



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **La «senda de la injusticia» y su «escalera trasera». Acerca del lugar de la tradición en el pensamiento político de Hannah Arendt**

**José Alexis Blanco Rodríguez**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2023

# **La «senda de la injusticia» y su «escalera trasera». Acerca del lugar de la tradición en el pensamiento político de Hannah Arendt**

**José Alexis Blanco Rodríguez**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Filosofía

Director:

Bernardo Correa López

Línea de Investigación:

Ética y filosofía política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2023

*I am not proposing a return to the Stone Age. My intent is not reactionary, nor even conservative, but simply subversive. It seems that the utopian imagination is trapped, like capitalism and industrialism and the human population, in a one-way future consisting only of growth. All I'm trying to do is figure out how to put a pig on the tracks.*

URSULA K. LE GUIN, "A Non-Euclidean View of California as a Cold Place to Be".

## **Declaración de obra original**

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

José Alexis Blanco Rodríguez

1 de febrero de 2023

## Agradecimientos

Este trabajo es el fruto de varios años de lectura, escritura y discusión en torno al pensamiento de Hannah Arendt. Al reflexionar sobre este tiempo puedo entender con mayor detalle el lugar que ocuparon todas las personas que me han acogido durante estos años, pero también, puedo identificar toda la vulnerabilidad por la que transitó buena parte de este ejercicio. Quisiera entonces agradecerles a mis padres: Ana y José. Su infinito apoyo con mi formación educativa e intelectual no solo fue importante en el desarrollo de este trabajo, sino que también ha marcado los caminos que recorro hoy en día. A María le agradezco su infatigable manera de interrogarme sobre el sentido de este proyecto, pero también por la forma en la que me entregaba sus gestos de sorpresa, aliento y amor respecto a cada idea y avance de este. A Alejandra le agradezco por la forma en la que me ayudó a retomar el mando de este ejercicio, así como por la perspectiva con la que me ayudó a asimilar esta etapa. A Andrés y a Javier por su genuino interés en mí, en el desarrollo del ejercicio, y por toda la confianza que me entregaban con sus palabras. A David por ofrecerme un lugar transparente y novedoso para tramitar mis dudas e inseguridades.

He podido finalizar exitosamente esta investigación gracias a la asesoría y el acompañamiento del profesor Bernardo Correa López, director de esta tesis. Su amabilidad, flexibilidad, paciencia y conocimiento sobre el pensamiento de Arendt fueron necesarios en todo este camino. Agradezco también a Juan Sebastián Herrera, gestor de posgrados del departamento, por su claridad, pero también por su tranquilidad al momento de resolver todas las dudas que aparecieron en este proceso. A Melba Triana, secretaria educativa del departamento, quien atendió mis inquietudes y dificultades durante los primeros semestres de la maestría. Finalmente, a la Universidad Nacional de Colombia y al grueso del Departamento de Filosofía. Mi tránsito por este lugar me permitió experimentar el valor y el sentido de la educación pública. Directa e indirectamente, todos los seminarios y discusiones en los que participé influyeron de manera significativa en la estructura final que adquirió este trabajo.

## Resumen

### **La «senda de la injusticia» y su «escalera trasera». Acerca del lugar de la tradición en el pensamiento político de Hannah Arendt**

El objetivo de esta investigación es ofrecer un análisis de la interpretación arendtiana de la tradición del pensamiento político occidental. El trabajo asume como punto de partida que una adecuada comprensión de este concepto permite entender con mayor detalle los diferentes elementos que conforman la teoría política de Hannah Arendt y, además, que el examen de la concepción arendtiana de la tradición alberga una instancia ejemplar para entender las figuras y movimientos que comprenden su metodología filosófica. Esta investigación, entonces, descansa en una triple caracterización del problema. Por un lado, se encuentra un análisis del concepto de tradición en el que se examina cómo la ruptura de la tradición constituye un desafío de carácter metodológico en el pensamiento de Arendt que, a su vez, se encuentra impulsado por la necesidad de reinterpretar el sentido de la política y nuestra relación con el tiempo. Por otro lado, se encuentra el análisis arendtiano del gobierno totalitario, así como de los diferentes elementos que, según su lectura, permiten concluir que la tradición del pensamiento político occidental resulta exhibir una actitud negligente hacia la dominación totalitaria. Finalmente, se encuentra la evaluación arendtiana de las razones por las cuales esta misma tradición no supo reaccionar, y concluye señalando que, a la base del problema, descansa una lectura potencialmente dañina del fenómeno de lo político. A lo largo de esta investigación se pueden apreciar las razones que Arendt tiene para sospechar y luego criticar a la tradición, pero también se hacen patentes diferentes rasgos fundamentales de su teoría política, así como de su metodología filosófica. La investigación, en último término, pretende ofrecer un esbozo general de los cimientos que soportan el pensamiento de Arendt respecto a la relación entre tradición, totalitarismo, política e historia.

**Palabras clave:** Hannah Arendt, filosofía política, tradición, totalitarismo, acción política.

## Abstract

### **The «path of injustice» and its «back staircase». On the place of tradition in Hannah Arendt's political thought**

The aim of this research is to offer an analysis of Hannah Arendt's interpretation of the tradition of Western political thought. The work assumes as a starting point that a proper understanding of this concept allows for a more detailed comprehension of the different elements that make up Hannah Arendt's political theory, and furthermore, that examining Arendt's conception of tradition represents an exemplary instance to understand the figures and movements that encompassing her philosophical methodology. Indeed, this research rests on a triple characterization of the problem. On the one hand, there is an analysis of the concept of tradition in which we examine how the rupture of tradition constitutes a challenge of a methodological nature in Arendt's thought which, in turn, is driven by the need to reinterpret the meaning of politics. On the other hand, there is Arendt's analysis of totalitarian government, as well as of the different elements that, according to her reading, allow us to conclude that the tradition of Western political thought is showing a negligent attitude towards totalitarian domination. Finally, we find Arendt's evaluation of the reasons why this same tradition did not know how to react, and concludes by pointing out that, at the base of the problem, lies a destructive reading of the phenomenon of the political. Throughout this research, Arendt's reasons for suspecting and then criticizing the tradition can be appreciated, but also different fundamental features of her political theory, as well as of her philosophical methodology, become evident. The research ultimately aims to provide a general outline of the foundations that support Arendt's thinking on the relationship between tradition, totalitarianism, politics, and history.

**Keywords:** Hannah Arendt, political philosophy, tradition, totalitarianism, political action.

# Contenido

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>VII</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>VIII</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>IX</b>
<b>Contenido.....</b>	<b>XI</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1. ¿Qué era la tradición del pensamiento político occidental?.....</b>	<b>23</b>
Introducción .....	23
1.1. La dominación total como destrucción de las condiciones de lo político.....	26
1.2. El hilo roto de la tradición del pensamiento político occidental.....	38
1.3. ¿El regreso de lo político o la búsqueda de una nueva relación con el pasado?.....	47
1.4. La “senda de la injusticia” y su “escalera trasera”.....	55
<b>Capítulo 2. «La senda de la injusticia» o cómo auscultar la tradición mediante una crítica del totalitarismo .....</b>	<b>65</b>
Introducción .....	65
2.1. ¿Una forma superior de legalidad? Las leyes del movimiento .....	68
2.2. Más allá del miedo: el terror total como esencia del gobierno totalitario.....	74
2.3. El pensamiento ideológico y la lógica del movimiento .....	81
2.4. La experiencia de la soledad o el horizonte del fenómeno totalitario.....	92
<b>Capítulo 3. Tradición y totalitarismo: el lugar de la «escalera trasera» y el (des)ocultamiento de lo político.....</b>	<b>101</b>
Introducción .....	101
3.1. Karl Marx y la “corriente subterránea de la historia”.....	105
3.2. La sospecha de Arendt hacia la tradición .....	116
3.3. El nacimiento de la filosofía política como “olvido” de la experiencia de lo político ...	124
3.4. La filosofía ante la fragilidad de los asuntos humanos.....	135
<b>Conclusión .....</b>	<b>144</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>148</b>

## Introducción

*Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y la ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar del horror del presente en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor”.*

HANNAH ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*

Hannah Arendt es la filósofa del totalitarismo. Su forma de entender el auge de los gobiernos totalitarios como un fenómeno vinculado al quehacer de la filosofía, así como la caracterización de una nueva forma del asesinato que emerge en el contexto de la sociedad moderna es, sin lugar a duda, una de las contribuciones más importante que recibió la filosofía contemporánea. Arendt es también una cuidadosa estudiante del lenguaje y de la importancia de las “distinciones” a la hora de conceptualizar la realidad. No en vano afirmó, durante la controversia desatada por la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* que, entre tantos otros reparos, el problema fundamental que enfrentan las ciencias históricas y políticas “reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones”. Al parecer, según la autora, términos como “nacionalismo”, “totalitarismo” o “autoritarismo” se suelen aplicar a cualquier tipo de fenómeno sin el más mínimo reparo respecto su “trasfondo histórico particular” (Arendt 2018h, 577).

Arendt es también una impresionante estudiosa de la historia del pensamiento político occidental. Un simple vistazo a cualquiera de sus obras, entre ellas el *Diario filosófico*, da cuenta de la enorme dedicación, valor y dignidad que le entregaba al estudio del pasado. A primera vista este interés por la historia intelectual la convertiría en una especie de comentarista de las grandes obras de la filosofía de occidente. Sin embargo, su afinidad al estudio del pasado tiene una justificación

significativamente distinta a la exégesis filosófica convencional. El interés de Arendt hacia el pasado no es, por decirlo de alguna manera, el mismo interés que tiene el “mercachifle” que describe Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Allí este traficante de minerales, dice Marx, “no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico” (Marx, 1844). Arendt, entonces, no es una simple “mercachifle” del pasado filosófico que recurre a este para darle autoridad a sus posiciones, o para exhibirlo en un rasgo de prepotencia intelectual, sino que, en la línea propuesta por Marx, es capaz de entender el sentido no explícito o no dado a los ojos que alberga este, es decir, tiene una especie de “sentido mineralógico” hacia el pasado filosófico construido por la tradición.

Tal comprensión de la historia de la filosofía occidental es evidente a lo largo de todo el pensamiento de Arendt. Desde su trabajo sobre *El concepto de amor en San Agustín* de 1929, hasta su inconclusa obra sobre el juicio político presente en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de 1970, la evaluación del pasado filosófico juega un rol preponderante en el pensamiento de esta autora. Si bien ambas obras perfilan en términos cronológicos el inicio y el final de la producción filosófica de Arendt, el interés de la autora por cierta forma de “interrogar” el pasado empieza a hacerse patente de una forma mucho más precisa en su libro sobre *La tradición oculta* de 1947, algunos años antes de la publicación de su trabajo sobre los gobiernos totalitarios. Allí Arendt elabora un interesante análisis de los problemas que subyacen a la idea de una literatura judía europea, frente a la cual, el concepto de *paria* permitiría entender la ambigua y casi paradójica experiencia judía de sentirse libres y al mismo tiempo oprimidos, segregados y discriminados. En palabras de la autora, la literatura judía es en sí misma una tradición, “aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones” (Arendt 2004, 50)

El hecho de que esta tradición artística y literaria se caracterice por su *ocultamiento* y, además, por su *persistencia* y *profundización*, es decir, por su capacidad para echar raíces y permanecer a pesar de las circunstancias, nos permite hacernos una idea de la forma en la que Arendt está entendiendo el pasado, la tradición y la historia. En cierto sentido, es como si Arendt nos estuviera diciendo que existen algo así como dos grandes maneras en las que el pasado se nos puede presentar: una, la oficial, hegemónica, y escrita en mayúsculas, la “*Great tradition*”; y otra, menos evidente y más desapercibida, “la tradición oculta”. A lo largo de su obra es difícil rastrear esta distinción con el cuidado y el detalle necesarios, claro está, respecto del fenómeno artístico y literario, y solo me permito colocarla sobre la mesa en aras de plantear el problema del que se ocupa esta investigación. Así las cosas, si bien no existen buenas razones para identificar la existencia de

dos grandes tipos de tradiciones, creo que sí es posible identificar de manera precisa el planteamiento arendtiano mediante el cual se defiende la existencia de una *Gran tradición* que, al igual que ocurre con la experiencia artística judía, ha promovido el ocultamiento de una serie de ideas, conceptos y experiencias básicas para nuestra comprensión de la esfera de los asuntos humanos; y es justamente tal ocultamiento el elemento que permite vincular nuestro pasado filosófico, el pasado que estudia Arendt, con la emergencia de los gobiernos totalitarios a mediados del siglo XX.

En este mismo libro Arendt también plantea un elemento que considero fundamental en este ejercicio, a saber: la idea de que esta realidad o, mejor, esta problematización del pasado, solo se revela ante los ojos de un “historiador que mire retrospectivamente” (Arendt 2004, 50). Aquí Arendt no está pensando en el historiador como un profesional de la disciplina, sino como el sujeto que interpreta los eventos históricos con la convicción de que no se pueden narrar de forma neutral y desconectada sin la necesaria evaluación y ponderación de las circunstancias, las acciones y los hechos. Es “retrospectivo”, señala Arendt, porque se ejecuta desde el presente, y esta unidad temporal es fundamental en la medida en la que un ejercicio intelectual de estas características no puede operar bajo la zozobra metodológica del historiador que convive con el temor del anacronismo. El analista de la historia debe tener una mirada capaz de surcar los diferentes procesos de *ocultamiento* que acontecen en el devenir histórico articulando apropiadamente el pasado y el presente. A este respecto, encontramos una sugerencia interesante de esta actitud en el famoso ensayo de Arendt sobre la obra de Walter Benjamin:

Este pensar, alimentado por el presente, trabaja con los «*fragmentos de pensamiento*» que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «*sufren una transformación marina*» y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «*fragmentos de*

*pensamiento*», como algo «rico y extraño» y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios) (Arendt 1970, 205-6 traducción propia).

El lugar del pasado en el pensamiento de Arendt no operaría, entonces, como una especie de anaquel al que podemos acceder para tomar los materiales que precisamos en nuestra búsqueda de sentido en el presente. Este “préstamo” asumiría que el pasado solo puede ser experimentado bajo el concepto de autoridad, es decir, que su valor está determinado por la acumulación objetiva de años y por la repetición acrítica de viajes y visitas a dicha repisa. En esta perspectiva, el pasado contendría la versión más pura de las coordenadas que deberían orientar el tránsito de la civilización occidental. El pasado sería, entonces, un espacio completamente cerrado a la crítica, es decir, una instancia temporal que reclama la inmunidad o la pureza propias de algo que no puede ser “alimentado” por una nueva perspectiva. Esta sería, justamente, una comprensión completamente alejada del pensamiento de Arendt.

El pasado, señala la autora, opera como la unidad sobre la que reposan los “fenómenos originarios”, esto es, las “perlas cristalizadas” que han experimentado una “transformación marina” y que han logrado sobrevivir a la decadencia del tiempo. Esta última idea resulta especialmente esclarecedora ya que permite entender que el pasado no es la totalidad de conceptos, teorías y principios esbozados por la filosofía a lo largo de su historia, sino que se trata más bien de una región o un estrato en el que solo ciertas categorías han logrado sobrevivir. El proceso que tendrían que sortear estas “nuevas formas cristalizadas” parece denotar una especie de ausencia del ser humano. En línea con la metáfora escogida por Arendt esto es solo parcialmente cierto, pues la transformación marina requiere la *perspectiva* que necesita el historiador mencionado en *La tradición oculta*, pero también precisa de que ciertas condiciones del “ecosistema” marino sean favorables para la conformación de perlas. Estas condiciones, diría Arendt, descansan en una depuración del pasado filosófico a partir de la idea según la cual, semejante “excavación marina” solo es posible tras aceptar el hecho de que la tradición del pensamiento político occidental se ha roto y no hay absolutamente nada que podamos hacer para reconstruirla.

La preocupación arendtiana por el pasado aparece y se consolida en el marco de sus investigaciones sobre el fenómeno totalitario. Tal y como aparece expuesto en diferentes instancias, desde el *Diario filosófico*, hasta su correspondencia con Karl Jaspers y Martin Heidegger, una vez que Arendt publica la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951 se despliega una línea de pensamiento en la cual la sospecha hacia la tradición del pensamiento político occidental se hace patente. Este recelo, sin embargo, ya estaba presente durante la escritura de su primer libro que,

---

como se sabe, estaba dedicado al estudio de la versión nazi o alemana del gobierno totalitario. Tal vez una de las afirmaciones más sobresalientes que Arendt realiza en este trabajo es la idea de que la historia de nuestro pensamiento político se desarrolló de una manera completamente negligente a la hora de enfrentar la emergencia de los gobiernos totalitarios; pues, se preguntaba Arendt, ¿cómo era posible que una tradición en la que han contribuido las figuras más relevantes del panorama occidental no tuviera en su catálogo conceptual alguna herramienta para entender qué es el totalitarismo y cómo atacarlo?

Arendt estaba convencida de que las coordenadas de esta nueva forma de administrar la vida no coincidían con los esquemas que la tradición nos había enseñado para clasificar el delito, el castigo y la naturaleza de los regímenes políticos. Según ella, no podemos utilizar la misma rúbrica con la que leemos las tiranías para entender el desastre generado por los gobiernos totalitarios, en buena parte, porque la arquitectura de este tipo de regímenes desafía a todos y cada uno de los preceptos sobre los que entendemos la esfera de los asuntos humanos. Desde el principio legalidad, que permite determinar cuándo un régimen es legítimo, hasta la descripción del ser humano como un *animal rationale*, en todos los casos los gobiernos totalitarios desestiman, evitan y, de algún modo, ridiculizan la verosimilitud de estas máximas; principios que hasta ese momento le daban sentido a nuestra experiencia política y humana en comunidad.

El hecho de que el primer momento en el que se despliega el interés arendtiano hacia la tradición se caracterice alrededor del concepto de “sospecha” tiene que ver, tal y como lo reveló posteriormente, con la incapacidad de articular un estudio sobre el bolchevismo en su primer gran trabajo sobre el totalitarismo. Según Arendt, la versión alemana de esta nueva forma de gobierno no exhibía ningún tipo de referente intelectual relevante. Se trataba, en último término, de una forma de dominación radicalmente novedosa, pero ajena a la conceptualización filosófica. En ese sentido, tal y como lo destaca en la carta de presentación ante la *Guggenheim Foundation* para la financiación del proyecto “Elementos totalitarios del marxismo”, el totalitarismo soviético sí se encontraba emparentado de forma innegable con una de las figuras más relevantes del pensamiento político occidental: Marx. En este contexto, la obra de este pensador se convertía en una especie de bisagra entre la negligencia de la tradición y la sospecha de que la historia del pensamiento político occidental ocultaba algo. A la luz de lo anterior era necesario evaluar, justamente, qué elementos eran los que hacían que la historia de nuestro pensamiento político, esto es, el catálogo de conceptos, categorías y principios que utilizamos para darle sentido al acontecer de la vida pública, no lograra determinar la

esencia u originalidad de esta nueva forma de gobierno y, por lo tanto, no marcara los derroteros para enfrentarla.

Así las cosas, frente a la crisis desatada por la aparición de las “fábricas de la muerte” la preocupación de Arendt no descasaba solamente en determinar los cargos o el grado de participación de la tradición del pensamiento político occidental en este desastre, sino también habilitar formas que nos permitan hacerle frente. En este punto resulta fundamental señalar el cuidado con el que Arendt trata las relaciones entre tradición y totalitarismo. Si bien, una buena parte de los objetivos de su obra durante este periodo son, por decirlo de algún modo, criticar la tradición, esta crítica en ningún momento adquiere la forma de una especie de condena o “desacreditación” de la misma. Al contrario, se trata de observar la forma en la que nuestra historia política operacionalizó una forma problemática de ocultar ciertas experiencias y conceptos vitales para entender el fenómeno de lo político, y cómo, a través de las circunstancias de la vida moderna, este ocultamiento permitió la cristalización de formas de gobierno totalitarias. En ningún momento Arendt afirma que existe una conexión lineal entre Platón y Hitler o entre Marx y Stalin, pero, a juicio de la autora, sí existen rasgos y gestos alrededor de los que ambas formas de entender la política se emparentan. Tal vez uno de los vasos comunicantes más importantes es la conocida “sustitución de hacer por el actuar”, esto es, el desprecio de la acción, la pluralidad y el poder en favor de una interpretación de la vida en común a través de nociones propias de la producción y la fabricación de objetos; o, dicho en otras palabras: el declive de la *praxis* en favor de la *poiesis*.

En la lectura de Arendt, para los gobiernos totalitarios, así como para Platón y Marx, los integrantes de la comunidad política no eran una condición de posibilidad fundamental de la vida en común, sino que se trataban de un elemento molesto y problemático de abordar. Es evidente que no existe punto de comparación entre la “solución” platónica de la vida en común mediante la figura del rey-filósofo que organiza, ordena y gobierna a través de la operacionalización del concepto de lo Bueno o Adecuado (*agathón*); la solución marxiana en la que, de algún modo, la historia se convierte en una especie de productora de las condiciones de la vida política, condiciones inspiradas en una interpretación del ser humano como *animal laborans*, esto es, como un ser caracterizado ante todo por la apremiante necesidad de satisfacer sus impulsos biológicos; y la “solución total o final” mediante la cual el ser humano pierde toda dignidad por medio de la destrucción del derecho, de las posibilidades de asociación y por una institucionalización del pensamiento ideológico y la propaganda, cuya última posibilidad no es otra que habitar de la misma forma que el perro pervertido del experimento de Pávlov: sin espontaneidad y sin pluralidad. No obstante, en cualquier caso, todas

ellas exhiben cierto desprecio, mucho más moderado en los filósofos, hacia lo que Arendt considera como las condiciones sin las cuales lo político, la vida en común, no puede existir.

En esta investigación, entonces, exploramos con cierto nivel de detalle esta primera lectura de la tradición; una modalidad que Arendt describe en el *Diario filosófico*, tal vez de forma prematura, pero profundamente elocuente como la “senda de la injusticia”. En este contexto el totalitarismo es, al menos en un nivel básico y preliminar, una forma de gobierno injusta. Sin embargo, como lo mencioné hace un momento, buena parte del objetivo de Arendt también tiene que ver con enseñarnos formas para que podamos recuperar aquellos “fenómenos originarios” que nos permitan criticar, evaluar y dislocar las lógicas totalitarias que se encuentran a la base de nuestra gramática tradicional de la política. A este respecto, veamos la forma en la que Arendt entiende esta doble dimensión:

«La senda de la injusticia: antisemita, totalitarista, historia universal (=marxista), totalitario». Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera marque los caminos (sic) (Arendt 2018, III [22] 68).

«La senda de la injusticia: antisemita, imperialista, anclado en la perspectiva de la historia universal». ¿Cómo es que solo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación con las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras los senderos de lo justo simplemente no existieron o no existen? Ahí está la cuestión (Arendt 2018, III [27] 71).

La “senda de la injusticia” es el camino recorrido por la dominación totalitaria; un camino ejecutado, si se quiere, con la mirada cómplice de la tradición. La otra parte del análisis de Arendt, en consecuencia, es tratar de encontrar la forma en la que pondremos en marcha o, más bien, desplegaremos una tradición alternativa, tal vez oculta, que nos permita entender qué fue lo que pasó y rectificar el camino. A esto se refiere Arendt con la idea de una “escalera trasera”. La “escalera trasera” no es entonces una fórmula, un concepto o una técnica que allane el camino de la emancipación posttotalitaria, sino que descansa en una especie de auscultación del cuerpo agónico de la tradición. Se trata, entonces, de la caracterización de una forma de entender el accidente totalitario y señalar las áreas enfermas o problemáticas que, en adelante, deben ser reevaluadas o pensadas sin

el apoyo de ningún tipo de barandilla o asidero, es decir, sin la ayuda de la tradición. Desplegar la “escalera trasera” es, entonces, habilitar una forma de acceder al pasado filosófico siguiendo la lógica del “pescador de perlas” y del “historiador” que mira al pasado de forma retrospectiva. O, dicho en palabras de Arendt, este ejercicio descansaría en una

interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político —como libertad, justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente (Arendt 1996d, 21)

Ahora bien, teniendo en cuenta la extensión y propósitos de esta investigación resulta imposible abarcar la totalidad del proyecto arendtiano, esto es, esbozar una nueva “destilación” de los conceptos fundamentales de la política. Tal y como ha sido mencionado a lo largo de la introducción, el objetivo de esta investigación es ofrecer un análisis y caracterización de la forma en la que Arendt examina el pasado filosófico, es decir, la tradición del pensamiento político occidental, en el contexto de su evaluación del gobierno totalitario. El punto de partida de esta empresa descansa en la idea de que los gobiernos totalitarios son formas de administración de la vida que se salen de los esquemas tradicionales para leer la política. Tal originalidad, sorprendentemente no anticipada por la historia del pensamiento político, es posible gracias a circunstancias sociopolíticas, como las revoluciones políticas y sociales de los siglos XVIII y XIX, pero también a partir de una forma de ocultar lo que Arendt denomina como las condiciones fundamentales de lo político. Entender que la tradición resulta ser completamente obsoleta a la hora de afrontar los desafíos de la Época Moderna, entre ellos el totalitarismo, y que tal obsolescencia no es gratuita, sino que precisa una exploración respecto a los silencios y actitudes que sesgaron nuestra forma de entender lo político serán los dos ejes sobre los que discurre esta investigación.

