelar a las categorías de pluralidad, comunicación e intersubjetividad para anunciar sus ideas sobre amistad cívica e interpretar el sentido común aristotélico (*phrónesis*). El juicio estético le proporcionó, en definitiva, la clave para dar cuenta del ámbito político como reflexión sobre lo plural apelando a la comunicación.

Esto nos lleva a que Arendt denuncia la incompatibilidad u hostilidad tradicional entre filosofía y política. La política no nace de los hombres (contra Aristóteles) sino “entre” los hombres. El diálogo no es un paradigma de la política, sino una figura que se muestra fundamentalmente bajo el rostro de una conversación que se confunde con el pensar. Este pensar es el indicador de pluralidad y hace que la filosofía se plantee para responder a ciertos problemas de la vida⁶⁶ y se relacione con el significado de la experiencia que se dirige a la condición de la política⁶⁷.

61 lb., p. 128.

62 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender*. Cit., p.59.

63 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 196.

64 EILENBERGER, W. Op. cit., p. 145.

65 ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 84.

66 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 29.

67 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 222.

La naturaleza del mundo, la pluralidad de los seres humanos y su capacidad de elegir son las coordenadas en el interior de las cuales adquiere lo político su dimensión. El amor por el mundo y el compromiso dirigido a salvaguardarlo, cada ser humano lo encuentra en el momento en el cual hace su ingreso en este mundo. Pero también puede ser concebido como la actitud orientada a preservar el mundo común, es decir, la esfera pública en el interior de la cual se articula la política. Esto significa que el amor por el mundo se caracteriza por el difícil y siempre precario equilibrio entre la gratitud por aquello que es meramente dado y la capacidad de innovación, y al mismo tiempo, de crítica y transformación de lo existente⁶⁸.

Un problema preocupante para Arendt es el mundo sin lugar, la pérdida de mundo y la carencia de mundo. Si el mundo es el horizonte de sentido de las acciones humanas, el *homo faber* huye del mundo a través de la ciencia y la tecnología y el *homo laborans* es expulsado del mundo y recluso en la actividad de su propio cuerpo. Luego, la pérdida de mundo acompaña a la actividad de producción moderna que conduce a la progresiva alienación del mundo⁶⁹. Arendt plantea, de este modo, una crítica legítima al capitalismo e individualismo burgués, así como a la vida moderna y al universalismo político contemporáneo que produce el extrañamiento del hombre y su alienación respecto del mundo. Para nuestra autora hay una congruencia entre la alienación del mundo y del hombre, que se inicia con Galileo y el subjetivismo moderno occidental⁷⁰ porque el modelo científico de la modernidad ha conducido a la crisis de la humanidad y a la pérdida de sentido del mundo. La modernidad se convierte en hacer y fabricar, es decir, la *vita activa* y la consolidación del *homo faber*⁷¹. La Reforma protestante favoreció esa alienación del hombre del mundo y la alienación y expropiación del mundo se unió a la idea de propiedad, tanto la acumulación de riqueza como la transformación de capital en trabajo⁷². La línea general era la alienación del sujeto y el centrado del hombre en sí mismo⁷³. Foucault coincide con Arendt cuando dice que el hombre ocupa un lugar en la cadena de acontecimientos de la modernidad sacrificando la mundanidad, que es la idea fuerte de Arendt: familia, Estado, Tierra⁷⁴. Arendt se dio cuenta de que el nacionalismo

68 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 28.

69 DI PEGO, A. "La cuestión judía y la creencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt". En *Kriterion* 145, 2020, p. 8.

70 SÁNCHEZ, C. A. Op. cit., p. 121.

71 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 330.

72 Foucault dice que el ascenso de la sociedad disciplinaria y capitalista modificaron al campesino europeo en la sociedad de aislamiento.

73 SÁNCHEZ, C. A. Op. cit., p. 124.

74 *Ib.*, p. 118.

identificaba nación con familia y relaciones familiares, siendo suelo y sangre quienes regulan esas relaciones. Para ambos, las ideologías sacrificaron la libertad del hombre y el movimiento de los procesos históricos⁷⁵. De modo que el adoctrinamiento ideológico destruye el espacio público entre los seres humanos y conduce a una alienación del mundo mismo. Es una desconexión con la experiencia vivida vaciando de sentido a la pluralidad, una pérdida de mundo, desvinculando al hombre de sí y de los otros⁷⁶.

En el otro extremo, la falta de hogar o de reconocimiento estatal es una carencia de mundo, un desarraigo que nos hace no estar reconocidos por los otros, ser superfluos, una falta de interacción y, por tanto, una carencia de derechos⁷⁷. Este es el problema político moderno de los sectores marginados y no aceptados. Este espacio político de interacción requiere de condiciones históricas y culturales que reconozcan a los individuos en cuanto pertenecientes a grupos sociales y culturales específicos aunque minoritarios. Lo que necesitamos es un mundo común acogedor de diferencias y sensible a injusticias, a los reparos ante el funcionamiento de la ley, a la solidaridad con los desfavorecidos, al carácter superfluo de las minorías y a la tarea política de constitución de un mundo inclusivo que elimine las estrechas identidades nacionales, nos dice Arendt. Un mundo sustentado en historias y culturas diferentes, plural, que afronte las injusticias en un horizonte compartido y revisable⁷⁸.

Porque la preocupación clave es el mundo y lo que tenemos en común, no el individuo ni la religión ni morales particulares o intereses propios. Por ello Arendt disiente de la idea de política como ejercicio de violencia física sobre los gobernados y externa contra los estados (totalitarismo, armas nucleares). Se debe repensar, de nuevo, la política como relación de respeto, amistad cívica y acción entre la pluralidad porque esta amistad cívica debe suponer un diálogo entre amigos que tienen algo en común. Adopta así el modelo de amor en la conversación pacífica con el otro que no es enemigo sino un ciudadano. Esta relación entre libres e iguales se debe universalizar tanto a la esfera privada como a la internacional en los vínculos federales entre los pueblos⁷⁹. Porque los lazos políticos son mundanos y participan del carácter artificial del dominio público: leyes, constituciones o morales. Por eso, dice que los vínculos políticos difieren de los naturales. El mundo no es vínculo natural sino la trama que consolida la esfera humana. Como decía Derrida, la amistad cívica fue concebida de manera muy contradictoria: fraternidad exclusiva entre

75 *Ib.*, p. 120.

76 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Cit., pp. 464-603.

77 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 18.

78 *Ib.*, p. 28.

79 H. Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001, pp.34-35.

hombres, prescindiendo de mujeres; comunidad de sangre y suelo como una gran familia belicosa frente a otros pueblos a los que exterminar. La propuesta arendtiana irá contra esa doble restricción de la amistad política radicalizando el universalismo político de Kant con un cosmopolitismo de la humanidad. Es su derecho a tener derechos, el derecho a pertenecer a la Humanidad⁸⁰.

En el apartado 33 de *La Condición Humana* describe el poder de perdonar y el de la promesa como base de la convivencia. La dialéctica entre amor sin mundo y con mundo se encuentra en el perdón como forma de sostener el vínculo entre los humanos. Frente al perdón cristiano Arendt refiere la reconciliación como nuevo concepto de solidaridad ya que juzgamos acciones con los patrones humanos sin ocupar el puesto de Dios. En *Comprensión y política* (1953) lo vincula con la comprensión en la medida en que es una actividad que nos reconcilia con la realidad y el pensamiento. El perdón se opone a la venganza porque se perdona a quien comete el mal para que tenga la oportunidad de iniciar nuevas acciones. No quedamos atados a la irreversibilidad del mal cometido, pero la promesa procura preparar el vínculo social cara a la comunidad política. El sustento de la comunidad política no es la violencia, sino la acción política coordinada, diferente a la noción de soberanía como derecho a la vida y a la muerte, contrario a las teorías economicistas bien liberales (contrato social), bien marxistas (supraestructura) u organicistas, funcionalistas y nacionalistas⁸¹.

Arendt asocia mundo con lo público, abierto y común, natural a la amistad, rechazando comunidades cerradas tribales o nacionalistas del tipo que sean. Lo público es el espacio donde se puede ser visto y escuchado, un mundo fruto de la *praxis* y la *lexis* de la acción colectiva⁸². Sólo en el marco del mundo y de lo público puede encontrarse una *philia politiké* aristotélica que nos vincula sin hermanarnos ya que esa *philia* no será un elemento natural sino un artefacto humano político y que Arendt cree que consiste en respetar la singularidad de cada uno y no siendo una variable según mis intereses. Frente al círculo cerrado de la fraternidad, la amistad es capaz de elegir sus amigos, garantía de comprensión, pluralidad y diálogo⁸³. Para Arendt, esta comprensión es la experiencia vivida como actividad que nos permite orientarnos en el mundo⁸⁴, la otra cara de la acción que da sentido a la experiencia y a la condición humana⁸⁵.

80 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Cit., pp. 392-438.

81 CAMPILLO, A. Op. cit., p. 106.

82 Ib., p. 113.

83 Ib., p. 114.

84 ARENDT, H. *Diario filosófico*. Op.cit., pp. 376-376; p. 390.

85 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 203.

La acción humana lleva a conservar el mundo en donde vinieron nuestros antepasados y que habrá que dejar a los descendientes. En San Agustín el fin era Dios, para Arendt el fin son los hombres en su pluralidad⁸⁶. Por este motivo, Arendt considera que el sustento de la comunidad política es el *amor mundi* y el amor a los otros, al construir la pluralidad con instituciones comunes, apreciarse y apoyarse unos a otros, perdonarse, dictarse leyes y verdades comunes, en definitiva, una amistad cívica que es un fin en sí mismo al ser la forma más humana de habitar el mundo y compartirlo con los otros⁸⁷. La política culmina, en definitiva, las aspiraciones teóricas de los humanos, el espacio común, la natalidad y la acción⁸⁸. De ahí la preferencia de Arendt por lo político y no lo social⁸⁹.

5. A modo de conclusión

Son múltiples los temas políticos tratados por Arendt en su obra, imposibles de abarcar en su totalidad: poder, libertad, crítica de la modernidad, juicio y pensamiento, pluralidad y natalidad, ciudadanía y democracia. La pluralidad se convierte en la condición humana de referencia a proteger tanto en lo ontológico como en lo político, junto con la igualdad de los seres humanos y sus diferencias, bases de un mundo compartido cuya norma es preservar la natalidad.

La alienación del mundo de los sin mundo, la pérdida de espacio público, la intimidad romántica, la desaparición del mundo común de sociedades capitalistas, la sociedad de masas, son temas que le importan a nuestra autora y que le llevan a recuperar lo político y el amor al mundo. Se pierde el estar “entre” de la pasión amorosa para recuperarlo en el espacio público. Nuestra propia existencia es la toma de conciencia del otro que acontece en la convivencia y el discurso, en una comunicación apelando a nuestro sentido común. Una comunicabilidad que considera a los demás en ese espacio público interdependiente, siguiendo Arendt a Kant.

Lo político se implica con el mundo, con el comenzar algo nuevo y la pluralidad. Por ello, la acción humana es un rasgo ontológico ineludible que nos caracteriza como seres en la tierra y como nuestro rasgo político. Una concepción de la acción que se basa en

86 Erich Fromm hablaba de un amor fraterno para lograr un fin entre iguales y Martha Nussbaum de un amor político que permite una comunidad de intercambio palabras y pactos en libertad, decisiones colectivas (v. FROMM, E. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2007; NUSSBAUM, M. *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós, 2014.).

87 ARENDT, H. *La condición humana*. Cit., p. 107.

88 FERNÁNDEZ, D. Op. cit., p. 111.

89 Ib., p. 112.

el discurso para revelar la identidad en el interior de una esfera política. Ciudadanos y amigos se fusionan por el *amor mundi*, visión arendtiana de la *humanitas* de Cicerón que nos enseña que nuestro juicio nos hace visible a los demás. El mundo no es sin los seres y los seres no son sin el mundo. Arendt comprendió la amistad, que Aristóteles llamó política (*philia politiké*), como algo que es artificial pues elegimos a los amigos por la manera de juzgar, de decidir qué cosas se hacen públicas, como modo de humanizar el mundo, la manera de convivencia en concordia, de vincular a los distintos.

Siguiendo la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt plantea que los juicios estéticos y políticos definen el *a priori* de pertenencia a la comunidad, pero el juicio debe ser eminentemente político ya que todo lo que puede ser visto y escuchado lo es. El problema se encuentra en el defecto normativo en Arendt de su defensa del universalismo político, de los derechos humanos, instituciones y leyes. La contribución política principal de Arendt ha sido su explicación de la *praxis* en la *vita activa* en el contexto del *amor mundi*, un mundo sin teleología sino el cumplimiento mismo de esa práctica en el seno de la pluralidad y de la natalidad.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- ARENDR, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988
- ARENDR, H. *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996.
- ARENDR, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2001
- ARENDR, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.
- ARENDR, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDR, H. *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, 2010.
- ARENDR, H. *Diario filosófico: 1950-1973*. 2 vols. Barcelona: Herder, 2011.
- ARENDR, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2001.
- ARENDR, H. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- CAMPILLO, A. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2019.
- COLLIN, F. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En BIRULÉS, F. (Comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 77-96.

DI PEGO, A. “La cuestión judía y la creencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt”. En *Kriterion* 145, 2020, pp.7-30.

EILENBERGER, W. *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Madrid: Taurus, 2021.

ESPOSITO, R. “¿Polis o comunitas?”. En BIRULÉS, F. (Comp). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 117-129.

FERNÁNDEZ, D. “El concepto de amor en Hannah Arendt”. En *Foro Interno* 16, 2016, pp. 101-122.

FROMM, E. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2007.

GUZMÁN, L. J. (Reseña) “Bárcena, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*”. En *Athenea Digital* 11, 2007, pp. 256-258.

NUSSBAUM, M. *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós, 2014.

PALACIOS, V. H. “El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hanna Arendt, una pensadora secular”. En *Thémata. Revista de Filosofía* 38, 2007, pp.77-89.

SÁNCHEZ, C. A. “De la alienación a la expoliación del sujeto”. En *Nuevo Derecho* 7(9), 2011, pp. 115-123.

SORRENTINO, V. “*Amor mundi* y política en Hannah Arendt”. En *Revista Laguna* 25, 2009, pp.19-30.

STRAEHLE, E. “Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt”. En *Bajo Palabra* 10, 2015, pp.17-29.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.08

[pp. 127-138]

Recibido: 21/11/2021

Aceptado: 08/03/2022

La condición humana, Arendt y el feminismo

The human condition, Arendt and feminism

Luisa Posada Kubissa

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Plantearse si Hannah Arendt fue feminista o no probablemente carece de sentido. Como todo pensamiento potente interesa si este puede ser de provecho, en este caso para la crítica feminista. Este trabajo parte fundamentalmente de la noción arendtiana de “labor”, de la división arendtiana de los espacios y de *La condición humana*, para venir a recorrer algunas de las actuales lecturas feministas de Arendt. Y ese recorrido testimonia cómo el debate en el seno de la teoría feminista sobre el diálogo más o menos posible con Arendt sigue todavía vivo.

Palabras Clave: *Vita activa*; labor; espacio privado; natalidad; crítica feminista.

Abstract:

Asking whether Hannah Arendt was a feminist or not is probably nonsense. Like all powerful thinking, it is of interest if it can be of benefit, in this case for feminist criticism. This work fundamentally starts from the Arendtian notion of “labor”, from the Arendtian division of spaces and from *The Human Condition*, to come to visit some of the current feminist readings of Arendt. And that journey testifies to how the debate within feminist theory about the more or less possible dialogue with Arendt is still alive.

Keywords: Active *Vita*; work; private space; birth rate; feminist critic.

1. Reapropiaciones feministas de Arendt¹

La crítica feminista más actual viene desde hace tiempo reivindicando una revisión del pensamiento de Hannah Arendt. Una revisión que supere la lectura de los años setenta y ochenta en los que “el gran tema a debatir fue el ‘antifeminismo’ de Arendt”². Esta lectura crítica sin duda se sustentaba también en la propia actitud de la pensadora hacia el feminismo de su época, por el que nunca se interesó y más bien desdeñó³. Ella misma se expresó en alguna ocasión en este sentido y esta actitud hace que nos sea descabellado afirmar sin ambages que

Es evidente que no puede decirse de Hannah Arendt que fuese feminista, ni tampoco que le preocupase particularmente la problemática de la condición femenina en un mundo eminentemente patriarcal. Aunque en muchos casos pareció estar cerca de abordarla, pasó siempre sólo tangencialmente al lado de esta temática⁴.

Una lectura crítica desde el feminismo podría llevar a pensar que la separación entre lo privado y lo público en Arendt tiene el peligro de imposibilitar la politización del ámbito privado, de reclamar el lema feminista de que lo personal es político. Pero una interpretación alternativa y actual aprecia que cabe hacer una distinción en Arendt

1 Este trabajo continúa, amplía y actualiza un trabajo anterior de la autora: POSADA KUBISSA, L. “El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt”. En *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13 (1), 2018, pp. 383-397.

2 GUERRA PALMERO, M. J. “Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, sup. 4, 2011, p. 204.

3 YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Lloris Valdés. Barcelona: Paidós, 2006; v. cit. en COMESAÑA SANTALICES, G. “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 18, 2001, p.127.

4 COMESAÑA SANTALICES, G. Op. cit., p. 126.

entre lo público y lo político. Y, desde ahí, entender que en Arendt el espacio público no consiste en la exclusión de actividades como la labor o el trabajo, como lo interpreta Benhabib: ahora se entiende que el espacio público en la concepción arendtiana consiste en procedimientos propios: “que las personas se reúnan (pluralidad), concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*), y que diriman los asuntos fundamentalmente a través de la acción y del diálogo”. A partir de esta lectura del espacio público en Arendt, su autora, Anabella di Pego, entiende que “es posible pensar la tematización pública de las cuestiones tradicionalmente consideradas ‘privadas’, en la medida en que el espacio público es poroso, y sus contenidos son variables y están sujetos a revisión constante”⁵. Ello no obsta para reconocer que Arendt fue renuente frente a las cuestiones planteadas por el feminismo, lo que llevó a que el pensamiento feminista de la segunda ola declarara que “no es una de las nuestras”⁶. Pero di Pego señala las virtudes para el feminismo de la crítica a la autoridad en Arendt:

No obstante, consideramos que retomar su abordaje del padre de familia y de la patria constituye un aporte a la crítica de formas contemporáneas de autoritarismo y de dominación en el plano privado y en el político que todavía se presentan revestidas de visos de autoridad⁷.

Otra revalorización del pensamiento arendtiano desde la crítica feminista proviene de quienes se han detenido especialmente en el concepto de natalidad. En Arendt la natalidad va de la mano de la libertad, por cuanto la natalidad supone una acción nueva, la acción por excelencia: romper con lo anterior y dar paso a una nueva apertura. Una apertura que es “el milagro que salva al mundo”, que lo rescata de su ruina:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con

5 DI PEGO, A. “Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas”. En *Question*, 1 (11), UNLP-FaHCE, 2006, p. 9.

6 BIRULÉS, F. “Hannah Arendt y los feminismos”. En BIRULÉS, F.; RIUS GATELL, R. (Eds.) *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Madrid: Instituto de la Mujer, 2011, pp. 16-18.

7 DI PEGO, A. “Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt”. En *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 1(2), 2020, p. 35. Más adelante la autora añade que “Confrontamos así abiertamente con las lecturas que entienden que desde la conceptualización arendtiana ‘no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal’ (POSADA KUBISSA, 2018, p. 395)”. Se trata de una confrontación que yo le agradezco, ya que sin duda su interpretación resulta enormemente sugerente y aporta vías de lectura muy interesantes.

otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido⁸.

El concepto de natalidad no es por tanto otra cosa que la comprensión de la vida humana como una “una trama intersubjetiva” desde “un punto de vista relacional”. Y ello explica que, efectivamente se pueda afirmar que este concepto arendtiano haya atraído al pensamiento feminista, pues efectivamente cabe suscribir que

Desde estas lecturas, la natalidad ayudaría a poner en tela de juicio el sistema filosófico patriarcal desbaratando, de un solo golpe, su antropología, determinada por el privilegio de la mortalidad, y la inclinación ontológica y política hacia las abstracciones generalizadoras, que o bien son hueras o bien son totalizadoras, con la funesta tendencia de destruir la pluralidad humana y a declararla superflua. La vida humana, a la luz de la natalidad, es repensada desde un punto de vista relacional. Arribamos a una trama intersubjetiva, a un ‘mundo’, y ahí se tejen las biografías de los individuos susceptibles de ser narradas⁹.

La concepción arendtiana de natalidad integraría, desde otra lectura feminista, tanto el género como la identidad o el origen étnico: “Gender and identity belong without a doubt to Arendt’s conception of ‘birth’. An individual is from birth of a gender and of an ethnic origin”¹⁰. Con ese bagaje de origen, el ser humano viene al mundo, a esa “trama intersubjetiva”, que se ha interpretado también desde la orientación feminista del pensamiento como una aportación central de Arendt, como lo hace Zerilli, quien “frente a la expresión del feminismo ligada a la preocupación por la igualdad y las políticas sociales, va a proponer que la política deriva del *inter-esse*”¹¹. En la misma línea de reinterpretar la significación del pensamiento arendtiano para el feminismo, Zerilli observa que, si bien Arendt nunca dijo nada en favor del feminismo, se comprometió con una idea del ámbito político como ámbito de libertad, que es valiosa para el feminismo¹².

8 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005, p.265.

9 GUERRA PALMERO, M. J. Op. cit., pp. 206-207.

10 PULKKINEN, T. “Hannah Arendt and the Politics of Philosophy”. En *Alternatives*, 28, 2003, p. 225.

11 GUERRA PALMERO, M. J. Op. cit., p. 209.

12 ZERILLI, L. M. G. “Qué tienen en común feminismo y libertad”. Introducción a *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. Es interesante referir también, aunque se sale de nuestros intereses aquí, el trabajo de esta autora sobre la concepción de cuerpo en Arendt, en el que concluye que esta constituye un “punto ciego” en su teoría política. Concretamente escribe: “Arendt’s inattentiveness to gender is surely symptomatic of her failure to theorize gender in all its historical variability and predictability. But the blind spot in

Ahora bien, cabe señalar que ese *inter-esse* arendtiano, que es el ámbito de la política, no parece poder interpretarse sin más como un estar-entre-iguales. Porque leemos en Arendt lo siguiente:

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales¹³.

Pero con la emergencia de la sociedad “desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública”, Arendt piensa que se borra la línea fronteriza entre lo privado y lo político, que deja de tener así su significación como libertad entre iguales¹⁴. Sin embargo, contra Arendt, cabe coincidir en que “la lucha por hacer que algo sea público es una lucha por la justicia”¹⁵. Y que, por lo mismo, solo la posibilidad de hacer pública y politizar algunas de las cuestiones tradicionalmente relegadas al ámbito privado permitiría acabar con las situaciones de injusticia y desigualdad que se perpetúan en su intimidad.

Aun con todas estas y otras reapropiaciones feministas del pensamiento de Arendt, no podemos negar que subsiste la inquietud de cómo poder encontrar soluciones políticas para las relaciones de desigualdad entre los sexos, que se entenderían asignadas a una esfera privada, que para Arendt debe mantener sus fronteras delimitadas. Pero, como Benhabib lo ha argumentado, a pesar de su paradójico silencio sobre lo que se denominaba “la cuestión femenina” y de que esta nunca tuvo “un reconocimiento explícito en su trabajo teórico”¹⁶, volverse a Arendt es aplicar la hermenéutica crítico-feminista en su sentido más profundo. Algo que la propia Benhabib hace, cuando propone su conocida lectura de

Arendt’s political theory is also the space of the body as symptom: where the Word (of Genesis and the paternal law) fails, gender difference is attenuated, and alternative symbolic practices, like action, become possible. Critics may insist that Arendt holds fast (don’t most of us?) to the sexed body in her flight from the sheer terror of embodiment”. ZERILLI, L. M. G. “The Arendtian Body”. En HONIG, B. (Eds.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1995, p. 188.