Este trabajo está conformado por tres capítulos que pretenden abordar las diferentes etapas del proceso argumentativo y de pensamiento esbozado por Arendt. En el primer capítulo ofrezco una caracterización acerca de la forma en la que operó la dominación totalitaria en los campos de concentración y exterminio. Esta descripción resulta fundamental en la medida en la que pone sobre la mesa la incapacidad de nuestra gramática tradicional para entender el grado de brutalidad y sufrimiento ejercido en este tipo de lugares, pero también para determinar las consecuencias de una forma de dominación que pretende extirpar las condiciones de la vida política y, por lo tanto, crear

---

un nuevo ser humano. Acto seguido, elaboro un análisis del concepto de tradición en la perspectiva de Arendt. Aquí me interesa, sobre todo, mostrar que la crítica a la tradición no descansa en un ejercicio ilustrado de desprecio hacia el pasado por considerarlo superstición, sino que justamente pretende acceder al pasado de una forma radicalmente distinta porque entiende que reestablecer una nueva relación con esta unidad temporal resulta fundamental en el contexto de lucha contra la dominación totalitaria. De eso se trataría, en buena parte, el leitmotiv arendtiano de comprender el totalitarismo: debemos comprender para engendrar sentido y conectarnos con nuestro mundo en común.

En el segundo capítulo presento un análisis en torno a la manera en la que, desde la perspectiva de Arendt, la tradición del pensamiento político occidental resulta incapaz de dar cuenta de la originalidad del gobierno totalitario. En ese sentido, si en el primer capítulo muestro la manera en la que la brutalidad de la dominación total representa una amenaza para nuestra forma de entender la vida en común, en este caso muestro las razones que, a juicio de Arendt, hacen que el totalitarismo sea una forma radicalmente novedosa de acercarse al terreno de los asuntos humanos; una forma que, dicho sea de paso, pretende la destrucción de lo político. En este capítulo, de manera paralela, presento un ejemplo de la forma en la que Arendt descubre “un fenómeno originario” o una “perla” en el mar del pasado mediante el uso que recibe la obra de Montesquieu. Así las cosas, si bien es cierto que la tradición del pensamiento político occidental esboza una forma destructiva de acercarse a los asuntos humanos por desestimar la pluralidad, es posible encontrar contrarrelatos o tesoros que han experimentado una “transformación marina” y que están en plena capacidad de iluminar nuestro paisaje político luego de la ruina de la tradición.

Finalmente, el tercer capítulo de esta investigación se centra en tratar de caracterizar la llamada “escalera trasera”, es decir, su forma de auscultar el pasado filosófico. En esta parte me preocupo por mostrar la forma en la que el estudio de la obra de Marx constituye una especie de portal hacia el pasado filosófico y, por lo tanto, hacia la tradición del pensamiento político occidental. En vista de que el totalitarismo alemán carecía de fuentes filosóficas relevantes, Marx se presenta como una instancia ejemplar para entender cómo una forma de dominación consolidada como el bolchevismo operacionalizó los postulados filosóficos del autor de *El Capital*. En este punto es necesario partir de la idea según la cual, Marx, al igual que Kierkegaard o Nietzsche, esbozan un pensamiento, cuando menos, paradójico; ya que en su crítica e intento de huida de la tradición, afirma Arendt, en algún punto estos autores terminan materializando y utilizando formas y conceptos

tradicionales para dar cuenta del momento de crisis y ruptura que estaban viviendo. Siguiendo esta idea, la otra parte del capítulo descansa en el examen filosófico del origen de la tradición, es decir, del lugar que desempeñó Platón a la hora de difundir una forma de entender la política a la luz de la idea de gobierno, rechazando las actividades y las condiciones de la acción, la pluralidad, el discurso, la natalidad y el poder. En esta parte me concentro en mostrar la forma en la que el pensamiento platónico sobre la política determinó nuestra comprensión del fenómeno y sesgó una interpretación mucho más rica y compleja. Fue, precisamente, esta precomprensión del fenómeno la que posteriormente resultó explotada a favor de los gobiernos totalitarios y la razón que sostiene la necesidad de encontrar una “escalera trasera” que nos permita salir del problema.

A través de este examen pretendo mostrar la forma en la que el concepto de tradición, y su respectiva crítica, ocupa un lugar fundamental en el pensamiento político de Hannah Arendt. Creo que la exigencia de repensar el pasado filosófico y las bases que le dieron sentido y estabilidad representa una oportunidad inmejorable para atender, defender y reivindicar la existencia de otro tipo de conceptos en el marco de la discusión pública sobre lo político. Tal y como lo espero mostrar, esta perspectiva solo es posible desde la comprensión de que la tradición del pensamiento político occidental es solo una forma de acercarse al pasado filosófico, y que una vez que ya se ha roto, las posibilidades de acercarnos a estos nuevos “fenómenos originarios”, a estas perlas, se presenta como una tarea cardinal del análisis político.

# Capítulo 1.

## ¿Qué era la tradición del pensamiento político occidental?

*El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío final.*

HANNAH ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*

### Introducción

El prólogo de *La condición humana* plantea una serie de problemas que, en retrospectiva, permiten entender el sentido general del diagnóstico arendtiano de la política y del mundo luego de la dominación totalitaria. Ya desde el inicio del texto Arendt observa con asombro, pero también con cierto grado de temor, el júbilo colectivo que generó el lanzamiento del primer satélite construido por el hombre. El Sputnik 1 logró orbitar nuestro cielo y regirse por las mismas leyes que gobiernan todos los cuerpos celestes, dice Arendt, “como si, a modo de prueba, lo hubieran admitido en su sublime compañía” (Arendt 2005b, 29). En cierto sentido, es comprensible el éxtasis que atravesaba a los protagonistas y testigos de este hecho. Tener la capacidad para enviar un objeto construido por seres humanos, cuya morada hasta ese momento había sido la tierra, abría la posibilidad de contemplar el universo como un potencial hogar de la especie. El problema que plantea Arendt, sin embargo, no tiene que ver necesariamente con el proceso de adaptación técnica y psicológica de la humanidad a la posibilidad de habitar otro planeta diferente a la Tierra, sino con el hecho de que el lanzamiento del Sputnik logró cuestionar la facticidad de la Tierra como el único lugar en el que los hombres pueden vivir sin necesidad de una existencia atravesada por el uso de artefactos para garantizar su subsistencia. El Sputnik 1, a la postre, cristalizó la creencia según la cual, el planeta Tierra no es más que “una cárcel del cuerpo humano” (Arendt 2005b, 30).

En efecto, Arendt no plantea una caracterización ingenua de la vida de los seres humanos en la Tierra. El mundo humano es, ante todo, una construcción mediada por la presencia de

artefactos que administran y posibilitan nuestras relaciones y existencia. El punto de Arendt, no obstante, es la idea de que la Tierra opera como la “quintaesencia” de la condición humana, es decir, el extracto fundamental del que proviene nuestra vida desnuda de sentido y más próxima con la existencia de orgánica de toda la vida en la tierra. Es la “propia vida” y no la “vida en común” la que está en juego en este contexto. Esto no significa, sin embargo, que un cuestionamiento al núcleo de las condiciones que posibilitan la vida en su dimensión más biológica y química no afecten nuestros modos de relacionamiento y de producción de sentido a nivel colectivo. Tal y como parece presentarlo Arendt, la tentación de remover las condiciones en las que habitan los seres humanos no es una posibilidad que quedó zanjada con el declive de los gobiernos totalitarios, sino que, por el contrario, hay buenas razones para pensar de que se trata de una creencia que opera en el ámbito de la ciencia actual. En palabras de la autora, “el mismo deseo de escapar de la prisión de la Tierra se manifiesta en el intento de crear vida en el tubo de ensayo (...) y sospecho que dicho deseo de escapar de la condición humana subraya también la esperanza de prolongar la vida humana más allá del límite de los cien años” (Arendt 2005b, 30).

A primera vista, daría la sensación de que Arendt está defendiendo una especie de lectura conservadora del mundo moderno. Sin embargo, a la base de sus preocupaciones se encuentra una discusión mucho más amplia relacionada con nuestra incapacidad para comprender los hechos científicos a la luz de una “normal expresión del discurso y el pensamiento” (Arendt 2005b, 31). En cierto sentido es como si la ciencia se hubiera emancipado y especializado a un punto tal en el que no podemos relacionarnos con ella si no es mediante el lenguaje de la evidencia y del método científico. Esto, por lo tanto, conduce a una potencial separación entre el conocimiento (en su acepción moderna de *saber hacer* o *know how*) y el pensamiento (la actividad por medio de la cual se fundamentan y destruyen las ideas que orientan nuestra vida con otros) y, según Arendt, nos coloca “a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera” (Arendt 2005b, 31). El problema, por lo tanto, no es el avance de la ciencia, sino el hecho de que nuestra capacidad para interpretarla, revelar su sentido y conexiones respecto de nuestra experiencia compartida, está en crisis. Un lenguaje mediado por las verdades de la matemática y la lógica ha colonizado el ámbito del *discurso* y aquí es en donde el problema de la ciencia se vuelve un asunto político. En palabras de Arendt: “tal vez haya verdades más allá del discurso (...), pero los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, solo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos” (Arendt 2005b, 32).

El discurso, tal y como lo describe Arendt, alberga un potencial revelador que da sentido y asegura una ligazón con el mundo. Sin embargo, las transformaciones producidas por el auge de la

Edad Moderna han interrumpido o calcificado las condiciones de las que emerge el discurso y, por lo tanto, ha convertido a la sociedad en un organismo compuesto, ya no por seres activos capaces de darse y organizarse a través de la acción y el discurso en el ámbito de su vida pública, sino por meros trabajadores. Es decir, ha provocado una especie de desequilibrio entre las actividades fundamentales de ser humano en la Tierra<sup>1</sup> en favor del trabajo y desmedro de la acción. En muchos sentidos, esta crisis es análoga a la forma en la que Arendt describe el operar de la dominación totalitaria en los campos de concentración y exterminio, pues tal y como lo señala en *Los orígenes del totalitarismo*, lo característico de este tipo de instituciones no descansaba en la brutalidad del castigo, sino en la pretensión de crear una nueva versión del ser humano, es decir, en convertir al hombre en una criatura desprovista de las condiciones propias para actuar con otros. Así, mientras que la sociedad engendrada por la Edad Moderna produce *trabajadores*, la sociedad engendrada en el campo de concentración va mucho más allá, y por eso produce nuevos ejemplares del género humano cuya única finalidad es la satisfacción de las necesidades biológicas fundamentales.

A primera vista, ambas situaciones comparten la pretensión de distorsionar el orden y la jerarquía de las condiciones y las actividades fundamentales de la existencia humana; sin embargo, de acuerdo con la lectura de Arendt, es a partir del desarraigo y la superfluidad propios de la Edad Moderna que se da la emergencia de los movimientos totalitarios. Tal y como aparece formulado en sus trabajos sobre el totalitarismo, la aparición de formas de dominación como el Tercer Reich y la Revolución Bolchevique fue posible gracias al horizonte sociopolítico que inauguró la Edad Moderna, pero fue la negligencia y el mutismo de la tradición del pensamiento político occidental lo que permitió la expansión y consolidación del fenómeno totalitario. En este contexto, la tradición operaba como el último gran reducto al cual podía apelar la humanidad para develar y enfrentar los problemas que encarnaba semejante forma de gobierno. Sin embargo, tal y como lo demuestran sus investigaciones sobre la tradición, nuestra historia del pensamiento político, antes que iluminar la originalidad del gobierno totalitario y de ofrecernos herramientas para luchar contra él, sin proponérselo, resultó estar emparentada con el fenómeno que debía atacar.

---

<sup>1</sup> En *La condición humana* Arendt afirma que la labor, el trabajo y la acción son actividades que, a pesar de sus diferentes transformaciones y adaptaciones, son los ejes sobre los que reposa nuestra dimensión activa en la Tierra. En palabras de Arendt, su trabajo descansa en “el análisis de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana” (Arendt 2005b, 34).

En este capítulo pretendo ofrecer una caracterización general de la interpretación arendtiana de la tradición como ruina de lo político. Me interesa, sobre todo, poder mostrar la forma en la que el descubrimiento de los campos de concentración y exterminio representó una fractura respecto de nuestro vocabulario político. En este contexto, el lenguaje de la tradición era incapaz de develar o de decir algo más allá de la trágica brutalidad acaecida en estos lugares. Con base en lo anterior, el recorrido que propongo es iniciar por un análisis de la forma de dominación y de administración de la vida que tuvo lugar en los campos de concentración y exterminio. En este punto, me interesa poder mostrar la originalidad que supone el gobierno totalitario respecto de otras formas de violencia, tortura o maltrato en la historia de Occidente. Acto seguido, creo que resulta fundamenta examinar aquello que Arendt entiende por “tradición del pensamiento político occidental”. Este ejercicio es clave en la medida en la que permite entender su utilidad y, también, las razones que agravan su incapacidad para abordar el problema de la dominación totalitaria. Finalmente, deseo señalar la forma en la que Arendt, luego de este primer sondeo a la tradición, describe una particular forma en la que debemos acercarnos a este concepto y, que, a la larga, permitirá entender el sentido general de esta investigación.

## **1.1. La dominación total como destrucción de las condiciones de lo político**

Arendt cierra la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* con un capítulo dedicado al análisis del campo de concentración y exterminio<sup>2</sup>. Esta institución, a su modo de ver, permite entender de una forma ejemplar la finalidad, pero, sobre todo, la originalidad de los proyectos totalitarios. Emprender una guerra; conquistar territorios; retener enemigos; y, en suma, producir grandes cantidades de muertos no es algo especialmente novedoso o que carezca de antecedentes en la historia de la humanidad<sup>3</sup>. Los motivos y la razón de ser sobre las que suelen descansar este tipo

---

<sup>2</sup> Tal y como ha sido manifestado a lo largo del libro, el horizonte del trabajo Arendt es el examen de la realidad alemana. Hay, sin embargo, bastas similitudes entre las experiencias de los “campos” y los “gulags”, tal y como lo veremos en los siguientes apartados.

<sup>3</sup> El consenso de la comunidad académica a propósito del número de muertos producidos durante el Holocausto fluctúa dependiendo de la unidad de análisis escogida. Aun así, en términos generales se habla de una cifra cercana a los seis millones de judíos, casi la mitad de la población que residía en Europa en ese momento (Niewyk y Nicosia 2000, 45-46). En esa línea, si lo novedoso del totalitarismo fuera el número de víctimas que produjo, existen diversos antecedentes antes y después de este acontecimiento que objetan dicha interpretación. Por ejemplo, Genghis Khan –la cabeza del Imperio Mongol durante su expansión en el siglo XIII, curiosamente referenciado varias veces por Arendt– del que se estima llegó a acabar con la vida de 40 millones de personas. Por otro lado, ya en el siglo XX, nos chocamos con el proyecto comunista de Mao

de proyectos son relativamente fáciles de comprender. Quiero decir, sin duda nos resultarán dolorosos e indignantes, pero son etapas prácticamente indispensables a la hora de instituir un régimen tiránico, por ejemplo. No obstante, lo que diferencia a las dictaduras de los regímenes totalitarios, al menos en una primera etapa del análisis arendtiano sobre el totalitarismo, es la forma en la que se aseguró la fundación y estabilidad de los campos de concentración y exterminio, hasta el punto de hacer de estos espacios “la institución más consecuente de la dominación totalitaria” (Arendt 2006, 593).

Los campos, de acuerdo con Arendt, son una tecnología que nace en el siglo XIX en el contexto de la crisis colonial europea. Inicialmente, desde su origen en la Guerra de los bóeres, hasta su consolidación en la Unión Sudafricana e India, el campo fue un recurso que estaba a disposición de las lógicas tradicionales de dominación. Su función era ofrecer una especie de “custodia protectora”, al mismo tiempo que servía para aislar amenazas potenciales para los proyectos imperiales. Este rol, sin embargo, se corresponde en líneas generales con una buena parte de la lógica inicial adoptada por el III Reich, ya que en este contexto los campos estaban subordinados tanto a los intereses de los dominadores como a un esquema instrumental de medios y fines (Arendt 2006, 592-93)<sup>4</sup>. En ese sentido, en términos de la concepción utilitarista y de la tradición, los campos no representaban una nueva violación de los principios modernos de la dignidad y la universalidad que, a juicio de Arendt, hacían parte del sentido común del siglo XIX. Esto no significa, sin embargo, que en el canon de la tradición los campos sean un evento más del paisaje político, sino que nuestro vocabulario político, legal y moral no contaba con los materiales suficientes para entender el sentido o la magnitud de la ofensa<sup>5</sup>. Al respecto, en el ensayo “Las técnicas de las

---

Zedong, en el que se calcula que murieron entre 50 y 70 millones de chinos, y 1,2 millones de tibetanos (Goldhagen 2009, 63-65).

<sup>4</sup> Esta afirmación, de entrada, puede ocasionar cierto malentendido. ¿Acaso las decisiones que toma un régimen no dependen de los intereses de sus integrantes? En principio, sí. Pero en el caso de los gobiernos totalitarios la respuesta de Arendt es otra. Tal y como lo veremos en un momento, una diferencia significativa entre el totalitarismo y otras formas de dominación tiene que ver con el protagonismo que ocupa la voluntad de sus líderes. Así, mientras que en las dictaduras el mandato del dirigente es lo que orienta los destinos de la comunidad política, en los regímenes totalitarios son las leyes de la naturaleza y la historia las que se encargan de marcar el horizonte y el destino de las comunidades. Afirmar que el campo era utilizado para satisfacer los intereses de los gobernantes describe una experiencia con la que nuestro sentido común está plenamente familiarizado, el problema alcanza una dimensión radicalmente distinta en el momento en el que se supera esta lógica de medios y fines subordinada a la voluntad de los gobernantes.

<sup>5</sup> La aparición y consolidación de la senda totalitaria, afirma Arendt, trajo consigo “crímenes que no puede juzgarse por los patrones morales tradicionales, ni castigarse dentro del marco legal existente de una civilización, cuya piedra jurídica ha sido el mandamiento *No matarás*” (Arendt 2007, 22).

ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, Arendt explica el sentido general de la lógica utilitaria en las primeras etapas del campo:

Los primeros campos nazis eran terribles, pero resultaban bastante comprensibles: estaban dirigidos con métodos bestiales por las SA y tenían como objetivo obvio extender el terror, terminar con la vida de los políticos destacados, privar a la oposición de sus líderes, disuadir a los aspirantes a dicho liderazgo y satisfacer a los hombres de las SA que deseaban vengarse de sus oponentes directos y de los miembros de las clases altas. (...) Según parece, hacia enero de 1934 ya se había logrado el completo aplacamiento de la oposición antinazi; tal era al menos la opinión de la propia Gestapo y de altos mandos nazis. Y llegado el año de 1936, el régimen ya se había ganado la simpatía de la abrumadora mayoría del pueblo: el desempleo había sido liquidado, el nivel de vida de las clases más bajas mejoraba constantemente y las fuentes más potentes de resentimiento social habían sido secadas (Arendt 2018e, 351-52).

Este pasaje ilustra de manera ejemplar la interpretación convencional del terror como *medio*, así como del campo como *lugar* en el que se instrumentalizan los intereses del régimen. Tal y como lo afirma Arendt, los campos bajo el dominio de las SA eran bestiales, pero *comprensibles*. Allí la lógica de los medios y fines resulta absolutamente clara: eliminar a los opositores del régimen producirá mejoras a nivel económico y social. Aun así, esta descripción no logra señalar con precisión de qué manera la materialización del terror en los campos representa un desafío para nuestras categorías del pensamiento político. Esta dificultad, afirma Arendt, tiene que ver con las diferentes tensiones y resistencias asociadas a la interpretación de la experiencia humana. En este punto, el problema descansa en una especie de conflicto de carácter hermenéutico que se expresa mediante la confrontación de una experiencia para la que aún no tenemos un sólido catálogo de conceptos e ideas y su inminente necesidad por ser reconocida. En palabras de Arendt: “tratamos de comprender elementos que simplemente superan nuestra capacidad de comprensión. Tratamos de clasificar como criminal algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebido semejante categoría. ¿Qué significado tiene el concepto de asesinato cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres?” (Arendt 2006, 593).

Hay, por lo tanto, una diferencia fundamental entre los dos escenarios descritos: mientras que en la lógica utilitarista los victimarios asumen el costo de los medios en aras alcanzar el objetivo, en la lógica totalitaria el campo deja de ser el medio y se convierte en el fin. Así, en la dominación total lo que se pretende es la anulación de los márgenes y marcos de relación entre humanos e

instituciones y, con esto, pavimentar “un terreno que hasta ahora resultaba completamente desconocido: el terreno donde «todo es posible»” (Arendt 2006, 592)<sup>6</sup>. El gobernante utilitarista tortura para inocular miedo en la sociedad, pero para hacerlo debe dejar intacta la condición humana. Debe mostrar que tiene control sobre lo que significa una vida humana, sin desdibujar sus condiciones de posibilidad. En últimas, el tirano o el dictador respeta la sacralidad de la vida humana, precisamente, para que esta siga teniendo valor, y para que los ciudadanos entiendan las dimensiones de lo que se les puede arrebatar en caso de desobedecer o de entorpecer los caprichos del líder. El gobernante totalitario, por su parte, pretende extirpar la condición humana y, con esto, homologar la experiencia humana en comunidad con la experiencia superflua de otras especies animales. La pretensión totalitaria en el campo, afirma Arendt, es fabricar algo que no existe; es poner a prueba la máxima de que “todo es posible” mediante la fabricación en masa de una nueva versión de la especie humana cuya identidad no sea más que el conjunto de reacciones ejecutadas por un organismo sometido a estímulos. La dominación total y sus ejecutores consideran que la pluralidad, la condición de vivir y actuar con otros, y la espontaneidad, la condición de novedad que alberga la puesta en marcha de proyectos o movilizaciones en común, son meras cualidades o artificios absolutamente prescindibles. Así, mientras que en un primer momento el campo operaba como un lugar destinado para “elementos indeseables” y “opositores políticos” (Arendt 2018e, 351), en las etapas más maduras de la dominación totalitaria el campo se convirtió en un espacio en el cual se intenta demostrar algo que hasta ese momento parecía imposible: “organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos” (Arendt 2006, 589). Tal vez por esta razón, los campos de concentración y exterminio terminaron por convertirse en la tecnología más ejemplar y consecuente de los regímenes totalitarios, pues, en palabras de Arendt:

---

<sup>6</sup> Este es, justamente, el problema que observa Arendt con la sociedad de masas. Esta idea será desarrollada con más detalle en la sección correspondiente al análisis de la teoría de los regímenes de Montesquieu, cuando Arendt muestra las consecuencias del terror totalitario y del pensamiento ideológico dentro y fuera del campo de concentración y exterminio. No obstante, por ahora encontramos una instancia ejemplar de este problema en la respuesta de Arendt a Eric Voegelin a propósito de *Los orígenes del totalitarismo*. Al respecto, Arendt afirma: “Para mí, lo que hace distintas a las masas contemporáneas es que son “masas” en un sentido estricto de la palabra. Son distintas a las multitudes de siglos anteriores porque carecen de interés comunes que las mantengan unidas, carecen de cualquier tipo de “consenso” común, el cual, según Cicerón, constituye el *inter est*, aquello que está entre los hombres, y que va de los asuntos materiales a los asuntos espirituales y de otro tipo. (...) Por tanto, esa ausencia de intereses comunes tan característica de las masas contemporáneas no es más que otra señal de que estas carecen de hogar y de raíces (Arendt 2018h, 575).

Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni si quiera son los animales. (...) Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras esté conectada no solo con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Solo en los campos de concentración es posible semejante experimento (Arendt 2006, 590)

El totalitarismo, según la lectura propuesta por Arendt, generó una fractura sin precedentes en nuestro vocabulario político. Su materialización del terror en las etapas más desarrolladas del campo desafió la certeza de una máxima que hasta ese momento había gobernado nuestra vida en común: la idea de que el peor mal que se le podía infligir a un hombre era la muerte (Arendt 2006, 595). Así las cosas, mientras que la guerra es un evento vinculado al horizonte de la tradición, censurable, pero comprensible a partir de un razonamiento de medios y fines; la implementación de una nueva modalidad del asesinato que solo podía ser ejecutado en espacios con una infraestructura determinada como Auschwitz, Buchenwald o Treblinka planteó problemas para los que la tradición no estaba preparada. Siguiendo esta idea, el asesino que acaba con la vida de otro hombre, independientemente de los métodos utilizados, todavía se mueve en un registro que nos resulta plenamente familiar, pues la vida y la muerte son instancias necesarias y constitutivas de la experiencia humana. Si el asesino decide desaparecer el cuerpo de su víctima, por ejemplo, en buena parte no lo hace para extinguir el hecho de su existencia, es decir, para acabar las condiciones que hacen de una vida humana lo que es, como la espontaneidad y pluralidad, sino simplemente para desaparecer su identidad del cuerpo de la víctima y, con esto, evitar ser asociado con el crimen.

El horror del homicidio en el campo de concentración y exterminio, por su parte, cobija cierta contradicción, ya que lo que se busca en este tipo de instituciones es la extinción de seres humanos que “a todos los efectos prácticos, ya están «muertos»” (Arendt 2018e, 350). La consternación que genera de Auschwitz, por lo tanto, no descansa en el fenómeno de la muerte, esto es, en el acto de fenecer o dejar de existir en términos estrictamente biológicos, sino en el hecho de fabricar ejemplares humanos que, por decirlo de alguna manera, están muertos en vida, en buena parte, porque se les han erradicado aquellas condiciones que hacen de una vida humana algo

significativo, diferente y complejo<sup>7</sup>. En ese sentido, si el castigo del delito era el hilo conductor de las primeras etapas de los campos, la fabricación de una nueva especie humana era el destino de las etapas más avanzadas. Arendt afirma, incluso, que los experimentos nazis en el ámbito de la medicina juegan un rol completamente secundario con respecto a todo lo que se cristaliza en el campo, pues al tratar de demostrar la superioridad absoluta de la raza aria ya hay una pretensión normativa a través de la cual se pueden expresar las razones que justifican la dominación y el sometimiento. En este contexto las víctimas son el medio para demostrar la hipótesis. El experimento terminaría, por decirlo de alguna manera, cuando se “demuestra” la ventaja que tiene una raza respecto de la otra y, además, cuando la estructura social incorpora ese mensaje y lo traduce en instituciones, prácticas y creencias. El problema con la dominación totalitaria, sin embargo, es que además de querer ejercer un dominio global a través de la tesis de la superioridad racial, también pretendía alcanzar una dominación total del hombre y, con esto, “eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales” (Arendt 2006, 590).

El camino hacia el dominio total del hombre no se alcanza y tampoco se parece a la experiencia producida por el deterioro físico y mental que generan ciertas enfermedades. El campo no busca enfermar a sus internos, pues el problema del totalitarismo no es lo biológico, sino lo estrictamente existencial; de ahí que su dominación solo se alcanza “cuando la persona humana, que de algún modo es siempre una mezcla particular de espontaneidad y condicionamiento, ha sido transformada en un ser enteramente condicionado cuyas reacciones pueden calcularse incluso cuando es llevada a una muerte segura” (Arendt 2018e, 358). No obstante, tal y como lo destaca Dana Villa, Arendt no está interesada en una descripción de los instrumentos materiales que condujeron a la eliminación de la espontaneidad (como los procesos de clasificación al interior de los campos; el papel que desempeñaban las jornadas de trabajo que debían cumplir los internos; y

---

<sup>7</sup> A este respecto, Arendt afirma que: “[e]l auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el material humano superfluo. De la misma manera, puede resultar que, por escasez de nuevos envíos humanos, surja el peligro de despoblación de los campos y se dé la orden de reducir a cualquier precio el índice de mortalidad” (Arendt 2006, 595-96).

el ritual que se llevaba a cabo en las cámaras de gas y los hornos crematorios), sino en el desarrollo un examen alrededor de la forma en la que los internos del campo “se vieron gradualmente privados de su estatus humano, primero fuera de los campos, y después al interior de ellos” (Villa 1999, 23 traducción propia). Un evento de tales características, según Arendt, solo es posible mediante una desintegración de la personalidad humana que tuvo lugar en un largo proceso distribuido en tres grandes fases: la muerte de la persona jurídica; la muerte de la persona moral; y la destrucción de la individualidad (Arendt 2006, 601-10). Ya sea a través de una política orientada a la creación de una nueva raza (como sucede en el caso alemán), o a través de la puesta en marcha de una gran lucha de clases que arrojará como única vencedora a la clase trabajadora (como en el caso soviético), el imperativo totalitario, y por supuesto su originalidad, descansan en la modificación del hombre y la realidad humana a través de una eliminación sistemática de la espontaneidad y la pluralidad, aquellas cualidades que, desde la perspectiva arendtiana, distinguen a los seres humanos del resto de especies<sup>8</sup>.

Así las cosas, el primer paso en el camino hacia la dominación total del hombre consiste en el *asesinato de la persona jurídica* (Arendt 2006, 601-6). Esta fase, de acuerdo con Arendt, se alcanza a través de dos grandes movimientos. En primer lugar, los gobiernos totalitarios utilizan la estabilidad que proporciona el derecho positivo para crear nuevas categorías de personas con el objetivo de colocarlas por fuera de la protección de la ley. Por ejemplo, las Leyes de Núremberg pretendían una nueva forma de relacionamiento a partir del principio de la “pureza de sangre”, es decir, en virtud de la ascendencia familiar de los individuos. Los ciudadanos del Reich eran aquellos que podían demostrar su vínculo con la sangre alemana por vía de su progenitor o abuelo; mientras que aquellos que no pasaban esta prueba eran rechazados como integrantes de la comunidad. Esta operación bloqueaba todos los recursos de la legislación local para garantizar los derechos de los

---

<sup>8</sup> Para Arendt la espontaneidad es la capacidad humana para actuar y dar inicio a algo completamente nuevo. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt todavía no había desarrollado las diferentes articulaciones que se desprenden de su trabajo sobre la *vita activa*, razón por la cual, el papel que tiene la acción acompañada del discurso y su capacidad para revelar la infinita singularidad del actor, permanecen todavía vinculadas al concepto de “espontaneidad” que, dicho sea de paso, será posteriormente reemplazado en *La condición humana* por el término “natalidad”. Esta lectura también es defendida por Bernstein (Bernstein 2004, 309-10). En este contexto me gustaría seguir el uso de los conceptos que Arendt elabora en *Los orígenes de totalitarismo* y en algunos de los *Ensayos de comprensión* con el objetivo de verlos como una formulación inicial de los elementos que aparecerán en 1958 con la publicación de *La condición humana*. Razón por la cual he decidido no utilizar las interpretaciones que Arendt elabora sobre la acción humana, la pluralidad y la natalidad en su trabajo del 58, sino que he querido mantener y, por lo tanto, reconstruir los argumentos de Arendt tal y como aparecen formulados en las últimas partes de *Los orígenes del totalitarismo*. En el siguiente capítulo mostraré con mayor detalle el papel que desempeña el fenómeno de la pluralidad humana en el centro de las discusiones sobre el fenómeno totalitario.

“ciudadanos no alemanes”, mientras que, en el plano internacional, su ilegalidad era reconocida, comprobada y garantizada a través del mecanismo de la desnacionalización.

En segundo lugar, líderes totalitarios deben situar e institucionalizar el campo por fuera de los límites del sistema penal ordinario. Este recurso permite transgredir el principio según el cual, todo delito se encuentra en plena correspondencia con una pena previsible. El problema, sin embargo, es que al fracturar este principio, la dominación total habilita dos nuevos escenarios: por un lado, la posibilidad de que cualquier interno del campo reciba un castigo en virtud de sanciones inexistentes; y, por otro, que el principio de correspondencia entre el delito y la pena pierda su utilidad, y por lo tanto, que los internos del campo no sean capturados con base en sus acciones, sino a la luz de una categorización arbitraria producida, entre tantas cosas, por las leyes raciales y de salud expedidas por el régimen<sup>9</sup>. En este contexto, la dinámica del régimen reemplaza a la justicia y la proporcionalidad por lo que Arendt denomina como el “principio de arbitrariedad”. El problema, por lo tanto, no es que los seres humanos sean juzgados por actos que no cometieron o que sus penas sean desproporcionadas, sino más bien, que la arbitrariedad destruya la posibilidad misma de la acción; o lo que es lo mismo: que se materialice la sustitución de un elemento constitutivo de la condición humana por un principio de organización que pretende crear una nueva humanidad desprovista de espontaneidad. Tal vez una de las consecuencias más inmediatas de esta transformación sea el hecho de que los internos de los campos dejen de ser condenados por sus actos, pues el objetivo de la dominación total es declarar la pérdida absoluta “de la capacidad tanto para la acción normal como para la acción delictiva” (Arendt 2006, 601). Esta transformación resulta fundamental porque, además de eliminar la conexión entre las acciones y el individuo, extingue la posibilidad de distinguir la singularidad de la víctima. Poco interesa si se trata de un judío, un homosexual o un alemán disidente, a la larga, todos compartirán el mismo destino<sup>10</sup>. Lo

---

<sup>9</sup> Tal y como lo destaca Arendt, los habitantes del campo iban desde ciudadanos judíos, hasta portadores de enfermedades, incluyendo a delincuentes, líderes opositores y representantes de la aristocracia alemana, con lo cual, hay buenas razones para pensar que no había un hilo conductor definido en el operar del campo, y que su principio de acción recaía en “la selección arbitraria indica el principio esencial de la institución” (Arendt 2006, 604)

<sup>10</sup> A este respecto, Arendt afirma lo siguiente: “[d]urante una discusión en los cuarteles generales sobre las medidas que deberían tomarse una vez concluida la guerra, Hitler propuso un Proyecto de Ley de Salud Nacional: «Después de que toda la nación haya sido examinada con rayos X, el Führer deberá recibir un listado de personas enfermas, en particular aquellas que sufren dolencias pulmonares y cardíacas. Según la nueva Ley de Salud del Reich (...) esas familias ya no podrán permanecer en espacios públicos, ni tener descendencia.

fundamental, entonces, no es el indignante proceso de exclusión y clasificación por medio del cual ciertos grupos humanos son enviados al campo, sino el hecho de que el totalitarismo haya abierto la posibilidad de un mundo en el que se ha borrado la figura de una acción soportada bajo la ley; de un lugar en el que las acciones ya no son testimonio de lo que hacen los hombres; y de un espacio en el que se ha extinguido la dignidad de la acción humana.

La segunda etapa en el proceso de dominación totalitaria descansa en el *asesinato de la persona moral* (Arendt 2006, 606-8). Una vez que empieza a operar el principio de arbitrariedad la relación entre acto y actor se desintegra, pero, afirma Arendt, aún queda un registro de la personalidad humana en la cual el discurso, la acción y la asociación albergan cierta potencialidad. En términos generales, es como si en la primera etapa se adaptara la infraestructura punitiva del campo, esto es, se habilitarían los márgenes para ejercer y justificar el castigo, pero aún se precisara de elementos para doblegar a los hombres. Los líderes totalitarios comprendieron que incluso la brutalidad de las SA era incapaz de fracturar la conciencia moral de los internos; de ahí que el asesinato de la persona moral solo se alcance “haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia” (Arendt 2006, 606). Imposibilitar el martirio, según Arendt, significa banalizar el dolor, es decir, traducir el sufrimiento de los internos en una especie de vida simulada, vacía, ridícula y sin significado. Esto fue posible gracias a que la arquitectura del campo, al estar afuera del sistema penal ordinario, proyectó una especie de olvido organizado, no solo hacia la opinión pública, sino también hacia los amigos y familiares de la víctima<sup>11</sup>. Este olvido generalizado reposaba, a su vez, en una atmósfera caracterizada por el escepticismo y por la desesperanza con la que los internos interpretaban su presente. De alguna manera, la creencia generalizada era que nada ni nadie podía sacarlos de ahí. Esta circunstancia fracturó la solidaridad y, por lo tanto, las posibilidades alrededor de la rebelión contra las autoridades del campo<sup>12</sup>. A la larga, la indiferencia se convirtió en la

---

Su futuro dependerá de ulteriores órdenes del Führer» – *Nazi Conspiracy*, vii, p. 175 (sin fecha)” (Arendt 2018e, 349).

<sup>11</sup> El tránsito de la administración de los campos de las SA hacia las SS permite entender la idea de un olvido organizado hacia la víctima. Según Arendt, “desde el momento de su arresto, nadie del mundo externo se suponía que volvía a hablar del prisionero; era como si hubiese desaparecido de la faz de la tierra; ni siquiera se lo declaraba muerto. La anterior costumbre de las SA, que informaban de la muerte de un interno enviando a la familia de este un ataúd de zinc o una urna, fue abolida y sustituida por rigurosas instrucciones que tenían por objetivo que «terceras personas queden en la incertidumbre sobre el paradero de los prisioneros (...) Lo cual incluye que, si tales prisioneros mueren en los campos de concentración, los parientes no puedan enterarse»” (Arendt 2018e, 357).

<sup>12</sup> En este contexto, Arendt utiliza el relato de David Rousset, sobreviviente de Buchenwald, para describir la experiencia de la indiferencia y el desamparo en el campo: “¿Cuántas personas siguen creyendo que una protesta ha tenido alguna vez importancia histórica? Este escepticismo es la auténtica obra maestra de las SS, su gran realización. Han corrompido toda la solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro.

sustituta de la solidaridad y, con esto, acabó con los testigos y el testimonio. Sin embargo, la construcción de una estrategia de olvido organizado no fue lo único que, a juicio de Arendt, permitió la muerte de la persona moral, pues además de este gesto, las autoridades del campo también destruyeron lo que hasta ese momento era una especie de principio o máxima tácita en épocas de guerra: el derecho del enemigo muerto a ser recordado, “como un reconocimiento evidente de que todos somos hombres” (Arendt 2006, 607). Finalmente, al privar la solidaridad, la asociación, el mutuo reconocimiento y el recuerdo, los campos hicieron del fenómeno de la muerte un evento anónimo, pues al aislar a los internos y al promover su olvido, hicieron imposible determinar si un prisionero estaba vivo o muerto. En palabras de Arendt, le “arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando con ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente ponía un sello sobre el hecho de que en realidad nunca había existido” (Arendt 2006, 607).

El asesinato de la persona moral, por lo tanto, terminó de consolidarse cuando las autoridades entendieron que la mejor forma para suprimir la solidaridad y crear la atmósfera de escepticismo e irrealdad en la que habitaban los internos era haciendo que las reflexiones de la conciencia moral se volvieran asuntos banales, cuestionables e irrelevantes. Había, entonces, una especie de conflicto entre la conciencia moral y lo que Arendt denomina como el “escape individualista”, esto es, una forma de evitación de la realidad en la que lo fundamental era asegurar el bienestar individual antes que el de una tercera persona. Todo este panorama destruyó una máxima universal que había gobernado nuestro pensamiento moral desde Sócrates en adelante, a saber: la idea de que era mejor padecer un mal antes que cometerlo. Tal vez la más dramática consecuencia de todo este proceso es que muchos hayan preferido morir como burócratas de la muerte (Arendt 2006, 607), y no como simples víctimas. Este cambio de paradigma moral, si se puede llamar de esta forma, instituyó una disyuntiva trágica, pues los internos debían decidir entre el robo, la tradición y el asesinato, por un lado; y entre la adhesión, prácticamente suicida, a los principios morales heredados por vía de una tradición que no estaba preparada para enfrentar tales circunstancias. Lo más desconcertante, en el fondo, era que la línea entre perseguidor y perseguido,

---

Cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio. Manifestarse cuando ya no puede ser pospuesta la muerte es un intento de dar a la muerte un significado, de actuar más allá de la propia muerte de uno. Para tener éxito, un gesto debe poseer un significado social. Aquí somos centenares de miles, todos viviendo en una absoluta soledad. Por eso es por lo que estamos sometidos a todo lo que pueda suceder” (Arendt 2006, 606).

entre asesino y víctima, se hallara constantemente perturbada. Con este extravagante hallazgo, la dominación totalitaria comprobó que el cuerpo no es el lugar en el que se deposita aquellas características que hacen de los seres humanos la especie que es, sino que su singularidad se haya distribuida o condicionada a la relación con el otro, al mutuo reconocimiento, y a la capacidad para empezar algo nuevo.

Finalmente, la última etapa en el camino hacia la dominación total del hombre consiste en la *destrucción de la individualidad* (Arendt 2006, 608-13). La liquidación de la persona jurídica habilita las condiciones para ejercer el castigo, sobre todo, porque anula la correspondencia entre las acciones y la persona que las ejecuta. Al no existir una relación entre el delito que justifica el castigo y las acciones y opiniones de un sujeto, la arbitrariedad desdibuja el horizonte sobre el que se deposita nuestra comprensión del derecho y las condiciones jurídicas que soportan la vida en comunidad. La destrucción de la persona moral, por su parte, descansa en la fabricación de una atmósfera teóricamente irreal en la que, en virtud de una estrategia de olvido organizada, se pretende sepultar en vida a los internos del campo. Tal alejamiento de la realidad infringe una lesión estructural en la capacidad para reconocer y solidarizar con el dolor y el recuerdo del otro. Todo este ambiente trastoca el registro de la conciencia moral hasta el punto en el que la reflexión en torno a las cuestiones morales se hace ridícula e inútil. Hasta este punto pareciera como si el operar del campo tuviera acceso a todo lo que se necesita para doblegar a sus internos, no solo de una manera efectiva, sino relativamente sencilla. ¿Qué es, entonces, lo que le hace falta conquistar a la dominación totalitaria?

A lo largo de *Los orígenes del totalitarismo*, así como de *Ensayos de comprensión* Arendt insiste en numerosas ocasiones en el rol prácticamente secundario que desempeña la tortura, el sadismo y la brutalidad en el camino de la dominación totalitaria. No obstante, justo al final de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt se detiene brevemente a observar el papel que desempeña toda una serie de rituales, que iban desde el proceso de reclutamiento, hasta el rasurado de cabeza, pasando por los agónicos viajes en vagones de tren en los que los nuevos internos permanecían completamente hacinados durante días, en la última fase de la dominación total. Siguiendo esta idea, el sentido de la tortura no era el de familiarizar al interno con el mero castigo físico o con la venganza de un victimario, sino que se trataba de un ejercicio de extinción de la individualidad de cada uno de los internos. En términos generales, el propósito del ritual era hacer de todos los internos del campo un gran sujeto indiferenciado capaz de expresarse en múltiples ejemplares de una misma especie, es decir, se trataba de igualar a los seres humanos con un haz de reacciones predecible, homogéneo y repetible (Arendt 2006, 589). Así las cosas, si ya era posible

---

matar y torturar, aún hacía falta extinguir los rasgos no físicos sino existenciales de la personalidad humana, esto es, aquellas condiciones que le dan sentido a la experiencia de los seres humanos y las que los diferencian de otras especies animales. Este proyecto puede parecer una utopía, en una buena parte porque la tradición del pensamiento político occidental nunca fue capaz de concebir un mal radical, esto es, un sistema en el que todos los seres humanos se hagan igualmente superfluos y prescindibles (Arendt 2006, 615-16). El problema, sin embargo, es que el escenario del campo habilitó un descubrimiento crucial para los proyectos totalitarios: el hecho de que los seres humanos puedan ser “transformados en especímenes del animal humano” (Arendt 2006, 610).

La destrucción de aquello que Arendt denomina como “espontaneidad” se ve claramente reflejada en el hecho de que el campo es capaz de transformar a los seres humanos en “fantasmales marionetas” que caminan en procesiones infinitas sin el más mínimo ápice de espontaneidad hacia su muerte<sup>13</sup>. Este evento, por lo tanto, plantea dos grandes problemas que se desprenden de la destrucción de la individualidad. Por un lado, el hecho de que al concebir al hombre como un ser carente de espontaneidad, y análogo a otras especies animales, alberga la forma más cruda y trágica de igualación en términos políticos. El hombre sin espontaneidad, afirma Arendt, representa un ejemplar perteneciente a otra especie; el hombre sin espontaneidad es incapaz de empezar algo completamente, de actuar en conjunto, de darse en la palabra y de reconocer a sus acompañantes; el hombre sin espontaneidad no es más que un conjunto aleatorio de reacciones que, en cualquier caso, es susceptible de ser reemplazado por otro ejemplar de la misma especie, es decir, por otro miembro del campo, y próximamente de la sociedad. Todo esto, afirma Arendt, solo fue posible gracias a que dentro de la tradición del pensamiento político occidental siempre se habló del hombre como una sustancia que poseía una naturaleza predeterminada e incorruptible, y que una dominación total del ser humano era un proyecto inhumano e irreal (Arendt 2006, 612). Es en vista de que el hombre, supuestamente, poseía una naturaleza inmutable, nuestra tradición nunca estuvo preparada para darle sentido a la tragedia de los campos y, además, terminó de pavimentar de manera indirecta el camino que los líderes totalitarios se aprestaron a recorrer. Por otro lado, la ambición de despojar al hombre de la espontaneidad y, con esto, destruir el último registro de su personalidad, es justamente lo que anhela una forma de dominación como el totalitarismo. A diferencia de la dictadura, por

---

<sup>13</sup> Adicional a esto, según Arendt, en la historia de la que se tiene registro, las rebeliones al interior de los campos eran prácticamente insignificantes, de la misma manera que sucede con los suicidios. En esta etapa de la dominación total, los internos del campo han perdido toda capacidad de oposición (Arendt 2006, 610-11).

ejemplo, en este tipo de regímenes se anhela la posibilidad de que sea la misma víctima la que se traslade así misma a la horca, en últimas, “saben que el sistema que logra destruir a sus víctimas antes de que suban al patíbulo... es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado y sometido a todo un pueblo” (Arendt 2006, 611). Al someter al hombre, piensan, someten a todo el mundo. Así, el totalitarismo no busca una dominación tiránica o despótica, en la que todavía se persuade a la población con el valor de una vida humana diferenciada de la de otras especies, sino que se busca una atmosfera en la que la vida humana sea completamente superflua, es decir, que carezca de valor específico, porque su valor específico, es lo que coloca en problemas el proyecto de dominación global. Se necesita interpretar y crear seres humanos prescindibles para que la ejecución de las leyes de la naturaleza y la historia se despliegue en su plena potencialidad.

## **1.2. El hilo roto de la tradición del pensamiento político occidental**

En una entrada del *Diario filosófico* del mes de abril de 1955 Arendt afirmó lo siguiente: “*Amor mundi. Introducción: el hilo roto de la tradición como una especie de justificación de toda la empresa*” (Arendt 2018b, XXI [26] 507). Tal y como lo destacan Ludz y Nordmann, por esta época Arendt estaba proyectando la escritura de un libro sobre “teorías políticas” que llevaría por nombre *Amor Mundi*. Este trabajo, sin embargo, nunca llegó a terminarse y con el paso del tiempo sentó de las bases de lo que sería *La condición humana* (Ludz y Nordmann 2018b, 1015 & 1027). Ahora bien, el desenlace que tuvo este proyecto es interesante en la medida en la que plantea un interrogante alrededor del vínculo entre los problemas asociados al auge de los regímenes totalitarios, explorados en *Los orígenes del totalitarismo*, y el diagnóstico de las condiciones de vida del mundo moderno, abordado en *La condición humana*. En este contexto, autores como Steve Buckler afirman que es posible justificar cierta unidad temática en la obra de Arendt entre su libro sobre el totalitarismo y trabajos posteriores. A juicio de Buckler, la herramienta que permitiría trazar esta conexión es el concepto de “tradición” (Buckler 2011, 8-9). Siguiendo esta misma idea, Dana Villa afirma que la figura de la tradición y su respectiva ruptura es lo que le permite a Arendt formular un replanteamiento del sentido de lo político basado en el concepto de “pluralidad” (Villa 1999c, 9). De otro lado, Antonia Grunenberg y Adrian Daub señalan que la autodestrucción de la tradición se presenta como una posibilidad a partir de la cual Arendt mapea las condiciones en las que lo político debe emerger (Grunenberg y Daub 2007, 1004). Finalmente, en la estela de Grunenberg, Miguel Abensour considera que, en el contexto del análisis del gobierno totalitario, la destrucción de la

tradición y, por extensión, la crítica a la lectura tradicional de lo político, albergan la posibilidad de repensar nuestro sentido de lo político (Abensour 2007b, 96).