13 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., pp. 57-58.

14 Ib., p. 61.

15 BENHABIB, S. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2006, p. 111.

16 BENHABIB, S. “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2, 1993, p. 21.

que en la noción de espacio público en Arendt juegan en realidad dos conceptos de este: uno “agonístico” o “agonal” y otro de carácter “asociativo”. El primero se define por ser el espacio “en el que uno compite por el reconocimiento, la precedencia y la aclamación” y es, por tanto, “el espacio en el que se busca una garantía contra la futilidad y el paso de todas las cosas humanas”. Por contraste, “la visión ‘asociativa’ del espacio público sugiere que tal espacio emerge donde y cuando, en palabras de Arendt, “los hombres actúan juntos en concierto”, que es el espacio en el que puede darse la libertad y que “no es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional”¹⁷. Esta interpretación de Benhabib permitiría comprender la emergencia de las mujeres y de las cuestiones privadas en el espacio público en el segundo sentido, esto es, en su versión “asociativa”. Y con ello nos seguimos moviendo desde la intención de recuperar el pensamiento arendtiano sin abandonar los márgenes crítico-feministas.

2. Labor y actividad femeninas

Como es sabido, Arendt habla en *La condición humana* del concepto de *vita activa* para distinguir tres actividades humanas: labor, trabajo y acción¹⁸. Dicho muy brevemente, la labor es la actividad para satisfacer las necesidades vitales y asegurar la supervivencia; el trabajo es el proceso productivo del ser humano por el cual este transforma la naturaleza; y la acción se corresponde con la condición humana de la pluralidad que es “*la condición –no sólo la conditio sine qua non, sino la conditio per quam– de toda vida política*”¹⁹.

El *homo faber* en su labor productiva o trabajo se distingue del *animal laborans* en que “signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo”²⁰. La actividad de la labor por tanto no produce, como el trabajo, “la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano”²¹. Y desde luego está muy alejada de la actividad del discurso y la acción, por la cual “los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos”. En la acción “los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres”, cosa que no ocurre “en ninguna otra actividad de la *vita activa*”²².

17 BENHABIB, S. *El ser y el otro en la ética contemporánea...* Op. cit., pp. 109-110.

18 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., pp. 35 y ss.

19 Id.

20 Ib., pp. 111-112.

21 Ib., p. 165.

22 Ib., p. 206.

Sin duda, Arendt no establece estas actividades por sexos²³, pero es inesquivable no preguntarse si esa asignación no está implícita en su pensamiento. En particular si atendemos a sus palabras sobre “la comunidad natural de la familia”: “Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la tarea la supervivencia de la especie”²⁴. Esta tarea propia de la mujer de “supervivencia de la especie” nos evoca lo que conocemos como ética de los cuidados como específicamente femenina. En su ya conocido estudio empírico, Carol Gilligan²⁵ atiende a esta ética diferenciada, que rebate el punto de vista abstracto de las éticas universalistas y del otro abstracto y que, en contraposición, se definiría como una ética relacional.

Gilligan no pretende sostener en su trabajo una posición esencialista de los sexos, sino que entiende que esta ética femenina de los cuidados deviene de una ancestral socialización de las mujeres en su rol en el ámbito privado. En ese rol, cuidar de la supervivencia significa mucho más que una labor de mera reproducción o de atención a cubrir las necesidades domésticas. Significa también desplegar una capacidad de cuidado del otro y una ética relacional que desborda con mucho la tarea ciega de mantener la prole y el cuidado de la casa. En este sentido, quizá quepa sugerir que la visión arendtiana de la labor como aquello que no deja nada tras de sí puede pecar de una cierta visión androcéntrica de los cuidados. Adscrita al ámbito de lo estrictamente privado, cabe reconocer que esta noción de las actividades propias de la labor arendtiana “no se pueden despojar de ese cierto carácter de carga y de ocultamiento que Arendt identifica con la *labor* y su adscripción a la invisibilidad (oscuridad) del ámbito ‘privado’”²⁶.

En ese ámbito privado no se da la pluralidad que es constitutiva de la condición humana y de la libertad. Porque “Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana”. ¿Cuáles son estas privaciones? La misma Arendt las enuncia:

Estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que

23 SÁNCHEZ MUÑOZ, C. “Hannah Arendt”. En GUERRA, M. J.; HARDISSON, A. (Eds.). *20 pensadoras del siglo XX*. Vol I. Oviedo: Nobel, 2006, p. 129.

24 ARENDT, H. *La condición humana*, op. cit., p. 56.

25 GILLIGAN, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*. Harvard: Harvard University Press, 1982.

26 MUÑOZ TERRÓN, J. M. “Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción en una compleja red de sostenimiento de la vida”. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 47, 2012, p. 473.

la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiese²⁷.

Estas privaciones que supone la vida privada marcan una diferenciación clara con el espacio público-político, entendido este fenomenológicamente como “ámbito de aparición”²⁸. Se trata del espacio no privado, el espacio de los iguales, de aquellos que tienen la palabra y la capacidad de consensuar. Pero en ese espacio no podrán emerger quienes, como las mujeres, permanecen adscritas a la “privación de lo privado” y, por tanto, como si no existiesen.

Como es sabido, Arendt advierte de que la irrupción de la vida social en la política debilita la frontera entre lo privado y lo público²⁹. Y asevera que solo se puede acceder al espacio público-político arrancándose de la vida privada y de la familia, ya que como afirma en otro de sus textos “únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida”³⁰. Y además añade que “política y libertad son idénticas”³¹. Ello significa que el ámbito de lo privado está sometido al orden de la necesidad y hace que se haya podido cuestionar la posibilidad de politizar y debatir públicamente “las condiciones sociales de injusticia”:

La justificación de lo que se considera político desde teorías como la arendtiana niega las condiciones sociales de injusticia (como la falta de redistribución y reconocimiento, los conflictos raciales y de género, etcétera) así como su posibilidad de ser discutidas en el espacio público³².

Insertarse en el discurso y la acción es “como un segundo nacimiento”, algo a lo que “no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad como es el caso del trabajo”³³. Allí se da la cualidad de ser distinto, de ser realmente humanos

27 ARENDT, H. *La condición humana*, op. cit., p. 78

28 RABOTNIKOF, N. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005, p. 115.

29 ARENDT, H. *La condición humana*, op. cit., p. 61.

30 ARENDT, H. *¿Qué es política?* Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós. 1997, p. 74.

31 *Ib.*, p. 79.

32 GAYTÁN, P. “Hannah Arendt y la cuestión social”. En *Sociológica*, año 16, nº 47, 2001, p. 125.

33 Arendt, H. *La condición humana*, op. cit., p. 206.

como tales³⁴. Parece inevitable preguntarse si las mujeres también participan de ese “segundo nacimiento” o si más bien permanecen laborando en su condición de no individualización, porque ser mujer es, de hecho, una diferencia pre-política. De ahí que las teóricas feministas de los setenta se mostraran escépticas ante el rendimiento para la causa feminista del pensamiento de Arendt.

Otra lectura defiende que la metodología arendtiana se compadece con los objetivos de la teoría feminista, por cuanto ayuda a recomponer la experiencia de mujeres que no han pasado a la visibilidad histórica. Y, con ello, esta metodología es acorde con la intención feminista de la reconstrucción de la propia memoria³⁵. Esto se aplicaría en particular a la biografía de Arendt sobre Rahel Varnhagen³⁶, una biografía que según alguna intérprete de la obra arendtiana participa de la intención feminista de llevar a cabo una renovación historiográfica, “apuntando a rescatar las historias de mujeres para hacerlas visibles, una historia desde las experiencias de los sujetos mujeres”³⁷. Sin duda estas y otras reapropiaciones de algunas claves del pensamiento de Arendt han de ser celebradas y bienvenidas para una perspectiva crítico-feminista. Y ello, aun cuando haya que llevarlas más allá de los límites para las que fueron pensadas.

3. A modo de breves conclusiones

Podemos concluir, de entrada, que la cuestión no es en absoluto plantearse si Hannah Arendt era más o menos feminista. La cuestión más bien será si su pensamiento puede ser de provecho para una perspectiva feminista. Hemos apuntado que su separación entre lo privado y lo público hace difícil tematizar el problema de las mujeres en el terreno público-político. Pero también hemos tenido ocasión de ver cómo el pensamiento feminista actual, contra las interpretaciones de los años 70-80, abre la puerta a la reivindicación de Arendt y en gran medida lo hace precisamente a partir de la relectura del concepto de lo público en esta pensadora.

34 Id.

35 SANCHEZ MUÑOZ, C. *Hannah Arendt: El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 75. Para un más reciente y exhaustivo análisis del pensamiento de Hannah Arendt, recomendamos el título de la misma autora *Arendt: estar (políticamente) en el mundo* (Valencia: Batiscafo, 2015)

36 ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. Nueva York – Londres: Harcourt Brace & Co, 1974 (edición revisada). Hay traducción española (*Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Barcelona: Lumen, 2000).

37 Villareal Méndez, N. *Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

Se ha tratado de sugerir aquí también cómo la actividad de la vida activa que se describe como “la labor” parece la propia del sexo femenino, aun cuando Arendt no estableciera esta actividad –ni la del trabajo o la de la acción– por razón de sexo. Pero es un hecho que son las mujeres quienes están adscritas a las tareas de la supervivencia y de la reproducción y, en esa medida, es difícil no pensar su actividad como el mero laborar.

Pero arendtianamente la labor se mueve en el ámbito de la necesidad: ahí no reina la libertad que, como veíamos, se da en la acción y el discurso, en el espacio público y en el político. Las mujeres, cabe deducir, atadas a la vida privada están, efectivamente, privadas: privadas de ser iguales entre los diferentes, de ser plurales en su individualidad, del reconocimiento de su discernibilidad... En otras palabras, si nos atenemos al sentido fuerte de espacio como espacio público como lugar común, este lugar no parece ser tan común para las mujeres.

Por supuesto, no se trata aquí de descalificar el indudable interés que el pensamiento de Arendt puede tener para la crítica feminista. Como todo pensamiento potente este puede y debe interesar al feminismo en sus virtualidades para el mismo, incluso llevándolo más allá de sí mismo. Y, en definitiva, pensar críticamente el espacio privado, el espacio público, la política, la natalidad, la labor, el trabajo o la acción nos permite hacernos cargo con Arendt de *La condición humana*. Y con ello también seguir generando un debate vivo en el seno de la teoría feminista.

Referencias bibliográficas

ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York-Londres: Harcourt Brace & Co, 1974. (*Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Lumen, Barcelona, 2000).

ARENDT, H. *¿Qué es política?* Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós. Barcelona, 1997.

ARENDT, H. *De la historia de la acción*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.

ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.

BENHABIB, S. “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2, 1993, pp. 21-35. Tr. M. Hernández (Revisado por M. P. Lara).

BENHABIB, S. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona, Gedisa Editorial, 2006.

BIRULÉS, F. “Hannah Arendt y los feminismos”. En BIRULÉS, F.; RIUS GATELL, R. (Eds.)

Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino. Madrid: Instituto de la mujer, 2011, pp. 16-25.

COMESAÑA SANTALICES, G. "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 2001, pp. 125-142.

DI PEGO, A. "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas". En *Question*, 1 (11), UNLP-FaHCE, 2006.

DI PEGO, A. "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt". En *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 1(2), 2020, pp. 29-41.

GAYTÁN, P. "Hannah Arendt y la cuestión social". En *Sociológica*, 47, 2001, pp. 101-128.

GILLIGAN, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard: Harvard University Press, 1982.

GUERRA PALMERO, M. J. "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política". En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 4, 2011, pp. 203-212.

MUÑOZ TERRÓN, J. M. "Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción en una compleja red de sostenimiento de la vida". En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 47, 2012, pp. 461-480.

POSADA KUBISSA, L. "El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt". En *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13 (1), 2018, pp. 383-397.

PULKKINEN, T. "Hannah Arendt and the Politics of Philosophy". En *Alternatives*, 28, 2003, pp. 215-232.

RABOTNIKOF, N. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.

SANCHEZ MUÑOZ, C. *Hannah Arendt: El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C. "Hannah Arendt". En GUERRA, M. J.; HARDISSON, A. (Ed.). *20 pensadoras del siglo XX*, Vol. I. Oviedo: Nobel, 2006, pp. 125-146.

SANCHEZ MUÑOZ, C. *Arendt: estar (políticamente) en el mundo*. Valencia: Batiscafo, 2015

VILLAREAL MÉNDEZ, N. *Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Tr. M. Lloris Valdés. Barcelona: Paidós, 2006.

ZERILLI, L. M. G. "The Arendtian Body". en HONIG, B. (Ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1995, pp. 167-193.

ZERILLI, L. M. G. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.09

[pp. 139-153]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

Derivas contemporáneas del pensamiento político de Hannah Arendt

Contemporary drifts of Hannah Arendt's political thought

Teresa Portas Pérez

Universidad de Vigo

Resumen:

Este artículo estudia la recepción del pensamiento de Hannah Arendt en la teoría feminista. Nos centraremos concretamente en las lecturas acerca del problema de la cuestión social y la corporalidad íntimamente relacionados. Más allá de las lecturas en las que se la consideraba una “nostálgica de la *polis*” y, en consecuencia, su pensamiento era calificado de elitista y continuista respecto a la lógica patriarcal, la complejidad en aumento de los postulados feministas y una lectura más sofisticada de los conceptos arendtianos, permitirán que sea leída como una nueva vía de acceso para repensar la esfera pública y la cuestión de las identidades.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Cuestión social; Cuerpo; Feminismo; Política; Acción.

Abstract:

This paper examines the reception of Hannah Arendt's thought in feminist theory. Focusing specifically on readings about the problems of the social question and of the body, which are closely linked. Traditionally, Arendt has been read as a "nostalgic for the polis" and thus criticized as elitist and for providing continuity to patriarchal thought. However, the increasing complexity of feminist currents together with a more sophisticated reading of her concepts has finally allowed a novel reading of Arendt as providing a way to rethink the public sphere and the question of identity.

Keywords: Hannah Arendt; Social question; Body; Feminism; Politics; Action.

1. Introducción

Como es sabido, Hannah Arendt no problematizó específicamente la condición femenina, tratar de desentrañar las motivaciones de este denodado silencio respecto al género ha sido un lugar común entre las teóricas feministas. Las respuestas o explicaciones ofrecidas son múltiples, tanto como los paradigmas de donde provienen estas disquisiciones. Si en un principio las feministas trataban de encontrar en su obra "el lugar que ocupaban las mujeres", "el cuerpo de las mujeres" o su "realización", hoy desde el ámbito feminista se exploran las posibilidades que la teoría arendtiana en tanto marco teórico-conceptual ofrece para pensar nuestra realidad. Resulta paradójico constatar cómo una autora que no abordó la denominada "cuestión de las mujeres", ha dado origen en el seno de la teoría feminista a tan importante número de debates. Un examen detenido de los mismos nos permite profundizar en el pensamiento de Hannah Arendt como un lugar que dibuja un nuevo enfoque de la política y el poder, al tiempo que refleja la evolución de la propia teoría feminista desde la década de los setenta hasta la actualidad.

La teoría política de Hannah Arendt, más específicamente su teoría de la acción, fue muy controvertida y hasta la fecha continúa siendo una fuente inagotable de inspiración de distintos planteamientos teórico políticos. *La condición humana*, obra en la que se centran las primeras reacciones críticas¹, es leída en clave de "nostálgica de la *polis* griega",

1 Las distintas apropiaciones de su obra como ha señalado Danna R. Villa, se acercan a la teoría de la acción de Arendt valorando la influencia que Aristóteles ejerció sobre ella, sin embargo según este autor una lectura exclusiva desde el prisma aristotélico no haría más que "domesticar" la radicalidad del replanteamiento de la acción llevada a cabo por la alemana. No puede ser comprendida sin la influencia que la lectura heideggeriana de Aristóteles ejerció sobre ella, así como obviar que Arendt se hace cargo muy conscientemente de la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional, de modo que establece un uso post-idealista de las categorías aristotélicas. VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

como una visión anclada en una acrítica idealización de la época clásica. La exaltación de la *polis* griega por parte de Arendt, comunidad política profundamente masculinista, supuso una gran decepción para las teóricas feministas durante los años setenta. A partir de los años noventa, esta consideración es reinterpretada en tanto “transformación crítica del ideal griego”. Este giro interpretativo se reproduce paralelamente en el ámbito teórico feminista.

Tres cuestiones íntimamente relacionadas entre sí resultan especialmente problemáticas o de difícil comprensión:

En primer lugar, la férrea distinción entre lo público y lo privado era, y continúa siendo, conflictiva para una teorización, la feminista, que precisamente pivota sobre el desmantelamiento de los límites que tradicionalmente han confinado a las mujeres en el estatus de la subordinación. El apuntalamiento arendtiano de la dicotomía público/privado se erige como diametralmente opuesto al famoso eslogan feminista de los años setenta “lo personal es político” y no parece más que reavivar una imagen del espacio público-político como algo reservado exclusivamente a los varones. El objeto de disputa, por tanto, es la dicotomía público-privado y el punto de partida la creencia en la existencia de una identidad compartida universalmente por todas las mujeres. Las primeras teóricas se aproximan a Arendt, buscando en su obra alguna muestra de ese sentimiento compartido.

En segundo lugar, la conceptualización arendtiana absolutamente negativa de “lo social” que viene a irrumpir y transformar durante la modernidad los dos órdenes hasta aquel momento bien acotados de la existencia de todo ciudadano (lo público y lo privado), que pervivían tal y como habían sido concebidos en el mundo antiguo: el *bios politikós*, espacio de lo común (*koinos*), ámbito de la libertad frente al radicalmente diferenciado ámbito del hogar, la asociación natural (*oikía*), lugar de la necesidad. Arendt atribuye este desarreglo a un profundo error de traducción del *zoon politikón* aristotélico por “*animal socialis*” que indujo una “inconsciente sustitución de lo social por lo político”². La gravedad de esta confusión tiene que ver con la difuminación de una distinción que estructuraba todas las actividades humanas, tanto espacial como simbólicamente, otorgando valor diferenciado a cada actividad y estableciendo con ello una jerarquización de las mismas.

El borrado de esta línea divisoria implica la distorsión de significados y la consecuente indiferenciación entre las “actividades relacionadas con un mundo común” y aquellas “relativas a la conservación de la vida”³, en definitiva, la sustitución de la “acción” por la conducta y la tendencia creciente a subsumir y reducir la política a un sistema funcional,

2 Arendt, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 2005. p. 52.

3 Ib., p. 55.

que se encarga de la mera administración pública, de gestionar la violencia y, en último término, de crear una clase profesionalizada de políticos. De manera que la finalidad de la política, meramente instrumental, encuentra su completitud en ámbitos externos e independientes a la misma.

El problema de cuál es el “contenido de lo político” y el papel otorgado a la “cuestión social” se vuelven conflictivos para el feminismo, en la medida en que Arendt define esta cuestión como prepolítica, expresa de este modo su temor a que los conflictos sociales generados por las desigualdades económicas, la pobreza, la miseria, la uniformización generada por la sociedad de masas, etc., destruyan la posibilidad de establecer un diálogo entre personas libres e iguales, precondition para la libertad y el cultivo de la identidad particular.

Por esta misma razón, y en tercer lugar, la ausencia de un tratamiento explícito en su obra acerca de la corporalidad y el aparente menosprecio de esta dimensión, vinculada al ámbito de la necesidad, de lo natural, de la vida en tanto *zoé*, esto es, al margen de lo político, lleva a las feministas a tener una razón más para rechazar su teorización. Sin embargo, a pesar de continuar siendo un escollo relevante, esta omisión ya no representa hoy únicamente el aspecto silencioso, vinculado a la animalidad, anti-político de la condición humana.

Partiendo de la constatación de estos tres importantes obstáculos para la teorización feminista, el propósito de este artículo es analizar algunas lecturas paradigmáticas del feminismo contemporáneo en las que las rígidas distinciones que propone nuestra autora se flexibilizan al tiempo que la propia teorización feminista se nutre, transforma y subsume para sí algunas de las conceptualizaciones más relevantes de la alemana⁴. Desde esta perspectiva la política arendtiana nos proporciona el andamiaje adecuado para pensar una esfera pública específicamente orientada hacia la libertad como espacio de interacción o acción en concierto entre personas o colectivos diversos. A diferencia de otras teorías políticas, Arendt no nos dice qué hacer o qué pensar sobre tal o cual asunto, nos ofrece ejemplos de cómo involucrarnos en el pensar y en la acción dadas las condiciones de nuestro mundo⁵. La característica que verdaderamente distingue la opción arendtiana, frente a otras escuelas/tendencias del pensamiento político contemporáneo, se cifra en la persecución de una auténtica autonomía para la esfera política respecto a otras dimensiones habitualmente relacionadas, sino confundidas, de lo público.

4 Para un desarrollo mayor de algunas de estas cuestiones remito a mi libro *Hannah Arendt en la Teoría feminista contemporánea* (Madrid: Cátedra, 2022).

5 Hill, M. A. *Introduction a Hannah Arendt And The Recovery Of The Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.

2. El problema de la “cuestión social”

La distinción político-social oscila en función de distintas argumentaciones vertidas a lo largo de su obra. En el capítulo II de *La condición humana*, en la sección dedicada al “auge de lo social”, Arendt analiza las transformaciones operadas durante la modernidad a raíz del ascenso de lo social y las consecuencias para la vida política, esto es, la degeneración de la política en sí.

Lo social y lo político son dos categorías antagónicas pero indisociables. Esta distinción pone en juego el sentido de la política, cómo entendamos la diferencia entre lo social y lo político apunta a la definición de qué es la política y, en último término, se convierte en una cuestión política en sí misma. Arendt describe lo social en tanto espacio híbrido que destruye y desdibuja tanto la esfera pública como la privada. La acción deviene conducta, la política pasa a ser entendida en términos económicos y la pluralidad se ensombrece por la uniformidad de un sujeto colectivo igualado “ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés”⁶.

La argumentación en torno al declive de la esfera pública concomitante al crecimiento de lo social encuentra continuidad en su obra *Sobre la Revolución*, en ella Arendt lleva a cabo un estudio comparativo de las Revoluciones francesa y americana, diagnosticando el fracaso de la primera frente a la consecución exitosa de la segunda. El fracaso de la Revolución francesa dictaminado por Arendt es atribuido a la confusión o sustitución del verdadero fin de la Revolución, la libertad. En su lugar la esfera política absolutamente fagocitada por la “cuestión social”, esto es, por “el hecho de la pobreza”, hizo que la verdadera libertad quedase ensombrecida por la liberación de la necesidad. En definitiva, la preocupación por el proceso vital durante la Revolución francesa impidió que se realizase la *constitutio libertatis*, esto es, la constitución de un espacio público en el cual ejercer la “libertad pública”. En contraste la Revolución americana “se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas”⁷ haciendo pie sobre el “intercambio de opiniones entre iguales”, la atención sobre “la acción y las palabras de los otros” así como “la pasión por la distinción”⁸.

Dos son las principales objeciones a la mencionada distinción que serán relevantes en la literatura crítica feminista sobre Arendt: por un lado, aquellas que ven en la restrictiva concepción de lo político una categoría vacía de contenido, planteándose la cuestión de

6 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 63.

7 ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2009, p. 122.

8 Ib., p. 124.

¿cuál es, el contenido de lo político, si excluimos de este ámbito la problemática social?⁹ Por otro lado, aquellas teorías que apuntan la imposibilidad real de establecer dicha distinción en las sociedades contemporáneas para las que la reflexión arendtiana resultaría estéril. La falta de conexión entre las esferas política y social imposibilita el análisis crítico de nuestras sociedades contemporáneas en las que estas dos esferas están ineludiblemente interrelacionadas.