En el contexto de la filosofía alemana del siglo XX, la idea de que la crisis sociopolítica del momento se asienta en el horizonte conceptual de una tradición política, legal y moral completamente corrupta o desgastada representó una especie de punta de lanza para filósofos como Arendt, Strauss y Voegelin. El problema con esto, tal y como lo destaca John Gunnell, es que el estudio crítico de la historia del pensamiento político parece representar una especie de retroceso en el campo de la teoría política, pues en este contexto, la tradición aparece retratada como una especie de “tropo” o lugar común alrededor del cual se pueden subordinar problemas de distinta naturaleza sin ningún tipo de hilo conductor compartido (Gunnell 2011, 24-26). Siguiendo esta idea, Gunnell considera que este tipo de operaciones narrativas desestiman la posibilidad de articular la teoría política con otro tipo de saberes que permitirían pensar con mayor profundidad los nuevos problemas de la disciplina. Esta interpretación, no obstante, pierde de vista el hecho de que la preocupación por la tradición no descansa en un compromiso historicista, sino que es, ante todo, el punto de partida de una teoría política preocupada por develar las experiencias que dan sentido a lo político, es decir, a la forma en la que nos organizamos y actuamos en la vida pública.

Ahora bien, ¿a qué se refiere Arendt con el concepto de “tradición” y qué significa su ruptura? El tema de la tradición ocupa un lugar preponderante dentro de la filosofía arendtiana. Si bien, una buena parte de sus reflexiones sobre la tradición toman forma en el contexto del análisis del fenómeno totalitario, existen algunos pasajes relevantes en trabajos previos a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en los que el uso de este concepto resulta fundamental. En el ensayo “La tradición oculta” de 1947, por ejemplo, Arendt menciona que el concepto de “Paria” representa una especie de marcador que permitiría entender la forma en la cual el pueblo judío, más exactamente el ámbito de los artistas, poetas y escritores, ha sido sometido a una especie de “silenciamiento espiritual y político” (Arendt 2004, 50). Este “borrado” parecería impedir que su obra se integre al terreno público de la literatura europea y, por lo tanto, no hicieran parte de lo que se conoce como la tradición intelectual de Occidente. El problema, tal y como lo destaca Arendt, es que el operar de la tradición radica justamente en un esquema narrativo que aísla, privilegia, silencia y oculta el catálogo de conceptos que de los que se alimenta nuestro lenguaje. La tradición, dice la autora, “ordena el pasado, lo transmite (*tradere*), lo interpreta, omite, selecciona y enfatiza según un sistema de creencias preestablecidas. La tradición es una construcción mental y, como tal, siempre está sujeta a

un examen crítico” (Arendt 1969, traducción propia). No obstante, a pesar del funcionamiento de la tradición siempre es posible acceder y transitar por sendas alternativas en las cuales yacen otro tipo de fuentes para el sentido. Así, según Arendt, “para el historiador que mire retrospectivamente [el grupo de escritores judíos] forma una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la *persistencia* y *profundización* durante más de un siglo de unas determinadas condiciones” (Arendt 2004, 50, cursiva añadida).

A lo largo de sus escritos Arendt utiliza diferentes términos para referirse a la tradición. En ocasiones habla de la “Gran tradición”, otras veces habla de la “historia del pensamiento político occidental”. Todas estas expresiones, en cualquier caso, pretenden nombrar una manera de conocer y de definir el fenómeno de lo político. Esta categoría, afirma la autora, “tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles (...) [Y] llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx” (Arendt 1996c, 23). En ese sentido, el hecho de que la filosofía política, otra rúbrica utilizada para nombrar a la tradición, haya nacido en este contexto de la mano de la famosa alegoría de la Caverna esbozada por Platón en la *República* ya parece marcarnos del derrotero de la reflexión arendtiana. Allí, según Arendt, lo que está en juego es el despliegue de una actitud hostil hacia la esfera de los asuntos humanos; una actitud enmarcada por un desprecio generalizado hacia la realidad fenoménica que, acto seguido, estará acompañada de una huida hacia el mundo de las ideas, y de un regreso a regañadientes y temeroso por parte del aspirante a filósofo. El objetivo de este movimiento, tal y como lo destaca Platón, es el de conocer la versión más pura de los parámetros que se deben seguir para administrar la oscuridad de la caverna, esto, es la vida política de una comunidad. El fin de esta tradición, señala Arendt, se da cuando Marx desplaza la tradicional actitud contemplativa y aislada del filósofo, por una conducta interesada en el campo de la política. El problema, tal y como lo observa Arendt, es que Marx, en un claro desafío hacia la tradición occidental del *animal rationale*, reinterpretó al ser humano, ya no desde el punto de vista de la actividad racional del pensamiento, sino a partir de la actividad de la labor, es decir, desde la relación metabólica que el hombre establece con la naturaleza. Según Marx, de la misma manera que el metabolismo permite entender la forma en la que un organismo produce y administra energía en aras de asegurar su propia supervivencia, el concepto de trabajo-labor describe de manera ejemplar la auténtica naturaleza humana, esto es, la forma en la que el hombre intercambia energía para asegurar su permanencia en el mundo. Desde la perspectiva de Arendt, para Marx el ser humano era, ante todo, un *animal laborans*. A su modo de ver, es la labor y no el pensamiento, la actividad que describe con mayor precisión la verdadera naturaleza del ser humano. Por lo tanto, el fin de la tradición se da cuando Marx invierte filosóficamente la jerarquía de las actividades, esto es, cuando

---

afirma que el pensamiento ya no es el principio orientador de nuestras acciones; cuando señala que las ideas han de convertirse en meros “valores” cambiantes según las necesidades de la sociedad; y cuando la destrucción de la jerarquía tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa* anuló la oposición entre pensamiento y acción, “la cual, al privar al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación” (Arendt 1996c, 31).

La tradición del pensamiento político occidental, entonces, es la encargada de administrar la forma en la que leemos y experimentamos nuestro paisaje político. En ella se asientan un diverso número de conceptos, ideas y principios a los que, según Arendt, solíamos recurrir cada vez que necesitamos aclarar un determinado asunto: desde tratar de determinar la magnitud de un delito para identificar un castigo proporcional, hasta la evaluación de la naturaleza y estructura de un régimen político. La tradición operaba como una especie de tesoro inconsciente al que apelábamos para iluminar todos los pasajes que componen la esfera de los asuntos humanos. Ahora bien, a pesar de que Platón, con su actitud hostil hacia acción y la pluralidad sea una figura clave en el nacimiento de la tradición, lo cierto es que fue la experiencia sociopolítica del Imperio Romano la encargada de darle la forma y estabilidad a esta narrativa. En cierto sentido, es como si Platón hubiera construido el contenido, mientras que los romanos hubieran elaborado el medio para asegurar su transmisión<sup>14</sup>. Así, en palabras de Arendt:

El concepto romano de tradición comprimió en una línea el espacio del pasado como la dimensión de la grandeza, de modo que ésta ya no podía aparecer. En lugar de la grandeza se introdujo la autoridad, algo para lo que en griego no hay todavía una palabra. (Allí donde a partir de los romanos se busca autoridad como legitimación, los griegos necesitaban y buscaban patrones.) Se reconoce la autoridad donde quiera que se siente gratitud por su existencia (autor, fundador, progenitor, propagador). La tradición y la autoridad se pertenecen recíprocamente. Han dado el sistema de coordenadas para la «historia» y la «historicidad» occidentales. Tradición era la respuesta romana al pasado como historia y, en concreto, como una cadena de acontecimientos. Ahora la mayor preocupación se cifra en que esta cadena pueda romperse; nos acecha entre otras cosas la angustia ante el olvido, ante la

---

<sup>14</sup> Afirma Arendt, “antes de los romanos no se conocía el concepto de tradición; con ellos se convirtió, primero, en el hilo conductor a través del pasado y en la cadena a la que cada generación, a sabiendas o no, tuvo que ligarse para comprender el mundo y su propia experiencia” (Arendt 1996c, 32).

eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse (Arendt 2018b, XIII [4] 288-289).

Al inventar la tradición, el Imperio Romano nos legó una estructura para organizar temporalmente nuestras experiencias políticas. En adelante, es la figura de la fundación del pasado a través del concepto de autoridad la línea que orientó la certeza, verosimilitud y objetividad con la que se debe proceder en el terreno de los asuntos humanos. Pero, también, la existencia de un formato narrativo que tuviera la capacidad de almacenar nuestros actos, eventos y conceptos salvaba a la humanidad del olvido y garantizaba la permanencia de los grandes sucesos en la historia. La tradición, dice Arendt, era la herramienta utilizada para salvar de la futilidad del olvido el terreno de las acciones humanas. El pasado ya no es el terreno de la grandeza, sino más bien una especie de fuente de la que bebemos y al mismo tiempo a la que alimentamos con el paso del tiempo. Allí se acumulan principios, conceptos e instituciones. El problema, no obstante, es que al automatizar este gesto olvidamos que el tiempo está integrado por experiencias y que son las experiencias, no los conceptos, lo que debemos aprehender en el ámbito de las relaciones humanas. “Ahora”, dice Arendt, “la mayor preocupación se cifra en que esta cadena pueda romperse; nos acecha entre otras cosas la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse” (Arendt 2018b, XIII [4] 289).

Ahora bien, a lo largo de sus escritos Arendt vuelve en numerosas ocasiones sobre la idea de que la tradición, como eje articulador de la experiencia política occidental, no era una categoría sobre la que el sujeto tuviera plena conciencia. Según ella, cada vez que se afirmaba la existencia de un régimen tiránico, por ejemplo, no se hacía con el conocimiento de qué era el “principio de legalidad” o de cuál era su experiencia fundacional, sino que simplemente se trataba de determinar la forma en la que tal o cual régimen lo había violado o respetado<sup>15</sup>. En cierto sentido, era como si los conceptos que regían el ámbito de lo político, según el formato narrativo de la tradición, perdieran toda su dimensión histórica y experiencial y, por lo tanto, se convirtieran en artefactos análogos al vocabulario de la filosofía natural o de la ciencia moderna. Cada vez que utilizamos la variable “temperatura” para describir la cantidad de calor disponible en un sistema, por ejemplo, lo hacemos con el objetivo de resolver un problema o satisfacer una necesidad epistémica o práctica. En el

---

<sup>15</sup> El “principio de legalidad” o también conocido como la “disyuntiva entre gobiernos legales y gobiernos ilegales” es una categoría tradicional que Arendt somete a un estricto análisis con el objetivo de mostrar su inutilidad a la hora de determinar la originalidad del gobierno totalitario. Volveré sobre esta idea en el segundo capítulo de esta investigación.

---

ejercicio científico puro no tiene mucho sentido preguntarse por la forma en la que nacieron estos conceptos, así como por las experiencias humanas que les rodearon. Este es el operar propio del mundo natural. Sin embargo, el problema, tal y como lo indica Arendt, es la réplica de esta actitud en el registro de las relaciones humanas, es decir, en el mundo político.

A diferencia del mundo natural, en la política resulta fundamental preguntarse o entender la dimensión de los conceptos que le dan forma a nuestra experiencia colectiva. El problema, no obstante, es que a partir del esquema narrativo inventado en Roma la humanidad acudía a la tradición, y a sus contenidos, con una actitud absolutamente rutinaria e instrumental. Es como si la humanidad asumiera una especie de “actitud natural”, en el sentido husserliano de la expresión, es decir, una manera de dar por hecho que los conceptos que habitan el vocabulario político son hechos comprobados que no precisan de ningún tipo de evaluación<sup>16</sup>. Siguiendo esta idea, allende al eje narrativo de la tradición se encuentra lo que parece ser una especie de ceguera o falta de perspectiva. Tal incapacidad de enfocar e iluminar el ámbito de las relaciones humanas se encuentra emparentada con el hecho de que, desde la perspectiva de Arendt, la tradición o la experiencia de la tradición, además de separar el carácter histórico y experiencial de los conceptos, es un fenómeno que no depende de la conciencia que tengamos acerca de él. Es decir, se trata de una especie de lenguaje del que no cuestionamos su autoridad, sino que simplemente utilizamos de forma consuetudinaria. Tal y como lo destaca Arendt en *La tradición oculta*: no hace falta ser consciente de la tradición para que esta tenga efectos en nosotros. De hecho, según la autora, solo ha habido dos grandes momentos en la historia de occidente los que la humanidad ha sido consciente de ella: en su fundación durante el Imperio Romano y, durante su declive en el siglo XIX, con el espíritu romántico y neoclásico de regresar a la Grecia clásica para reorientar el rumbo de la civilización (Arendt 1996c, 31-32). Son justamente estos dos momentos los que permiten entender la dimensión del papel que ocupaba la tradición en nuestra mentalidad política. A este respecto, afirma Arendt:

El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple, como

---

<sup>16</sup> Frente al problema de la actitud natural, Husserl afirma lo siguiente: “la *actitud intelectual natural* no se muestra todavía preocupada por la crítica del conocimiento. Cuando nos hallamos en esa actitud, nuestra atención está dirigida intuitivamente y meditativamente a *las cosas* que en cada caso nos están dadas, y dadas de manera evidente, si bien de diferentes maneras y en diferentes formas de ser acordes a la fuente y el grado de nuestros conocimientos” (Husserl 2017, 75).

cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío final. El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un «acorde fundamental» que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental. Solo el comienzo y el fin son, por decirlo así, puros o no modulados; y por ello el acorde fundamental nunca llega a sus oyentes con mayor fuerza ni belleza que cuando por primera vez deja oír su sonido pleno en el mundo, y nunca de modo más irritante y desafinado que cuando se sigue oyendo en un mundo cuyos sonidos -y cuyo pensamiento- ya no puede armonizar (Arendt 1996c, 23-24).

Si bien es posible interpretar los escritos de Arendt a la luz de una idea según la cual, el totalitarismo es el responsable de destruir la tradición del pensamiento político occidental, esta afirmación necesita ser matizada. Tal y como lo he señalado, el declive de la tradición tiene su origen o, mejor, puede empezar a rastrearse a partir del auge del movimiento Romántico. Según esta interpretación, “el Romanticismo no hizo más que poner el análisis de la tradición en la agenda del siglo XIX; su glorificación del pasado solo sirvió para marcar el momento de la Época Moderna en que el cambio de nuestro mundo y de las circunstancias generales era tan inminente que dejó de ser posible una confianza rutinaria en la tradición” (Arendt 1996c, 32). En este contexto, Arendt incluso llega a afirmar que el Renacimiento constituye el primer gran intento en la historia de Occidente de “romper con los grilletes de la tradición”. Con lo cual, la idea de que la emergencia del gobierno totalitario destruyó la tradición del pensamiento político occidental no es del todo cierta. Antes de las catástrofes políticas del siglo XX, la tradición ya se había convertido en un objeto sospechoso, incierto y susceptible a errores.

Según Arendt, desde el periodo comprendido entre los siglos XVIII y XIX el esquema de que regulaba nuestras interacciones en el ámbito político dejó de trabajar con la misma fuerza, y las interpretaciones que arrojó en su momento lucieron fragmentadas e incluso incompletas. Arendt atribuye este debilitamiento, entre otras cosas, a las consecuencias producidas por las revoluciones políticas y económicas de estos periodos, a saber: la Revolución Francesa, la Revolución Americana y la Revolución Industrial (Arendt 1996c, 33-34). En términos generales, la idea que está en juego es que es que los cambios introducidos por la Época Moderna propiciaron, en palabras de Arendt, el “auge de lo social”. Y esta nueva dimensión, completamente disruptiva en la historia de la humanidad, se caracterizó por una especie de problematización de los temas relativos a la administración doméstica, así como a la gestión de recursos orientados a garantizar la permanencia de la especie (Arendt 2005b, 61-62). En otras palabras, el “auge de lo social” representa un desplazamiento de la acción y el discurso en favor de actividades como la labor y el trabajo. Con

esto, dice Arendt, se configura una inversión entre los asuntos privados relativos al *Oikos* y los asuntos comunes y públicos relativos a la *Polis*: las cuestiones tradicionalmente asignadas a la administración de la vida se convierten en protagonistas de la vida pública, mientras que las actividades y los problemas de la vida pública son desplazados al terreno de la vida privada, en el sentido de una pérdida de sociabilidad. El problema de Arendt, no obstante, es evitar que el terreno de lo social colonice y defina el horizonte de las relaciones humanas enfatizando en la diferencia estructural entre lo social y lo político. Semejante distinción conceptual resulta de especial interés en el contexto posttotalitario pues lo que estaría en juego no es otra cosa que una búsqueda de autonomía de las condiciones de lo político respecto de la creciente conceptualización del hombre como un animal social cuya finalidad está ligada necesariamente a la vida en su sentido meramente biológico. En palabras de Arendt, “desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político” (Arendt 2005b, 67)<sup>17</sup>.

El auge de lo social (la separación de lo social y lo político), sin embargo, no era la única manera de constatar que la tradición del pensamiento político occidental, con su fundacional relación jerárquica entre *vita contemplativa* y *vita activa*, se encontraba en crisis. Ya la Época Moderna en sí misma, desde la perspectiva de Arendt, produce desarraigo, es decir, condiciones de vida superfluas y banales en las que echar raíces y consolidar el sentido de nuestra existencia resulta prácticamente imposible. Siguiendo esta idea, con la ruptura de la tradición no solo se dejó de dar por sentada una forma particular de entender el fenómeno de lo político, sino que también perdimos una forma

---

<sup>17</sup> A este respecto, el manuscrito del proyecto de investigación “Elementos totalitarios del marxismo” proporciona una justificación clara de la forma en la cual Arendt evalúa la manera en la que los temas, eventos y problemas de la Época Moderna, con sus revoluciones, influyeron en la filosofía política de Marx. No es casualidad que, una vez finalizado su primer gran trabajo sobre el fenómeno totalitario, Arendt haya decidido explorar el lugar que ocupó la tradición del pensamiento político occidental, encarnada parcialmente en Marx, en el auge y consolidación del fenómeno totalitario. Una exposición más detallada de este problema se encuentra en Hanna Pitkin (1994). De igual modo, una exposición crítica de este concepto apoyada en un ejercicio de contraste con la obra de Marx ha sido desarrollada por Diego Paredes (2017, 131-60). Los límites de esta investigación no posibilitan ampliar con mayor cuidado los diversos debates que se han generado alrededor de la interpretación arendtiana de lo social y del carácter paradójico que alberga su filosofía política respecto de las posibilidades de emancipación de los pobres. Abordaré nuevamente el problema de lo social y su vínculo con la crítica de Arendt a la tradición en el tercer capítulo de este trabajo.

vincularnos con la realidad. Esta era, en buena parte, la función del esquema experiencial que sostenía el concepto de tradición. A este respecto, Arendt señala lo siguiente:

Desarraigo. La precisión de la imagen: los unos, los expulsados, mayormente dejaron a través sus raíces, en cierto modo, han sido arrancados, o sea, carecen de raíces en sentido estricto. Y aquellos que lograron llevar sus raíces consigo, al carecer ahora del suelo en el que echaban raíces, ya no son resistentes, y diríamos que por eso se han deslizado con la suela de los zapatos. A los otros, a los que pudieron permanecer en casa, se les ha desmoronado bajo los pies el suelo en el que estaban arraigados, sus raíces están a la vista y se consumen en doble manera: por atrofia, por estar despojados de suelo nutricio, y por la claridad misma de lo visible, por falta de oscuridad protectora, diríamos que por la destrucción del misterio (Arendt 2018b, II [10] 39).

En este contexto, el desarraigo opera como una especie de problematización de una serie de aspectos de la vida en los que la humanidad ha perdido, si se quiere, su horizonte de sentido. Vivir sin un lugar para asentarse y crear relaciones significativas con la facticidad de la vida y con los espacios ocupados por otros pares es una experiencia relativamente conocida en la historia de la humanidad: las condenas al ostracismo o la privación de la libertad en circunstancias extremas parecen estar emparentadas con esta idea. Sin embargo, en la Época Moderna asistimos a una forma de destrucción de las relaciones mucho más compleja. Aquí lo que está en juego, dice Arendt, es la idea misma de poder hacer el mundo un hogar que habitamos con familiaridad, o simplemente un espacio más en el que nuestras relaciones son cada vez más mudas, automatizadas superficiales. Es a este segundo escenario al que Arendt denomina como “sociedad de masas” y, en retrospectiva, fue uno de los elementos que permitió el auge de los gobiernos totalitarios<sup>18</sup>. Eventos de la vida moderna como la emergencia de una sociedad de trabajadores, la pulsión de huir de la tierra al espacio y la creciente colonización del lenguaje de la lógica, la ciencia y la evidencia de vastos segmentos de nuestra realidad han secado las fuentes que la humanidad había utilizado para darse un lugar en el mundo. Así, “el crecimiento moderno de las desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede ser descrito como una expansión del desierto” (Arendt 2008a, 225).

La modernidad es el “espacio del desierto en el que se desencadenan las tormentas de arena” (Arendt 2018b, IX [22] 208). Y estas tormentas, según Arendt, no son otra cosa distinta que los

---

<sup>18</sup> Volveré sobre esta idea en el segundo capítulo de esta investigación.

movimientos totalitarios. Sin embargo, el problema no es que existan tendencias totalitarias, sino más bien que las fuentes de las que la humanidad se alimentaba para superar el desarraigo y la superfluidad se hayan secado. Estos “oasis”, en palabras de Arendt, “no son lugares de «relajación», sino fuentes de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él” (Arendt 2008a, 226), es decir, nos permiten afrontar las condiciones de vida del Mundo Moderno, sin resignarnos a vivir como meros ejemplares masificados del género humano. Ante este problema la ruptura de la tradición se presenta como la condición de posibilidad del desastre y, a su vez, como la razón de ser de la incapacidad humana para consolidar el sentido, esto es, para echar raíces. Hay, sin embargo, un problema pendiente de resolver y es el hecho de que el fin de una tradición no solo signifique de manera necesaria que sus conceptos hayan perdido influencia en nuestra vida, sino, además, que su capacidad para transmitirnos una unidad experiencial con el pasado y el presente ya no opere con la misma utilidad. Si queremos, podemos seguir usando los conceptos de la tradición para tratar de iluminar y reconectar nuestra vida con los grandes acontecimientos y con el ritmo de vida de la Época Moderna. Seguramente habrá regiones de nuestra realidad en las que estas categorías, y esta actitud hostil hacia lo político y la acción, seguirán siendo funcionales, pero al hacerlo desperdiciaríamos una valiosa oportunidad<sup>19</sup>. En esta línea, dice Arendt, el hecho de que la tradición del pensamiento político occidental haya fracasado, “puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar el pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales” (Arendt 1996c, 35). A continuación, examinaremos cuál es el alcance de esta afirmación.

### **1.3. ¿El regreso de lo político o la búsqueda de una nueva relación con el pasado?**

La dominación totalitaria, expresada de manera prototípica en los campos de concentración, se convirtió en un acontecimiento límite dentro del análisis arendtiano de la tradición. El

---

<sup>19</sup> En palabras de Arendt: “La forma más obvia de escapar de este dilema consiste en equiparar el gobierno totalitario con algún mal conocido del pasado, como la agresión, la tiranía, la conspiración. Aquí, según parece, pisamos suelo firme, puesto que pensamos que hemos heredado de dicho pasado no solo sus males, sino también la sabiduría que nos guiará a través de ellos. Pero el problema de la sabiduría del pasado es que, por así decirlo, se nos muere en las manos tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo” (Arendt 2018a, 446).

descubrimiento de esta nueva modalidad del asesinato, completamente original en la historia de la humanidad, fracturó una tradición que, desde los cambios sociopolíticos producidos durante el siglo XVIII y XIX, lucía frágil y en ocasiones negligente. Esta falla, ocasionó la aparición de un abismo “que se hizo cada vez más profundo y terrible desde el fatídico 1914 en adelante, hasta que las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron de forma definitiva el gastado hilo que tal vez todavía nos unía a una entidad histórica de más de dos mil años” (Arendt 2018i, 249). En consecuencia, el problema al que se enfrentaba la humanidad del siglo XX, luego de los totalitarismos, era el de desplazar la “sabiduría del pasado”, un canon de la tradición, e intentar acercarse al fenómeno de la dominación totalitaria “sin categorías preconcebidas”, luego de que esta novedosa forma de gobierno “haya arruinado nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio” (Arendt 2018a, 466). Ante este escenario, la sensación general era de derrota, confusión e, incluso, evasión, pues, “¿cómo medir longitudes si no tenemos unidad de medida? ¿Cómo contar cosas sin la noción de números?” (Arendt 2018a, 453).