En cuanto a las reacciones críticas Hannah Pitkin¹⁰, situada en el contexto de recepción caracterizado por sostener que Arendt era una “nostálgica de la polis griega”, interpreta su pensamiento como contrario a las cuestiones de justicia social y, por tanto, antidemocrática y opuesta a las demandas feministas. Centra su atención en la conceptualización de las esferas pública y privada e impugna la diferencia entre reivindicar la autonomía de lo político, para caracterizar los modos de acción específicamente políticos y limitar el contenido del discurso político, alegando que dicha exclusión vuelve absolutamente ininteligible la política.

En la década de los noventa, se establece una bifurcación interpretativa, mientras Pitkin¹¹ mantiene cierta linealidad respecto a su teorización temprana, esto es, sostiene una imagen absolutamente negativa de lo social, en la misma línea crítica con la conceptualización arendtiana, Seyla Benhabib¹² lleva a cabo una lectura diferente. En primer lugar, desplaza la centralidad de *La condición humana* y abre una nueva vía con el objeto de repensar la esfera pública a la luz del totalitarismo, presta más atención a *Los orígenes del totalitarismo* y a la biografía sobre *Rahel Varnhagen*. La lectura de Benhabib, más exhaustiva y profunda respecto a la categorización arendtiana, se opone a las acusaciones de antimodernista, antifeminista y antidemocrática.

A pesar de considerar que la distinción social/político tiene limitaciones para analizar la complejidad de la sociedad contemporánea, señala el gran acierto de Arendt a la hora

9 Pregunta que le planteaba Mary McCarthy a Arendt en el contexto de una conferencia acerca de su pensamiento en Toronto en 1972. Mary McCarthy se hacía eco a través de esta cuestión de un sentir crítico compartido por la mayor parte de amigos e intérpretes. V. “Arendt sobre Arendt” en ARENDT, H. *De la historia a la acción*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1998, p. 151.

10 PITKIN, H. “Justice: On relating private and public”. En *Political Theory* 9 (3), 1981, pp. 327-352.

11 PITKIN, H. “Conformism, housekeeping, and the attack of the blob: The origins of Hannah Arendt’s concept of the social”. En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 51-81. PITKIN, H. *The attack of the blob. Hannah Arendt’s concept of the social*. Chicago-London: The University Of Chicago Press, 1998.

12 BENHABIB, S. “Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space”. En *History of Human Sciences* 2, 1993, pp. 21-35. BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

de criticar las transformaciones experimentadas en nuestras sociedades contemporáneas (burocratización, tendencia al corporativismo, invasión de los *mass media*, etc.) y cómo esto estrechó de manera preocupante la esfera pública, ampliándose por el contrario la preocupación por lo íntimo. El resultado es que cuestiones relativas al ámbito de los cuidados, a la violencia de género, a la identidad sexual, a los derechos reproductivos, entre otras, al incorporarse a la agenda política son interpretadas en muchas ocasiones en términos de una burocracia disciplinaria, capitalista y patriarcal.

¿En qué sentido la distinción entre lo social y lo político es productiva para el feminismo? Benhabib sostiene que si atendemos exclusivamente al nivel de los contenidos perdemos de vista la madeja de relaciones de poder subyacentes al ámbito económico. El feminismo al igual que el resto de movimientos sociales han carecido de un modelo de espacio público discursivo que nos capacite para articular dos aspectos ineludibles en una democracia: lo social en términos arendtianos y el empoderamiento democrático sobre ellos, nos insta en tanto feministas a asumir la dialéctica inevitable entre burocratización y democratización¹³.

En el horizonte del debate de los feminismos post-identitarios Linda Zerilli¹⁴ ve en la teorización arendtiana la posibilidad de reenfocar las principales problemáticas a las que el feminismo se enfrenta. Específicamente promueve una lectura positiva sobre la cuestión social. No es que Arendt excluya de la política los problemas sociales, sino que nos advierte del peligro inherente a la lógica utilitaria que suele haber tras las reivindicaciones de tipo social. Esta advertencia lleva a Zerilli a examinar las propias reivindicaciones de la teoría feminista, observa que históricamente se articulan sobre dos tipos de argumentaciones lógicas: la igualdad de derechos (justicia social) y la utilidad política (cuestión social). Ambos razonamientos acabaron por convertirse en cuasi sinónimos, transformando la original reivindicación de libertad en un compendio de justificaciones que la atenuaban como práctica política. Lo verdaderamente relevante es ser consciente del precio que supone argumentar en función de la cuestión social para la libertad política.

La cuestión estriba quizá en cómo esquivar la distorsión que estas férreas dicotomías imponen a una realidad extremadamente compleja sin perder de vista los valores que Arendt defendía en ese mismo gesto. Su estricta distinción entre lo social y lo político debe ser comprendida teniendo en cuenta su defensa de la especificidad de lo político, su reivindicación de espacios públicos en los que las distintas personalidades puedan

13 BENHABIB, S. "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space". Op. cit., pp. 21-35.

14 ZERILLI, L. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

discutir y actuar en concierto, más allá de instancias sociales y económicas. Reducir la problemática de las mujeres a una cuestión de justicia social o utilidad política significa olvidar que “no todo dolor es fruto de una desigualdad o de una injusticia y que, la libertad femenina no nos viene dada de forma automática al alcanzar la igualdad”¹⁵

3. ¿Participación o exclusión de la corporalidad del ámbito político?

De nuevo la dicotomía público: privado estructura los planteamientos arendtianos, la conceptualización de la corporalidad, o su omisión, no escapa a esta amplia dicotomía. Arendt no lleva a cabo una tematización sistemática acerca de la corporalidad, a menudo aparece tratada de forma implícita y dispersa, lo que da lugar a un complejo debate entre las intérpretes feministas. Volvemos en este punto a comprobar cómo esta rígida división de lo real se difumina. De nuevo durante las décadas de los setenta y ochenta, algunas teóricas coinciden en señalar que el temor que vertebraba la obra de Arendt a que el proceso de la vida sobrepase los límites asociados a su dicotomía público/privado, la sitúan en contra de las demandas inherentes al movimiento feminista¹⁶. Esta exclusión continuará siendo problemática hasta la actualidad, sin embargo, a partir de los años noventa, lecturas más exhaustivas resitúan el papel de la corporalidad respecto al ámbito público-político¹⁷.

La visión más común sobre el cuerpo es la promovida por la propia autora, recordemos que el punto de partida de la alemana tiene que ver con la cancelación de la política provocada por la lógica totalitaria, orientada a la destrucción de las distintas esferas de expresión y a la reducción de la humanidad a los meros rasgos biológicos o de pertenencia a una comunidad determinada¹⁸. Este hecho determinará su decidida propensión a que el cuerpo y el ámbito de la necesidad permanezcan al margen de la práctica política, relegados a la esfera de lo privado, de lo íntimo. Sin embargo, como ha señalado Zerilli, sus reflexiones acerca de la vulnerabilidad de los cuerpos, que este mismo contexto alentó, y la necesaria protección de los mismos, deja abierta la posibilidad de pensar el cuerpo en

15 BIRULÉS, F. *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Tr. F. González Brizuela. Madrid: Katz., 2015, p. 36.

16 En este sentido destacan desde diferentes paradigmas: Mary O'Brien, Hanna Pitkin y Wendy Brown que vuelven a centrar su atención sobre el capítulo II de *La condición humana*.

17 El foco de atención se desplaza hacia el capítulo V de *La condición humana*, la acción, y hacia otras obras como *La vida del Espíritu* en la que se perfila un posible sentido fenomenológico de la corporalidad.

18 Motivos que llevaron a Arendt a vetar el acceso de la dimensión corporal en el ámbito político. V. HULL, M. B. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London-New York: Routledge Curzon, 2002.

tanto soporte necesario de la singularidad individual y, por tanto, como parte necesaria del sujeto público-político¹⁹. Sobre esta ambivalencia pivotan las distintas lecturas feministas acerca de la corporalidad en la obra arendtiana.

Sin perder de vista el silencio arendtiano frente al género y tomando como punto de partida el carácter existencial y fenomenológico que la dimensión de la acción política adquiere en Arendt, encontramos que su distinción entre lo dado y la acción no resulta tan problemática sino más bien sumamente productiva a la hora de pensar la cuestión de las identidades²⁰. El cuerpo se introduce en el ámbito político a través del discurso y la acción de las individualidades libres y conscientes, constituye el lugar en donde se establece la correlación cuerpo-mundo, la apariencia corpórea está envuelta en lo político en la medida en que el discurso implica la presencia corpórea²¹.

Si es a través de la acción y el discurso que nos diferenciamos, lo corpóreo pertenece al orden de lo general indiferenciado, quedando vinculado de este modo al anonimato de la especie. El “fondo oscuro de lo otorgado”, “nuestra naturaleza intercambiable y única”²², (no determinada), no esencial²³, será uno de los aspectos iluminadores para el feminismo: la ausencia de una base identitaria estable en la que fundamentar la política. El antiesencialismo de la teoría arendtiana constituye uno de los pilares fundamentales de las relecturas feministas, cabe resaltar en este punto la conocida respuesta a Gershom Scholem, uno de los pasajes más discutidos que ha servido de encuentro para un amplio núcleo de intérpretes²⁴:

19 ZERILLI, L. “The Arendtian Body”. En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.

20 MASLIN, K. *The experiential ontology of Hannah Arendt*. London: Rowman & Littlefield, 2020.

21 HULL, M. B. *The hidden philosophy of Hannah Arendt*. Op. cit., p. 163.

22 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 426.

23 En el primer capítulo de *La condición humana*, Arendt refuta la existencia de una naturaleza humana innata; frente a la concepción de “naturaleza humana” que los regímenes totalitarios enarbolan, propone la de “condición humana”, distinción que de nuevo, nos da una idea de la relevancia a la hora de comprender su percepción de lo biológico como un fenómeno pre-político, externo, aquello que compartimos con el resto de seres que habitan la tierra.

24 A raíz de esta declaración una parte del debate feminista se centra en dirimir qué entiende Arendt por lo “hecho” y lo “dado”. Podríamos reformularlo a partir de las siguientes cuestiones: ¿Es esencialista al asociar judeidad/ feminidad con lo natural? (Butler); ¿Por qué no es capaz de ver en lo dado, los cuerpos, las identidades “lugares potenciales de politización”? si su relato performativo de la acción llevado hasta sus últimas consecuencias desemboca en ello (Honig); Arendt no contempla el cuerpo como un “objeto sexuado” sino en tanto “objeto natural genérico”, marcado por su destino mortal más que por su sexo: “locus de ambivalencia política” (Zerilli).

La verdad es que nunca he pretendido ser nada distinto de lo que soy, ni siquiera he sentido la más mínima tentación al respecto. Lo contrario me parecería tan disparatado como pretender que soy un hombre, en vez de una mujer (...) La condición judía es para mí uno de los hechos indudables de mi vida, y nunca he pretendido modificar nada en tales facticidades. Una actitud semejante, de agradecimiento radical hacia aquello que es tal como es, que no ha sido hecho, que es *phýsei* y no *nómo*²⁵.

Según esta declaración la identidad (“judía” o, por extensión añadiríamos la “identidad de género”) es un hecho indiscutible, la discusión que mantiene con Scholem tiene que ver con que los hechos de esta clase se inmiscuyan o no en el ámbito público. Arendt, a diferencia de Scholem, cree que la identidad pertenece al ámbito privado, sin embargo esta sí puede estar sujeta a cambio, depende del contexto, así cree que si es atacada como judía ha de defenderse como tal²⁶. La identidad posee relevancia en función del contexto, uno siempre ha de evaluar la situación y decidir si la identidad posee relevancia en el espacio de la acción o si insiste en su irrelevancia.

Ni la identidad, ni las identidades son estables, ni pueden ser asidas por ninguna persona o grupo de personas. Teniendo en cuenta la influencia que Heidegger ejerció sobre Arendt, la identidad ha de ser comprendida en tanto proyecto, cuando nacemos somos arrojados a un mundo preexistente y esta “situación” o “trama de relaciones” en la que nos insertamos nos son “dadas”, y son contingentes. Como ha señalado Martine Leibovici, el vocablo griego *physei* no es utilizado por Arendt para referirse a una determinación biológica sino para señalar su carácter de condición, “mi situación social me viene dada como condición, al igual que lo natural (...) Sin embargo, cabe insistir en ello, solo lo dado no confiere singularidad a nadie”²⁷. Leibovici acota en Arendt dos modos diferentes de comprender el género o sexo: por un lado, como “dado, no elegido”, privado, y por otro, en tanto “quién” que entra en la escena pública para ser vista y oída. Entra en juego aquí el descubrimiento de “quién” frente a “qué” es alguien, el desocultamiento de la unicidad personal, marcada por el “quién”, tiene su condición de posibilidad en la *pluralidad* inseparable de la esfera pública, la “cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a

25 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Tr. M. Abella y J. M. López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010, p. 30.

26 Idea expresada por Arendt en la famosa entrevista de 1964 con Günter Gaus para la televisión alemana: “Si te atacan como judío, debes defenderte como judío; no como alemán ni como ciudadano del mundo ni como defensor de los derechos humanos o lo que sea”. *Ib.*, p. 53.

27 LEIBOVICI, M. “Acción”. En FUSTER, A. L. *Reflexiones para Fina Birulés*. Barcelona: Icaria, 2020, p. 15.

un primer plano cuando las personas están *con* otras”²⁸. De modo que el espacio público de aparición, lugar en el que interpretamos de modo singular aquello dado no elegido no es neutro, el sexo constituye una diferencia más (no esencial) que ponemos en juego²⁹.

Arendt sitúa en la acción política el momento definitorio de la individualidad, como ha señalado Fina Birulés, cuando dice que “tiene que defenderse como judía al haber sido atacada como tal” la persona atacada en esos términos se ve desposeída de su cualidad específicamente humana, su libertad de acción y decisión autónoma, al verse reducida a lo meramente otorgado pasa a ser concebida como “simple miembro de la especie humana”, sus acciones no son fruto de la libertad sino de una determinación natural inevitable, como consecuencia se convierte en intercambiable, prescindible y superflua, y por ello se confirma la pérdida de un lugar en el mundo³⁰. La identidad para Arendt es procesual, performativa, en la medida en que se constituye a través de una serie de elecciones respecto a la autocomprensión y autopresentación que tendrá consecuencias a su vez sobre la autocomprensión, presentación y perspectivas de trascendencia. En este sentido pueden ser leídos los análisis que Arendt lleva a cabo sobre Benjamin Disraeli o de Rahel Varnhagen³¹.

4. Cuerpos en acción

El plano ontológico-existencial en el que Arendt sitúa el hecho político, fundamentado en su categoría de “pluralidad”, *factum* de la condición humana, evidencia de manera rotunda y en un solo gesto la auténtica amplitud del *mundo*³². Hasta tal punto la pluralidad constituye el fundamento de la acción humana que se puede afirmar la individualidad absoluta (irrepetibilidad, singularidad) de cada uno de los sujetos pasados, presentes y futuros: “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”³³. Esta radical diversidad es el rasgo esencial que compartimos como individuos humanos, y el que nos

28 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 209.

29 LEIBOVICI, M. Op. cit., p.16-17.

30 BIRULÉS, F. “Algunas observaciones sobre identidad y diferencias”. En *Cuaderno Gris* 9. Época III, 2007, p. 241.

31 V. MASLIN, K. Op. cit. La autora propone comprender las figuras de “judío excepcional”, “paria” o “advenedizo” como modos de “agencia”. Esta agencia paradójicamente es posible gracias a la persistencia de las condiciones primarias (lo dado), en este sentido el sujeto arendtiano mantendría su agencia a la vez que mostraría sus limitaciones.

32 CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

33 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 36.

permite identificarnos intersubjetivamente como iguales. Una igualdad y una diferencia constitutivas que conforman la premisa ontológica en la que Arendt ancla el hecho político.

Tanto Judith Butler como Adriana Cavarero sintonizan con esta premisa ontológica a partir de la cual han reflexionado y entablado un intenso diálogo a lo largo de los últimos años acerca de diversos fenómenos políticos contemporáneos. La cuestión, señala Cavarero, no es permanecer fieles al texto arendtiano sino revisar sus conceptos a la luz de diversas expresiones políticas del presente. El temido colapso de lo político debido al advenimiento de lo social proclamado por Arendt encuentra en acontecimientos como las primaveras árabes, el movimiento *Occupy Wall Street* en Nueva York, incluso podríamos incluir aquí el reciente *Me Too*, contraejemplos y confirmación de la viveza y auténtico potencial que lo político en sí mismo aún conserva. La espontaneidad y autenticidad de estas manifestaciones revolucionarias, la “aparición” pacífica de los cuerpos en las plazas públicas, replantean la significación de la corporalidad en la esfera de lo político, hasta el punto de preguntarse “¿puede el concepto de pluralidad arendtiano sostener una operación que multiplica el número de sus componentes y expande el espacio ‘entre’ que los pone en relación?”³⁴.

Como ha señalado Timothy J. Huzar, podemos hablar de un “humanismo insurreccional” para referirnos a las teorizaciones tanto de Butler como de Cavarero, se trata de un humanismo marcado por los levantamientos, las revueltas y los motines no situados en un plano abstracto sino interviniendo en el conjunto de relaciones de poder y violencia dadas estructuralmente³⁵. Tratan de proporcionar un sentido del mundo centrado en la vulnerabilidad, para constituir una “nueva ontología corporal o social relacional” (Butler) o una “nueva ontología relacional de los vulnerables” (Cavarero).

Específicamente Cavarero, asumiendo el análisis de Butler acerca de estos fenómenos, reflexiona sobre la cualidad de un “sujeto colectivo (plural) irreductible a conceptos como multitud o masa”, conjuga varias tesis arendtianas en este análisis: aquella según la cual “la política nace en el ‘entre’ y se afirma como relación” lo que contribuye a postular que este “sujeto colectivo en escena constituya una pluralidad”. Estas reuniones nos muestran un “*ethos* de la no violencia” en concordancia con la tesis de Arendt conforme a la cual “violencia y poder son conceptos mutuamente excluyentes”. El poder solo es poder si es compartido, requiere de la pluralidad para que se haga efectivo y es un fin en sí

34 A este respecto v. CAVARERO, A. “Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità”. En *Filosofía Política* 1, 2021, p. 96.

35 HUZAR, T. J. “Violence, Vulnerability, Ontology. Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler”. HUZAR, T. J.; WOODFORD, C. *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*. New York: Fordham University Press, 2021, pp. 151-160.

mismo. Se pone de manifiesto la horizontalidad del mismo y son además, una afirmación de emociones políticas positivas, generativas y participativas semejante a lo que Arendt describía en *Sobre la Revolución* como “felicidad pública” o “gusto por la libertad”.

Si confrontamos los diferentes paisajes que los conceptos de “pluralidad” y “masa” dibujan de lo político comprobamos de manera especialmente gráfica, atendiendo a la sonoridad que emana de estos fenómenos, dos emociones políticas absolutamente diversas: el tono de alegría pública, empapado de un carácter lúdico, festivo, irónico frente al tono amenazante, que el “unísono” de la masa provoca.

Efectuar una revisión apropiada de Arendt nos permite, según Cavarero, reconocer en este tipo de reuniones “epifanías de lo político”, casi siempre imprevistas e incapaces de continuidad y desarrollo. Más allá del tradicional imaginario de la masa en revolución que parecen evocar, vemos en ellas “la figura relacional y no violenta de la pluralidad”. Una pluralidad que hoy va más allá de la materialidad del “espacio físico de aparición” para abarcar la “inmensidad e ubicuidad de la arena virtual generada por los medios y redes sociales”, que Arendt no hubo de enfrentar, “hiperconexión” en tanto elemento que añade turbulencia, y que problematiza la categoría de relación en sí misma.

5. Conclusión

Como se ha esbozado a lo largo de estas páginas, la problemática rigidez de sus distinciones entre los espacios “público”, “privado”, “social” y la exclusión del cuerpo del ámbito político provocaron en un principio el rechazo de su pensamiento desde el ámbito feminista, posteriormente lecturas más exhaustivas de la obra arendtiana descartan esa severidad y revelan una maleabilidad de su pensamiento que lo transforma en un importante apoyo para repensar y resituar los fines del movimiento feminista y, en definitiva, los modos en que pensamos y comprendemos el “hecho político” en la actualidad.

La política adquiere un carácter eminentemente existencial, cimentada en el *factum* de la pluralidad humana contribuye a postular un marco ontológico plural (en tanto condición de posibilidad) para la teorización feminista, y repensar una esfera pública entendida como la recuperación del “estar entre” (*In Between*) que conforma en última instancia el *mundo*. El espacio político trasciende la lógica utilitaria y no se identifica con ningún lugar concreto, se trata de un espacio de visibilización y reconocimiento entre unos y otros, sin llegar a eliminar las diferencias que los separan, permite adquirir identidad propia ineludiblemente ligada a la corporalidad en tanto soporte del discurso y la acción, así como albergar nuevas manifestaciones de lo político.

La ilegitimidad del recurso a un “yo originario”, con una esencia propia previa a la incursión en el espacio compartido, revoca la clásica pretensión metafísica de la capitalidad del sujeto. Es el esfuerzo conjunto y continuado por evitar la disolución del mundo, el “estar juntos” en lo público, el único fundamento abierto que no busca un cumplimiento determinado, sino “estar en común” por sí mismo. Su concepción de la política en tanto “espacio de interacción”, espacio relacional, permite al feminismo postular “un sujeto estructuralmente plural”, mutable, permanentemente abierto, que, aún con carácter efímero, puede llevar a cabo acciones concretas para mejorar la vida de personas “reales”.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *De la historia a la acción*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1998.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Tr. M. Abella y J. M. López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010.
- ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010.
- ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2009.
- BENHABIB, S. “Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space”. En *History of Human Sciences* 2, 1993, pp. 21-35.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.
- BIRULÉS, F. “Algunas observaciones sobre identidad y diferencias”. En *Cuaderno Gris* 9. Época III. 2007, pp. 239-242.
- BIRULÉS, F. *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Tr. F. González Brizuela. Madrid: Katz, 2015.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CAVARERO, A. “Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità”. En *Filosofía Política* 1, 2021, pp. 89-102.
- HILL, M. A. *Introduction a Hannah Arendt And The Recovery Of The Public World*. New York: St. Martin’s Press, 1979.

HULL, M. B. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London-New York: Routledge Curzon, 2002.

HUZAR T. J. "Violence, Vulnerability, Ontology. Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler" en HUZAR, T. J.; WOODFORD, C. *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*. New York: Fordham University Press, 2021, pp. 151-160.

LEIBOVICI, M. "Acción". En FUSTER, A. L. *Reflexiones para Fina Birulés*. Barcelona: Icaria, 2020.

MASLIN, K. *The experiential ontology of Hannah Arendt*. London: Rowman & Littlefield, 2020.

PITKIN, H. "Conformism, housekeeping, and the attack of the blob: The origins of Hannah Arendt's concept of the social". En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press. 1995, pp. 51-81

PITKIN, H. "Justice: On relating private and public". En *Political Theory* 9, (3), 1981, pp. 327-352.

PITKIN, H. *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago-London: The University Of Chicago Press, 1998.

PORTAS, T. *Hannah Arendt y la Teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra 2022.

VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ZERILLI, L. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

ZERILLI, L. "The Arendtian Body". En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.10

[pp. 155-173]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 29/03/2022

El problema judío en Hannah Arendt. Influencias en la comprensión de la Política de Género de Judith Butler

The Jewish Problem in Hannah Arendt. Influences in the Understanding of Judith Butler's Gender Politics

Rosalía Romero Pérez

Universidad de Sevilla

Resumen:

Hannah Arendt analiza el problema judío en la Edad Contemporánea a partir de los distintos nacionalismos y del desarrollo del racismo como ideología. Ello influye en sus análisis políticos de distintas formas y una de ellas es en la tajante disyuntiva entre naturaleza y cultura. Este aspecto de su filosofía se encuentra como premisa indiscutible en los análisis de género de Judith Butler, que adopta el modelo explicativo del racismo porque niega la existencia del sexo biológico.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Judith Butler; Racismo; Derecho a tener derechos; Política de género.

Abstract:

Hannah Arendt delves into the Jewish problem in the Contemporary Age from different nationalisms and the development of racism as an ideology. This influences her political analyses in different ways and one of them lies in the sharp dilemma between nature and culture. This aspect of her philosophy is considered as an indisputable premise in the gender studies carried out by Judith Butler, who adopts the explanatory model of racism, since she denies the existence of biological sex.

Keywords: Hannah Arendt; Judith Butler; Racism; Right to have rights; Gender politics.

1. Introducción

El colonialismo y el imperialismo ocupan un lugar importante en la obra de Hannah Arendt. Así mismo, el racismo, como instrumento de dominación que infrahumaniza, es una temática nuclear de su filosofía. El racismo de los siglos XIX y XX, defendido por el imperialismo continental, encuentra sus antecedentes en el colonialismo: concretamente Arendt apunta al colonialismo europeo y posterior desarrollo del imperialismo de ultramar en el continente negro, en África. El racismo opera con unos criterios biologists de un profundo sesgo ideológico. Como veremos, se llegará hasta el límite de cambiar textos bíblicos e imponer que los seres humanos *no tienen un origen común*, para utilizarlo como justificación de la dominación y explotación de pueblos autóctonos, tal y como se conoce que ocurrió en Sudáfrica.

La motivación de este gran proyecto de investigación se encuentra en una medida considerable en su biografía. En 1943 Arendt publicó su texto “Nosotros, los refugiados”¹, donde expone la difícil situación que afectó a un sinnúmero de personas en el siglo XX, entre las cuales las identificadas como judías sufrieron particularmente la *desnaturalización*, como les ocurrió a los judíos alemanes, entre quienes Hannah Arendt es un claro exponente. A diferencia del sionismo que entiende que el antisemitismo puede llegar a ser un aliado del pueblo judío, en el sentido de que refuerza su unidad, Arendt objeta que esto sólo ocurre desde la Revolución francesa al siglo XX.

La caída de la monarquía absoluta favoreció la conquista del Estado por la nación: cuando un monarca dejó de simbolizar su comunidad esencial, subsistió el *origen común* como nexo entre la ciudadanía de una nación-Estado². El conflicto subterráneo desde el

1 ARENDT, H. “Nosotros los refugiados”. En *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009

2 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 2009, p. 340.

principio entre nación y Estado residió en la ambivalencia irresoluble de querer combinar los derechos generados por la Declaración de los Derechos del Hombre con la exigencia de la soberanía nacional. La nación no estaba ligada a ninguna ley que fuese superior a sí misma y ello implicó que “los derechos humanos fueron reconocidos y aplicados sólo como derechos nacionales”³. El nacionalismo de la nación-Estado tendrá posteriormente su expresión en las nacionalidades y el problema de las minorías después de la I Guerra Mundial, con la disolución de los imperios multinacionales y multiétnicos, como el de Rusia, el otomano y el austrohúngaro. Estos nuevos Estados-nación de la Europa centro-oriental no se caracterizaban por la homogeneidad ni religiosa ni lingüística ni cultural.

Además del nacionalismo de la nación-Estado apegado a un territorio, el *nacionalismo tribal* nació y se desarrolló en el siglo XIX como consecuencia del descontento de pueblos de Europa oriental y meridional que no habían conseguido la emancipación nacional ni habían logrado la soberanía de una nación-Estado. Del mismo modo, sostiene Arendt, los países que no se beneficiaron de la repentina expansión colonial de la década de los años ochenta del siglo XIX, expresaron sus frustradas ambiciones en lo que se manifestó como el imperialismo continental. Una expresión del nacionalismo tribal fue el nacionalismo germánico, nacido en Austria casi como un movimiento estudiantil, y una expresión del imperialismo continental fue el nazismo.

En este artículo se aborda el problema judío a la luz de estos hechos históricos. Esta minoría étnica, apátrida y autoconcebida como *pueblo elegido* por Dios ha contribuido de manera ejemplar al paradigma explicativo desarrollado por Arendt, cuando piensa la génesis de la Edad Contemporánea, hasta llegar a la II Guerra Mundial. La creación del aparato conceptual en la obra de Arendt tiene una influencia clave en el pensamiento contemporáneo. Y, por ello, tratamos de dilucidar cómo el rechazo al racismo influye en la comprensión política del ser humano. Entre las influencias más notables de este hecho destaca la importancia que el paradigma explicativo del racismo tiene en la obra de Judith Butler, quien recibe la grandeza de su análisis y, al mismo tiempo, comparte las limitaciones propias de una mirada sobre una historia que es también autobiográfica, de la que la filósofa alemana del siglo XX no tuvo tiempo para distanciarse de ella.

2. El problema judío

Si entre los factores que influyen en la construcción de una obra escrita destaca la propia biografía, en Hannah Arendt su condición de judía y su experiencia con la Alemania de

3 lb., p. 341.

Hitler —su precipitada y necesaria salida del país en 1933 a la edad de veintisiete años—, son hechos decisivos que influyen en la conceptualización de la realidad que describe y analiza. Jerome Kohn sostiene que “su experiencia como judía constituye literalmente la fundación de su pensamiento”⁴. Existen, pues, dos condiciones fundamentales en su biografía que influyen de forma decisiva en su pensamiento, y de forma determinante en su pensamiento político: una es su condición de judía y otra es su condición de refugiada y apátrida, primero en Suiza y en Francia, y después en Estados Unidos.

Para Arendt, el problema judío es el antisemitismo. No obstante, analiza la parte de responsabilidad que el pueblo judío tiene en la catástrofe del genocidio perpetrado en el siglo XX por el totalitarismo nazi, como expresión extrema del antisemitismo, y sostiene la tesis de que hay una parte de responsabilidad por la ausencia de acción política⁵. Richard J. Bernstein demuestra que es su experiencia y sus análisis del fenómeno de los apátridas, tal y como se ha dado en el siglo XX, lo que constituye la base del pensamiento sobre la acción y la política en Arendt⁶. El significado de política comienza con el análisis de por qué ha estado ausente la acción política en el pueblo judío durante la Edad Moderna y, por ello, aboga por un modelo de *acción* en la que quepa la lucha por sus propios derechos como judíos.

A partir de la Revolución francesa la humanidad comenzó a concebirse como una familia de naciones y la imagen del hombre era el pueblo. En el sistema del Estado-nación europeo existía una completa implicación entre los derechos del hombre con los derechos de los pueblos. Aquí estaba gestada una problemática que se visibilizaría después de la Primera Guerra Mundial, cuando en el centro de Europa aparecieron pueblos y un número creciente de personas para quienes, “como lo habían sido en el corazón de África”⁷, los derechos elementales estaban insuficientemente protegidos por la organización administrativa de los Estados-nación. La deriva de este tipo de Estados, contra los que Arendt argumenta explicando que Estado y nación no son lo mismo, no es solamente que prohibieran derechos de ciudadanía como pueden ser la libertad y la justicia, sino que negaron los derechos humanos *en la privación de un lugar en el mundo*:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad

4 KOHN, J. “Una vida judía: 1906-1975”. En ARENDT, H. *Escritos judíos*. Op. cit., p. 33.

5 ARENDT, H. “Las enseñanzas de la historia”. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Tr. M. Candel. Barcelona: Paidós, 2005, p. 39.

6 BERNSTEIN, R. J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 83.

7 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 414.

en la que se ha nacido ya no es algo que se da por hecho y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria⁸.

Como resultado de las ideas de la Ilustración y de la Revolución francesa, cuando se supone que los judíos consiguen la igualdad y se asimilan al proclamado individuo abstracto, individuo sin atributos, Arendt analiza el antisemitismo social, en el marco del conocido fenómeno de la asimilación. Aquí aparece lo que se denomina “judeidad”, referida a una serie de atributos y de características psicológicas compartidas por un grupo social que había dejado de ser definido bien por su pertenencia a un pueblo, o bien por su religión. Como Arendt afirma, con la asimilación el judaísmo pasó a representar una cualidad psicológica, y el problema judío se convirtió en un problema personal para cada individuo judío.

Un ejemplo paradigmático de las perplejidades del asimilacionismo lo representa Rahel Varnhagen (1771-1833), sobre quien Arendt empezó un ensayo biográfico en 1929 para su habilitación a cátedra, y terminó de escribir en 1938, cuando era refugiada en París, aunque la obra no se publica hasta 1957. En la vida de Rahel Varnhagen hubo varios intentos de asimilación a otras identidades no judías, entre ellas señalaremos el matrimonio con un gentil. Fue cuando se convirtió al cristianismo y cambió su nombre, pasando a llamarse Antoine Friederike. Arendt estima que “llena de ilusiones sobre las posibilidades del mundo exterior, atribuye a los disfraces, al camuflaje, a los cambios de nombre, un increíble poder de transformación”⁹. El caso Rahel terminó con el rechazo a la asimilación y con la defensa de su identidad judía porque en su biografía se evidencia que la asimilación es siempre una pseudoasimilación. Arendt recuerda que si en el siglo XIX fueron posibles posturas individuales, bien como paria o bien como *parvenu*, que significa bien asumiendo la identidad judía o bien asimilándose a los valores dominantes del no-judío, la situación en el siglo XX, con el ascenso del nazismo, ha convertido a los judíos en *outlaws* políticos en todas partes. En el análisis de este fenómeno plantea que ya no son viables posturas individuales, de paria ni de *parvenu*, en la lucha por los Derechos del Hombre, sino como pueblo, y aboga por lo que vamos a denominar *una acción conjunta*:

Solo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de agotamiento). Y solo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra

8 Ib., p. 420.

9 ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Barcelona: Lumen, 2000, p. 163.

habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común¹⁰.

Como vemos, en Arendt se desarrolla un análisis del *ser judío* y es conceptualizado como pueblo, habiéndose hecha célebre la aseveración “si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía”¹¹. Al respecto, Bernstein observa que no consigue esclarecer preguntas tales como “¿qué es lo que caracteriza a los judíos como judíos? ¿Cuál es la normativa básica que permite reclamar derechos y reconocimiento político a los judíos como judíos?”¹².

Sea como fuere, Arendt defiende el derecho a una patria y el derecho de los judíos a una patria judía, fundamentando tal posición política en la historia del pueblo judío. No obstante, se opone a la creación de un Estado-nación confesional judío como Israel y se posiciona a favor de un estado federal, un estado binacional en el que judíos y árabes estén en igualdad de condiciones. Es más, propone la creación de tantos consejos populares árabe-judíos como sea posible, en virtud de los cuales las decisiones se tomarían de una forma horizontal y democrática, evitando el gobierno de los burócratas o un gobierno confesional judío, con una mirada exclusivamente unilateral de los problemas de las poblaciones que ocupan los territorios palestinos.

El estado extremo de infrahumanización alcanzado con el nazismo, la conversión de los judíos en *outlaws*, refleja la situación de las personas privadas de derechos humanos, privadas del derecho a la acción y a la opinión. El *derecho a tener derechos* fue perdido por millones de personas a quienes se les negó pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, como consecuencia de una nueva situación política global. Arendt compara la situación de los refugiados y de los apátridas del siglo XX con la situación de los esclavos en Grecia, a quienes Aristóteles no incluyó entre los seres humanos. La situación de las condiciones de vida de los campos de concentración es análoga a la situación de los esclavos en Grecia, desde el punto de vista de que en ambos casos estaba anulada la posibilidad de luchar por la libertad. Sin embargo, Arendt estima que la situación de los refugiados, apátridas y personas llevadas a los campos de concentración llegaron a unas condiciones de vida que estaban por debajo de las condiciones de los esclavos griegos, puesto que estos tenían un lugar en la sociedad –trabajaban para las necesidades de

10 ARENDT, H. *La tradición oculta*. Tr. de R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2004, p. 74.

11 *Ib.*, p. 28.

12 BERNSTEIN, R. J. *Op. Cit.*, p. 27.

los otros y se mantenían dentro de la humanidad—, mientras que los primeros fueron arrojados “fuera de la humanidad” al perder la comunidad de la que se les expulsó.

3. Racismo e Identidad

El análisis del racismo y su crítica al naturalismo modulará su concepción de ser humano y su concepción de la identidad humana como *desiderátum*, encontrándose en Arendt una significativa infravaloración y desconsideración de lo que, sin pertenecer al orden natural de la determinación, pertenece al orden de la naturaleza y de la repetición; o dicho de otro modo, hay un enquistamiento en el orden de su análisis político que se olvida de que las fronteras entre la naturaleza y la cultura no son compartimentos estancos, tal y como parece que presentan sus análisis. A título de ejemplo, destacaremos que siendo la natalidad un concepto transversal en su filosofía, el nacimiento como hecho natural y biológico no reviste importancia alguna. En su obra, la importancia de la natalidad biográfica es inversamente proporcional a la importancia de la natalidad considerada meramente como hecho natural. Como se encuentra ya observado en Françoise Collin,

La confrontación, en forma de oposición, que establece constantemente entre la naturaleza —como orden de satisfacción de necesidades- y la acción —como orden de iniciativa—, entre *physis* y *nomos*, parece valorizar toda superación de lo natural dado asimilado a la animalidad. Testimonio de ello sería la distinción entre biología y biografía, *zoé* y *bios* en la consideración referencial del nacer¹³.

3.1. El racismo como ideología: el origen fragmentado de la humanidad

Tanto el imperialismo de ultramar como el imperialismo continental se han nutrido de la evolución que llegó a tener el pensamiento racial que, si bien hunde sus raíces en el siglo XVIII, se desarrolló en el siglo XIX y llegó a ser un potente aparato ideológico:

El racismo ha sido la poderosa ideología de las políticas imperialistas desde el comienzo de nuestro siglo. Sin duda, ha absorbido y reavivado todas las antiguas formas de opinión racial que, sin embargo, difícilmente habrían

13 COLLIN, F. “Hannah Arendt: la acción y lo dado”. En BIRULÉS, F. (comp.) *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Pamiela, 1992, p. 25.

sido capaces por sí mismas de crear o de generar en racismo como una ideología¹⁴.

En el siglo XVIII se conocía la variedad de razas pero ello no era óbice para una concepción unitaria de la especie humana¹⁵. En el siglo XIX, el desarrollo del racismo como ideología aprovechará todas las ocasiones para legitimar sus posiciones de dominación, haciendo apología de un origen fragmentado de la humanidad: las distintas tesis esgrimidas defendían que existen seres humanos inferiores bien por razones naturalistas o bien por razones de no pertenencia a un pueblo elegido por Dios. Con respecto a las primeras, se encuentran sus expresiones en el imperialismo llevado a cabo en el Sur de África y en algunas de las interpretaciones de la teoría de la evolución de Darwin. Como Arendt nos recuerda, desde un punto de vista político el darwinismo como tal era neutral y ha sido objeto de interpretaciones diversas, entre las que se encuentran tanto todo tipo de pacifismo y cosmopolitismo como derivas desarrolladas en el marco de la ideología imperialista. A estas últimas pertenecen las explicaciones que, aprovechando la búsqueda de los eslabones perdidos entre el *homo sapiens* y el simio, alegaron distintos orígenes naturales de la especie humana, para explicar por qué existían unas sociedades más desarrolladas que otras. De nuevo cobró relevancia el “genio hereditario” y se consideró a la aristocracia como expresión de la naturaleza, de la selección natural y del linaje puro. Todo ello en detrimento de las explicaciones de carácter político, en virtud de lo cual redundó en el nacionalismo y en la concepción de la nación, que sería transformada en una aristocracia natural¹⁶.

Como ya antes hemos anunciado, Arendt también pone la mirada en el corazón de África en su análisis sobre las poblaciones desprotegidas de los derechos elementales. Es más, considera que en los *bóers*, descendientes de los colonos holandeses que a mediados del siglo XVII se instalaron en El Cabo, se encuentra “la experiencia de laboratorio” de lo que posteriormente comienza a desarrollarse en los movimientos antisemitas europeos del siglo XIX. El imperialismo en el continente negro o imperialismo de ultramar no tenía como objetivo simplemente continuar con el comercio colonial, como se puso de manifiesto cuando se constató que el Canal de Suez en 1869 no reemplazó en la totalidad de funciones posibles al Cabo de Buena Esperanza en Sudáfrica. La raza es uno de los dos principales medios políticos de dominación del imperialismo —el segundo es la burocracia, encontrado en Egipto, Argelia y la India—, y fue descubierto en África del Sur. La raza cobra un significado preciso en las tribus encontradas en las regiones en las que la naturaleza

14 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 255.

15 *Ib.*, p. 277.

16 *Ib.*, p. 280.

era especialmente hostil, y los seres humanos que poblaban esos territorios trataban a la naturaleza como si fuera indiscutible y “había seguido siendo la única realidad abrumadora”¹⁷. Por su forma de vida, en la que no se apreciaba una dualidad entre la naturaleza y la cultura, los *bóers* percibían a estos seres humanos seres naturales hasta el extremo de que “cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen”¹⁸. Y para ello se autodefinieron como pueblo elegido y negaron el origen común de la humanidad de la doctrina cristiana, y “si bien en los cristianos encontraban un desacuerdo con la diferencia en el ‘origen’, en los judíos encontraban a un rival en la competencia de *pueblo elegido*” (la cursiva es nuestra)¹⁹.

El nacionalismo tribal que tuvo su expresión en los panmovimientos del siglo XIX, en el paneslavismo y en el pangermanismo, se opone a la doctrina cristiana que sostiene el origen divino no del pueblo sino del hombre. Arendt argumenta que el fanatismo del nacionalismo tribal no se expresa simplemente en un exceso del lenguaje religioso, sino que tras ellos descansa una verdadera teología que “tuvo una considerable influencia en el desarrollo de los modernos movimientos totalitarios”²⁰ –Hitler defendió que su nación era Obra de Dios. El racismo, que niega una humanidad común, introdujo el concepto de origen divino de un pueblo. El antisemitismo de los racistas en la filosofía de Arendt es explicado como una aprensión supersticiosa de que pudiera ser a los judíos a quienes Dios hubiera elegido y la Divina Providencia les hubiera reservado el éxito²¹. Arendt explica que políticamente no es importante si se atribuye a Dios o a la naturaleza el origen de un pueblo porque en ambos casos se actúa por imitación del mundo natural, transformando a los pueblos en especies animales, de tal manera que la diferencia entre un ruso y un alemán es la misma que existe entre un lobo y un zorro.

Un “pueblo divino” vive en un mundo en el que es el perseguidor nato de todas las especies más débiles o la víctima nata de todas las especies más fuertes. Sólo las reglas del reino animal pueden aplicarse posiblemente a sus destinos políticos²².

17 Ib. p. 295.

18 Id.

19 Ib. p. 299.

20 Ib. p. 345.

21 Ib. p. 356.

22 Ib. p. 346.

3.2. La Identidad o cómo se define lo humano por antonomasia

Los análisis del problema judío y del racismo van a influir de forma decisiva en la comprensión de lo humano en Arendt. El primer indicio de ello es la negativa a considerar como humano todo lo que se comparte con otras especies animales y la negativa a aceptar razonamientos por analogía o genealógicos con el mundo animal.

Arendt se propone definir lo humano y en el telón de fondo de esta parte de su filosofía está la experiencia de los seres humanos que quedaron excluidos del marco societario del “derecho a tener derechos”. No olvidemos que Arendt es consciente de este contexto societario cuando poblaciones humanas en la Europa del siglo XX quedaron expulsadas de la humanidad, con el ascenso de la ideología racista al poder político, del que ella fue víctima bajo el gobierno del Tercer *Reich*. La desnaturalización, la imposibilidad de adquirir una partida de nacimiento donde constara “Hannah Arendt, natural de Hannover”, fue una de las armas políticas del totalitarismo, cuyo objetivo fue transformar a los seres humanos de otras razas, no elegidas por la Divina Providencia para un destino con éxito, en masa.

Arendt va a la búsqueda de lo humano allí donde el ingenio tiene su rastro en la historia y encuentra parámetros a la medida de sus necesidades, no en las propuestas contrafácticas del pensamiento utópico, sino en las sociedades antiguas, en Grecia y en Roma. Arendt toma como referencia la comprensión de lo humano desarrollada en las obras de Platón y Aristóteles, y nos recuerda que la dimensión de ser social, la interacción con otras personas, no era incluida en estos sistemas filosóficos clásicos entre las condiciones de ser humano. La razón de ello es que la dimensión social es compartida con otros animales.

La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal²³.

La tajante y delimitada dualidad entre naturaleza y cultura es una constante en el pensamiento arendtiano. En su ensayo sobre la violencia, Arendt establece que tan error es explicar el comportamiento animal por analogía con el comportamiento humano como a la inversa, pretender explicar el comportamiento humano por analogía con el comportamiento animal: no es necesario conocer los instintos del “territorialismo de grupo” de las hormigas, los peces y los monos para saber que la lucha por la patria será

23 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2012, p. 52.

una realidad²⁴. De este modo, desarrolla una crítica en la que de nuevo se vuelve a las definiciones de los clásicos pero, en este caso, para desmarcarse del legado de la tradición filosófica. Para Arendt el antropomorfismo y el teriomorfismo incurren en el mismo grado de error. La definición del ser humano como animal racional no significa que el hecho de que a comportamientos reactivos se califique de violentos, legitime animalizar al ser humano, como se encuentra en los usos de la razón que no constituyen sino una trampa para preservar condiciones de deshumanización, atribuyéndole la irracionalidad a comportamientos violentos reactivos, como autodefensa: “Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es ‘racional’; de la misma manera no es ‘irracional’ utilizar un arma en defensa propia”²⁵. En este análisis, no encontramos una filiación de la filosofía de Arendt con el irracionalismo, sino una definición de ser racional con base empírica en una realidad histórica expresada en los campos de concentración, y en las situaciones de tortura y de hambre. Arendt sostiene que la máxima expresión de deshumanización en tales condiciones es que no haya ni rabia ni violencia por parte de los deshumanizados.

El hecho empírico de que los esclavos históricamente no han vivido el peor de los infortunios conocidos vuelve a referirlo en *La condición humana*, cuando aborda la esfera privada de la sociedad y la propiedad: sólo la existencia de un hogar privado garantiza a los hombres que se sientan protegidos, *incluidos los excluidos del mundo*. El pleno desarrollo de una vida hogareña se lo debemos a los romanos, quienes, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que comprendieron que estas dos esferas, lo privado y lo público, sólo podían existir mediante la coexistencia²⁶. Arendt sostiene que tener un lugar privado, aunque este no sea político, significa alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, y carecer de un lugar privado propio, como es el caso de los esclavos, significaba no alcanzar el reconocimiento de ser humano.

Pero la tenencia de un lugar privado propio es una condición necesaria aunque no suficiente para definir lo humano. Como hemos dicho antes, la importancia de lo privado radica en que coexiste con lo público; es más, esta valoración que se encuentra en nuestra filósofa no puede ser comprendida en toda su extensión sin precisar lo que no es ocioso recordar: lo óptimo es no sacrificar una esfera por otra. La existencia de la esfera pública para Arendt es lo que garantiza que cada cual, al acceder a ella, pueda de forma individual homologarse con lo humano mediante el derecho a la acción y el derecho al discurso.

24 ARENDT, H. “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1999, p. 159.

25 Ib., p. 166.

26 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 78.