En este contexto, creo que es posible caracterizar dos grandes bloques argumentativos respecto de la lectura arendtiana de la tradición. En primer lugar, se encuentra la postura de autores como Abensour<sup>20</sup>. Según esta línea, el pensamiento de Arendt “lejos de incitarnos a retomar las vías ya utilizadas por la tradición, nos conduce, más bien, a la apertura de vías inéditas” (Abensour 2007b, 96). Abensour, consciente de la ruptura del hilo conductor de nuestro pensamiento político, considera que este evento se presenta como una oportunidad ejemplar para acercarse al problema a través de una *epojé* fenomenológica basada en la separación de la filosofía tradicional. “Solo este distanciamiento”, señala Abensour, “permitirá el acceso a las cosas mismas, a considerarlas con una mirada «no velada por la filosofía»” (Abensour 2007b, 99). Así las cosas, la idea de que tras la desaparición de los gobiernos totalitarios (de las empresas que pretendían destruir las condiciones de posibilidad de lo político) se inaugura el “regreso de lo político” juega un papel fundamental en este contexto, ya que plantea la necesidad de adoptar una postura crítica hacia la filosofía política en general, así como “contra la siempre amenazante cientifización de lo político” (Abensour 2007b, 97). La apuesta de Abensour, por lo tanto, permite plantear y resolver de una manera acertada el conflicto entre la “restauración” y el “redescubrimiento”, es decir: el dilema entre hallar una manera de reconstruir la tradición política de occidente, o la ambición refundadora de prescindir de la

---

<sup>20</sup>A este respecto, el trabajo de Dossa (1989) defiende una interpretación similar.

filosofía política y engendrar una nueva forma de pensamiento político que Arendt visualizó en su momento.

Así mismo, la lectura de Abensour es fundamental en la medida en la que ofrece una caracterización cuidadosa del conflicto arendtiano entre “filosofía” y “política” que es, a su vez, el dilema entre la “restauración” de la tradición y el “redescubrimiento” de lo político. En términos generales, el argumento de Arendt es que la filosofía descansa en una especie de competencia intelectual solitaria y privada de la contingencia de la vida pública; mientras que la política radica en el espacio en el que los seres humanos se ven abocados a la pluralidad, a la relacionalidad y a la acción colectiva. Ambos términos, señala Arendt, han sido conceptualizados tradicionalmente como formas de vida incompatibles que aluden a actividades y modos de ser distintos. Esta situación, explica Abensour, “proviene de la actitud corporativista de los filósofos; actitud que nació con la institución platónica de la filosofía política, que instauró una jerarquía entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, hasta el punto de llenar de descrédito la *praxis* y el *biospolitikos*” (Abensour 2007b, 99). Así, frente a las cuestiones políticas, los filósofos no han hecho una cosa diferente a apartarse y despreciar la volatilidad y el carácter impredecible que tiene la acción colectiva. En lugar de reconocer la complejidad inherente a la esfera de los asuntos humanos, la filosofía política tradicional vive atravesada por un afán de autoprotección y de defensa directa de los intereses profesionales de los involucrados. Según Arendt, “lo que los filósofos, de modo casi unánime, han demandado de la esfera política ha sido un estado de cosas en el que la acción en sentido estricto (...) resulte completamente superflua o bien permanezca como privilegio de unos pocos” (Arendt 2018d, 606). No resulta extraño, por lo tanto, que los temas que hayan obsesionado a Platón “y que desde entonces han recibido casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, son los siguientes: ¿cómo puede la propia filosofía protegerse y liberarse de la esfera de los asuntos humanos? ¿cuáles son las mejores condiciones (la «mejor forma de gobierno») para la actividad filosófica? (Arendt 2018d, 605-6)<sup>21</sup>.

La tematización del conflicto entre filosofía y política representa una instancia ejemplar para constatar el impuso arendtiano por “redescubrir” lo político con ojos no velados por la filosofía. Ahora bien, el problema con esta primera lectura es que hace demasiado énfasis en el potencial renovador al que se enfrenta la política luego de la caída de la tradición y, por lo tanto, deja de lado

---

<sup>21</sup> Volveré sobre este problema en el tercer capítulo de esta investigación.

el lugar que ocupa la memoria y el recuerdo como ejes articuladores de las experiencias, ideas y conceptos de la vida humana. Es casi como si el foco de esta lectura estuviera centrado exclusivamente en el presente y en el porvenir de lo político, dejando en un segundo lugar el rol que ocupa el pasado dentro de la crítica de Arendt. En ese sentido, autores como Stan Spyros Draenos, afirman que, en efecto, la crítica arendtiana a la tradición inaugura la posibilidad de repensar la gramática de lo político; sin embargo, ante el colapso de la filosofía política, su ruina alberga también una especie de “perdida”, no porque la tradición sea algo inherentemente valioso, sino porque su existencia garantizaba la presencia del pasado en el presente (Draenos 1979, 213 traducción propia), es decir, nos permitía, tal vez de una forma demasiado limitada, experimentar la vida como seres históricos y temporales. Esta preocupación aparece tematizada por Arendt de la siguiente manera:

Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que solo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes. Pero no se puede negar que, sin una tradición bien anclada -y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años-, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido -aparte de los propios contenidos que puedan perderse- significaría también que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo (Arendt 1996e, 104).

En ese sentido, tal y como lo destaca Draenos, “la ambición de Arendt es restaurar el significado del pasado para el presente, y hacerlo sin apoyarse en el pensamiento tradicional. Ahora el pasado sólo existe en nuestro recuerdo presente. Y olvidar el significado del pasado significa nada menos que olvidar lo que somos. Recordar este significado, sin embargo, ha sido la función de la actividad reflexiva de la que surge la comprensión teórica” (Draenos 1979, 215 traducción propia). Siguiendo esta idea, creo que existen diferentes registros en los que Arendt esboza la necesidad de reemplazar el operar de la tradición, una vez demostrado su fracaso y sus inminentes peligros, por otro tipo de esquemas narrativos como una forma de abordar una necesidad constitutiva de la experiencia humana y del pensamiento político. Así, respecto al “tesoro perdido” de las revoluciones modernas, Arendt señala que la pérdida del espíritu revolucionario posterior al triunfo de ciertas revoluciones “se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria, no solo de los herederos sino también, por

decirlo así, de los actores, de los testigos” (Arendt 1996d, 11). En esta misma línea, acerca de la Revolución Americana, Arendt señala que “la tragedia no empezó cuando la liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas, sino cuando se advirtió que no había una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar (...) [Pues] sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que se pudiera transmitir” (Arendt 1996d, 11-12). Esta articulación entre recuerdo y pensamiento político adquiere una dimensión mucho más clara cuando, nuevamente en su análisis de la Revolución Americana, Arendt afirma que tanto las experiencias como las acciones y acontecimientos que no logran ser modulados por un relato caen en la futilidad y en el olvido absoluto, ya que “si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización” (Arendt 2013, 361-62). Y es justamente esta omisión narrativa la que más preocupa a Arendt y la que, de alguna manera, se logra emparentar con mayor detalle con la denominada “crisis del discurso” abordada en *La condición humana*, y con la privación o destrucción de las condiciones de lo político y del recuerdo soportadas en los campos de concentración<sup>22</sup>. Vivir sin una herramienta para acceder al pasado y recordar es análogo a habitar en la superficialidad de un presente en el que, frente a la incapacidad de dar cuenta quiénes somos, habitamos prácticamente sin ningún tipo de lenguaje<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> A este respecto, también llama la atención la forma en la que Arendt nombra los campos de concentración: “pozos del olvido”. En palabras de Arendt: “el peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios” (Arendt 2006, 616). Al parecer, dentro de los distintos tipos de maltrato y daño ejecutados en los campos, la incapacidad de la tradición para transmitir el daño resultó jugar un papel definitivo respecto de su propia ruptura. En este punto, el argumento de Arendt no pasa por alto la existencia del vasto número de relatos de supervivientes, sino que más bien parece apuntarle a la negligente capacidad de la tradición para elaborar el daño y presentarlo de forma auténtica, novedosa y original. No en vano, justo al final de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt señala que “es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana (...), como para Kant, el único filósofo que, en el término que acuñó para este fin, debió de haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó a través del concepto de «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles” (Arendt 2006, 615-16).

<sup>23</sup> En este punto resulta profundamente significativo el hecho de que la ruptura de la tradición no solamente represente un problema, si se quiere teórico o epistemológico, es decir, una incapacidad para dar cuenta de la originalidad del gobierno totalitario, sino que además coincide con una especie de crisis existencial. Prácticamente como una forma de empobrecimiento de la experiencia humana. En palabras de Arendt: “uno de los síntomas de este desamparo de los hombres corrientes es que hablan en clichés, que son una forma previa a la falta de lenguaje” (Arendt 2018b, XIII [39] 307).

Así las cosas, comparto con la primera lectura la idea de que la crítica a la tradición inaugura la posibilidad de “observar a la política, por así decirlo, con la mirada no enturbiada por la filosofía” (Arendt 2018f, 43). No obstante, tal y como como lo he mostrado, dicho acercamiento no nos permite ver que el análisis de Arendt toma como punto de partida una crítica a la tradición, no como consecuencia de un ejercicio iconoclasta o ilustrado hacia el pasado, sino porque este concepto encarna el vehículo en el cual se ha cifrado nuestra experiencia histórica de lo sucedido, y también enmarca nuestra relación con el tiempo. El objetivo de Arendt no es el de destruir la conjunción tradición-pasado en virtud de su incapacidad para enfrentarse a los crímenes totalitarios, sino más bien examinar la forma en la que este tipo de organización temporal nos hizo cómplices de una comprensión de la política para la cual las ideas y los conceptos ocupan un lugar preponderante por encima del terreno de las experiencias, las actividades y los condicionamientos facticos de la vida en común. En palabras de Draenos:

La desaparición de una base para el pensamiento significa el fracaso del rudimentario marco en el que se desenvolvía la tradición del pensamiento -con todas sus antinomias y debates internos. Y aquí esto significa, fundamentalmente, el desenlace final de la relación jerárquica entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*-la obliteración de toda autoridad espiritual que trasciende, y por tanto proporciona normas vinculantes de juicio para las acciones y actividades de los hombres” (Draenos 1979, 215 traducción propia)

En ese orden de ideas, frente a la lectura expuesta por Abensour es necesario señalar que el problema de Arendt tiene que ver con la forma en la que pretendemos acceder a la política, no como un campo temporalmente aislado, sino más bien como una especie de acumulación sedimentaria de eventos, experiencias, ideas y conceptos. Temporalidad y política son, entonces, los dos hilos conductores que alberga la crítica arendtiana a la tradición. De hecho, podríamos decir que el problema fundamental de la autora con respecto a la filosofía política tiene que ver con una reflexión metodológica en torno al acceso al pasado, ya no en virtud de una especie de nostalgia conservadora al estilo de Voegelin y Strauss, sino porque la urgencia del presente exige una reevaluación de nuestra experiencia político-temporal. Encontramos una instancia ejemplar de este gesto en el “Prefacio” a *Entre el pasado y el futuro*. Dice Arendt:

Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el “desprestigio”. Además, las partes crítica y experimental de los ensayos

siguientes no están divididas con una línea abrupta, aunque en términos generales, los tres primeros capítulos son más críticos que experimentales, y los últimos cinco más experimentales que críticos. Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras claves del lenguaje político - como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria - , dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente (Arendt 1996d, 20-21).

Este pasaje permite pensar un componente fundamental del pensamiento de Arendt, a saber: la idea de que el acceso al pasado se debe dar por medio de un ejercicio experimental, es decir, a través de un gesto que no se plantee la tarea de reproducir lo dicho, sino de volver a filtrar las experiencias que están detrás del origen de cada uno de los conceptos que integran nuestro vocabulario político. No se trata de volver a leer a Maquiavelo, a Kant o a Marx en virtud de su autoridad y de la forma en la que esta fue transmitida por la tradición, sino más bien, mostrar la manera en la que la historia del pensamiento político ha ocultado las configuraciones originarias de la vida política. Dice Arendt: “y la tarea de conservar el pasado sin la ayuda de la tradición y, a menudo incluso contra las normas e interpretaciones tradicionales, es la misma para toda la civilización occidental (...) El hilo roto de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes” (Arendt 1996b, 216).

El pasado tiene un valor preponderante dentro de la perspectiva política y existencial de Arendt, y su acceso, sin embargo, no se debe hacer a costa de cualquier cosa. El ingreso al pasado debe ser crítico, y a pesar de que existen varias instancias en las que esto se hace patente, este ejercicio, según Arendt, también implica algunos riesgos. Si bien es cierto que la ruina de la tradición supone vastas posibilidades de resignificación del campo de lo político, también es cierto que, durante este ejercicio, “cuánto más profundamente se descende al pasado, tanto más profundo se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico; y la dimensión, el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente” (Arendt 2018b, XIII [11] 291). En este contexto la idea que se encuentra en juego es una especie de advertencia acerca de los límites o, mejor, la estructura que debe tener un ejercicio de resignificación de la política. Así pues, según Arendt, la

búsqueda de profundidad, es decir, la búsqueda de un espacio para poder echar raíces y vincularse con el mundo, suele confundirse fácilmente con una interpretación cronológica del tiempo, es decir, con una forma de entender la experiencia temporal desde una perspectiva horizontal. Según esta idea, es como si conscientes de que la tradición se rompió, intentáramos volver al pasado por el mismo sendero para crear otro tipo de “origen” o “mito fundacional” alternativo, pero, en cualquier caso, respetando la relación temporal con el pasado signada por la tradición. Aquí, diría Arendt, no haríamos otra cosa que apelar al principio autoritario del pasado como fuerza orientadora del presente, pero con una trama distinta. En este punto, “el proyecto de Strauss de refundar la filosofía política clásica, y sus cuestiones últimas, como freno a los efectos nihilistas del historicismo y la ciencia moderna” (Forti 2008, 130) se presenta como una instancia ejemplar de esta tendencia. Por esa razón, señala Arendt, “es importante el hecho de que esta línea conducente a la profundidad tiene una *dirección diferente de la línea de la tradición*” (Arendt 2018b, XIII [11] 291 *cusiva añadida*). Esta dirección no es, por así decirlo, horizontal, es decir, no apela desde el presente al origen de la línea para darle validez a los conceptos y unidad a las experiencias, sino que pretende que “el suelo pas[e] a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición” (Arendt 2018b, XIII [11] 291).

El problema con esta aproximación, según Arendt, es que existiría una especie de error categorial, pues pensar la profundidad del tiempo sin un suelo, esto es, sin un horizonte que nos permita medir o entender el significado de lo profundo, no tiene sentido. La idea de encontrar suelo en la profundidad, sin un punto de partida, es una especie de contrasentido. Es el suelo, como referencia y condición de posibilidad, el que nos permite entender la distancia que hemos recorrido hacia el “fondo”. En este caso, para seguir con la figura, la experiencia temporal que persigue Arendt no contempla una línea horizontal que avanza desde el pasado hacia el presente y del presente hacia el pasado, sino que se trata de una línea vertical que, a partir del suelo, se permite explorar en la profundidad y marcarse a sí niveles de análisis. Así, a diferencia del esquema de la tradición, será el presente y no el pasado el *fundamento* del pensamiento político, ya que “el suelo sólo puede tenerse en el presente. La dimensión patria es el presente” (Arendt 2018b, XIII [11] 291). En este contexto, tal y como lo propone Arendt, patria y hogar serían una y la misma cosa. Con lo cual, en el fondo la idea que está en juego es la de interpretar el pensamiento político como una experiencia viva que se da en la contingencia del presente, pero que procura viajar al pasado por un camino diferente en aras de tamizar nuevamente las circunstancias y los fundamentos que dieron forma a los conceptos elementales de nuestro vocabulario político<sup>24</sup>. Esta idea alude directamente a la interpretación del

---

<sup>24</sup> Volveré sobre esta idea en el tercer capítulo de esta investigación.

famoso aforismo kafkiano de la serie “Él” que se encuentra presenta tanto *Entre el pasado y el futuro*, como al final del capítulo dedicado al pensamiento en *La vida del espíritu*. A continuación, veremos la forma en la que, ya desde el *Diario filosófico*, Arendt plantea esta doble lectura de la tradición: primero como ruina, luego como posibilidad.

#### 1.4. La “senda de la injusticia” y su “escalera trasera”

Tal y como se ha afirmado a lo largo de este capítulo, una de las preocupaciones más importantes que se aborda en *Los orígenes del totalitarismo* descansa en la necesidad de entender cómo fue posible que un nuevo esquema de dominación emergiera de forma tal que las categorías del pensamiento político no hayan logrado comprender y, por lo tanto, que hayan sido incapaces de darle el lugar y la preponderancia que merecía. Encontramos una instancia ejemplar de esta preocupación en dos entradas del *Diario filosófico* del mes de abril de 1951<sup>25</sup> en las cuales Arendt también expresa cierta perplejidad y confusión:

«La senda de la injusticia: antisemita, totalitarista, historia universal (=marxista), totalitario». Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera marque los caminos (sic) (Arendt 2018, III [22] 68).

«La senda de la injusticia: antisemita, imperialista, anclado en la perspectiva de la historia universal». ¿Cómo es que solo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación con las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras los senderos de lo justo simplemente no existieron o no existen? Ahí está la cuestión (Arendt 2018, III [27] 71).

Estas notas esbozan una serie de ideas que resultan fundamentales para entender en qué consiste la crítica arendtiana a la tradición del pensamiento político occidental. En primer lugar, según esta

---

<sup>25</sup> De acuerdo con el trabajo de Ludz y Nordmann, durante este periodo Arendt estaba trabajando en la traducción al alemán de *Los orígenes del totalitarismo* y las frases entrecomilladas harían parte de una serie de ensayos del título en alemán de este libro (Arendt 1996d, 20-21).

lectura, el totalitarismo se abrió paso a través de una senda, es decir, un camino pequeño que, teóricamente, discurría de forma paralela a nosotros y a la tradición<sup>26</sup>. Tal y como lo propone Arendt, la tradición era algo así como una gran calzada sobre la que circulaba nuestro sentido de lo político. De hecho, en ciertos pasajes de su obra, Arendt homologa el actuar de la tradición con la figura de una cadena que se ha encargado de transportar y de soportar nuestra historia política<sup>27</sup>, y cuya función, en últimas, es la de interpretar y subsumir los fenómenos propios de la vida en común. Este gran horizonte de sentido, sin embargo, comenzó a experimentar serias dificultades al momento de gestionar las demandas de comprensión que aparecieron con el ascenso de los regímenes totalitarios. Tal desconcierto, afirma Arendt, se encuentra íntimamente relacionado con dos elementos sobre los que se apoya su lectura del totalitarismo, y que engloban la idea de que el totalitarismo produjo una “senda de la injusticia”. Por un lado, se encuentra la institucionalización del campo de concentración y exterminio; y, por otro, la idea según la cual, los regímenes totalitarios fueron la primera forma de gobierno capaz de desafiar el canon que la filosofía política tradicional había utilizado para identificar la esencia de un régimen político, a saber: la doble alternativa entre gobiernos legales y gobiernos ilegales (Arendt 2006). Ambas entradas cierran, no obstante, con una inquietud fundamental para esta investigación: ¿por qué nuestra civilización no pudo hacer nada? ¿por qué no pudo desplegar alternativa crítica de sentido? ¿por qué cada vez que intentaba abordar la originalidad del gobierno totalitario sus esfuerzos, antes que extinguir el fuego, no hacían otra cosa que avivarlo? ¿Por qué no pudo desplegar una “escalera trasera” que marcara los caminos de la crítica?

Así las cosas, desde la perspectiva de Arendt, es un error interpretar el infierno de los campos de concentración y exterminio a la luz de una categoría como la de medios y fines cuando lo que se pretende en este tipo de lugares no es el amedrantamiento de la población, sino la transformación de las condiciones que hacen posible la existencia humana. En esta misma línea, es absurdo homologar la naturaleza del totalitarismo<sup>28</sup> con el operar de una dictadura, cuando lo que plantea

---

<sup>26</sup> Esta interpretación permite marcar una diferencia significativa con respecto al pensamiento de autores como Karl Popper para quien de hecho sí existe una conexión lineal entre el totalitarismo y la filosofía política de autores clásicos como Platón. Un comentario alrededor de las hipótesis de Popper expuestas en *The Open Society and its Enemies* se encuentra disponible en el trabajo de Forti (2008, 138 - 141).

<sup>27</sup> Esta interpretación se encuentra en los ensayos “La brecha entre el pasado y el futuro” y “La tradición y la época moderna”, disponibles en el libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Arendt 1996a); así como en algunas entradas del *Diario filosófico*, sobre todo: (Arendt 2018b, XIII [5] 288-289).

<sup>28</sup> Estos conceptos jugarán un papel clave dentro de la interpretación arendtiana del totalitarismo y serán desarrollados con mayor detalle en el segundo capítulo de esta investigación.

este último es la institucionalización de una nueva forma de gobierno basada en el terror, la ideología y la soledad. En ambos casos la idea que Arendt está tratando de defender es que el totalitarismo es un fenómeno incapaz de ser recogido por la gramática tradicional de lo político y, por lo tanto, su adecuada comprensión plantea una serie de tareas puntuales para la filosofía y la teoría política. Es más, el hecho de que el vocabulario de la tradición no logre dar luces acerca de la naturaleza del gobierno totalitario, además de provocar una fractura en nuestro sentido político, trae consigo ciertos rasgos de una novedad profundamente alarmante, esto es, la confirmación de que el totalitarismo allanó el camino de una metodología completamente original en la historia de Occidente para abordar los problemas de una comunidad política<sup>29</sup>.

Esta idea última idea, sin embargo, no puede ser comparable con la innovación propia de la acción política y de la condición humana de la natalidad a las que Arendt se refiere en *La condición humana* (Arendt 2005b, 35-38), sino que se trata más bien de un asunto de carácter hermenéutico en el que está en juego la interpretación misma que debe recibir el fenómeno totalitario. Es decir, el hecho de que el totalitarismo sea novedoso no alberga ningún mérito o virtud, sino que más bien pone de manifiesto la magnitud de este asunto. Siguiendo esta idea, en su ensayo “Comprensión y política” Arendt se pregunta por el significado de la comprensión luego de la catástrofe existencial producida por los regímenes totalitarios (Arendt 2018a). Tal y como lo plantea la autora, la crisis de la comprensión descansa en un desprecio general hacia las posibilidades de la vida en común. Esta actitud es descrita por Arendt como una especie de “rebelión resignada” y proviene de la negación absoluta de la condición humana de la pluralidad, que no solo soporta el devenir de la acción, sino que también acompaña la tarea de la comprensión y el imperativo de engendrar sentido luego del auge de los gobiernos totalitarios (Arendt 2018b, XIII [39] 306). En términos generales, la crisis de

---

<sup>29</sup> Al respecto, justo al final de la primera edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt afirma lo siguiente: “el peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas, que en la mayoría de los países se sienten demasiado desesperadas para retener una parte considerable de su miedo a la muerte. Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre” (Arendt 2006, 616).

la comprensión que Arendt describe en “Comprensión y política” se encuentra íntimamente relacionada con la pérdida radical de cualquier tipo de baremo o barandilla para experimentar la vida política, para aceptar su irrevocable facticidad y para intentar sentirse, nuevamente, “en casa en el mundo”<sup>30</sup>. El problema que trae consigo la pérdida momentánea de sentido es, según Arendt, que la tarea de la comprensión se puede confundir fácilmente con una especie de *impasse* metodológico y no con una fractura en nuestro sentido de realidad y, por lo tanto, en nuestra vinculación con el mundo. Así, “¿acaso la tarea de comprensión no se vuelve imposible si es cierto que nos enfrentamos a algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio? ¿Cómo medir longitudes si no tenemos unidades de medida? ¿Cómo contar cosas sin la noción de números?” (Arendt 2018a, 453).