Lo que aparece en público no forma parte del deber ser, del *desiderátum* planteado en la obra de Arendt, si es consecuencia de una obligación, que no respeta la faceta privada –asociada ésta a un espacio, a una propiedad y a la pertenencia a una comunidad. Esta realidad forma parte de la sociedad totalitaria en la que todo se torna público y el ser humano forma parte de una masa indiferenciada. Destacaremos aquí que la crítica feminista a la ausencia de reconocimiento político a las relaciones de poder que se inscriben en el mundo de lo privado, no tiene nada que ver con la práctica totalitaria de convertirlo todo en público, sino con una apertura de este ámbito a la democratización y a una lucha por la justicia. Como Luisa Posada Kubissa sostiene,

Si el ámbito privado-doméstico no puede hacerse visible en el ámbito público-político, la consecuencia será un ocultamiento del primero que impide su transformación y perpetúa sus condiciones de desigualdad y violencia para las mujeres²⁷.

La aparición en público forma parte de lo político, de la libertad, de lo humano por antonomasia. *La pluralidad*, “la condición de toda la vida política”, indisoluble del concepto arendtiano de natalidad, “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, es una condición de la existencia humana ligada a la acción. Además, la pluralidad implica también el hecho de cómo cada cual accede al mundo de lo común, es decir, en una medida considerable la pluralidad presupone la individualidad²⁸.

4. Influencias en la comprensión de la Política de Género de Judith Butler

En la obra de Judith Butler hay una influencia notable del pensamiento político de Hannah Arendt, que se reconoce en los conceptos –sobre todo en cuanto significantes–, y en el modelo explicativo arendtiano aplicado a las problemáticas de las que se ocupó. El asunto judío enmarcado en una problemática étnica y el racismo como ideología influyeron de forma decisiva, como advierte Berstein, en su concepción de la acción y de la política.

El *derecho a una acción conjunta*, el *derecho a tener derechos* y el *derecho de aparición* constituyen parte de la herencia arendtiana que Butler recoge aportando una coloración propia. Por nuestra parte, queremos enfatizar que la filiación arendtiana de los planteamientos reivindicativos que vamos a tratar son posibles en virtud de que en Arendt la disyuntiva naturaleza-cultura tiene una decisiva apuesta por la cultura, en detrimento

27 POSADA KUBISSA, L. “Sobre Hannah Arendt y la cuestión femenina”. En *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2019, p. 73.

28 V. VALLESPÍN, F. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En Cruz, M, *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, ed. Paidós, 2006, pp. 107-138.

de todo elemento de la naturaleza que pueda mostrarse en la vida y en la acción humanas. La adversidad tajante a explicar cualquier asunto humano con el mundo natural como referencia, manifestado por Arendt, como contrapunto a la ideología racista que critica y analiza pormenorizadamente, es la condición de posibilidad de que Butler asuma este legado. La concepción del género en Butler no hace referencia alguna al sexo biológico, ni en su dimensión descriptiva ni en su dimensión desiderativa. La afirmación de que el sexo biológico no existe tiene en Butler el mismo grado de verdad que la afirmación la población negra es humana y no existe ningún elemento de su naturaleza que constituya una verdad suficiente para considerarla no humana. El género en Butler es explicado por analogía con la problemática étnica. De este modo, veremos que los trasplantes analíticos que se adoptan y se adaptan adolecen de una carencia de fundamentación, cuyo resultado hace de Butler una filósofa postarendtiana que, si bien recoge el aparato conceptual de la filósofa alemana, el significado conferido es distinto.

Para fundamentar el *derecho a una acción conjunta*, Butler parte de la crítica a la concepción de la democracia y al principio de la soberanía popular, porque uno de los presupuestos en los que se asienta esta comprensión, que se remonta históricamente al Estado-nación, es problemática: qué es el pueblo. El carácter excluyente del mismo concepto, si bien es considerado como clave de legitimación democrática, lleva a Butler a hacer uso de la terminología arendtiana y habla de los *elegidos* por las esferas del poder como acto de demarcación que se convierte en el límite disputado: quiénes pertenecen al pueblo y quiénes no pertenecen. La crítica a la exclusión propia de la *realpolitik* –*per se* excluyente–, es el punto de partida de la crítica política:

Es cierto que toda versión del “pueblo” que excluya a algunos de sus miembros no es incluyente y, por lo tanto, no es representativa; pero también es verdad que toda definición de lo que es “el pueblo” implica un acto de demarcación respecto al colectivo elegido, generalmente sobre la base de la nacionalidad o del Estado-nación, y que ese marcaje se convierte al instante en un límite disputado²⁹.

Del mismo modo que Butler dilucida el concepto de “pueblo” como concepto clave de legitimación democrática, para lo que señala la importancia de partir de las limitaciones del “pueblo” en el esquema del Estado-nación, cuestiona las restricciones que se han llevado a cabo en la definición de lo que es la esfera pública, obligando a una reconsideración de la misma, “ya que se ha hecho acriticamente por parte de quienes tienen pleno acceso a

29 BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Tr. M. J. Viejo. Barcelona: Paidós, 2017, pp. 12-13.

ella, además del derecho a aparecer en cualquiera de sus plataformas”³⁰. Butler estima la importancia de la libertad de reunión y la compara con la libertad de expresión. Más allá de lo que se diga, el hecho de reunirse es significativo en sí mismo porque implica una actuación conjunta de los cuerpos, una forma de *performatividad plural*³¹. En esta sobrevaloración de la libertad de reunión respecto de la libertad de expresión, Butler hereda una problemática no resuelta por Arendt. Como María Luisa Femenías nos recuerda, Arendt distingue entre segregación y discriminación y sostiene que “el derecho a la discriminación se deriva del de libre asociación”³². Femenías se pregunta si esto es todo lo que se puede hacer contra la discriminación, y propone un ejercicio crítico de la misma partiendo del sujeto propuesto por la propia Arendt en el acceso a lo público, donde la palabra y el discernimiento deben tener su espacio más allá de la mera presencia física de los cuerpos:

El sujeto de Arendt es un humano entre humanos; su pensamiento es apertura a un espacio público que solo se consigue si se lo construye entre todos de modo radicalmente crítico³³.

El *derecho a tener derechos* planteado por Arendt para las minorías desnaturalizadas, tanto en el contexto del Estado-nación como en el imperialismo nazi del que ella misma fue víctima, y que abocó a las poblaciones afectadas a no poder acogerse a ninguno de los derechos humanos, es interpretado por Butler como un ejercicio performativo de los derechos. Esta negativa a fundamentar contrasta con otras interpretaciones que analizan la fundamentación de esta reivindicación atendiendo a un contexto en el que las poblaciones afectadas quedaron al margen de cualquier marco societario³⁴, por haber sido expulsadas de su comunidad humana original o de la comunidad a la que estaban asociadas por algún tipo de vínculo. Butler sostiene que cuando Arendt afirma que:

Los desplazados tienen “derecho a tener derechos” lo que en realidad está sosteniendo es una suerte de ejercicio performativo de los derechos (...).

30 Ib., p. 16.

31 Id.

32 FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea, 2019, p. 247.

33 Ib., p. 249.

34 V. BENHABIB, S. “El derecho a tener derechos: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación”. En *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 45-59.

Es su propia reivindicación la que da carta de naturaleza al derecho a tener derechos, y fuera de ella no hay fundamento alguno para justificarla³⁵.

La filósofa estadounidense hace extensible el *derecho a la aparición* al *derecho a tener derechos*, tomando como referencia la importancia que Arendt le concede en el análisis de lo público a lo que aparece, en contraposición a lo que no llega a tener un reconocimiento en el espacio de lo político y de lo humano por antonomasia. En esta extensión de un derecho a otro, se detiene en la crítica de los modelos reguladores que el poder establece para incluir a los individuos idóneos en el ejercicio de la aparición, incluso cuando este derecho de aparición se establece con criterios universalistas. Por ello, aboga por establecer alianzas entre los no seleccionados, los no elegidos. Estas alianzas se establecen para una lucha que conlleva un posicionamiento performativo. Pero esta performatividad plural es la expresión de una lucha que critica las formas diferenciadas que el poder establece para acceder a la esfera de aparición, que no es otra que la esfera pública: es el espacio en el que se legitima mediante criterios de seleccionabilidad que excluyen a sectores de la población que forman parte de los precarios³⁶. Butler insiste en que bajo el discurso universalista se incurre en exclusiones.

Los no elegidos como idóneos para la esfera de aparición no se identifican por una identidad sino por la precariedad, que es una condición social y económica y engloba a mujeres, queers y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados, los apátridas y a las minorías religiosas y raciales³⁷.

Butler aborda el tema del reconocimiento de lo humano sobre la base del derecho de aparición en el mundo de lo público; o dicho de otro modo, el reconocimiento de lo humano es medido por el derecho de aparición en la esfera pública. La negación de este derecho implica un ejercicio de racismo para los sujetos que viven su género a costa de sufrir “un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia”. La violencia de género es interpretada en la obra de Butler en el marco explicativo del racismo. De este modo, se posiciona radicalmente en contra de la postura de feministas universalistas francesas que se oponen al uso del velo islámico en espacios públicos. Butler critica que se apoye a personas transgénero para que puedan aparecer libremente en público, sin el hostigamiento de la policía y, sin embargo, no se permita el código vestimentario de una minoría étnica religiosa como son las mujeres musulmanas.

35 BUTLER, J. Op. cit. p. 54.

36 Ib. p. 56.

37 Ib. p. 63.

Las feministas francesas que se dicen universalistas han apoyado la ley que permite arrestar, detener, multar y deportar a las mujeres que lleven el rostro cubierto con un velo cuando van por la calle. ¿Qué clase de política es esta en la que el Estado se apoya en su aparato policial para controlar y deportar a las mujeres de religiones minoritarias cuando aparecen en la escena pública?³⁸

Butler no incluye en la discusión que plantea con el feminismo universalista que se argumentan razones *sexistas* para oponerse a que sean las mujeres musulmanas las que tengan que respetar el código vestimentario islámico, mientras los varones musulmanes van vestidos a la occidental. Como no reconoce la existencia del sexo biológico, no puede percibir que las mujeres musulmanas en Francia están afectadas por el sexismo de la normativa intraétnica. Sin descartar, evidentemente, que las mujeres musulmanas francesas o de otro país europeo puedan ser objeto de racismo, no debemos obviar que el sexismo patriarcal que les marca previo acceso a lo público es una desigualdad original que el feminismo universalista no pasa por alto.

La visión acrítica butleriana del código vestimentario islámico, diferenciador para cada sexo, consiste en que no ve en este código un ejercicio del poder intraétnico. Esta laguna analítica no es independiente de la carencia de fundamentación de su planteamiento de “el derecho a tener derechos”, legitimado en su filosofía meramente por ser un planteamiento *performativo*, sin necesidad de una fundamentación que explique la finalidad u objetivos de una acción conjunta, o que se plantee la legitimidad moral del mismo. A esta última razón podría corresponder, por ejemplo, si los derechos exigidos entran en colisión con los derechos de otras personas.

5. Conclusiones

La biografía de Hannah Arendt, su condición de judía y de apátrida, influyen de forma decisiva en su comprensión de la acción y de la política. El análisis pormenorizado y conjunto de investigaciones desarrollados en la obra de Hannah Arendt, para explicar cómo se llegó al genocidio perpetrado en la Europa del siglo XX, llevan a esta politóloga a la cumbre de los filósofos y filósofas de primera línea en la historia de la filosofía contemporánea. Conocer las raíces y el desarrollo del racismo como ideología es imprescindible para la comprensión de la Edad Moderna en tanto que génesis de la Edad Contemporánea. Entre las poblaciones afectadas por el ejercicio del racismo se encuentran las personas judías,

38 Ib., p. 55.

a quienes Arendt conceptualiza como pueblo y para quienes reivindica una patria. No obstante, reivindica una patria judía que no repita los errores del Estado-nación y los errores del imperialismo nazi. Por ello, aboga por un Estado binacional en Palestina, en el que se instituyan tantos consejos árabe-judíos como sea posible.

El análisis del racismo y la crítica al naturalismo como arma de dominación de las poblaciones y los pueblos objeto de los distintos genocidios relatados y analizados en su monumental obra, condicionan la definición de ser humano, donde se vislumbran las limitaciones de su grandeza analítica: el dualismo naturaleza-cultura le impide ver que los límites entre ambas realidades son difusos e inter-penetran uno en el otro. Este dualismo limita la concepción de política y de acción, que excluye el ámbito privado de cualquier crítica de las relaciones de poder y de violencia que se ejerzan en este espacio, como se ha puesto de manifiesto en el marco de la teoría feminista.

Sin minimizar lo que hemos señalado como limitaciones de su obra referidas al dualismo naturaleza-cultura, es importante enfatizar un aspecto muy poco reseñado de su pensamiento y que, desde nuestro punto de vista, es una aportación de primer orden en la definición de lo humano: la tenencia de un lugar privado propio para la homologación de un sujeto con la condición de humanidad. Mientras que se ha distinguido el derecho a la acción y al discurso en el ámbito de lo público, no se ha parado mientes en esta importante condición que Arendt pudo hacer en virtud de su conciencia de que bajo el totalitarismo todo se torna público. Arendt nos deja un trabajo pendiente sobre el que tenemos que establecer límites y ejercer un discernimiento necesario en un ámbito cuya importancia reside en que lo óptimo es que coexista con lo público: habilitar mecanismos de detección de las relaciones de poder y de violencia en un espacio oculto a los demás, y preservar el espacio de intimidad que todo sujeto humano necesita para relacionarse consigo mismo y encontrarse con su mismidad.

En cuanto a las influencias de Arendt en la posteridad, el dualismo naturaleza-cultura ha sido la condición de posibilidad de que Judith Butler adopte su modelo explicativo del racismo para su comprensión de la política de género. Es más, esta filiación es posible porque este dualismo impone una desconsideración de la naturaleza como referencia en el orden de lo humano, y es compatible con una premisa incuestionable de Butler: la irrelevancia del sexo natural. Esta herencia que Butler asume sin paliativos es hermenéuticamente legítima pero no plausible, porque trasplanta un análisis étnico a otros órdenes políticos de la realidad que necesitan de otros instrumentos analíticos. Asimismo Butler hereda conscientemente una sobrevaloración del derecho de reunión en la obra de Arendt, en detrimento del derecho de libertad de expresión; como hemos explicado no priorizar lo que el uso del lenguaje hablado proporciona en cuanto a desarrollo de la

capacidad crítica, en virtud de lo cual se enfatiza la sobrevaloración de la presencia de los cuerpos en actos performativos, limita tanto como limita la provisionalidad respecto de la planificación deliberada en la que los sujetos tengan el tiempo y el espacio para exponer las problemáticas que les afectan, y al mismo tiempo se planteen reivindicaciones que no limiten la libertad de otros sujetos bajo condiciones de opresión.

Referencias bibliográficas

ARENDT, H. "Sobre la violencia". En *Crisis de la república*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 2001.

ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Barcelona: Lumen, 2000.

ARENDT, H. *La tradición oculta*. Tr. R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2004.

ARENDT, H. "Las enseñanzas de la historia". En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Tr. M. Candel. Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, H. *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009.

ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 2009.

ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2012.

BENHABIB, S. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.

BERNSTEIN, R. J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performative de la asamblea*. Tr. M. J. Viejo. Barcelona: Paidós, 2017.

COLLIN, F. "Hannah Arendt: la acción y lo dado". En BIRULÉS, F. (Comp.) *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Barcelona: Pamiela, 1992.

FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea, 2019.

KOHN, J. "Una vida judía: 1906-1975". Introducción a ARENDT, H. *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009.

POSADA KUBISSA, L. *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2019.

VALLESPÍN, F. "Hannah Arendt y el republicanismo". En CRUZ, M. (Comp.) *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2017.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.11

[pp. 177-182]

Enseñar ese amor al mundo que es el amor a lo común. Entrevista a Cristina Sánchez Muñoz

Showing that love of the world that is the love of the commons. Interview with Cristina Sánchez Muñoz

Rosalía Romero Pérez

Universidad de Sevilla

Cristina Sánchez Muñoz es una reconocida especialista en la obra de Hannah Arendt. Es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros sobre la autora de *Los orígenes del totalitarismo*. Entre sus libros, destacaremos *Hannah Arendt. El espacio de la política* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2003), la primera monografía en castellano sobre Arendt en nuestro país, y más recientemente *Hannah Arendt. Estar (políticamente) en el mundo* (Barcelona: Shackleton, 2019).

¿Cómo llegó a conocer y a decidir estudiar a Hannah Arendt?

Bueno pues fue por casualidad, como suelen ocurrir estas cosas. Yo estaba empezando primero de derecho y el profesor de Ciencia Política, José Luis García de la Serrana,

comentó en clase a Hannah Arendt -concretamente *La condición humana*- y nos animó a leerla. Así lo hice, pero en ese momento, y en primero de Derecho, no entendí nada, porque es una obra compleja, con varios niveles de lectura, pero me picó la curiosidad.

Un poco más tarde tuve la suerte de tener como profesores a lo largo de la carrera a Rafael del Águila y a Fernando Vallespín, que también estaban empezando a trabajar a Hannah Arendt. Concretamente, Vallespín estaba traduciendo en ese momento (1980), junto con Ricardo Montoro, *La vida del espíritu*, la primera traducción, que salió en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. De alguna manera, Arendt, pues, se estaba cruzando tempranamente en mis estudios.

Cuando me planteo ya el hacer la tesis doctoral en el área de Filosofía del Derecho, en la Facultad de Derecho, bajo la dirección de Elías Díaz, ya tenía claro que Arendt sería mi objeto de tesis. En ese momento, finales de los ochenta, no se había publicado prácticamente nada sobre ella todavía en nuestro país, menos aún un estudio en profundidad, aunque sí mucho en Estados Unidos. A mí me interesaba especialmente la filosofía política, la definición de un concepto de política, y había trabajado también la idea de esfera pública. Por otra parte, creía que Arendt podía ser, sobre todo, una autora muy formativa también para una tesis, que es de lo que se trata al elegir un tema de tesis, como me insistía mi director, Elías Díaz, porque por medio de Hannah Arendt iba a leer a los clásicos, que era un tema que me interesaba especialmente. Yo me había licenciado en Derecho y en Filosofía, por lo tanto, tenía una formación filosófica para abordar esta tarea, de lectura de los clásicos, y de una lectura de la modernidad, que es lo que plantea Hannah Arendt. Y todo ello fue lo que me hizo meterme en su obra.

Lo que quiero resaltar también es lo siguiente: mi acercamiento a la obra de Hannah Arendt fue no tanto exclusivamente por la filosofía en términos, por ejemplo, de lo que podría ser la fenomenología, como lo han hecho luego otros autores, sino que fue a través de la teoría política y de la filosofía política, dado que fue a través de Rafael del Águila y Vallespín, teóricos de la política y, posteriormente, también de mis colegas de Filosofía del Derecho y de figuras como Javier Muguerza, referente sin duda de la filosofía política en nuestro país.

¿Cree que frente a su maestro Heidegger, que sostuvo que “el hombre es un ser para la muerte”, Arendt se inscribe en un nuevo paradigma en el que se piensa y se actúa entendiendo que el hombre, el humano, es un ser para la vida? ¿Qué tiene que ver aquí el concepto arendtiano de natalidad?

Sobre esto han escrito mucho sobre todo las filósofas italianas, como, por ejemplo, Adriana Cavarero. En Arendt, sí, el individuo es un ser para la vida, pero ¿para qué vida? Yo creo que es para la vida política. Arendt es una autora que nos habla acerca de “estar políticamente en el mundo”, y esto, para ella, no es habitar el mundo de cualquier manera, es habitar políticamente el mundo, y es estar para la vida política lo que significa estar con otros -recogiendo la idea de pluralidad arendtiana- y estar sobre todo en el espacio público, siendo vistos y oídos por otros, mostrándonos y haciendo uso de la palabra, pues para Arendt, la acción comprende “hechos y palabras”. Yo creo que, entonces, esto marca mucho en Arendt la idea de natalidad, que ella pone en ese contexto. Y así, en este marco general, lo que ella entiende por “natalidad”, es una natalidad política, es decir nacer para el mundo.

Y hay diferentes maneras de nacer para el mundo. Yo creo, por ejemplo, que una manera clara es nacer para el mundo como ciudadano o ciudadana. Pero también nacer para el mundo como “parias conscientes” -un término arendtiano- es decir, no solamente la inclusión reconocida de pleno derecho en la ciudadanía como una de las vías de la natalidad política, sino también la lucha por el reconocimiento de todos aquellos sujetos emergentes, que actúan políticamente, aunque no sea dentro de la política formal de la esfera pública, sino desde los márgenes. Y yo creo que ahí la figura del paria consciente es muy clara. En este sentido, por tanto, natalidad política, se identifica con la acción en el espacio público, lo que abre vías de reflexión acerca de lo que ella denomina la posibilidad de “nuevos comienzos”, esto es, la posibilidad de apertura de nuevos espacios de libertad que garanticen la pluralidad.

¿Qué piensa de la supuesta admiración de Arendt por la *pólis* griega?

Esta fue una de las cuestiones sobre la que se discutió mucho en los ochenta y noventa. En esos años, un tema que aparecía siempre en el debate era su supuesta grecofilia -teñida de nostalgia-, y otra era si el sujeto de la política arendtiana era un sujeto agonial o un sujeto participativo, es decir más nietzscheano o más habermasiano, por decirlo con otros términos. Respecto a lo primero, a la admiración de Arendt por la *pólis* griega, claro que ella admira la *pólis* griega, pero también es consciente de sus limitaciones, y por eso luego tenemos que tener en cuenta toda la apertura que ella hace a la Modernidad. La pregunta ahí, que yo creo que ya intenta responder sobre todo en *Sobre la revolución*, es ¿qué posibilidades tiene la acción en la Modernidad? ¿cuáles son las posibilidades de la acción colectiva? Y ahí tenemos lo que expone de los comienzos de las revoluciones: los consejos populares -los *councils*- a los que denomina “el tesoro perdido de las revoluciones”. Por

tanto, si leemos la obra de Arendt en toda su profundidad y complejidad, esa supuesta admiración de la *pólis* griega queda también muy difuminada, o mucho más limitada.

Arendt escribió muchísimo, y se ha publicado ya la gran mayoría de su obra. No solamente la Arendt de los grandes libros, de *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Sobre la revolución*, etcétera, sino la de la infinidad de escritos, de artículos, y de conferencias. Por ejemplo, recientemente, en nuestro país, la editorial Página Indómita ha traducido los dos volúmenes (*Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión*. Barcelona: Página Indómita, 2019. 2 Vol.) de lo que en inglés se publicó como como *Essays on Understanding*. El título original son *Ensayos de comprensión* y, efectivamente, en estos ensayos que van desde los años 40 hasta prácticamente su muerte en 1975, hay infinidad de temas: desde la política estadounidense hasta la crítica literaria (por ejemplo, su crítica a la obra *Los demonios* de Dostoievski, entre muchas otras), lo que nos muestra un genuino interés suyo por comprender el mundo que le había tocado vivir, muy comprometida con su realidad política. Entonces, yo creo que la visión de una Arendt anclada en la *pólis* griega no se corresponde realmente con toda su obra, resulta muy sesgada e incompleta, y para darse cuenta de ello no hay más que leer más allá de *La condición humana*.

¿Qué valoración hace de la relación intelectual de Arendt con Jaspers?

Pues es una relación que yo creo que hay que explorar más. En Estados Unidos sí que se ha trabajado, quizás aquí en España menos, dado que la atención se ha centrado en su relación con Heidegger. Pero no menos importante fue su relación con Jaspers. Yo creo que él le abre la puerta a la idea de pluralidad, que es un tema muy de Jaspers. Y también la idea de comunicación, entendida como una apertura al otro. Pero, además, Arendt vio en Jaspers la postura de un “ciudadano del mundo”. Así lo describió en el ensayo dedicado a él, y recogido en *Hombres en Tiempos de oscuridad*. Y, no menos importante, Arendt siempre admiró en su maestro Jaspers su postura de responsabilidad política y moral frente al régimen nazi, ciertamente, opuesta a la de Heidegger.