Al parecer, según esta idea, el problema que subyace a las formas de dominación totalitarias no es solamente la forma en la que vamos a castigar a los victimarios y reparar a las víctimas, sino que tiene que ver con la manera en la que debemos reconstruir el horizonte de nuestras relaciones en la vida pública. Tal pérdida trae consigo un elemento fundamental y “es la insistencia ciega en el ser especial que yo soy y la negación de lo común” (Arendt 2018b, XIII [39] 306). Este énfasis en la individualidad que, a su vez, se encuentra acompañado de un rechazo hacia la pluralidad, pone de manifiesto el hecho de que la crisis de la comprensión alberga una institucionalización de la *impotencia*, es decir, una interrupción deliberada de la capacidad colectiva de articular una acción concertada. En ese sentido, si lo fundamental es el individuo y no el colectivo, esta “rebelión resignada” puede terminar, de acuerdo con Arendt, en una dictadura de un solo hombre o en la configuración de un horizonte sociopolítico atravesado por la resignación y la indiferencia absolutas. Sea cual sea su desenlace, se trataría de una negación de las condiciones de posibilidad del espacio público, esto es, el principal desafío que se le presenta a la humanidad luego de la aparición de los regímenes totalitarios.

Tal vez uno de los principales problemas a los que Arendt se enfrenta en su crítica a la noción de “rebelión resignada” es al problema del desarraigo, es decir, a la incapacidad de encontrar raíces en el mundo; al sentimiento de extrañamiento, alienación, irrealidad e indiferencia que

---

<sup>30</sup> En la versión en inglés de este ensayo (“Understanding and politics”) Arendt afirma que la comprensión produce una sensación cercana a “sentirse en casa en el mundo”: “to be at home in the world” (Arendt 2005a, 308). No obstante, la más reciente traducción al español del ensayo pierde de vista la profundidad de la metáfora del mundo como una casa que alberga y da estabilidad. Por ejemplo, Lisa Disch utiliza esta expresión para dar cuenta de la profundidad del gesto arendtiano que soporta el concepto de comprensión. Al respecto, véase (Disch 1996)

subyace luego de la dominación totalitaria. Tanto en “Comprensión y Política”, como a lo largo del *Diario filosófico* Arendt se plantea como punto de partida una especie de aclaración del concepto de “comprensión”. En términos generales, el objetivo de Arendt es mostrar la correlación que hay entre comprensión y acción política (Arendt 2018a, 466-67). Tal y como lo propone la autora, la comprensión es una actividad que posibilita entender el significado de la pluralidad e interdependencia de la vida humana, pues “solo por el hecho de que yo comprendo puedo entender lo común: la existencia de otros hombres, las condiciones generales que existían aquí antes de que yo naciera, los sucesos que se cuentan” (Arendt 2018b, XIII [39] 306). A juicio de Arendt el sentido con el que es posible percibir todo este entramado de significados es, justamente, el de la comprensión. Comprender, entonces, no tiene que ver con una mera operación cognitiva, con un principio metodológico de la ciencia y tampoco con un rasgo del comportamiento moral, sino que se trata más bien de una condición fundamental de la existencia; comprender “representa el modo específicamente humano de estar vivo, pues todos necesitamos reconciliarnos con un mundo al que vinimos como extraños y en el que, debido a nuestra singularidad distintiva, seremos siempre extraños” (Arendt 2018a, 444).

La comprensión tiene que ver entonces con una forma de ligazón con el mundo, esto es, con un ejercicio mediante el cual hacemos de este espacio “nuestra casa”. En ese sentido, comprender el totalitarismo tiene que ver con la capacidad para reconciliarse con el trauma, la aridez y la tragedia de un mundo en el que la dominación totalitaria fue posible y, por lo tanto, frente al cual tenemos la necesidad de dotar de sentido mediante la acción. “A través de esta actividad”, afirma Arendt, “me reconcilio constantemente con el mundo común, en el que actúo como un ser particular y me reconcilio con cualquier cosa que suceda. Comprender es reconciliarse durante la acción” (Arendt 2018b, XIII [39] 306). Ahora bien, Arendt considera que la comprensión, por sí sola, no es capaz de emprender una lucha exitosa contra el totalitarismo. Según ella, la comprensión adolece de la capacidad de fijar objetivos, así como también de inspirar a la lucha, pero es la única actividad humana que tiene la capacidad de dotar de significado a toda esta empresa, en muy buena parte, porque tiene la competencia “de preparar una nueva capacidad de la mente y corazón humanos” (Arendt 2018a, 448). Al comprender el totalitarismo, afirma Arendt, presuponemos la existencia y validez de un mundo en común que necesita ser defendido mediante la acción humana; con esto, no solo le damos profundidad y estabilidad a nuestras experiencias políticas, sino que también hacemos del mundo un lugar capaz de asegurar el mutuo reconocimiento de los seres humanos. La comprensión, por lo tanto, descansa en la posibilidad de “reconciliarse con el mundo” mediante la

acción política concertada con el único propósito de poder echar raíces y resolver la sensación de extrañamiento y vértigo que se vive luego de un trauma. A este respecto, Arendt afirma lo siguiente:

Comprender engendra profundidad, no sentido. Políticamente, esto significa lo mismo que: encontrar una patria en el mundo, encontrarse en casa. Eso es el proceso de la radicación.

Desarraigo significa vivir en la superficie y con ello van ligados también el parasitismo como la «superficialidad». La dimensión de la profundidad se engendra por el hecho de echar raíces, es decir, por la comprensión en el sentido de reconciliación. En la superficialidad de la superficie (para la que se nos prepara toda forma de vida y educación; ¡ahí está la «cultura» del desarraigo”) no desaparece simplemente la profundidad, sino que ésta se muestra como el agujero sin fondo, como el abismo, que se abre inmediatamente bajo la superficie.

Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie. Esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario, que engendra la desdicha sin sentido y el sufrimiento carente de sentido, que corresponden exactamente a la caza absurda de la felicidad que se extiende a las otras partes del mundo (Arendt 2018b, XIV [17] 322-323).

Es en este contexto en el que cobra sentido la apelación a la figura de una “escalera trasera”. Tal y como se puede ver a lo largo de su estudio sobre Marx, así como en su obra de la década de 1950, la búsqueda de una “escalera trasera”, encarnada en la noción de “crítica a la tradición”, representa un rasgo fundamental del pensamiento arendtiano, no solo porque da cuenta de una serie de preocupaciones que posteriormente desarrollará en trabajos como *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*, sino porque también plantea una especie de “metodología” filosófica<sup>31</sup>. A pesar de que este término no volverá a ser usado en el grueso de sus escritos, así como tampoco en su correspondencia, existen buenas razones para pensar que el gesto filosófico que Arendt describe con la noción de la “escalera trasera” se corresponde con su idea de un “pensar sin

---

<sup>31</sup> Esta “metodología”, según Dana Villa, descansa en tres grandes ejes. En primer lugar, se encuentra el análisis de la constelación de eventos, prácticas y creencias que posibilitaron la emergencia del totalitarismo; en segundo lugar, aparece una especie de genealogía de ciertos elementos pretotalitarios de la tradición a través del estudio de la obra de Marx; y en tercer lugar, se configura una especie de deconstrucción de la tradición cuyo objetivo es revelar los errores o “culpas” presentes en nuestro vocabulario político. Esta última fase se encuentra atravesada, dice Villa, por el deseo de explicitar los elementos constitutivos de la política y de la vida en común (Villa 2007, 983-84).

barandillas” e, incluso, con la figura del “pescador de perlas” que aparece en su estudio sobre la obra de Walter Benjamin<sup>32</sup>. En ese sentido, creo que podemos caracterizar la noción de la *escalera* bajo el imperativo de una búsqueda en el pasado histórico de aquellos elementos capaces de dar cuenta de la originalidad del fenómeno totalitario en particular, y del sentido de la política en general<sup>33</sup>, tal y como sucede con la interpretación arendtiana de la teoría de los regímenes de Montesquieu<sup>34</sup>. Esta crítica de la tradición, que se mueve entre el pasado, el presente y el futuro, no pretende el “desprestigio” de la filosofía ni de las experiencias políticas previas, sino que le apunta a una interpretación crítica del pasado, cuya meta es “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político (...) dejando atrás conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente” (Arendt 1996d, 21).

Ahora bien, las entradas del *Diario filosófico* citadas al inicio de esta sección no se quedan en la problematización de la “originalidad” totalitaria, sino que también exploran un diagnóstico preliminar del panorama que posibilitó la aparición del totalitarismo. Según esta lectura, el escenario sociopolítico de la modernidad permitió la emergencia de lo que Arendt denomina como una “senda de la injusticia” que se abrió camino gracias a que “todo lo demás era ciénaga y pantano” o, en otras palabras, decadencia, alienación y caos. En este contexto, la caracterización de una sociedad de masas en la que se han abandonado los intereses en común, y en la que las dinámicas del capitalismo generan exclusión y superfluidad entre la población, se articula de manera ejemplar con el auge de movimientos totalitarios. Esta descripción es clave en la medida en la que habilita una interpretación del totalitarismo en la cual dicho fenómeno se muestra como el resultado de un proceso de cristalización, en el cual, las revoluciones políticas del siglo XVIII y la Revolución industrial del siglo XIX, sumado a otra serie de dinámicas sociales, allanaron el camino de una forma

---

<sup>32</sup> En este contexto, creo que una buena parte de la interpretación de Arendt oscila alrededor de lo que llamó el paralelogramo de fuerzas del pensamiento. Esto es, un modelo en el cual Arendt presenta una especie de teoría del pensamiento político luego de la ruina provocada por el totalitarismo (Arendt 1996d). Todas estas figuras, la “escalera trasera”, el “pensar sin barandillas”, el “pescador de perlas” de origen benjaminiano, en último término, lo que resumen es el gesto o método filosófico de Arendt.

<sup>33</sup> En palabras de Forti: “Arendt está interesada en interrogar la filosofía política –desde Platón hasta Marx– para que cumpla sus responsabilidades con respecto al totalitarismo” (Forti 2001, 112).

<sup>34</sup> Un análisis de la forma en la que Arendt utiliza la teoría de los regímenes de Montesquieu será desarrollado en el segundo capítulo de esta investigación.

completamente nueva de interpretar el fenómeno de la política, la acción humana y la convivencia (Arendt 1996c, 31-35) y (Arendt 2019a, 72).

El análisis de Arendt, por lo tanto, no busca establecer una relación de causa y efecto para explicar la génesis de los movimientos totalitarios<sup>35</sup>; al contrario, cuando Arendt habla de “cristalización” lo hace porque su uso le permite articular una interpretación del fenómeno en la cual se abre la posibilidad de pensar el totalitarismo como un evento atravesado por la contingencia, es decir, como un evento que no puede ser anticipado y que no puede ser subsumido en una serie casusas predeterminadas<sup>36</sup>. Tal y como lo destaca Fina Birulés, la interpretación arendtiana del totalitarismo como cristalización alberga una lectura metafórica del concepto (Birulés 2007, 35). Esto significa que, al tratarse de un acontecimiento signado por la contingencia, su facticidad fue posible gracias a su capacidad para insertarse y emerger a partir de una trama previa y colectivamente compartida, pero también significa que el totalitarismo, como acontecimiento, nunca puede deducirse de su propio pasado (Arendt 2018a, 459-61). Es decir, el totalitarismo no es una consecuencia de una compleja interacción de precipitantes históricos, sociales y filosóficos. Suscribir una lectura de esta naturaleza implica asumir la derrota de la lucha contra los movimientos totalitarios, ya que sus causas se encontrarían en una especie de pasado mudo y petrificado al que ya no podemos acceder. Al contrario, la interpretación arendtiana del fenómeno totalitario habilita una instancia propicia para la crítica o la reconsideración de los conceptos fundamentales de lo político. Así, en la medida en la que el totalitarismo no se asume como la consecuencia directa de algo, sino como la cristalización de un fenómeno que es susceptible de ser reconstruido y pensado en clave “perspectivista”, el análisis arendtiano se propone examinar la validez de nuestro vocabulario político en aras de alcanzar profundidad mediante la búsqueda de nuevos tesoros<sup>37</sup>.

En los fragmentos citados al inicio de esta sección, Arendt expresa la perplejidad que le produce el hecho de que una forma de interpretar la esfera de los asuntos humanos como las ideologías totalitarias discurriera de forma paralela a nuestra tradición y, además, que dicha “senda”

---

<sup>35</sup> En la obra de Arendt, la crítica a la metodología de las ciencias sociales y al positivismo juega un papel relativamente importante durante los primeros años de la década de 1950. Al respecto se recomienda revisar los ensayos “Comprensión y política”, “Una respuesta a Eric Voegelin”, “Religión y Política” y “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” presentes en el libro *Ensayos de comprensión* (Arendt 2018c).

<sup>36</sup> Un estudio detallado de las diferentes perspectivas que contemplan el fenómeno de la comprensión en la obra de Arendt se encuentra en el trabajo de Di Pego (2012).

<sup>37</sup> Tal y como lo destaca Forti, esta interpretación se encuentra en el ensayo “Walter Benjamin: 1892-1940”. En este trabajo, Arendt plantea una serie de ideas interesantes asociadas al método filosófico de Benjamin que contrastan de manera ejemplar con el pensamiento arendtiano (Forti 2001, 110-11)

colonizara y materializara sus premisas en nuestro mundo. De hecho, Arendt se pregunta si acaso los caminos de lo justo *no existieron*, en virtud de que sus conceptos, interrogantes y problemas no reportaron ninguna conexión con las “catástrofes reales” de ese momento; o si, por otro lado, aquellos caminos simplemente *ya no existen*, es decir, si acaso los recursos de los que se nutría nuestro vocabulario político, por decirlo de alguna manera, expiraron con la emergencia de los movimientos totalitarios. En el primer caso, bastaría con realizar algunos ajustes metodológicos para que el grueso de nuestra tradición pueda reincorporarse a la esfera de la vida pública. En el segundo caso, la historia es completamente diferente, ya que el problema no tendría que ver con una “reparación” o una “actualización” del vocabulario político, sino más bien con la comprobación de que dicha gramática se encuentra emparentada con los elementos que contribuyeron a oscurecer nuestra interpretación del ser humano y de la vida pública. Así es como se desplegaría la figura de la “escalera trasera”. En ese sentido, afirma Arendt, los caminos de la justicia no solo fueron incapaces de darle sentido a la catástrofe totalitaria, pues no hicieron más que interpretar el totalitarismo como una forma brutal de dictadura o tiranía<sup>38</sup>, sino que además, los conceptos fundamentales de este camino adolecen de una articulación significativa con la condición humana de la pluralidad y, con esto, terminaron desplazando el examen de las experiencias constitutivas de lo político<sup>39</sup>. En palabras de Arendt, el problema es que los caminos de lo justo *ya no existen* y por eso nuestras categorías para juzgar un acto o para sancionar y castigar un delito resultan completamente inútiles en virtud de la aparición de los regímenes totalitarios y de la puesta en marcha del campo de concentración, ya que en estos lugares los crímenes se convirtieron en

---

<sup>38</sup> Al respecto, Arendt afirma lo siguiente: “[l]as interpretaciones actuales, incluso en las más altas esferas académicas, se dejan guiar más allá por el esquema de la comprensión previa: equiparan la dominación totalitaria con la tiranía o con la dictadura de partido único (...) Es evidente que tales métodos no hacen avanzar los esfuerzos de comprensión, pues sumergen en un maremágnum de familiaridad y plausibilidad todo aquello que no es familiar y necesita ser comprendido”. (Arendt 2006, 616)

<sup>39</sup> El examen de las experiencias sobre las que se depositan los conceptos de nuestro vocabulario político es, de hecho, el *leitmotiv* que acompaña a Arendt durante el desarrollo del proyecto “Elementos totalitarios del marxismo” y, por lo tanto, en obras posteriores en las que tomaron cuerpo las reflexiones del proyecto. Por ejemplo, en “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, Arendt está preocupada por determinar el tipo de experiencias humanas sobre las que descansa la conceptualización marxiana de la política. De igual modo, en el ensayo “Ideología y terror”, Arendt está preocupada por la experiencia sobre la que reposa la dominación totalitaria. Finalmente, en *La condición humana* Arendt está interesada en examinar los diferentes problemas asociados a la conceptualización de la vida activa y al tipo de experiencias, expresamente apolíticas, que la alimentan. Este problema será desarrollado con mayor detalle en el tercer capítulo de esta investigación.

fenómenos que no pueden ser comprendidos ni explicados “por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (Arendt 2006, 615).

El problema que subyace a la figura de la senda totalitaria radica en la forma en la que el totalitarismo debe ser comprendido. Salir de lo que Arendt denomina como el “lodazal” propio de un mundo posttotalitario implica comprender el totalitarismo como un producto que nace, por decirlo de alguna manera, de nosotros mismos, esto es, de formas de convivencia que oscurecen el fenómeno de lo político y de acontecimientos que superan y ponen en cuestión los límites de lo que significa vivir con otros. Los gobiernos totalitarios, desde esta perspectiva, no deben ser interpretados como un accidente, es decir, como un fenómeno externo a nuestras prácticas, creencias y formas de interacción, pues todo proceso de comprensión es “también un proceso de autocomprensión” (Arendt 2018a, 447). Esto quiere decir que la única forma de luchar contra el totalitarismo es a través de un examen retrospectivo de nuestro pasado histórico y filosófico que, a la larga, posibilitará el descubrimiento de mecanismos y estrategias que nos permitan acceder a la “escalera trasera” de la tradición y, por lo tanto, al examen crítico de esta. El uso de estos fragmentos, considero, sintetiza la doble lectura arendtiana del fenómeno totalitario, así como de la tradición del pensamiento político occidental: primero como ruina y luego como posibilidad de sentido. Así las cosas, antes de precisar en qué consiste la crítica a la tradición y a qué se refiere Arendt con la idea de una “escalera trasera” que marque los caminos para salir de la crisis provocada por el totalitarismo, resulta fundamental entender la dirección y la composición de su crítica a la tradición por medio del análisis de la estructura del gobierno totalitario.

## Capítulo 2.

# «La senda de la injusticia» o cómo auscultar la tradición mediante una crítica del totalitarismo

*Por crítica no quiero decir “descredito” (debunking). Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por lo tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas.*

HANNAH ARENDT, de la correspondencia con la *Rockefeller Foundation* – (traducción propia)

## Introducción

A los ojos del presente resulta más o menos fácil definir el totalitarismo como una forma de gobierno que emergió hacia mediados del siglo XX en el contexto sociopolítico de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, afirma Arendt, es probable que no seamos conscientes de lo que implica afirmar que, en efecto, el totalitarismo sea una “forma de gobierno” más. En “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”<sup>40</sup> Arendt afirma que el problema que revela el totalitarismo radica en una discusión centrada en las condiciones que permitieron el nacimiento de formas de dominación como el Tercer Reich y la Unión Soviética (Arendt 2006, 634-35). Es, precisamente, el análisis de tales condiciones lo que permitirá dibujar la magnitud del problema. Así las cosas, el argumento de Arendt parece enfrentarse a una especie de disyuntiva: por un lado, aceptar la tesis según la cual el

---

<sup>40</sup> “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” fue concebido en el marco del proyecto de investigación “Elementos totalitarios del Marxismo” y fue originalmente publicado en *The Review of Politics* en 1953. En el marco de la segunda edición de *Los Orígenes del Totalitarismo* en 1958, Arendt decide anexar este ensayo como capítulo final. Al respecto, puede verse la correspondencia entre Arendt y Simon Guggenheim (Arendt 1952) en la cual Arendt habla de la existencia de este ensayo como una especie adelantado del libro sobre Marx y el totalitarismo. De igual modo, Young-Bruhl ofrece una rica caracterización histórica del periodo (Young-Bruhl 2020, 357-62).

totalitarismo solo es una forma más radical de la dictadura que toma prestada de manera temporal la violencia y la instrumentalización del terror para alcanzar sus objetivos; o, por otro lado, describir los elementos constitutivos que hacen del totalitarismo una forma radicalmente original de organización política en Occidente. Esta disyuntiva, no obstante, tiene un carácter estrictamente propedéutico, es decir, Arendt asume la tarea de defender la tesis de la originalidad del totalitarismo mediante una constante comparación con otras formas de gobierno ya conocidas por la humanidad. Su objetivo, en último término, es mostrar los profundos vacíos conceptuales que alberga la tradición del pensamiento político occidental para dar sentido al exceso totalitario, al mismo tiempo que se articula una búsqueda de herramientas y conceptos que lograrán situar el totalitarismo en una escala adecuada. Toda esta estrategia filosófica es también un esbozo de la crítica a la forma en la que la filosofía ha pensado el fenómeno de lo político y al lugar que esta les ha dado a las experiencias colectivas.

Tal y como lo destacan autores como Abensour (2007b), Villa (1999a) y Forti (2001), en este contexto resultará crucial entender el papel que desempeña el pensamiento de Montesquieu respecto de la interpretación arendtiana del totalitarismo. Desde la perspectiva de la autora, Montesquieu fue el último gran pensador de la política que se interesó por entender el papel que desempeña la acción, el poder y el suelo compartido sobre el que se depositan y adquieren sentido estos conceptos. Montesquieu, a diferencia de otros pensadores, fue el único escritor que, aunque instalado en el borde de la tradición, construyó un concepto de poder que va más allá del estándar de medios y fines y, por lo tanto, fue el primero en comprender el poder como un concepto susceptible a la fragmentación. Su clásica división de las ramas del gobierno civil (legislativa, ejecutiva y judicial) da cuenta de que el poder no es una facultad concedida por una entidad exterior, sino que se trata más bien de una disposición cuyos “orígenes radican en las múltiples capacidades de acción de los hombres”, estas son, “hacer las leyes, ejecutar las decisiones y juzgar las dos primeras acciones” (Arendt 2019c, 112)<sup>41</sup>. En ese sentido, a los ojos de Arendt el pensamiento de Montesquieu resulta profundamente esclarecedor en la medida en la que hace mucho más complejo y robusto el tradicional análisis en torno a las formas de gobierno, ya que además de plantear el clásico interrogante en torno a la esencia de un régimen (¿qué es lo que hace que un gobierno sea lo que es?), el autor de *El Espíritu de las Leyes* añadió un segundo interrogante conectado con los

---

<sup>41</sup> Esta idea, al igual que un largo excursus sobre el rol de Montesquieu en la evaluación de la tradición del pensamiento político occidental se encuentra en un trabajo, hasta hace un tiempo inédito, titulado “La gran tradición”.

principios que guían y movilizan el comportamiento de los hombres en sociedad (¿qué es lo que hace que un gobierno actúe de la forma en la que lo hace?) (Arendt 2018g, 472-73). Es esta última categoría la que le permite construir una interpretación en la cual la auténtica existencia de los cuerpos políticos se alcanza gracias a una serie de estructuras que posibilitan el movimiento, los conflictos, las asociaciones y el disenso propio de los asuntos públicos. Según esta lectura, lo fundamental a la hora de examinar la naturaleza de una forma de gobierno no es su *estabilidad*, dada por la forma en la que opera la ley, sino más bien, su *movilidad*, ya que es solo mediante las dinámicas de la vida en común que se pueden articular intereses y formas de relacionamiento, esto es, “el espacio en el que la vida política tiene lugar” (Arendt 2019c, 113).

La interpretación de Montesquieu de la vida pública como un espacio que no solo necesita de una estructura que lo hace ser lo que es, sino que además precisa de algo que lo moviliza a la acción, pone de manifiesto la centralidad de la acción humana en la vida pública (Arendt 2019b, 113). Tal vez por esta razón Arendt encuentra en la obra de Montesquieu un aliado ejemplar de toda su empresa, ya que si el totalitarismo representa el intento por exterminar la pluralidad y la espontaneidad de la condición humana, una teoría que da cuenta de la naturaleza de un régimen a partir de la acción presentará de una forma mucho más clara los problemas que encarnan los movimientos totalitarios. La interpretación del poder realizada por Montesquieu constituye la materia prima a partir de la cual Arendt elaborará su lectura del totalitarismo como una nueva forma de gobierno, prestando especial atención a su esencia, principio de acción, pero, sobre todo, a su experiencia básica.