¿Cómo entiende Arendt la acción política en la época moderna? ¿Qué podemos rastrear de esa política arendtiana en la actualidad?

Respecto a la acción política moderna, me parece que ella privilegia la acción colectiva: cuando Arendt habla del poder, habla del poder del grupo, y que cuando el grupo desaparece, también ese poder desaparece. Ese es el poder, además de los inicios, de los comienzos de nuevos cursos de acción, es decir, la capacidad de iniciar nuevos

espacios públicos. Es fundamentalmente en *Sobre la revolución*, donde ella rescata “el tesoro perdido de las revoluciones”, el momento inicial de todas las revoluciones, que ella cifra en los consejos populares, sobre todo. Desde hace algunos años, y en este sentido, hay también una lectura muy interesante de Arendt, acerca de sobre cuál podría ser esa actualización de los consejos populares arendtianos en la política actual. Hay autores y autoras que han hablado, por ejemplo, en este sentido, acertadamente desde mi punto de vista, desde las primaveras árabes hasta las presencias masivas de la ciudadanía en las plazas de muchos países: la plaza de Tahir en Egipto, o en nuestro país, la Puerta del Sol. Es decir, la idea de esa acción colectiva política y de creación de nuevos espacios de libertad.

Lo que pasa es que Arendt también -y esto tenemos que ser muy conscientes de ello- detectó muy claramente cuáles son los problemas de esa acción colectiva espontánea, porque ella no se refiere a la revolución permanente en ningún caso, sino al instante, al momento del inicio de la acción política. Pero ese momento del inicio luego, en la escena política, tiene que institucionalizarse. O dicho de otra manera el poder constituyente tiene que transformarse en poder constituido. Y ahí es donde aparece la fragilidad inherente de la acción, es decir esa acción colectiva es frágil, puede quebrarse en cualquier momento y, sobre todo, cuando se institucionaliza puede entenderse como una traición al momento inicial de la acción ¿Cómo continuar esa acción colectiva que se caracteriza por la espontaneidad para Arendt, sin que quede atrapada en lo que es una cristalización institucionalizada? Esto es algo que hemos visto también en movimientos sociales recientes: cuando pasan ya a la política institucionalizada, pierden ese momento inicial de la espontaneidad. Como digo, Arendt detecta muy bien este dilema. Y creo que sigue siendo en buena parte, el dilema de la acción política contemporánea.

¿Qué aspectos del pensamiento de Arendt considera que es conveniente que conozca el alumnado de Bachillerato?

Arendt nos habla de muchos temas que son tremendamente actuales: la mentira en política, por ejemplo, los caminos que conducen al totalitarismo, la banalidad del mal... y yo creo que, además, otro tema, que de alguna manera sobrevuela los otros, es la cuestión de la responsabilidad colectiva, que aparece en todos sus escritos sobre responsabilidad y juicio. Sería la idea de una responsabilidad colectiva de la ciudadanía en el mantenimiento de lo público, lo que ella llama “amor al mundo” (*amor mundi*). Es decir, fomentar, enseñar ese amor al mundo que es el amor a lo común, a lo que compartimos en común, a las instituciones públicas, a lo que nos une, y eso conduce a ser responsables frente a un individualismo posesivo, con todas sus derivas. Yo creo que esto es muy relevante para

para nuestros estudiantes. Y, claro, que conozcan también las consecuencias de la falta de juicio crítico y de pensamiento, que se traduce en la extensión del mal banal. Yo, a mis estudiantes, en ese sentido, les hago que reflexionen sobre el acoso escolar, el ciber acoso y casos parecidos, que les son muy próximos, desde la idea arendtiana de la banalidad del mal, de un mal banal, en este caso, ejercido no por un individuo, sino por muchos, bajo la complicidad anónima. Frente a ello, Arendt, sin duda, tiene mucho que enseñarnos.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.12

[pp. 185-188]

Recibido: 20/01/2022

Aceptado: 08/03/2022

ARENDT, Hannah (2018). *Sobre la violencia*. Trad. C. Criado, Madrid: Alianza, 141 pps.

Lucía del Pilar Garzón Martínez

Universidad de Granada

En este ensayo, Hannah Arendt presenta una necesaria reflexión sobre la naturaleza de la violencia para así poder comprender las implicaciones que tiene en los asuntos humanos en general y, de manera más concreta, en los acontecimientos históricos del siglo XX, cuyo denominador común ha sido la violencia. La autora desarrolla esta obra en diálogo con su tiempo: las revueltas estudiantiles, el movimiento Black Power o la Guerra de Vietnam son realidades a las que Hannah Arendt acude para analizar las relaciones entre la violencia, el poder, la autoridad y el Estado.

Sin embargo, no por esto debemos asumir que en la lectura de *Sobre la Violencia* nos encontremos ante una mera reflexión sobre el papel de la violencia en la segunda mitad del siglo XX. Las ideas que la autora expone sobre las características del fenómeno de la violencia son universales y atemporales, pues no pretende explicar con ellas hechos concretos, sino plantear cuestiones que respondan a un estudio exhaustivo de la violencia en sí.

En el primer capítulo, la autora reflexiona sobre cómo el desarrollo técnico de los instrumentos de los que requiere la violencia ha producido un cambio de paradigma en

las relaciones bélicas del siglo XX. Con la aparición de las armas nucleares y biológicas, ninguna meta política puede justificar el uso de armas tan destructivas como medio porque el fin, la victoria, ya no significaría la dominación de una potencia sobre otra sino la destrucción de ambas. Este nuevo juego bélico no cuenta con precedentes que se le asemejen porque su única finalidad no puede ser otra que la disuasión: el desarrollo de armas apocalípticas sólo sirve racionalmente para mantener la paz. No obstante, pese a que los medios armamentísticos que la humanidad tiene a su disposición están a punto de hacer desaparecer el fin de tales medios, Arendt nos recuerda dos verdades: que la guerra continúa existiendo porque no hemos encontrado otro árbitro para las relaciones internacionales, y que es imposible inventar algo que lo sustituya mientras la garantía de libertad respecto a una dominación extranjera se identifique necesariamente con la soberanía de un estado.

La autora se opone a la tradición filosófica al afirmar que es la paz una continuación de la guerra por otros medios y no al revés. Al invertir la idea de que la paz preceda a la guerra, Arendt presenta cualquier sistema bélico como la causa primera que estructura los sistemas económicos, jurídicos, sociales e ideológicos de una nación, y no su consecuencia.

El segundo capítulo comienza negando la idea de que la violencia sea la manifestación máxima de poder, y señala con sentido irónico la aceptación generalizada de dicho argumento tanto en teóricos políticos de izquierda como de derecha, ya que, en palabras de la autora, “Equiparar el poder político con ‘la organización de la violencia’ sólo tiene sentido si se acepta la concepción de Marx del estado como un instrumento de opresión en manos de la clase dominante”.

Arendt analiza la violencia como fenómeno específico y la define de manera clarividente junto a otros cuatro conceptos: *poder*, *fuerza*, *potencia* y *autoridad*. Al separar y determinar explícitamente el significado de estas cinco palabras que, a menudo, los teóricos de las ciencias políticas entremezclan como si fuesen una misma cosa, la autora demuestra por qué la violencia no es ‘la forma más flagrante de poder’ y cómo, si bien estos cinco términos se relacionan entre sí, pueden ser independientes unos de otros: “Nada hay más común que la combinación de la violencia y el poder, y nada es menos frecuente que encontrarlos en su forma pura, y por lo tanto, extrema. De esto no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean lo mismo” (p.63).

El trabajo que Hannah Arendt lleva a cabo en este capítulo al definir dichos términos no es fortuito. Preguntarse la manera en la que se relacionan y divergen unos de otros aporta una necesaria claridad en los asuntos políticos. Precisamente, al explicar cada uno de estos cinco conceptos, la autora recurre a ejemplos contemporáneos que

desmontan argumentos falaces a los que a menudo se ha recurrido al teorizar sobre las revoluciones, la violencia o la política en general. Al final de este capítulo añade que no solo es que la violencia y el poder sean fenómenos distintos, sino que son opuestos el uno del otro. Para poder argumentar que “allá donde una domina la otra está ausente”, Arendt ejemplifica a través del fenómeno de los “regímenes de terror” cómo cuando la violencia avanza a unos máximos, la consecuencia última es la desaparición de cualquier forma de poder.

La tercera y última parte de este ensayo pone en duda los atributos que tradicionalmente se han utilizado al hablar acerca de la naturaleza de la violencia. La autora se aleja de un enfoque polemológico, pues considera que se trata de una doctrina que no responde a los problemas que verdaderamente conciernen a la violencia humana. Son dos las preguntas trascendentes en este último episodio: ¿Por qué asumimos que la violencia sea siempre irracional? Y aunque a veces así lo sea ¿por qué damos por hecho que lo irracional implique necesariamente lo animal?

La consecuencia “irracional, luego animal” es algo que Arendt se cuestiona, pues si bien la violencia puede surgir de una rabia irracional, cualquier otra emoción humana también y, sin embargo, no se da por sentado que dichas emociones impliquen una actitud animal. Además, que la rabia y la violencia sean siempre irracionales es algo que la autora desmiente; pero, incluso cuando la rabia es irracional, Arendt sostiene que no es una cualidad animal, pues si así fuese la deshumanización tendría como consecuencia inmediata un comportamiento animal, pero esta dicotomía no se observa en la realidad.

Uno de los signos del fenómeno de la deshumanización que se presenta en hombres y mujeres en campos de concentración o situaciones de tortura es precisamente la ausencia de rabia y violencia, la incapacidad de reaccionar. Estos ejemplos epitoman que la capacidad de concebir una situación de injusticia y la rabia que emana de esa concepción son cualidades inherentemente humanas. Esta puede ser quizá una de las ideas más difíciles de entender en la lectura, pues el sesgo de que lo que separa al ser humano del animal es exclusivamente la razón, lleva a dicotomías falaces en la construcción de las ideas sobre la violencia humana que, generalmente, hemos dado por ciertas.

En una lectura superficial, podríamos pensar que la tesis de este ensayo es un análisis sobre diferentes movimientos político-sociales que acontecen en este periodo, ya que la autora recurre a los ejemplos de la época en la que escribe. Sin embargo, lejos está de ser un ensayo político concreto sobre la segunda mitad de siglo XX en Occidente. Su reflexión es mucho más amplia y trasciende la temporalidad del transcurrir de la historia.

Se trata más bien de un trabajo de antropología filosófica sobre la violencia humana, pues este ensayo se desarrolla desde la necesidad de poner en duda todas las ideas sobre la violencia basadas en la tradición y someterlas a la razón, desmitificar toda la retórica sobre la violencia y someterla al *logos*.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.13

[pp. 189-193]

Recibido: 27/01/2022

Aceptado: 08/03/2022

CAMPILLO, Antonio (2019). El concepto de amor en Arendt, Madrid: Abada. 156 pps.

Marta Madruga Bajo

Universidad de Valladolid

Desde hace ya un tiempo existe un justo interés por situar en el lugar que corresponde a una de las grandes filósofas del siglo XX, Hannah Arendt. Aunque sus reflexiones políticas le han granjeado una merecida reputación como pensadora original, una cuestión importante y muy presente tanto en su vida como en su obra ha sido sorteada y relegada a un segundo plano: el amor. La propia filósofa decidió no incorporar sus reflexiones acerca del amor a sus obras políticas, algo que indudablemente ha contribuido a reforzar la idea del carácter secundario o menor de las mismas en el conjunto de su producción filosófica y política.

El libro *El concepto de amor en Arendt* del filósofo Antonio Campillo, publicado por Abada Editores, logra mostrar que las reflexiones arendtianas sobre el amor no solo no son menores dentro de su producción teórica, sino que atraviesan todo su pensamiento. Este libro ha de leerse como “Un ensayo de interpretación filosófica”. Este es el título del primero de los diez capítulos que lo componen y que se suceden confirmando al texto una coherencia que nos sumerge en el pensamiento de Arendt desde una perspectiva diferente.

Uno de los argumentos que han servido para no prestar atención a las reflexiones sobre el amor de Arendt alude a la discontinuidad entre la mujer joven, apolítica, y la filósofa madura, la teórica política. Sin embargo, el análisis de fragmentos pertinentemente seleccionados de algunos escritos de juventud permite apreciar que esas obras de aquel periodo acompañaron a Arendt durante toda su vida. El amor ocupó sus primeras reflexiones. Su tesis doctoral, que posteriormente convirtió en libro, versó sobre el concepto de *amor* en Agustín de Hipona y algunas interpretaciones se mantienen en su pensamiento de madurez. Por otro lado, otros escritos de juventud muestran que en la década de los 30 Arendt ya había comenzado a adquirir conciencia política.

La propia Arendt estableció una división entre las esferas privada y pública, entre el espacio de la intimidad y el de la acción, nutriendo otro argumento para subestimar la relevancia del concepto de *amor* en su pensamiento. Las relaciones con su madre, su particular relación con Martin Heidegger y el vínculo amoroso e intelectual que Arendt mantuvo con su segundo esposo, Heinrich Blücher, ayudan a Campillo a mostrar un entrelazamiento entre lo privado y más íntimo y lo público y más universal. Este libro nos presenta a una filósofa que pensó la pasión amorosa como “amor sin mundo”; el mundo no representa más que obstáculos y nos pone ante diferencias personales. Sin embargo, los acontecimientos históricos que vivió provocaron experiencias vitales inevitablemente inseparables de las cuestiones políticas, como el exilio. Así, lo público-político no podía dejar de filtrarse en el espacio más íntimo de sus relaciones afectivas y amorosas.

Amor Mundi es un concepto agustiniano reinterpretado por Arendt en su tesis doctoral. Es también el título que, más de veinte años después, pensó darle a su obra sobre teorías políticas y que nunca vio la luz. *Amor Mundi* será su “libro no escrito” (pp. 53-60). La intencionada renuncia a integrar sus reflexiones sobre el amor en la obra *La condición humana* se hace comprensible a través de las razones biográficas, histórico-políticas y ético-políticas que Campillo pertinentemente desgrana. A ellas añade un cuarto motivo estrictamente teórico. Si el amor entra en juego, la diferenciación y la jerarquía entre las tres esferas de la *vita activa* (labor, trabajo y acción) habría de someterse a una profunda revisión que el autor justifica sólidamente.

Pese a la decisión de Arendt de excluir la cuestión del amor de su propuesta filosófica y política, la relectura y el análisis atento de su obra permiten a Campillo interpretar que el amor es el “el poderoso agujero negro en torno al cual gira, en una espiral cada vez más amplia, la luminosa galaxia de su pensamiento” (p. 62). Desde su hondo conocimiento de la obra de la filósofa, Campillo reconstruye los fragmentos de “La fenomenología del amor arendtiano” (pp. 61-74), presentada como un *continuum* entre dos polos, el ‘amor sin mundo’ y el ‘amor al mundo’. Desde la pasión erótica hasta el ‘amor al mundo’, las diversas

modalidades de amor contenidas en la obra arendtiana agudamente desglosadas en este libro van tendiendo un puente entre el espacio íntimo y privado y el espacio público; van rebasando los límites de la privacidad para adentrarse en la participación en la vida pública. Frente al “amor sin mundo” que refiere un modo de existencia que no incluye el acceso al poder político ni responsabilidad alguna por el mundo común, el “amor al mundo” es “la gratitud por todo lo que nos ha sido dado desde nuestro nacimiento” (p. 74). El “amor al mundo” concreta la gratitud a la compañía de los otros seres humanos, a las creaciones culturales, a nuestra propia existencia singular, y también la gratitud a nuestra naturaleza terrestre, porque la condición humana es constitutivamente terrestre.

La Tierra es la casa que nos ha sido dada y el amor a ella, uno de los elementos fundamentales del “amor al mundo”, significa tanto gratitud por todo lo que nos ofrece como el deber de cuidarla y preservarla. Las reflexiones críticas acerca de la modernidad producidas por Arendt, que perspicazmente advirtió el potencial destructivo de la tecnociencia moderna, son el instrumento del que Campillo se sirve para ayudarnos a comprender el carácter ético, político y cósmico del “amor al mundo”. Este ha de entenderse como amor a lo inmanente de lo real, lo que sugiere una apuesta por la reconciliación con el mundo y por la gratitud a lo dado. Sin embargo, como bien apunta Campillo, ello no implica justificar el mal ni evitar combatirlo. La experiencia arendtiana del “amor al mundo” implica una firme confianza en su bondad, y al mismo tiempo esconde la confianza en un Dios creador del mundo, de la vida y de la humanidad. Entre otros textos, la lectura de reflexiones de su *Diario filosófico* y algunas confesiones contenidas en sus *Memorias* muestran que su asunción de la muerte de Dios de Nietzsche y del fin de la metafísica tradicional no es incompatible con la confianza en un *Deus absconditus*, desconocido e inefable. La oposición a todo planteamiento materialista que niegue la libertad e igualdad humanas se combina con un rechazo de toda forma de teología política y la filósofa afirma el origen divino del ser humano al tiempo que el carácter contingente e indeterminado del mundo. Conocer el trasfondo teológico del pensamiento de Arendt facilita una comprensión más exacta de la relevancia del carácter político de su conceptualización de la *natalidad* como inicio absoluto, lo que hace de ella una categoría que conecta al hombre con el mundo. Lo mismo ocurre con la categoría de *pluralidad*. Así, lo teológico, el problema del mal y la política aparecen entrelazados.

Este ensayo evidencia el papel crucial del amor tanto en el concepto de *lo político* elaborado por Arendt como en su concepción novedosa de las relaciones entre política y filosofía. De este modo, el amor se presenta “como sustento de la convivencia” (pp. 97-107) y también “como sustento del pensamiento” (pp. 109-133). Los textos que componen

la fenomenología del amor de la filósofa que Campillo traza magistralmente difuminan la separación entre amor y política, y también entre *vita activa* y *vita contemplativa*.

En *La condición humana* el tema del amor aparece cuando Arendt reflexiona sobre la acción. La acción, condición de la vida política, es impredecible, ante lo cual solo cabe prometer. Es también irreversible, lo que deja como única alternativa el perdón. Promesa y perdón son dos poderes imprescindibles para mantener la unión entre los seres humanos. Ambos están estrechamente relacionados con el vínculo amoroso y se dan tanto en la esfera privada como en la pública. La conexión entre ambas esferas se hace posible desde el concepto aristotélico de *amistad cívica* reivindicado por la filósofa, que garantiza el respeto cívico por la singularidad de cada persona con la que no compartimos la intimidad, pero sí el espacio público. La *amistad cívica* es una peculiar forma de amor que, además de conectar la esfera íntima y la política, permite repensarlas para apostar por una política absolutamente dissociada de la violencia. La política, en palabras de Campillo “debe adoptar el modelo amoroso de la conversación pacífica” (p. 105), y debe hacerlo en una doble dirección, hacia la esfera íntima y hacia la internacional. Resulta muy interesante la importancia que el autor confiere a la universalización de este modelo arendtiano en las dos direcciones mencionadas, pues ello permite cuestionar el dominio patriarcal de los hombres sobre las mujeres y el dominio sobre los pueblos colonizados.

Además de sostener la comunidad política, el amor es “sustento del pensamiento” (pp. 109-133). Como ocurriera con *La condición humana*, el hecho de que Arendt no incluyera sus reflexiones acerca del amor en su obra inconclusa, *La vida del espíritu*, obedece a razones de coherencia teórica que Campillo explica rigurosamente. Las cuestiones del amor representan un problema para la clasificación de las tres actividades mentales a las que Arendt dedica esta última obra, pensamiento, voluntad y juicio. La muerte sorprendió a la filósofa antes de que pudiera redactar su análisis de la última de ellas, pero las reflexiones plasmadas en otros escritos le sirven a Campillo para localizar la presencia, también aquí, del tema del amor. Arendt interpreta el juicio estético kantiano desde una perspectiva política. El juicio reflexionante que Kant sitúa en el ámbito de la experiencia estética es, como nos recuerda Campillo, la actividad mental más política para la filósofa. Una de las vías por las que este tipo de juicios adquiere validez es el cultivo de la *mentalidad amplia*, que no representa otra cosa que la “capacidad de amar a los otros en su pluralidad y singularidad irreducibles” (p. 132). En definitiva, la facultad de juzgar descansa en el aprecio y la escucha mutuas y en la capacidad de construir un espacio compartido, un mundo conformado por seres humanos singulares que son capaces de configurar la pluralidad que le interesa a Arendt.

El capítulo que cierra el libro concibe el pensamiento arendtiano como “Una filosofía de la pluralidad humana”, una pluralidad definida por Campillo como “una relación de amor, de amistad y de ayuda mutua entre personas libres e iguales” (p. 136). Las páginas que cierran este lúcido ensayo culminan un interesante y sugerente camino por el pensamiento de la gran filósofa Hannah Arendt. Quienes sean especialistas encontrarán una nueva vía para profundizar en él. Los profanos descubrirán en este excelente recorrido que Antonio Campillo nos regala una magnífica forma de entrar en las aportaciones fundamentales de una de las mentes más destacadas del siglo XX.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.14

[pp. 195-199]

Recibido: 07/02/2022

Aceptado: 08/03/2022

AMARÍS DUARTE, Olga (2021). *Una poética del exilio, Hannah Arendt y María Zambrano*. Barcelona: Herder, 319 pps.

María Ascensión Marcelino Díaz

Universidad de Cádiz

¿Qué tienen en común una teórica política alemana que no quiere ser calificada de filósofa y una filósofa española que se consideraba más filósofo que filósofa? ¿Es posible construir un nexo entre ambas? Olga Amarís Duarte propone en *Una poética del exilio. Hannah Arendt y María Zambrano*, una discusión, una conversación ficticia entre dos intelectuales: una de las figuras más destacadas de la filosofía española del siglo XX, María Zambrano, que partiendo del raciovitalismo de Ortega y Gasset, desarrolla la razón poética y se aproxima a nuevos universos nunca transitados por su maestro. Y por otro lado, Hannah Arendt, cuyo pensamiento original sobre la filosofía y la política, la convierten en una de las pensadoras más importantes de la actualidad. A través del estudio exhaustivo de la trayectoria intelectual y vital de cada una de ellas, nuestra autora encuentra un punto en común, un gozne que provoca el ensamble entre dos voces que dan cuenta, cada una desde la realidad de su propia experiencia individual, de lo que significa el abandono de una habitación propia y del emprendimiento de un éxodo cuya línea del horizonte solo se clarifica en el momento de la rememoración y del *a posteriori*.

Las audaces reflexiones de Arendt provocan estupor, pero también propician una visión más amplia del alcance del fenómeno del exilio y proporcionan, por ende, una

hermenéutica del encuentro cuya razón de ser puede permutar la cerrazón, la pérdida, y el dolor por el cambio, la aceptación o la pluralidad en una sociedad en la que convivir y no sobrevivir sea sustantivo y no accidental. En esta unión de voces colocadas diatónicamente, las biografías de Zambrano y Arendt nos acercan a mujeres que son hijas de su tiempo. Nunca se encontraron ni se conocieron aunque podrían haber coincidido puesto que estuvieron en París en 1969. ¿Es posible imaginar un encuentro entre las dos, sentadas, por ejemplo, en el andén de una estación de tren hablando de lo que les ocurre o ha ocurrido? Si así hubiera sido ¿de qué habrían hablado?

En este ensayo de lenguaje fluido, poético a veces y lleno de evocaciones y metáforas, Amarís Duarte ficciona un encuentro que aun habiendo sido posible, nunca tuvo lugar. A través de una lectura exhaustiva de un trabajo que en su origen fue una tesis doctoral, hallamos elementos de sobra para meditar sobre nuestro presente, tan parecido en algunos aspectos a ese tiempo donde miles de personas tuvieron que abandonar sus hogares por mor de guerras fratricidas y holocaustos. En nuestros días, setenta millones de desplazados forzados, afganos, palestinos, sirios, iraquíes, sudaneses, colombianos, transitan por el globo terráqueo arrastrando sus pocas pertenencias en un viaje a ninguna parte, en busca de un lugar amigo donde seguir siendo y haciendo. El anclaje a otro espacio, a otro idioma, sin perderse en el proceso de asimilación, ser extranjero, huésped o refugiado, incluso podríamos añadir, inmigrante, sin tener que renunciar a la cultura de procedencia, sin vergüenza por ser un apátrida, adaptarse al país de acogida sin tener que olvidar la palabra originaria materna, son algunas de las ideas que giran por este estudio comparativo de las obras de Arendt y Zambrano, que finalmente desembocan en una visión del exilio como una oportunidad para reconducir o reconstruir un mundo más allá de las fronteras.

Amarís Duarte hace evidentes los parecidos razonables entre las dos y lo que las distingue, se articulan alrededor de nociones como lo común y lo propio, la vida desnuda (el exiliado queda despojado de su persona jurídica), la razón poética de Zambrano, la imaginación creadora de Arendt. Más mística la una, sin dejar atrás su lado más político, lectora de todos los libros, la otra, capaz de recitar de memoria cientos de poemas clásicos, ambas son hijas de clase media acomodada, con biblioteca en casa, con un sentido de la amistad de raigambre aristotélica, enfermizas en su niñez y juventud, enamoradizas, viajes de la infancia y juventud que las marcan y preparan para lo que habrá de venir, Málaga-Vélez, Madrid, Segovia, Hannover, Königsberg, Berlín, mentores con los que posteriormente rompen, la teoría y la incesante lucha por la justicia y por el bien. La política separa definitivamente a Zambrano de Ortega como Arendt lo haría de Heidegger. Vidas paralelas en ciertos aspectos que tal vez podríamos leer con imaginación cuántica.

En el mismo tiempo, en lugares distintos, Arendt podría haber sido la Zambrano española y Zambrano la Arendt alemana.

Cada una a su manera escribe sobre la diáspora: el paria consciente de sí, del amor al mundo, en el caso de Arendt o de la palabra de la razón poética, de la transformación del exilio y sus revelaciones, en el de Zambrano. El cordero sacrificial que ofrece esta última en sus *análisis mundi* metaforizan la pérdida, la muerte, el horror del holocausto, de la guerra civil, el inocente arrojado a la tumba, el movimiento transfronterizo, la nueva fraternidad, la república de los amigos en Arendt, la tierra que se abre a veces hostil a los pasos del extranjero o de la extranjera que busca el camino a una vida digna, el descenso a los infiernos y la reapertura a la aurora o a un nuevo amanecer, en otra parte, que no está en ninguna, solo en el corazón y en la memoria donde no habite el olvido.

Interesante por otra parte, la aclaración de Amarís en el apartado tres del capítulo uno (“La condición de mujer”) cuando afirma que ninguna de las dos se consideraron feministas, de la posible androginia de Arendt señalada por Julia Kristeva y la alusión al transgenerismo de Zambrano marcado por su heterónima Antígona. Esto nos permite pensar que nuestra autora puede querer dejar una puerta abierta para futuras discusiones, como cuando acerca a ambas autoras al posmodernismo.

El exilio es destierro, huida, el abandono de un lugar propio para llegar como refugiado a otro distinto. Es tragedia porque la experiencia del expatriado se convierte en múltiples muertes pequeñas para volver a nacer en campos o centros de acogida donde las particularidades de cada individuo se dirimen y diluyen en la invisibilidad de cientos de personas desarraigadas provenientes de múltiples emplazamientos y culturas. En su ensayo, Olga Amarís Duarte, doctora en filosofía por la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich, licenciada en traducción e interpretación por la Universidad Complutense de Madrid y residente en Alemania desde hace años, narra la historia de dos pensadoras indispensables del siglo XX, María Zambrano y Hannah Arendt, inmersas en sus propias experiencias de alejamiento obligado de sus lugares de origen. Estructurado en cuatro grandes apartados, cada uno de ellos dividido a su vez en diversos subapartados que disponen y articulan la conversación entre estas dos eruditas, el libro muestra dos formas propias y genuinas de pensar la diáspora, de ser y de estar, con sus diferencias y sus similitudes, y sobre todo, ofreciendo un contrapunto, como lo califica su autora, a semejanza de una combinación armoniosa de voces contrapuestas o al arte de conjuntar varias melodías diferentes. Después de la comparativa introductoria sobre ambas pensadoras, “Dos vidas en contrapunto”, el segundo apartado está dedicado totalmente a Hannah Arendt: su exilio, que divide en dos etapas, una Arendt sin papeles desde 1933 hasta 1951 y una segunda cuando consigue la nacionalidad norteamericana a partir de esa

fecha. Su detención, sus golpes de suerte, su astucia e inteligencia para salir de manera airoso de situaciones especialmente difíciles nos indican que Arendt era una mujer de acción, como muestra también su relación con las organizaciones sionistas y sus artículos nada complacientes en el periódico *New Yorker* en relación al proceso de Adolf Eichmann. En Estado Unidos renace a una nueva realidad política donde proclamar su “derecho a tener derechos” y poder hablar públicamente sin ser represaliada por ello, participar de la *res pública*, porque la política sin libertad no es viable. Su procedencia judía, siendo natural en su infancia y adolescencia, la convirtieron en algo excepcional con la llegada del nacionalsocialismo.

El tercer capítulo, “El exilio de María Zambrano”, nos parece doblemente dramático. Esa memoria suya que lo guarda todo sin omitir ni la hora ni el día, la Francia de 1939, sus dificultades para expresarse y hacerse entender, su madre, su hermana Araceli, su viaje liberador hacia América del Sur, México, Cuba, Puerto Rico, sus esperanzas truncadas de ser docente en la universidad de Puerto Rico por su pasado comunista, su vuelta a Europa, Francia, Roma, la cabaña en el Jura francés donde escribe sus obras más conocidas, retirada del mundanal ruido como había hecho por su parte Heidegger en la Selva Negra. María Zambrano no era mundana como Arendt, no vivía la vida activa y bulliciosa de Nueva York, sus recursos económicos fueron exiguos, su talento y sensibilidad poética, al contrario, abundantes. Este apartado del libro es especialmente delicado e íntimo, tal vez en consonancia con la propia mística y poética de Zambrano con la que parece mimetizarse la escritura de nuestra autora, que despierta la empatía de quien la lee sin pretenderlo. Imaginamos a una mujer estudiosa, curiosa, indagando en lo que le rodea, tratando de desentrañar el misterio del mundo a través de acercamientos al mundo griego, al sufismo, al taoísmo, al hinduismo y a la mística cristiana. En una Zambrano en constante tránsito, yendo de un lugar a otro, se pergeña realmente la figura de la exiliada que como una Ulises en una odisea que dura cuarenta y cinco años, retorna a España traída por un grupo de jóvenes entusiastas que abogan para que la filósofa vuelva a su país de origen y pueda vivir sus años de vejez entre los suyos y con cierta holgura económica hasta su muerte. Ya para entonces, Arendt había muerto muchos años antes, en 1975, rodeada de sus innumerables amistades, tan diferente a Zambrano pero tan similar a ella, sin embargo.

El último de los apartados, “Creando un mundo nuevo en tiempos de oscuridad”, es una conclusión optimista que le da la vuelta a la lectura negativa del exilio para convertirlo en una oportunidad de mejora social siempre que los acontecimientos sean reflexionados. Lo que podemos aprender de ambas filósofas, señala Amarís, es “el descubrimiento del antídoto que subyace en toda época de conmoción social y moral” (p. 269).

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.15

[pp. 199-203]

Recibido: 20/01/2022

Aceptado: 08/03/2022

HELLER, Anne C. (2021). *Hannah Arendt. Una vida en tiempos de oscuridad*. Trad. A. Nuño, Madrid: Alfabeto, 186 pps.

Sacramento Merino Córdoba

UNED

Los diccionarios definen oscuridad como falta o escasez de luz para percibir una cosa. Partiendo de esa definición no es de extrañar que Anne C. Heller haya titulado así su libro, dado que la época que le tocó vivir a Hannah Arendt es de difícil comprensión. Tampoco es extraño que su pensamiento político se esté convirtiendo en un clásico, nutrido notablemente de griegos manantiales. La autora de este libro nos advierte de que Arendt fue una persona con “una larga vida de conscientes rebeldías” (p. 40). Arendt se definía a sí misma como una *paria consciente* y a lo largo de este libro queda revelado el porqué. Extraña y extranjera son dos de las palabras que irían moldeando su identidad humana en un mundo poco abierto a las extrañezas de la extranjería. Según la que fue su mejor amiga, Mary McCarthy, Arendt era “la única persona que (...) había visto pensar” (p. 163).

Esta biografía no comienza con un orden cronológico de los hechos que relata, sino con el acontecimiento que más fama le ha dado a la filósofa del siglo XX a la que la cineasta alemana Margarethe von Trotta le dedicara una película. En el primer capítulo, “Eichmann en Jerusalén 1961-1963”, la autora nos muestra cómo se desarrolló el juicio a Eichmann y nos va acercando a la personalidad de Arendt y su compromiso vital con la dignidad que acompaña a la verdad; asimismo recuerda que, para Arendt, Eichmann

representa al hombre-masa de la sociedad posindustrial. Se advierte cómo en sus análisis la conceptualización de los hechos se va transfigurando: “Con la *banalidad del mal* quise decir que el mal no es *radical*, que no tiene profundidad (...) Puede extenderse por todo el mundo porque no echa raíces en ninguna parte” (p. 35). En este capítulo también podemos observar las consecuencias que tuvo que sufrir Arendt como pensadora comprometida con el ejercicio del pensar. Las crónicas del juicio que publicó en la revista *The New Yorker* desataron un aluvión de críticas contra ella. Intentaron vetarla y condenarla al ostracismo acusándola de antisemitismo. Arendt diría al respecto: “Quienes custodian los hechos no son los agentes de grupos de interés sino los reporteros, los historiadores y, finalmente, los poetas” (p. 49).

En el segundo capítulo, “Muerte del padre. Königsberg, 1906-1923” se explica cómo la temprana orfandad perfila su condición de lo que más tarde la propia Arendt denominará *paria consciente*. Con la pérdida del padre también pierde un estatus que obliga a su madre a conformar un nuevo modelo familiar del que la pequeña Arendt no sale indemne. Tales experiencias han sido conocidas por un ensayo autobiográfico titulado “Sombras”, encontrado en la correspondencia con Martin Heidegger. Señalaremos que Arendt en su infancia, cuando vivía en Königsberg, vio con sus propios ojos los problemas de acoso que vivían otras niñas judías orientales, que vestían con otra indumentaria y que no dominaban el alemán. Cuando llegó a estudiar a Berlín, donde “descubrió su amor por Kierkegaard” y estudió con el teólogo existencialista católico Romano Guardini, Arendt llevaba en su mochila un cúmulo de conocimientos que había adquirido por transmisión oral, entre los cuales señalaremos las discusiones en torno a la lucha “por el establecimiento de una patria judía en Palestina” (p. 64).

En el capítulo tercero, “Primer Amor. Heidegger en Marburgo, 1924-1932”, se aborda cuando comienza sus estudios de teología, filosofía y clásicas en la Universidad de Marburgo, a finales del otoño de 1924, y conoce a Heidegger: un ciclo de conferencias, “Conceptos básicos de la filosofía aristotélica”, y un reducido seminario en el que se hacía una lectura en griego de *El Sofista* de Platón, permitieron que el nuevo profesor que sustituyó a otro destacado filósofo existencialista, Edmund Husserl, se fijara en Arendt. Allí coincide con Gadamer, Hans Jonas, Marcuse..., y a su primer marido: el activista antinuclear Günther Anders. Las primeras manifestaciones de antisemitismo de Heidegger, la relación amorosa con Arendt, la preparación de la tesis doctoral sobre Agustín de Hipona bajo la dirección de Jaspers y su publicación en 1929 y su primer acercamiento a la cuestión judía a través de Rahel Varnhagen son los temas de este periodo.

En el capítulo cuarto, “Nosotros los refugiados. Berlín y París en los años treinta” nos cuenta el comienzo de la política represiva de los nazis, el arresto de Arendt durante

ocho días y su salida de Alemania, en compañía de su madre, huyendo de la que era una persecución a judíos que iba creciendo exponencialmente. Tras pasar por Ginebra llegó a París, “hervidero de judíos alemanes y refugiados centroeuropeos a mediados de la década de 1930” (p. 100). Aquí conoce a su segundo marido, Heinrich Blücher, que había pertenecido a la Liga Espartaquista de Rosa Luxemburgo. En París llegó a ser parte de “una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos” (pp. 110-111). Asumió su condición de judía sin condiciones: “Si uno es atacado como judío, debe defenderse como judío. No como alemán, no como ciudadano del mundo, no como defensor de los derechos del hombre” (p. 101).

La experiencia de vivir sin patria, sin asideros nacionales, casi a la intemperie y solo cobijada por el afecto de los amigos, agudizó su mirada sobre la condición humana: “Las ponderadas cualidades judías -el corazón judío, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada- son cualidades de parias. Todos los defectos judíos -la falta de tacto, la estulticia política, los complejos de inferioridad y la mezquindad con el dinero- son características de los advenedizos” (p. 95).

En el capítulo quinto, “Seguridad y Fama. *Los orígenes del totalitarismo* y el Círculo de Nueva York, 1941-1961”, Anne C. Heller valora que su escrito “Nosotros, los refugiados” (1943) es el mejor ensayo de la autora de *Los orígenes del totalitarismo*: “describe la discreta desesperación de los apátridas perseguidos y sin estado en un mundo de estados” (p. 120). Instalada en Nueva York, junto con su marido y su madre, que había llegado poco después, comienza a trabajar escribiendo en varios periódicos, único sustento familiar. Aprende inglés por absoluta necesidad de supervivencia. Traduce las obras de Kafka. Analiza minuciosamente las condiciones sociales y políticas que conllevan el surgimiento de los estados totalitarios y sus chivos expiatorios. Comienza a ser una firme defensora de la causa judía y sus críticas se centran contra la apatía política o “carencia de mundo (...) de cualquier grupo de personas que esperase que sus derechos le fueran otorgados o defendidos por otros y no por él mismo” (p. 127). También es la época en que comienza a enseñar como profesora contratada, al tiempo que desata sus discrepancias con el sionismo. Arendt era contraria a la creación de un estado exclusivamente judío en Palestina y así lo expresa en sus artículos. “Un hogar que mi vecino no reconoce y respeta no es un hogar, escribe una Arendt que todavía era apátrida” (p. 131). Comenzó a destacar por sus ideas y el tono de voz que empleaba para exponerlas, ya que no cumplía los cánones de amabilidad que la sociedad exige a una mujer, costándole sus primeros vetos. La claridad en las ideas y en la argumentación fue una constante en su vida, así como la lucidez de señalar cuáles son las principales condiciones para la aparición del

germen totalitario y la anulación de lo humano. “Se basa en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que es una de las experiencias más radicales y desesperadas del hombre” (p. 136).

Conseguida ya cierta seguridad y fama viaja a esa Alemania, madre y madrastra, que tanto significó en su vida y obra. Observa con enfado y perplejidad la falta de entendimiento y profundidad de la ciudadanía alemana respecto al Holocausto: “El alemán de a pie soltaba un torrente de historias sobre lo mucho que habían sufrido los alemanes y hacían comparaciones entre el sufrimiento de los alemanes y de los demás, con la insinuación de que los dos se anulan. Sintió asco” (p. 140). Se reencontró con Jaspers, a quien visitó en Basilea; y también fue al encuentro de Heidegger, contribuyendo notablemente al restablecimiento de su reputación como filósofo y promoviendo la edición de sus libros en Estados Unidos. En su diario diría de él que “carecía de toda protección natural contra las inclemencias de la vida zorruna” (p. 144).

En el sexto y último capítulo, “Después de Eichmann. Nueva York, 1963-1975” se rememoran las enemistades ocasionadas por sus posiciones públicas e influyentes sobre el juicio a Eichmann, y por la recuperación de la amistad con Heidegger. Recordemos que la última etapa de su pensamiento la pasó convencida de que para el pleno desarrollo del alma humana, de la autenticidad humana era necesario el escenario público y no el retiro y el escondite abstracto. Eso sí, la actuación en ese escenario público siempre debería estar guiada por la necesaria distancia de la reflexión. La irreflexión, el no pensar, conducían directamente al callejón oscuro de la banalidad del mal. La primera forma de pensar racional es el acuerdo con una misma, y es más importante que si los demás lo aprueban o desaprueban. Es el pensamiento “dos en uno” (p. 154). La segunda forma de pensar que supone para ella el buen juicio se basa en el pensar de común acuerdo con otras personas.

Poco a poco fue aumentando su predilección por las amistades íntimas y por su privacidad. Y con los años de la vejez fueron llegando las ausencias de esas amistades. “La relación con un muerto, esto es algo que nos falta por aprender” (p.159), diría en el funeral de Jaspers. Y llega la noche en que el corazón de Hannah Arendt falla en una velada nocturna con amigos. “Arendt se hundió en el sillón del cuarto de estar donde se había instalado para servir el café, refiere su amiga y ex-alumna Elisabeth Young-Bruehl” (p. 162).

Hannah Arendt, judía con pensamiento universal, que asumía su condición como algo accidental; como una identidad no elegida pero reivindicada como identidad y como condición fundante cuando era atacada por ello, nos sirve de ejemplo en una época en

auge de identidades a la carta. En este libro encontramos en su experiencia -en su hacerse en el mundo- las claves de su pensamiento político, y las pistas necesarias para poder identificar las condiciones de las sociedades totalitarias. Su “todo era posible y nada era cierto” nos dirige la mirada a identificar en el ahora esos escenarios donde se reproduce el virus de la banalidad del mal y se cercena la condición más humana: el pensamiento en común acuerdo, la acción en el escenario público y la dignidad humana.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.16

[pp. 205-209]

Recibido: 13/01/2022

Aceptado: 08/03/2022

EILENBERGER, Wolfram (2021). *El fuego de la libertad. El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943*. Trad. J. Chamorro Mielke. Barcelona: Taurus, 384 pps.

Manuel Sánchez Matito

Universidad de Sevilla

El filósofo y escritor alemán Wolfram Eilenberger entrelaza la vida y las principales ideas de Hannah Arendt con las de tres destacadas autoras del siglo XX: Simone de Beauvoir, Ayn Rand y Simone Weil. El libro nos ayuda a comprender cómo surgieron sus ideas no solo a partir de un contexto histórico y cultural, sino también de unas experiencias biográficas concretas. Su estudio se centra en la década que transcurre entre los años 1933 y 1943, representando, en cierto modo, una continuación de *Tiempo de magos*, el libro en el que se acercaba a cuatro grandes filósofos contemporáneos: Martin Heidegger, Walter Benjamin, Ernst Cassirer y Ludwig Wittgenstein.

La obra comienza ofreciendo el final de la historia: el primer capítulo se desarrolla en el año 1943 y nos muestra las frustraciones e ilusiones de las protagonistas en estos trágicos momentos. En la primavera de 1943 Simone de Beauvoir vive en el París ocupado por las tropas alemanas; a la espera de que se juzguen sus relaciones con algunas alumnas, reflexiona sobre cuál es el correcto compromiso moral: entre una búsqueda exclusiva de intereses privados y una renuncia altruista a las pasiones personales, elegirá un camino intermedio, una forma de libertad que necesariamente tiene que contar con

los otros. En ese mismo tiempo, Simone Weil, que ha elegido el camino del altruismo y de la entrega absoluta, sirve en Londres a la Francia libre mediante tareas administrativas, aunque desearía participar en los lugares más peligrosos del frente junto a una asociación de enfermeras. A pesar de su frustración y su debilidad física, su actividad intelectual fue frenética en el invierno de 1943: escribió sobre política, Europa, el marxismo o las relaciones entre las diversas religiones, redactando, además, una de sus obras más importantes: *Echar raíces*. En ese mismo año, Ayn Rand vive en Nueva York y, además de querer conocer la suerte de su familia en el Leningrado sitiado por las tropas de Hitler, tiene un deseo firme: ver el triunfo de la novela en la que ha estado trabajando durante años: *El manantial*. En esta obra defiende la libertad creadora del protagonista, el arquitecto Howard Roark, frente a las normas del Estado, frente a la imposición de la mayoría. Para esta autora estadounidense de origen ruso, la guerra mundial y la revolución rusa tenían una causa común: el triunfo de lo colectivo, la victoria de la masa frente al individuo, el dominio avasallador del Estado que desembocaba en el totalitarismo.

En 1943 Hannah Arendt también vive en Estados Unidos junto a su madre y a su segundo marido, Heinrich Blücher. Las noticias sobre el destino de los judíos en Europa, sobre los campos de concentración y la “solución final” le conmocionan profundamente. Contempla lo que está ocurriendo como una pesadilla: unos hombres pretenden crear un mundo nuevo en el que dominarían de forma absoluta sin ninguna oposición. No obstante, frente a ese abismo ante el que se enfrenta, Arendt toma conciencia de su propia misión y comprende que es momento de despertar de esa pesadilla, de contar la verdad, de vivir el presente, como dirá Jaspers, o, dicho con otras palabras, de practicar la filosofía en el sentido original del término.

En los capítulos restantes el autor muestra cómo se desarrollan las ideas y las vidas de las diferentes autoras a lo largo de una década; en nuestra reseña nos centraremos en el estudio que realiza Eilenberger sobre Arendt. En el segundo capítulo “Exilio 1933-34” se nos presenta a la filósofa alemana asistiendo a un interrogatorio policial en Berlín y contemplando cómo se inician las detenciones arbitrarias y los traslados a los campos de concentración. La situación le lleva a escribir sobre Rahel Varnhagen, una judía alemana que vivió entre los siglos XVIII y XIX y que optó por esconder su origen para evitar los habituales conflictos de asimilación. Arendt concluye que la solución de Rahel conlleva la anulación de gran parte de la propia identidad; no es posible identificar nuestra humanidad solo con una racionalidad autónoma y universal, ya que sin una identificación cultural y social se pierde algo esencial. En una línea similar podemos comprender su respuesta a Karl Jaspers, su director de tesis, acerca de qué significa ser alemán: para Arendt, ser alemán representaba, sobre todo, identificarse con su lengua materna y con

una tradición poética y filosófica, es decir, no significaba formar parte de un destino histórico establecido, sino de una tradición cultural que se iba modificando con el tiempo. Hannah Arendt no encajaba, por tanto, en la nueva identidad alemana que se estaba imponiendo, pero, al mismo tiempo, había decidido, a diferencia de Rahel, no renunciar a su origen judío. Por tanto, solo le quedaba una solución: abandonar Alemania a través de la frontera checa y dirigirse a París.

En el segundo capítulo “Experimentos 1934-35” se describe la vida de Arendt como refugiada en París. Coincide allí con otros judíos alemanes convertidos en refugiados apátridas tras las nuevas leyes racistas impuestas en Alemania. Arendt desarrolla entonces actividades más prácticas entrando en contacto con grupos sionistas y viajando a Palestina. Su experiencia le deja una sensación agrídulce: los *kibbutzim* reflejan una gran solidaridad en su interior pero, al mismo tiempo, empiezan a mostrar una nueva forma de aristocracia, una imposición de los judíos frente a la población local.