En este capítulo señalaré las razones que Arendt presenta a la hora de argumentar que el “terror total”, el “adoctrinamiento ideológico” y la “experiencia de la soledad” constituyen elementos representativos de una forma de gobierno radicalmente novedosa en la historia de Occidente. En líneas generales, me interesa mostrar cómo el catálogo conceptual heredado por la tradición del pensamiento político occidental resulta operar con inexplicable negligencia y complicidad respecto a los propósitos totalitarios. La incapacidad de la tradición para dar cuenta de la originalidad de esta nueva forma de gobierno y desplegar los derroteros de la crítica terminan siendo razones suficientes, desde la perspectiva de Arendt, para desconfiar de este recurso y, por lo tanto, para cuestionar su utilidad y verosimilitud en el mundo político contemporáneo. Así las cosas, nociones como “fuente de autoridad”, “esencia”, “principio de acción” y “experiencia básica”,

tradicionalmente despreciadas en favor del “principio de legalidad”, serán los ejes sobre los que se asienta la reflexión arendtiana para iluminar la originalidad del totalitarismo.

## **2.1. ¿Una forma superior de legalidad? Las leyes del movimiento**

La primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* había dirigido a Arendt hacia la idea de que el totalitarismo representaba una nueva forma de dominación y, además, que esta nueva modalidad del asesinato carecía de precedentes en la historia de la humanidad. Esta idea, de hecho, toma forma en el análisis del campo de concentración y exterminio, tal y como lo presenté en el capítulo anterior. No obstante, como se sabe, el fenómeno totalitario no se agota en la brutalidad de los campos, ya que además de este tipo de lugares, los gobiernos totalitarios crearon instituciones políticas que, a los ojos de Arendt, terminaron por destruir el sistema de valores tradicionales que compartía la civilización occidental (Arendt 2006, 617-19). Es precisamente esta fractura del sentido común, también llamada ruptura de la tradición, la que obliga a Arendt a plantear un análisis desde el punto de vista experiencial, esto es, un examen alrededor de los elementos sobre los que reposa la arquitectura totalitaria.

¿Qué significa que el totalitarismo sea un fenómeno sin precedentes en la historia de la civilización occidental? En términos generales, quiere decir que los regímenes totalitarios fracturaron un principio sobre el cual se asentaba nuestra comprensión de la política, a saber: “la disyuntiva entre el gobierno legal, constitucional o republicano, por un lado, y el gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, por otro” (Arendt 2018g, 486-87). A los ojos de Arendt, es posible leer la historia política de Occidente a la luz de esta clasificación. Existen, por lo tanto, formas de gobierno que se ajustan a la ley positiva y formas de gobierno que violan la ley positiva e, incluso, crean su propia legislación. El problema, sin embargo, es que el totalitarismo no se ajusta a ninguno de estos dos caminos y por eso se convierte en una forma de gobierno completamente original. El desprecio hacia el derecho positivo y hacia la “doble alternativa” es tal que los regímenes totalitarios no se preocupan ni si quiera por violar y desafiar las leyes que ellos mismos han creado, del mismo modo que no les interesa abolirlas o derogarlas cuando resultan contradictorias o prohibitivas hacia las

conductas del régimen<sup>42</sup>. Todo esto, sin embargo, no permite concluir que el totalitarismo sea un gobierno arbitrario, en sentido estricto, así como tampoco permite señalar que el totalitarismo prescindiera del derecho para organizarse y justificar sus acciones. A la luz de lo anterior, tanto el Tercer Reich como la Unión Soviética no constituyen una reivindicación de formas primitivas de organización basadas en elementos simbólicos o materiales particulares, sino que más bien tales regímenes acuden a una interpretación de la ley que, a juicio de sus líderes, es el lugar del que proceden todas las leyes positivas que gobiernan el destino de los hombres, a saber: las leyes de la naturaleza y la historia (Arendt 2006, 619).

A primera vista, la tiranía y el totalitarismo parecen coincidir en el hecho de no orientar sus conductas en virtud del derecho positivo. No obstante, esa similitud es meramente superficial, pues mientras que la dictadura *desobedece* el derecho, el totalitarismo lo *desafía*. Este gesto, según Arendt, es fundamental, ya que lo que está en juego no es una disputa en torno a los contenidos del derecho, sino a la razón de ser de la ley positiva, es decir, a la legitimidad que protege el derecho creado por los hombres. Por ejemplo, las tiranías suelen derogar constituciones por considerarlas injustas o inconvenientes respecto de los propósitos de sus líderes. Sin embargo, aun así, existe un respeto tácito al papel que desempeña la norma como principio motivador de las acciones de las instituciones y de los ciudadanos. Los gobiernos totalitarios, por su parte, no se basan en una exaltación de la desobediencia o de la rebeldía hacia el derecho, sino que resultan ser formas de convivencia profundamente obedientes, ya no a la ley positiva o a los caprichos de un individuo, sino a una serie de fuerzas suprahumanas que son las responsables de dar sentido a la mente totalitaria. Tal vez por esta razón en este tipo de gobiernos resulta completamente legítimo pasar por encima de los propios líderes, en buena parte, porque el fundamento de la autoridad no radica en un derecho realizado por hombres que pretende regular las interacciones entre ellos, sino en una serie de leyes de la naturaleza y la historia de las que proviene la integridad y la legitimidad de todo lo que acontece en el mundo. Así pues, al no circunscribirse dentro de la lógica de la obediencia o la desobediencia, el totalitarismo alberga en sí mismo una novedosa forma de interpretar y, sobre

---

<sup>42</sup> En este punto, Arendt menciona el siguiente ejemplo: el totalitarismo “desafía todas las leyes positivas, incluso hasta el extremo de desafiar aquellas que él mismo ha establecido (como en el caso de la Constitución Soviética de 1936, por citar solo el ejemplo más sobresaliente) o de no preocuparse por abolirlas (como en el caso de la constitución de Weimar, que el gobierno Nazi jamás revocó)” (Arendt 2006, 619)

todo, resolver los conflictos y los desafíos propios de la vida en común; de ahí que Arendt sugiera que el totalitarismo constituye una nueva forma de gobierno.

En vista de que los gobiernos totalitarios inauguran una nueva alternativa de gobierno, una que desafía y desestima la legitimidad de la ley positiva, los líderes del Tercer Reich y la Unión Soviética intentaron desplazar la autoridad del derecho por una forma de legitimidad que, según Arendt, pretende resolver un problema que estructuralmente debe ser irresoluble, esto es: encontrar un camino para “establecer la justicia en la tierra -algo que, reconociblemente, jamás podría alcanzar la legalidad del derecho positivo” (Arendt 2006, 619). Al solucionar el problema de la identidad entre ley y justicia, lo que se buscan este tipo de organizaciones es anular la brecha que hay entre la aplicación de una norma y su potencial de retribución de la ofensa o delito cometido. Con esto en mente, en palabras de Arendt, el totalitarismo estaría planteando “una forma superior de legitimidad, una capaz de suprimir la mezquina legalidad de las leyes positivas, que jamás pueden producir justicia en un caso singular, concreto, y por ello impredecible, sino que tan solo pueden impedir la injusticia” (Arendt 2018g, 487). El problema que plantea el totalitarismo, entonces, es que nuestro derecho positivo nunca podrá garantizar una realidad en la que habite y reine la justicia absoluta, ya que las acciones del hombre, al estar atravesadas por la imprevisibilidad y la espontaneidad, y el derecho, al ser expedido de forma general y al tener la pretensión de validez para un incontable número de casos, jamás podrán cerrar la brecha entre la ley y la acción. Siempre existirá un margen de indeterminación sobre el cual el derecho no solamente no logra legislar, sino que tampoco logra reparar con absoluta precisión e integridad, tal y como lo prometen los gobiernos totalitarios<sup>43</sup>.

Al aplicar la ley sin fijarse en el comportamiento de los seres humanos, los gobiernos totalitarios anulan la identidad entre actos y delitos (un proceso que aparece retratado de manera ejemplar con el asesinato de la persona jurídica en los campos de concentración), y con esto extinguen la posibilidad de traducir la ley en normas concretas en torno a lo justo y lo injusto. Este proceso, desde la perspectiva de Arendt, es la condición que respalda la pretensión totalitaria de establecer el reinado de la justicia en la tierra, pues una vez que se omite la singularidad que cada

---

<sup>43</sup> A este respecto, la referencia al perdón y la promesa en *La condición humana* daría cuenta de una forma que los seres humanos prescinden del derecho positivo para resolver sus conflictos. Del mismo modo, existe cierta correspondencia entre la pretensión totalitaria de establecer la justicia absoluta en la tierra y el hecho de que los crímenes cometidos en el totalitarismo sean actos completamente imperdonables. En palabras de Arendt, “por lo tanto, es muy significativo, elemento estructural de la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable” (Arendt 2005b, 260).

ser humano imprime en sus acciones, los gobiernos totalitarios proceden a la implementación de una forma de legitimidad superior al derecho positivo, y en la cual las leyes de la naturaleza y la historia asumen la función de “producir a la humanidad como su producto final” (Arendt 2018g, 487). Una legislación que destruye la singularidad no tiene más remedio que expresar sus mandatos de forma genérica, ya no para un sujeto determinado, sino para todo un colectivo y, llevado al extremo, para toda una especie. Según Arendt, los gobiernos totalitarios ejecutaron este mandato a la perfección en la medida en la que eliminaron “toda acción y voluntad humana” (Arendt 2006, 620) e hicieron de la especie humana una sustancia fundamental para la realización de las leyes. Así, el fenómeno totalitario fue capaz de imponer su política gracias a que interpretó la pluralidad y singularidad únicas de los seres humanos como meros atributos prescindibles en virtud de una comprensión genérica de la humanidad. En adelante, ya no habrá seres humanos, sino múltiples ejemplares de una misma especie que, a su vez, no serán más que sustancias producidas por las leyes de la naturaleza y la historia.

El hecho de que el totalitarismo pretenda hacer del hombre una “encarnación ambulante de la ley” (Arendt 2006, 620) implica asumir de manera inmediata que el derecho y el hombre deben ser una y la misma cosa. Esta interpretación, por lo tanto, plantea una ruptura gigantesca con respecto a toda nuestra tradición jurídica. Hasta la aparición de los regímenes totalitarios la relación entre el hombre y la ley estuvo basada en la diferencia, sobre todo, porque para asegurar el funcionamiento de un gobierno sus líderes debían exigir la obediencia a la ley, una condición que demanda el hecho de que ambos conceptos (ley y hombre) sean estructuralmente distintos. En ese orden de ideas, la relación entre el derecho y los seres humanos debe estar planteada desde la obediencia o la desobediencia, pero para esto se necesita que los seres humanos conserven su voluntad y las condiciones que les hacen posible actuar. El totalitarismo, entonces, destruye todos estos elementos y termina por establecer una relación de identidad entre el hombre y la ley y, con esto, favorece la destrucción de cualquier rasgo de individualidad y singularidad que no se desprenda de las leyes de la naturaleza y la historia. Encontramos una instancia ejemplar de esta experiencia en la novela *El Cero y el Infinito* del escritor húngaro Arthur Koestler. Allí, el autor presenta una pequeña escena en la que el protagonista, Nikolai Rubachof, describe la forma en la cual el Partido Comunista traicionó los ideales de la Revolución:

El Movimiento carecía de escrúpulos; se arrastraba desenfadadamente hacia su fin, y depositaba los cadáveres de los ahogados a lo largo de los meandros de su curso (...) Los movimientos del individuo no le importaban. Su conciencia no importaba

al partido, que no se preocupaba de lo que pasase en su cabeza y su corazón. El partido solo conocía un crimen: apartarse del camino trazado; y un solo castigo: la muerte. La muerte no era un misterio en el Movimiento; no tenía nada de sublime; era la solución lógica de las divergencias políticas (Koestler 2011, 101)

En este punto se genera una especie de ambivalencia entre estabilidad y movimiento, esto es, entre ley positiva y ley del movimiento. Al afirmar, en palabras de Koestler, que el Partido solo reconoce un crimen y un castigo, también se está afirmando de manera indirecta que la identificación entre la ley y el hombre prescribe un solo modo de ser y estar en el mundo. Esta comprensión del derecho resulta fundamental en la medida en la que permite entender en qué sentido la solución al problema del establecimiento de la justicia en la tierra es algo que no puede afrontar el derecho positivo tradicional, y nos permite explorar con mayor detalle las diferencias entre cada una de estas formas de legalidad.

Tal y como lo destaca Arendt, las fuentes de legitimidad del derecho positivo iban desde la naturaleza hasta la divinidad, y su función en último término, era gestionar la estabilidad de la que se valen para operar las normas positivas sobre lo justo y lo injusto. Este elemento es fundamental en la medida en la que permite abordar el carácter cambiante de las circunstancias y los hombres. Solo de este modo era posible articular una base común estable que fuera capaz de responder a los cambios de las sociedades. Así, en palabras de Arendt, “las leyes positivas son primariamente concebidas para funcionar como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres” (Arendt 2006, 621). La interpretación totalitaria, sin embargo, plantea un giro drástico con respecto al camino de la tradición, pues cuando sus líderes hablan de las leyes que legislan a la naturaleza y a la historia no aluden a formas de estabilidad de las que se nutren las normas, sino que plantean un escenario en el que la ley se expresa en puro movimiento. Al no ocuparse de seres humanos en un sentido plural y distinto, la ley del movimiento pretende transformar a la humanidad ya no en un conjunto habitado por sujetos, sino en un gran sujeto y, una vez lo logra, su función descansa en la prescripción del lugar hacia el que nos debemos movilizar como especie; pues la ley del movimiento no asegura un horizonte para la acción y el cambio social que nace de los sujetos, sino que lo que plantea es la misma destrucción de las posibilidades del cambio social. Aquí la movilidad descansa única y exclusivamente en los predicados que producen las leyes luego de ser interpretadas por sus líderes. Esta situación, nuevamente, aparece retratada en la novela de Koestler en un momento en el que Rubachof describe el mayor descubrimiento que había alcanzado la Revolución:

Nosotros descendimos hasta lo más profundo de las masas amorfas y anónimas, que en todos los tiempos constituyen la sustancia de la Historia; y nosotros fuimos los primeros en descubrir las leyes que rigen los movimientos: las leyes de su inercia, las leyes de las lentas transformaciones de su estructura molecular y de las repentinas erupciones. Los jacobinos eran moralistas; nosotros fuimos empíricos. Nosotros cavamos en el fango primitivo de la historia y descubrimos sus leyes. Nosotros conocíamos la humanidad mejor que ningún hombre llegó a conocerla jamás; he aquí por qué nuestra revolución pudo triunfar (Koestler 2011, 110).

Hay, entonces, una diferencia significativa entre la interpretación del derecho como una instancia que da estabilidad a los cambios que atraviesan las sociedades, y la lectura totalitaria que reemplaza la estabilidad por movilidad y, con esto, suprime la pluralidad y diferencia constitutivas del hombre, para convertirlo en un gran sujeto (Arendt 2006, 589) susceptible de ser modelado, según el contenido de la ley. Ahora bien, el hecho de que el totalitarismo haya explicitado una nueva forma de comprender la ley que deja de regular las tensiones propias la vida en comunidad y, por lo tanto, comienza a prescribir la forma en la que tiene que desarrollarse la humanidad, pone de manifiesto el carácter original y sin precedentes del gobierno totalitario. Esta transformación, situada hacia mediados del siglo XIX, reveló una crisis intelectual clave que “consistió en la negativa a ver o aceptar nada tal y como es y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior” (Arendt 2006, 622). A juicio de Arendt esta tendencia se puede identificar en las figuras de Darwin y Marx. Para el primero, el ser humano, tal y como lo conocemos, es solamente un producto temporal y contingente de la evolución natural que, en virtud las circunstancias, adaptará o modificará su naturaleza; para Marx, la lucha de clases no es más que una expresión de una ley de la historia según la cual, la sociedad ideal es el producto de un gigantesco movimiento histórico que avanza según su propia ley hasta el fin de los tiempos históricos (Arendt 2006, 621).

En ambos casos, nos dice Arendt, la tendencia es la misma: el presente y todos sus elementos carecen de profundidad y estabilidad porque solo son una protoformación de algo cualitativamente y cuantitativamente superior. En este contexto, las acciones humanas perdían significado si no eran susceptibles de ser encajadas en una cadena de eventos y procesos superiores. Esta deformación, sin embargo, fue aprovechada por los gobiernos totalitarios de una manera “ejemplar”, pues además de destruir la estabilidad que soporta la acción política concertada, la ley totalitaria se convirtió en un mecanismo utilizado para detectar a los “enemigos de la humanidad” y, por lo tanto, para eliminar a los individuos defectuosos y superfluos en aras del “proceso o progreso de la especie” (Arendt

2018g, 489). Tal vez la consecuencia más relevante de toda esta transformación política e intelectual sea el hecho de que, desde su perspectiva, los líderes de los gobiernos totalitarios no apliquen leyes, sino que su única función sea la de ejecutar o liberar el movimiento de la ley; pues en palabras de Arendt ellos “no afirman ser justos ni sabios, sino saber científicamente” (Arendt 2018g, 490).

## **2.2. Más allá del miedo: el terror total como esencia del gobierno totalitario**

Los gobiernos totalitarios desprecian el derecho positivo en virtud de que sus fuentes de autoridad son superficiales e incapaces de institucionalizar un reino de la justicia en la tierra, es decir, de anular la brecha entre la acción y la aplicación de la ley. Esto, sin embargo, no significa que los líderes totalitarios desprecien las funciones del derecho. El problema, como lo presenté hace un momento, es que subvierten la interpretación tradicional de la ley como fuente de estabilidad. En ese sentido, tal y como lo destaca Jerome Kohn, el gran objetivo del trabajo de Arendt es el de identificar qué es lo que diferencia el totalitarismo del resto de formas de gobierno que se han desplegado a lo largo de la historia de la humanidad (Kohn 2002, 622-23). Con esto en mente, según Kohn, Arendt plantea tres grandes distinciones orientadas a determinar cuál es la estructura y el contenido jurídico que defienden los gobiernos totalitarios. Así, en primer lugar, Arendt plantea una separación entre los gobiernos legales orientados por una constitución de los gobiernos ilegales basados en poderes arbitrarios. En segundo lugar, la autora distingue la noción tradicional de leyes humanamente establecidas de la concepción totalitaria de leyes suprahumanas. Y, finalmente, Arendt establece una distinción entre la lectura tradicional de la autoridad política, que pretende allanar el espacio para la acción y la vida en común, de la noción totalitaria de autoridad, que pretende anular o congelar la capacidad humana para la acción y, con esto, liberar la realización de las leyes de la naturaleza y la historia.

Tal y como lo señalé previamente, Arendt encuentra en Montesquieu una instancia ejemplar para pensar la naturaleza de las formas de gobierno más allá de la tradicional distinción entre gobiernos legales e ilegales. El gran acierto de Montesquieu, argumenta la autora, tiene que ver con su capacidad para pensar lo político desde el punto de vista de la movilidad (Arendt 2019c, 114). Montesquieu no era un teórico de la política en el sentido más tradicional del término, sino que era un “escritor político”. Esto, desde la perspectiva de Arendt, fue lo que le permitió reformular “los grandes problemas del pensamiento político tal y como habían llegado hasta él (...). Sus investigaciones le llevaron a distinguir entre la naturaleza del gobierno, *«ce qui le fait être tel»* («lo que le hace ser lo que es») y su principio, *«ce qui le fait agir»* («lo que le hace actuar»)” (Arendt

2019c, 111-13). Según Arendt, Montesquieu nos permitió pensar el problema tradicional de las formas de gobierno desde una aproximación significativamente distinta, ya que además de sugerir que existen rasgos particulares que describen la naturaleza de cada régimen, también señala que estas estructuras precisan de un principio que las ponga en movimiento.

Ahora bien, la aparición de la figura de Montesquieu en el argumento de Arendt plantea el siguiente problema: si a lo largo de la historia de nuestro pensamiento político las formas de gobierno que han dominado las relaciones humanas “han demostrado ser extraordinariamente longevas”<sup>44</sup> (Arendt 2006, 618) y, adicional a esto, el principio de la doble alternativa para clasificar gobiernos legales e ilegales (Arendt 2006, 619) también ha resultado ser útil al momento de organizar las experiencias políticas de los pueblos, no parece haber buenas razones para abandonar la *metodología* de la tradición y, acto seguido, adoptar la lectura ofrecida por Montesquieu. Aceptar semejante cambio, dice Arendt, implicaría reconocer que hay algo que se ha dejado de ver; algo que se ha ocultado a la vista de la tradición y, en cuyo estudio, se encuentra una clave para entender el colapso del pensamiento político occidental, así como el origen de los gobiernos totalitarios. Este escenario, sin embargo, supone dos corolarios: por un lado, admitir que la gran tradición del pensamiento político occidental ha fracasado en su tarea de dar sentido al terreno de los asuntos humanos; y, por otro, sospechar si es que la tradición no estuvo en capacidad de quitarse la venda o, más bien, que todo su operar a lo largo de la historia se ha hecho con base en esa venda que se colocó de manera deliberada desde el nacimiento de la filosofía política con Platón (Arendt 1996a, 23-24).

Tal vez uno de los rasgos más característicos de nuestro lenguaje político descansa en la evaluación de la forma en la que un gobierno se relaciona con la ley. Es con base en esta idea, afirma Arendt, que calificamos a un gobierno legal como aquel “cuerpo político en el que se necesitan leyes positivas para traducir y realizar el *ius naturale* o los mandatos eternos de Dios en normas de lo justo y lo injusto” (Arendt 2006, 622); y, del mismo modo, que nombramos como un gobierno tiránico, dictatorial e ilegal a aquel colectivo en el que esto no sucede. Siguiendo esta idea, en su

---

<sup>44</sup> La discusión en torno a las formas de gobierno ha jugado un papel protagónico dentro de la historia del pensamiento político occidental. En este contexto, sin embargo, es posible circunscribir la discusión a tres grandes modalidades: monarquías, repúblicas y tiranías. Según el argumento de Arendt, estas formas de gobierno, con sus respectivas modificaciones y adaptaciones, han estado a la base de nuestro vocabulario político desde los orígenes de nuestra filosofía política (Arendt 2006) y (Arendt 2018c). Una discusión mucho más cuidadosa de este problema aparece en el trabajo de Norberto Bobbio (Bobbio 2001).

ensayo “La gran tradición” Arendt lleva a cabo una especie de genealogía orientada a examinar los criterios que la tradición ha privilegiado para interpretar la naturaleza de las formas de gobierno. Tal vez una de las conclusiones más relevantes de ese trabajo es el hecho de que, según Arendt, desde Platón hasta Kant, la historia del pensamiento político de Occidente ha circunscrito la discusión de lo político al problema de “la mejor forma de gobierno” desde el punto de vista del rol que desempeña la ley para controlar el poder del gobernante (Arendt 2019c, 101-11). En otras palabras, según esta lectura, la historia de la filosofía política se erige como la narración del conjunto de esfuerzos colectivos por hallar una forma de gobernar que sea capaz colocar tantos cortafuegos como sea posible en aras de evitar que el poder se concentre en una o unas pocas personas<sup>45</sup>. Este horizonte interpretativo fijó la columna vertebral sobre la que se alzó toda la filosofía política occidental. Por eso, afirma Arendt, frente a la constante sospecha de que el carácter del gobernante siempre podía corromperse, la ley terminó por convertirse “en el criterio de todo el ámbito político, en detrimento de las demás experiencias y posibilidades políticas. La legalidad es el único contenido legítimo de la convivencia humana y, en última instancia, toda actividad política es concebida como legislación o aplicación de prescripciones legales” (Arendt 2006, 111).