El siguiente capítulo “Prójimos 1936-1937” retrata los acontecimientos que se suceden en Europa: el rearme de la Alemania nazi, el aumento de presos políticos en el régimen de Stalin, el dominio de la Italia fascista en Etiopía, la aparición de frentes populares de izquierda o la guerra civil española. En este contexto Arendt ha iniciado los trámites de divorcio de su marido, Günther Stern, mientras vive su amor con Heinrich Blücher, el hombre con quien se casará posteriormente. El amor en la obra de san Agustín, nos recuerda Eilenberger, fue el tema de la tesis doctoral que Arendt presentó en Heidelberg en 1928. En la filosofía de san Agustín, el amor a una persona solo era verdadero en tanto que este remitía a Dios y mostraba la fraternidad entre todos los seres humanos. Arendt se distancia ahora de este sentimiento agustiniano ya que le recuerda el amor a la comunidad, encarnado, a su vez, en el amor al caudillo propio de los estados totalitarios; por este motivo, proclama ahora un amor por Heinrich que sea solo por ellos, por su felicidad en este mundo y, al mismo tiempo, por su independencia personal.

En el capítulo quinto “Acontecimientos 1938-39” vemos cómo la vida de los refugiados en París se va complicando. Por un lado, el número de refugiados está aumentando considerablemente y, por otro, la situación administrativa es cada vez más incierta. Ante este panorama, el círculo de amigos, la “tribu” de la que forman parte Heinrich Blücher o Walter Benjamin, mantiene su posición en la sombra evitando formar parte de cualquier asociación o partido de forma explícita. Animada por Benjamin, Arendt culminará su trabajo sobre Rahel Varnhagen. A pesar de esconder su identidad judía y vivir de un modo tan falso, Rahel podrá salvarse, piensa Arendt, gracias a su gran sensibilidad por el dolor ajeno. De este modo, el principio moral kantiano queda reemplazado por una conmoción

ante el rostro que sufre, una premisa que se convertirá en el fundamento de la propia ética de Hannah Arendt.

En el capítulo sexto “Violencia 1939-1940” se recuerda la huída de Arendt desde el campo mujeres de Gurs, situado cerca de los Pirineos, tras la ocupación alemana de Francia. Tras escapar se dirige a Lourdes donde pasará un tiempo con Walter Benjamin, quien empezaba a manifestar tendencias suicidas, antes de encontrarse en Montauban con su nuevo esposo, Heinrich Blücher. Ambos pudieron atravesar los Pirineos tras caminar varias horas por caminos escondidos; más tarde se dirigirán a Lisboa donde un barco les trasladará hacia Estados Unidos. La suerte de Benjamin fue muy diferente: aunque también atravesó la frontera, su visado no fue aceptado por los españoles y se quitó la vida en Port Bou.

En el capítulo séptimo “Libertad 1941-42” se nos muestra a Hannah Arendt adaptándose con dificultades a la vida en Estados Unidos; mostrando su espíritu combativo al defender la creación de un ejército judío mundial y expresando su malestar ante las decisiones tomadas por el movimiento sionista sobre el futuro del Estado palestino. En su opinión, el nuevo Estado no debería establecer la fuerte identificación entre Estado y nacionalidad propia de algunos estados europeos; convertir al nuevo Estado en sinónimo de nación judía sería un grave error ya que dificultaría la convivencia con los árabes y alentaría el sentimiento contra los judíos en toda la zona. Por el contrario, debería fomentarse un modelo federal que permitiese la convivencia de las distintas nacionalidades.

El último capítulo de la obra, denominado “Fuego”, se sitúa en el año 1943. Las noticias sobre las atrocidades que se están produciendo contra los judíos llegan a Arendt quien cree que una conspiración de silencio trata de ocultar los detalles del sufrimiento. A su dolor por la tragedia se añaden las desavenencias con algunos exiliados alemanes, sobre todo con Horkheimer y Adorno, acerca del legado de Walter Benjamin. Los filósofos frankfurtianos, además, están embarcados en el mismo tema que ocupa a Arendt, un estudio sobre el antisemitismo que culminará en el célebre libro de ambos: *La dialéctica de la Ilustración*. Hannah Arendt comprende que no es el momento de vaticinar proféticamente el futuro del mundo judío, pero sí de estudiar las claves, los elementos y orígenes que habían provocado la situación del presente.

Eilenberger cierra el libro con tres secciones diferentes: “Derroteros”, “Obras de las filósofas estudiadas” y “Bibliografía”. En la primera de ellas muestra cómo prosiguieron su actividad intelectual las cuatro autoras estudiadas. En el caso de Arendt, sus estudios sobre el antisemitismo culminaron con la publicación en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*, una obra que dio fama mundial a su autora y que resulta fundamental para comprender la

esencia del totalitarismo. Su actividad continuó entre el trabajo periodístico y la docencia universitaria que empezó a impartir desde finales de la década de los 50. Además, su valoración del juicio del dirigente nazi Adolf Eichmann en Jerusalén tuvo una gran repercusión y dificultó sus relaciones con los círculos sionistas. Por último, el autor nos recuerda la influencia creciente de la obra de Hannah Arendt en los últimos años.

En definitiva, Eilenberger ha vuelto a lograr con este libro una tarea tan difícil como necesaria: desarrollar el arte de la divulgación filosófica, esto es, mostrar con un lenguaje cercano cómo se forjaron algunas ideas filosóficas en una década crucial para la historia de la humanidad.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Sobre la revista

1. Enfoque y alcance

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas es editada por el Centro de Estudios Heideggerianos y el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla (Delegación del M. Heidegger-Archiv de Meßkirch) en colaboración con la Universidad de Sevilla. Fue fundada en 2014 y se publica con periodicidad anual (Julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados. La revista tiene las siguientes secciones:

Artículos: Artículos de investigación.

Estudios: Artículos de investigación relacionados con la monografía a que está dedicada el número.

Derivas: Artículos especializados, de información y de creación filosófica.

Informes: Sobre congresos, seminarios, etc.

Debates: Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con Heidegger o las derivas de su obra.

Traducciones: Textos traducidos inéditos tanto de Heidegger como de sus derivas.

Reseñas de libros.

Estudios bibliográficos

Noticias y comentarios

Se busca la calidad mediante una doble evaluación anónima de todos los artículos. Se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente: español, inglés, francés, portugués, alemán e italiano.

Differenz viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven sobre la obra de Heidegger y sus derivas. Todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores y, por lo mismo, *Differenz* sólo ejerce de altavoz. En esta función, le complace abrir sus páginas tanto a reputados estudiosos y profesores universitarios como a los filósofos más recientes y/o más jóvenes.

Difusión: Además de a las universidades españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a diversos Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

2. Proceso de evaluación por pares

Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el comité editorial elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia.

3. Política de acceso abierto (Open Access)

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License**.

La publicación pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

Política de archivo

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas se adhiere a las licencias LOCKSS, CLOCKSS y PKN (PN) de políticas de archivo..

4. Periodicidad

La secuencia de la publicación es anual (julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5. Historial de la revista

Son ya algunos años los que llevamos leyendo, comentando, debatiendo y criticando la obra de M. Heidegger. Diría que, entre una cosa y otra, una vida y otra, unos y otras, y otras y unos, pues más de catorce años. Amigos y alumnos de ayer y ahora otros de hoy (porque los caminos y derivas de Heidegger poco han erotizado a ellas) nos venimos reuniendo en torno a esa obra ingente y desproporcionada, en el seminario permanente dedicado a ese interminable cuéntame cómo pasó que es la *Gesamtausgabe*.

Differenz. Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas, así como el Centro de Estudios Heideggerianos, son dos proyectos surgidos de ese seminario permanente. La finalidad de ambos no es otra que la de estimular, desarrollar y dar a conocer los trabajos e investigaciones relacionadas con la obra y la figura del emboscado de Todtnauberg.

Differenz nace con la vocación de convertirse en los próximos años en un referente internacional en cuanto a calidad, rigor y pluralidad. Para ello cumpliremos con los ítemes de calidad considerados por los organismos encargados de otorgar estas menciones.

About the journal

1. Focus and scope

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas is published by the Centro de Estudios Heideggerianos and the Archivo Heidegger of the University of Seville (Delegation of the M. Heidegger-Archiv in Meßkirch) in collaboration with the University of Seville. It was founded in 2014 and is published annually (July), alternating monographic issues (in which specific topics of Heidegger's work predominate) and miscellaneous issues, which provide the reader with a representative overview of the course of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes a great deal of attention to the review and criticism of new bibliographical developments concerning the figure and work of Heidegger, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographical lists. The journal has the following sections:

Articles: Research articles.

Studies: Research articles related to the monograph to which the issue is devoted.

Derivatives: Specialised, informative and creative philosophical articles.

Reports: Reports on congresses, seminars, etc.

Debates: Discussions of theses between two or more authors related to Heidegger or the derivations of his work.

Translations: Unpublished translated texts of Heidegger and his derivations.

Book reviews.

Bibliographical studies

News and commentaries

Quality is sought by means of a double anonymous evaluation of all articles. Contributions are welcome in the different languages widely used in the West: Spanish, English, French, Portuguese, German, Italian and Portuguese.

Differenz is a long compendium of the variety of philosophical views that coexist on Heidegger's work and its derivations. All the ideas and opinions published are those of their authors, and therefore *Differenz* only acts as a loudspeaker. In this function, it is pleased to open its pages to both renowned scholars and university professors as well as to the most recent and/or youngest philosophers.

Dissemination: In addition to Spanish universities, its dissemination reaches most of the Ibero-American university area and various university and research centres in Europe and the USA.

2. Peer review process

Evaluation of originals

All sections are evaluated, i.e. the editorial board initially decides whether the article is appropriate for the journal. In the case of research articles (Studies), if not rejected, the editorial board chooses reviewers with expertise in the subject matter of the article. The article then undergoes a more thorough evaluation process as follows:

Peer review

The review of each article will be carried out by two expert reviewers who will advise on its publication.

Blind review

To ensure transparency, the reviewers do not know each other, nor do they know the identity of the author being reviewed.

External reviewers

More than 80% of the reviewers are external to the journal and to the University of Seville, they are PhD professors belonging to international research institutions, as well as all those authors who have published more than two articles in the journal and hold a degree or doctorate in the speciality. If they wish, authors may propose external reviewers who are experts in the field.

3. Open access policy

This journal provides open access to its content, based on the principle that providing the public with free access to research helps to increase the global exchange of knowledge.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas follows a policy of dissemination of its contents under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivativeWorks 4.0 International License**.

The journal aims to give the widest possible dissemination to any work of sufficient quality, published in any medium of more limited distribution. In this way, researchers and institutions that would otherwise be marginalised are integrated into an open, universal scientific dialogue.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas will not charge authors any submission or submission fees, nor will it charge publication fees.

Archiving policy

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas adheres to the LOCKSS, CLOCKSS and PKN (PN) licenses of Archival Politics..

4. Periodicity

The sequence of publication is annual (July), alternating between monographic issues (in which specific themes of Heidegger's work predominate) and miscellaneous issues, which provide the reader with a representative overview of the course of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes a great deal of attention to the review and criticism of new bibliographical developments concerning the figure and work of Heidegger, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographical lists.

Languages of publication

The languages in which the journal accepts manuscripts, edits contributions and maintains correspondence are Spanish, Portuguese, English, French, Italian, German and French.

Privacy statement

Names and e-mail addresses entered in this journal will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available to any other purpose or person.

5. History of the journal

We have been reading, commenting, debating and criticising the work of M. Heidegger for some years now. I would say that, between one thing and another, one life and another, one and another, and one and another, we have been doing so for more than 14 years. Friends and students of yesterday and now others of today (because Heidegger's paths and drifts have eroticised them little) we have been meeting around this enormous and disproportionate work, in the permanent seminar dedicated to that interminable tell-me-how-it-happened that is the *Gesamtausgabe*.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, as well as the Centre for Heideggerian Studies, are two projects that emerged from this permanent seminar. The aim of both is none other than to stimulate, develop and publicise work and research related to the work and figure of the ambushed man from Todtnauberg.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas is born with the vocation of becoming an international benchmark in terms of quality, rigour and plurality in the coming years. To this end, we will comply with the quality items considered by the bodies responsible for awarding these mentions.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Directrices para autores

1. Los autores deberán enviar a la revista sus artículos mediante la plataforma OJS (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). La primera página debe ir aparte del resto del texto (separada con un salto de página) deben incluirse el título del trabajo, el nombre completo del autor y la filiación académica, así como un breve currículum y datos de contacto (no publicable estos dos últimos). En la segunda página debe ir la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: título, resumen de unas 100 palabras y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma.

2. Los trabajos presentados por primera vez serán anónimos. Salvo en la primera página no incluirán los datos del autor, una vez aceptados y revisados se añadirán los datos pertinentes.

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar también toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo -tanto en el cuerpo como en las notas-, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

3. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

4. Los Artículos y Estudios tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). Las reseñas

bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis. El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

5. El formato en que el trabajo es presentado a la revista ha de ser .doc, .docx, .odt o .rtf. El tipo de letra del cuerpo de texto (incluidos títulos, títulos de epígrafes y referencias bibliográficas) será Times, Times New Roman o Arial a 12 puntos con interlineado a 1.5. Las notas, siempre a pie de página, a 10 puntos con interlineado a 1.5. El texto será presentado sin ningún tipo de sangría.

No se admiten negritas ni subrayados; únicamente cursivas y comillas inglesas (“...”) y comillas simples (‘...’), según los casos. Sólo en casos excepcionales se admitirán comillas angulares («...»).

No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales conjuntamente con su transliteración al alfabeto latino.

6. La estructura de los artículos será: Título, título en inglés, nombre del autor, institución, resumen, palabras clave, abstract, keywords. En caso de que el manuscrito haya sido elaborado gracias a la subvención de un proyecto de investigación, beca o similar se indicará como nota al pie número 1 al finalizar el título del primer epígrafe del texto.

Tras los encabezamientos, el artículo debe ordenarse en epígrafes numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3. Es recomendable que los artículos tengan como primer epígrafe una introducción y como último unas conclusiones.

Los agradecimientos y referencias bibliográficas se incluirán al final del texto.

Las figuras y tablas deben incorporarse al texto, numeradas e indicando sus respectivas leyendas, en letra cursiva a 10 puntos.

7. Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Si superan las dos líneas, deberán ir en párrafo aparte, sin entrecomillar y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente).

Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”.

Las citas deben incluir al final una nota al pie en la que se indique el autor, la obra (en cursiva), la ciudad de publicación, la editorial, el año y la página. Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

8. El modelo de citación de referencias bibliográficas es el siguiente:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006. p. 23

Si la referencia es una traducción se indicará también el nombre del traductor:

HEIDEGGER, M. *El concepto de Tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN. *Fedro*, 221b

Si la cita corresponde a un capítulo de libro en obra colectiva, será:

PRICE, D. “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes”, en GRIFFITH, B. C. *Key paper information sciencie*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

Si corresponde a una revista:

VIGO, A. “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, en *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

Si corresponde a un documento electrónico, se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]. “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2013].

9. Pueden usarse referencias abreviadas en las notas al pie en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así:

HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Puede utilizarse "Ibídem, p. (número de página)" o "Ib. p (...)" cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará "Ídem" o "Id" cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias indicadas. Estas deben ser las mínimas posibles. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así:

(p. 63), o (pp. 63-64).

10. Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el formato establecido en el punto 8 de las normas de publicación de nuestra revista y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias alfabéticamente según las obras del mismo.

11. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes

Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web en formato pdf.

En caso de aceptación, se autoriza a *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* a incluir nombre y apellidos del autor, ORCID, así como filiación institucional y, en su caso, dirección de correo electrónico, en todos los documentos relacionados con la publicación del artículo que se somete a evaluación. Asimismo se garantiza la autoría y originalidad del artículo, y asumo la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El número se cierra en torno al 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a la revista ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

12. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

Aviso de derechos de autor/a

Los autores mantienen la Propiedad de los Derechos de Autor y Derechos de Reproducción.

Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

Se permite y recomienda a los autores/as a publicar su trabajo en Internet (por ejemplo en páginas institucionales o personales) posterior al proceso de revisión y publicación, ya que puede conducir a intercambios productivos y a una mayor y más rápida difusión del trabajo publicado.

Author Guidelines

1. Authors should submit their articles to the journal via the OJS platform (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). The first page should be separate from the rest of the text (separated by a page break) and should include the title of the paper, the author's full name and academic affiliation, as well as a brief CV and contact details (the latter two cannot be published). The second page should contain the following information in its original language and in English about the articles: title, abstract of about 100 words and about 5 keywords separated by a semicolon.

2. Papers submitted for the first time will be anonymous. Except on the first page, they will not include the author's details; once accepted and reviewed, the relevant details will be added.

To facilitate anonymous review, the author should also remove all references in the article to other works and articles written by him or her - both in the body of the article and in the notes - or do so in a way that does not reveal his or her own authorship. Mention of acknowledgements of their participation in funded projects and other acknowledgements should also be omitted.

3. All submissions for publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, whether articles, notes, reviews, translations, etc., must be completely unpublished. While they are in the process of evaluation or editing, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, authors may use their texts freely, always citing their original publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Very exceptionally, and if the reviewers consider it appropriate, articles already published in other journals of limited circulation may be published, specifying this in each case.

4. Articles and Studies will have a maximum length of between 6,000 and 8,000 words (between 15 and 20 pages). Debates and Notes will have a maximum length of 4,000 words (between 5 and 10 pages). Critical translations or research materials and bibliographical studies up to 8,000 words (between 10 and 20 pages). Bibliographical reviews should be a maximum of 1,800 words. Except in exceptional cases, reviews of books more than five years old will not be accepted. The works reviewed must be first editions, or reprints with substantial modifications. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they are not written by people close to the author of the reviewed book or who have collaborated in its edition or design. The author of a reviewed book should not have any professional affiliation with the author of the review, such as a thesis supervisor. The word count should be indicated at the end of the text.

5. The format in which the work is submitted to the journal must be .doc, .docx, .odt or .rtf. The font of the body of the text (including titles, headings and bibliographical references) should be Times, Times New Roman or Arial, 12 point, 1.5 line spacing. Footnotes, always at the bottom of the page, should be 10 point, 1.5 line spacing. The text must be presented without any indentation.

Bold and underlined text is not allowed; only italics and inverted commas ('...') and single inverted commas ('...'), as appropriate. Angular inverted commas ('...') will be allowed only in exceptional cases.

We cannot guarantee that there will be no problems with special signs (Greek, Hebrew, logical, mathematical). We recommend restricting them as much as possible and, in any case, sending the originals together with their transliteration into the Latin alphabet.

6. The structure of the articles will be: Title, title in English, author's name, institution, summary, keywords, abstract, keywords. If the manuscript has been prepared thanks to a grant from a research project, scholarship or similar, this should be indicated as footnote 1 at the end of the title of the first heading of the text.

After the headings, the article should be arranged in sequentially numbered headings, as follows: 1. 2. 3. etc. The headings of further subdivisions should follow a numerical order, as follows: 1.1; 1.2; 1.3. It is recommended that articles have an introduction as the first heading and conclusions as the last.

Acknowledgements and bibliographical references should be included at the end of the text.

Figures and tables should be included in the text, numbered and indicating their respective legends, in 10-point italics.

7. Footnotes should be concise. Quotations in the body of the text should also be brief, and should be enclosed in quotation marks: "thus". If they are longer than two lines, they must be in a separate paragraph, without quotation marks and must not be indented (which will be applied when typographically composed).

To introduce an explanatory term within a quotation, square brackets should be used, as in the following example: "The linking of this [special situation] to the end of the agent...".

Citations should include at the end a footnote indicating the author, the work (in italics), the city of publication, the publisher, the year and the page. This also applies to footnotes referring to a work.

8. The citation model for bibliographical references is as follows:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006. p. 23.

If the reference is a translation, the name of the translator should also be given:

HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás and J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Texts by Plato, Aristotle, Kant, Wittgenstein and other similar texts will be cited according to the usual usage and without indicating the page number:

PLATO. *Phaedrus*, 221b

If the citation corresponds to a book chapter in a collective work, it will be:

PRICE, D. "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes", in GRIFFITH, B. C. *Key paper information science*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

If it corresponds to a journal:

VIGO, A. "Prioridad ontologica y prioridad logica en la doctrina aristotelica de la substancia", in *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

If it corresponds to an electronic document, either the date of publication or the date of its most recent update should be indicated; if neither of these can be determined, then the search date should be indicated. The URL should provide sufficient information to retrieve the document.

MORIN, E. [online]. "La epistemología de la complejidad", in *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Accessed: 26/12/2013].

9. Abbreviated references may be used in footnotes in the following cases:

When only one work by the same author is cited, its title should be abbreviated as follows:

HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 108.

If more than one work is to be cited from the same author, the title will be reiterated in abbreviated form; for example:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Ibidem, p. (page number)" or "Ib. p (...)" may be used when the same reference is repeated consecutively. Idem" or "Id" should also be used when the same work is cited consecutively on the same page.

In reviews, if it is necessary to include a citation other than that of the book being reviewed, this should be done in the body of the text, in brackets, following the guidelines for references indicated. These should be as few as possible. If the quotation is from the book being reviewed, it is sufficient to include the page number, as follows:

(p. 63), or (pp. 63-64).

10. The bibliographical references used for the preparation of articles or reviews must be presented in a final list, in the format established in point 8 of the publication rules of our journal and ordered alphabetically by author. In the case of including more than one work by the same author, the references will be ordered alphabetically according to the works of the same author.

11. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will communicate the acceptance or rejection of an article, together with the observations or suggestions made by the evaluators. The publication of the articles will take place in July and the corresponding authors will be informed.

Authors of articles in the process of publication will receive the proof of the text after typesetting, for immediate correction (maximum two weeks). Once published, they will be able to purchase an electronic offprint of their article on the website in pdf format.

In case of acceptance, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* to include the author's name and surname, ORCID, as well as institutional affiliation and, if applicable, e-mail address, in all documents related to the publication of the article submitted for evaluation. Likewise, the authorship and originality of the article is guaranteed, and I assume full and exclusive responsibility for any damages that may arise as a result of claims by third parties regarding the content, authorship or ownership of the content of the article.

The reception of articles is open all year round. The issue closes around 30 April. Typesetting and proofreading takes place in May and June. The articles are posted on the website in the second half of July. All this in order to comply, always, with the periodicity indicated in due time and form.

If, in an exceptional case, for reasons beyond the journal's control, it were obliged to modify or delay the deadline for publication of the selected articles to a later issue, each author would be informed so that they could confirm their approval or, if not, have the article available for submission to other journals.

12. The editors cannot be held responsible for any errors that may have crept in as a result of not following these instructions. In the event of difficulties in deciphering, interpretation, format, etc., they will ask the author by e-mail to send a new file, and if they do not receive it within one week, they will understand that the author renounces the publication of the work.

Copyright Notice

Authors retain ownership of copyright and reproduction rights.

Authors may make other independent and additional contractual arrangements for non-exclusive distribution of the version of the article published in this journal (e.g., inclusion in an institutional repository or publication in a book) as long as they clearly indicate that the work was first published in this journal.

Authors are allowed and encouraged to publish their work on the Internet (e.g. on institutional or personal websites) after the review and publication process, as it may lead to productive exchanges and to a wider and faster dissemination of the published work.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Cómo citar la revista

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

How to cite the journal

In order to clear up any doubts about bibliographic references on the Internet, we propose a series of recommendations and uses for citing our journal. We base these rules on:

1.- Standard ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

To make a bibliographical reference to this publication in its entirety, assuming we consulted the journal on July 20, 2014, the correct mode is:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

If we wish to cite an article of this publication or any other contribution, you must take into account that PDF files (Acrobat Reader) have a page indicator alien to the pagination that the journal gives to its publication. The correct mode is:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Archivo Heidegger de Sevilla.

Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es