El criterio de la legalidad nace de una actitud caracterizada por la desconfianza que reviste la vida en común. La ley aparece con el objetivo de proteger a la sociedad civil de la tiranía, esto es, para colocar límites al poder; de ahí que la consecuencia principal de esta interpretación es el hecho de que el objetivo de los gobiernos sea, sobre todo, “la aplicación de la ley”. Este criterio ha permanecido más o menos intacto a lo largo de la historia del pensamiento político de Occidente. Podemos, de hecho, reconstruir una buena parte de su historia apelando a este criterio, así como a la clasificación de gobiernos legales e ilegales. Ahora bien, la discusión arendtiana en torno a las formas de gobierno a través de la metodología de Montesquieu nos obliga a explicitar los rasgos que hacen que un régimen sea lo que es (su esencia), en buena parte, porque es la naturaleza de un

---

<sup>45</sup> En esta interpretación, dice Arendt, resuena la lectura platónica de la política, en la cual, se afirma que toda forma de gobierno actual es siempre el resultado de una especie de perversión estructural hacia la que se dirige toda la civilización. Este gesto, no obstante, resulta profundamente elocuente a la hora de pensar en las razones que atrajeron a Arendt al análisis de Montesquieu, alguien para que el que el cambio estaba mediado por una especie de principios rectores que reposan en experiencias básicas de sentido social. En palabras de Arendt: “antes del descubrimiento de Montesquieu el único principio transformador conectado con las formas de gobierno consistía en el cambio a peor, la perversión que transformaba una aristocracia (el gobierno de los mejores) en una oligarquía (el gobierno de una camarilla en su propio beneficio) o bien derrocaba una democracia que había degenerado en oclocracia (gobierno de la muchedumbre) y daba lugar a una tiranía” (Arendt 2018g, 475). Nuevamente, el trabajo de Bobbio ofrece una descripción precisa de la lectura platónica de las formas de gobierno (Bobbio 2001, 15-33).

régimen, su estabilidad, lo que soporta sus cambios y transformaciones a lo largo del tiempo, es decir, su movilidad. No obstante, en vista de que el totalitarismo desestima la legalidad positiva por considerarla inferior respecto de sus leyes del movimiento, ¿de qué manera es posible determinar la esencia de una forma de gobierno que fractura el paradigma tradicional de lo político? A este respecto, Arendt afirma lo siguiente:

En el cuerpo político del gobierno totalitario el lugar de las leyes positivas queda ocupado por el terror total, que es concebido como medio de traducir la ley del movimiento de la historia o la naturaleza en realidad. De la misma manera que las leyes positivas, aunque definen transgresiones, son independientes a ellas –la ausencia de delitos en cualquier sociedad no torna superfluas a las leyes, sino que al contrario, significa su más perfecto gobierno–, así el terror en el gobierno totalitario ha dejado de ser un simple medio para la supresión de la oposición, aunque es también utilizado para semejantes fines. El terror se convierte en total cuando se torna independiente de toda oposición; domina de forma suprema cuando ya nadie se alza en su camino. Si la legalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria (Arendt 2006, 622-23)

Tal y como lo formula Arendt, el totalitarismo supone una fractura radical respecto al canon que la filosofía política ha utilizado para entender la naturaleza de las formas de gobierno. Es más, “en lugar de decir que el gobierno totalitario carece de precedentes, podríamos decir que ha explotado la alternativa misma sobre la que se han basado en filosofía política todas las definiciones de la esencia de los gobiernos, es decir, la alternativa entre el gobierno legal y el gobierno ilegal” (Arendt 2006, 619). En ese sentido, al afirmar que la naturaleza del totalitarismo no es la ilegalidad sino el terror, Arendt quiere dejar muy en claro que la legalidad totalitaria no solamente no opera igual que en una dictadura, sino que, además, los gobiernos totalitarios destruyen la frontera entre el derecho natural y el derecho positivo. Este gesto, como lo presenté hace un momento, tiene que ver con un desafío hacia el *consensus iuris* que no se queda solamente en el reemplazo de la fuente de autoridad tradicional por una legalidad suprahistórica, sino que precisa de la destrucción de aspectos constitutivos de la experiencia humana en comunidad. Ahora bien, Arendt reconoce que el terror en los gobiernos totalitarios puede ser utilizado como un medio y, con esto, representaría un gesto análogo al de las tiranías; sin embargo, la autora también señala que la verdadera esencia del totalitarismo no se desprende del miedo que se le infunde a sus opositores, sino que se da, es decir,

se consolida cuando ya no hay oposición, es decir, cuando la lógica de la dominación total, que aparece explicada prototípicamente en el funcionamiento del campo, ha colonizado a toda la sociedad, no solo a sus internos.

La esencia del totalitarismo no es el mero terror, sino el “terror total”, es decir, la privación radical de cualquier tipo de movimiento o asociación colectiva de carácter espontáneo. Así, mientras que en la dictadura el terror cesa o tiene al menos un carácter cíclico explicado por los intentos de desestabilización que puede experimentar un régimen, en el totalitarismo el terror no se detiene, precisamente, porque esta es su condición de posibilidad, es decir, la esencia del régimen. En la medida en la que emerge en un momento en el que la libertad ya no existe, el terror total coloniza la totalidad de las relaciones, pues se alza tras la muerte de la persona jurídica, la persona moral y la individualidad (Arendt 2006, 601-10). Tal y como lo destaca Arendt, el terror total tiene el objetivo de *liberar* la fuerza de las leyes de la naturaleza y la historia, es decir, de materializar el contenido ideológico de la lucha de clases y de la superioridad racial. Sin embargo, hacer esto no significa solamente producir dolor y sufrimiento, sino comprometerse con una transformación radical de la condición humana. Los gobiernos totalitarios ejecutan una negación radical de la individualidad y la libertad hasta el punto de crear una nueva versión de lo que significa ser humano, “es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única «libertad» consistirá en «preservar» la especie” (Arendt 2006, 589). Al *liberar* el camino para la materialización de estas leyes es necesario que la población actúe como un gran sujeto dócil y maleable sobre el que se puedan tallar las máximas ideológicas del régimen. Arendt describe la atmósfera generada por el terror total de la siguiente manera:

Como tal, el terror trata de “estabilizar” a los hombres para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia. Es este movimiento el que singulariza a los enemigos de la humanidad contra los cuales se desata el terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres pueda obstaculizar la eliminación del enemigo objetivo de la historia y la naturaleza, de la clase o de la raza. La culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; «culpable» es quien se alza en el camino del proceso natural o histórico que ha formulado ya un juicio sobre las razas inferiores, sobre los «individuos no aptos para la vida», sobre las «clases moribundas y los pueblos decadentes» (Arendt 2006, 623).

El proceso de “estabilización” está íntimamente relacionado con el colapso de los elementos que soportan la experiencia humana en comunidad. Estabilizar no tiene que ver entonces con la construcción de un marco preciso, seguro y compartido para el florecimiento de las relaciones

humanas, sino con la destrucción del marco legal, el que da el derecho positivo, y el que permite a los seres humanos movilizarse y dar comienzo a algo radicalmente nuevo e impredecible. Las leyes positivas, desde la perspectiva de Arendt, “garantizan la preexistencia de un mundo en común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación” (Arendt 2006, 624) y su destrucción habilita la posibilidad para que los rasgos fundamentales de la condición humana, la natalidad y la pluralidad, sean objeto de modificación. Aquí se devela la obsesión totalitaria por inventar una nueva versión del ser humano desprovista de estas capacidades: el hombre-masa. Nuevamente, la novela de Koestler arroja luz sobre este problema:

En toda lucha hay que tener los pies firmemente plantados en el suelo. El partido enseña cómo. El infinito era una cantidad políticamente sospechosa, el Yo, una cualidad sospechosa. El partido no reconocía su existencia. La definición del individuo era: una multitud de un millón dividida por un millón.

El partido negaba el libre albedrío del individuo, y al mismo tiempo exigía de él una abnegación voluntaria. Negaba que existiese la posibilidad de escoger entre dos soluciones, y al mismo tiempo exigía que se escogiera la buena. Negaba que tuviese el individuo la facultad de discernir entre el bien y el mal, y al mismo tiempo hablaba en tono patético de culpabilidad y traición (Koestler 2011, 293-94).

El tirano arrasa las fronteras del derecho, pero tras su actuar persiste un delicado margen para el movimiento entre los habitantes del régimen inducido por el miedo y la sospecha. El líder totalitario, por su parte, “reemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantienen tan estrechamente unidos como si una pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt 2006, 624). Este es, justamente, el prototipo del sujeto totalitario. Al eliminar las fronteras del derecho, el totalitarismo produce una situación en la cual todo y todos colapsan sobre sí mismos. Es como si se removiera el esqueleto que le da forma a la vida en comunidad. La figura del anillo de hierro describe, por lo tanto, un escenario en el cual las posibilidades para actuar, emanciparse y distinguirse no existen, pues con la supresión del derecho positivo se “[d]estruye el único prerequisite esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio” (Arendt 2006, 624).

En *La condición humana* Arendt hace uso de una interesante metáfora para describir la complejidad del anillo de hierro: “vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se

sientan alrededor; el mundo como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt 2005b, 73). La descripción del concepto de “mundo” como un espacio que articula y separa viene acompañada, o mejor, atravesada por una crítica a la sociedad de masas que permitió la emergencia de los movimientos totalitarios. El mundo es la mesa que nos convoca alrededor de la acción política y, al mismo tiempo, es la mesa que nos separa e impide que caigamos unos sobre otros. Tal y como lo destaca Arendt en su respuesta a Voegelin, las masas se diferencian de las multitudes, justamente, porque carecen de intereses comunes (Arendt 2018h, 575). Es decir, han perdido o violado el intervalo que les separa entre sí; que les permite pensar; tomar distancia del mundo y organizarse; en otras palabras, han perdido la posibilidad de darse en la pluralidad y han caído condenadas a la trágica igualación. El problema, siguiendo la lectura de Forti, es que tales circunstancias hacen completamente imposible desplegar una política auténticamente emancipadora “que mantenga viva a la pluralidad, impidiendo que los hombres, echándose unos sobre otros, se transformen en una masa amorfa” (Forti 336)<sup>46</sup>.

La discusión en torno a la esencia de las formas de gobierno permite entender el papel que desempeña el derecho positivo en los regímenes legales, ilegales y totalitarios. En cada caso, la ley juega un papel particular, bien sea como garante de la movilidad y de la vida en común (república); como obstáculo a los caprichos del gobernante (tiranía); o como un artefacto superfluo que impide la liberación de las leyes de la naturaleza y la historia (totalitarismo). Esto, en cualquier caso, sigue sin explicar la forma en la que se originan las acciones de los ciudadanos, pero nos da una idea de la forma en la que se deben articular los conceptos de estabilidad y movilidad dentro de la lectura arendtiana de lo político y dentro de su crítica a los gobiernos totalitarios. Así las cosas, si “la

---

<sup>46</sup> Una instancia ejemplar de este problema se encuentra en el *Diario filosófico* del mes de octubre de 1954: “El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a situaciones de una teoría del conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene solo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que la mesa vista corresponda a una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como en el entre que une y separa y queda una masa de individuos sin enlace. Para unir esta masa de tal manera que de nuevo haya “mesas” en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, solo queda uniformar las percepciones de los sentidos y supone que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen siempre el mismo objeto de la percepción con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito. En ese sentido, es muy significativo el término “masa” que está tomado de la física. La uniformación unifica precisamente lo que siempre es desigual y único, a saber, las percepciones sensibles, pues se ha perdido el sentido común a todos. En su lugar, se introduce la fiabilidad científica, en la que quien conoce ha de ser intercambiable, o sea, se introduce la posibilidad de sustituir. En un mundo que ya no es común, los hombres han de igualarse entre sí hasta no poder distinguir, para poder asegurar la realidad (Arendt 2018b, XX [40], 486).

legalidad impone limitaciones a las acciones, pero no las inspira” (Arendt 2006, 625) ¿cuál es, entonces, el principio de acción que moviliza a los seres humanos en el totalitarismo?

### **2.3. El pensamiento ideológico y la lógica del movimiento**

El problema de la permanencia, esto es, la discusión en torno a las formas, decisiones y estrategias que debe ejecutar un régimen para establecerse a través del tiempo suele estar en conflicto con el problema del movimiento, esto es, con el hecho de que las comunidades políticas experimenten transformaciones a nivel político, social y cultural que, a la larga, impactan en las formas de organización y administración del poder. Hasta Montesquieu, afirma Arendt, la historia de nuestro pensamiento político había definido la esencia de un gobierno a la luz de su comportamiento respecto de la ley positiva. Tal vez por esta razón el fundamento de la estabilidad y la permanencia de un régimen se hallaba íntimamente relacionado con su operar respecto del derecho positivo. Ahora bien, el problema, tal y como lo describe Montesquieu, es que la ley es absolutamente incapaz de motivar o inspirar las acciones del ciudadano, con lo cual, el recurso de la “esencia” deja de ser un criterio válido y estable a la hora de determinar la naturaleza de un régimen. La función de la ley, dice Montesquieu, no es otra que delimitar el horizonte de la acción y, con esto, dotarla de estabilidad. En palabras de Arendt:

[e]l movimiento necesario de un cuerpo político nunca puede ser hallado en su esencia (...) Por eso lo que la definición de un gobierno siempre necesitaba era lo que Montesquieu denomina “un principio de acción” que, diferente en cada forma de gobierno, inspiraría a un gobierno y a los ciudadanos en su actividad pública y serviría como un criterio, más allá de la medida simplemente negativa de la legalidad, para juzgar toda acción en los asuntos públicos. Tales principios y criterios son, según Montesquieu, el honor en la monarquía, la virtud en una república y el temor en la tiranía” (Arendt 2006, 625-26).

Estas máximas eran principios en la medida en la que regían la acción del gobierno y la de los ciudadanos. Ahora bien, en este punto resulta fundamental señalar que Montesquieu no está elaborando una generalización del comportamiento humano, ni tampoco está diciendo que esos principios (honor, virtud y temor) operan de forma exclusiva en su respectiva forma de gobierno (monarquía, república y tiranía). Más bien, el objetivo de Montesquieu es elaborar un análisis de la vida pública de los ciudadanos de un régimen, es decir, una especie de caracterización de las reglas

y modos de ser que encarna cada forma de gobierno. Siguiendo esta idea, en este punto la distinción entre vida pública y privada cobra especial relevancia, en buena medida, porque los principios a los que se refiere Montesquieu tienen una pretensión reguladora y tal pretensión solo se puede alcanzar en un medio u horizonte en el que los seres humanos compartan las mismas preocupaciones, es decir, estén abiertamente interesados en discutir y actuar a propósito de problemas transversales a toda una comunidad política. En último término, el análisis de Montesquieu revela que la acción humana en comunidad es susceptible de ser interpretada desde el punto de vista de su comportamiento respecto a principios públicos y, adicional a esto, que en el caso en el que estos principios se desatiendan y “dejen de ser considerados válidos, entonces las propias instituciones políticas corren peligro” (Arendt 2018g, 476).

En el contexto del mundo totalitario el concepto de principio de acción opera, sobre todo, durante las etapas iniciales del régimen. Lo ideal, según esta teoría, es que la esencia de los gobiernos totalitarios, es decir, el terror total, esté en capacidad de transformar a toda la humanidad en un gran sujeto a través de la sujeción a un “anillo de hierro”. El problema, tal y como se ha advertido, es que “de la misma manera que la legalidad en el gobierno constitucional es insuficiente para inspirar y guiar acciones de los hombres, así el terror en el gobierno totalitario no es suficiente para inspirar y guiar el comportamiento humano” (Arendt 2006, 626). Someter a los seres humanos a la opresión del “anillo de hierro” es posible, tal y como lo mostré en el capítulo anterior, en el escenario perfectamente controlado del campo de concentración y exterminio. Sin embargo, mientras la dominación totalitaria no haya conquistado todo el planeta, esta se ve obligada a apelar a los mismos recursos y esquemas conceptuales presentes en la tradición. Así pues, al igual que las repúblicas y las tiranías usan la virtud y el miedo para movilizar las acciones de los ciudadanos, los gobiernos totalitarios se ven en la necesidad de introducir un principio de acción que module el comportamiento de los habitantes del régimen (Arendt 2018g, 492-93).

Se podría pensar, al menos de manera preliminar, que el terror total tiene la capacidad de movilizar e inspirar el comportamiento humano. Es decir, poder “congelar” a la población y, acto seguido, retirarle las condiciones fundamentales de su experiencia política ya implica un cambio y, por lo tanto, una especie de movilización a gran escala de acciones humanas. No obstante, en este caso el terror prescribe algo así como un “no comportamiento”, ya que la acción y el movimiento no se dan como la consecuencia de una serie de amenazas, sino que se da a través del establecimiento de criterios objetivos asignados por las leyes de la naturaleza y la historia y que prescriben las decisiones de los gobernantes. Por ejemplo, el criterio de la “pureza de sangre expuesto en las Leyes de Núremberg” (la versión positiva de la Ley de la Naturaleza nazi), que determina el tipo de trato

---

y derechos que debían recibir los judíos europeos, perfila de manera precisa qué es lo que se debe hacer en una sociedad que pretende abordar el problema racial (Bradsher 2010). En este caso es la ley y no un principio o máxima la que moviliza a la sociedad, puesto que se trata de una legislación que sanciona y prescribe castigos no en virtud de delitos o acciones particulares, sino a la luz del metarrelato que posiciona a los judíos como responsables de una conspiración global en contra del pueblo alemán. Aquí es donde aparecen los criterios objetivos que conforman el principio de acción o movimiento de los gobiernos totalitarios.

Ahora bien, es posible que en un régimen totalitario el terror se encuentre mucho más extendido entre la población, pero el problema es que con el paso del tiempo su utilidad se agota en la medida en la que ya no sirve para persuadir al hombre de hacer algo en virtud del temor de las consecuencias. Algo parecido sucede con el problema de los fanáticos o devotos del régimen. Al parecer, existe cierta tendencia a interpretar el comportamiento de los miembros del movimiento totalitario como seres perturbados y enceguecidos por el odio y la megalomanía. Esta idea, en efecto, puede estar presente en el carácter de los líderes y seguidores, pero el problema es que en la medida en la que la pretensión del totalitarismo consiste en la eliminación de la pluralidad, la espontaneidad y la individualidad, la mera suposición de personas “convencidas” por el régimen deja de tener sentido. Para construir convicciones sobre algo, afirma Arendt, es necesario poder elegirlo, evaluarlo, confrontarlo y, a su vez, se necesita de la individualidad, la espontaneidad y la pluralidad; sin embargo, el totalitarismo, es un régimen especializado en lo opuesto, toda vez que “el propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna. La introducción de criterios puramente objetivos en el sistema selectivo de las unidades de las SS fue la gran invención organizadora de Himmler (...) La misma naturaleza era la que decidía no solo quién tenía que ser eliminado, sino también quién tenía que ser preparado como ejecutor” (Arendt 2006, 627).

Esta descripción casi al azar de la elección de las víctimas y los victimarios en el totalitarismo resulta de especial importancia a la hora de entender por qué los principios de acción de la dictadura o la tiranía no sirven para explicar de qué forma se sostiene el régimen. El miedo, por ejemplo, resulta ser completamente inútil para exponer el movimiento totalitario, en buena parte, porque aún en el miedo existen trazas o resquicios de individualidad y, por lo tanto, subyace la tentación por comportarse a la luz de las consecuencias, es decir, de calcular la calidad y la cantidad de los efectos producidos por una acción. El miedo en los gobiernos totalitarios no está en capacidad

de describir el horizonte de las acciones y los comportamientos de los habitantes del régimen. Es en este contexto que cobra sentido la descripción del hombre en el totalitarismo a la luz del experimento de los perros de Pávlov<sup>47</sup>. Según Arendt, los gobiernos totalitarios no tratan de hacer del hombre un animal más, sino un animal pervertido; una nueva versión del género humano que se encuentra completamente desprovista de sus atributos elementales, así como de las condiciones de posibilidad para su existencia auténtica. En ese sentido, tal vez uno de los mayores logros alcanzados por los regímenes totalitarios fue, justamente, construir un sistema en el que se extinga la capacidad para construir convicciones, esto es, un sistema en el que el pensamiento y la deliberación no tenía lugar, no porque estuvieran prohibidos, sino porque las condiciones y experiencias que soportan dichas actividades ya habían sido erradicadas del mundo social.

A la luz de lo anterior, los gobiernos totalitarios se ven en la necesidad de pensar en un principio de acción que dé cuenta del movimiento, pero no desde la espontaneidad, sino desde la objetividad y la inmovilidad de la evidencia que arrojan las leyes de la naturaleza y la historia. El principio de acción del gobierno totalitario no será, paradójicamente, un mecanismo que inspire a la acción, ni tampoco un instrumento que amedrenta mediante el exceso de la fuerza. Se trata, más bien, de una herramienta que aliena al individuo de la realidad, al tiempo que lo convence de un metarrelato perfectamente deducido. En palabras de Arendt, “lo que el régimen necesita, en lugar de un principio de acción, es un medio para preparar a los individuos igualmente bien para el papel de ejecutor y para el papel de víctima. Esta doble preparación, sustituta del principio de acción, está representada por la ideología” (Arendt 2018g, 499).

Al igual que las *Weltanschauungen* (visiones de mundo), las ideologías son producto de las dinámicas sociopolíticas del siglo XIX. Tal y como lo destaca Arendt, en sí mismas no son fenómenos u objetos totalitarios, simplemente llegaron a convertirse en la materia prima del Tercer Reich y la Revolución Bolchevique en virtud de fenómenos políticos y sociales de la época, como el auge de los discursos científicos de corte evolucionista o la proliferación de movilizaciones políticas de la clase trabajadora. Tal vez por esta razón “la victoria ideológica del racismo y del comunismo sobre los demás *ismos* fue decidida antes de que los movimientos totalitarios se

---

<sup>47</sup> Al respecto, afirma Arendt “los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pávlov, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana” (Arendt 2006, 590).

apoderaran precisamente de estas ideologías” (Arendt 2006, 630). Esta lectura, de alguna manera, desafía una buena parte de nuestra comprensión del concepto de ideología y también de los procedimientos que este tipo de instrumentos adelantaban en los regímenes totalitarios. Así, al afirmar que no hay algo específicamente totalitario con respecto al racismo y al comunismo, Arendt está lanzando una hipótesis interesante, y es que lo que hace totalitaria a una ideología no es su contenido, sino la forma en la que este contenido se administra. El hecho de que el racismo y el comunismo hayan cristalizado en los movimientos totalitarios del siglo XX solo da cuenta de que el tejido social y afectivo de la época estaba disponible para la aparición de estas formas gobierno, pero no significa que la tentativa totalitaria sea un fenómeno restringido a tales coordenadas históricas. Al contrario, en vista de que el contenido de las ideologías está determinado por las dinámicas sociales, es posible pensar que el totalitarismo es, de hecho, una posibilidad inminente de organización política en el presente, ya que los problemas y las experiencias, con matices que las diferencian, siguen siendo más o menos las mismas.

Desde la perspectiva de Arendt, las ideologías no son más que la suma de todos los *ismos*, es decir, aquellos movimientos o discursos decimonónicos que, en un contexto de incertidumbre, construyeron cuidadosas explicaciones de *todo* a partir de un procedimiento argumentativo basado en la deducción de enunciados producto de una sola premisa (Arendt 2006, 627). Estos “ismos”, de acuerdo con la autora, jugaron un papel prácticamente insignificante en la historia política de Occidente, en buena parte, porque no pasaban de ser en su mayoría simples *discursos de odio* hacia grupos históricamente excluidos de la sociedad. En palabras de Arendt, estos “ismos”

[p]retenden haber encontrado la clave explicativa de todos los misterios de la vida y el mundo. Así, el racismo o antisemitismo, mientras se limiten a exaltar a los arios u odiar a los judíos, no son una ideología sino una opinión irresponsable; se convierte en ideología únicamente cuando pretende explicar el curso entero de la Historia como si estuviese secretamente manipulado por los judíos, o como ocultamente sujeto a la lucha eterna entre las razas, la mezcla de razas o de cualquier otra cosa por el estilo” (Arendt 2018g, 500).

Arendt, de hecho, llama la atención acerca del malentendido conceptual sobre el que reposan tales mecanismos. Según ella, las ideologías serían algo así como una “ciencias de las ideas”, al menos si respetamos la metodología por medio de la cual una ciencia identifica su objeto y, acto seguido, declara su intención de estudiarlo. Siguiendo esta idea, la geología, por ejemplo, es la ciencia que

estudia la composición del planeta Tierra. En este caso, el prefijo *geo* describe el objeto de la ciencia. A la luz de lo anterior, las ideologías plantearían el delirio de estudiar a las ideas en sí mismas; de ahí que su objeto sea, aparentemente, las ideas. Ahora bien, tal y como lo denuncia Arendt, el problema es que el objeto de las ideologías nunca son las ideas en sí mismas (“raza” en el racismo o “semita” en el antisemitismo). Al contrario, el operar de las ideologías no radica en la evaluación de sus postulados a nivel intrínseco, sino que descansa en la forma en la que estos postulados y contenidos se aplican en el exterior, esto es, en la historia. El objeto de las ideologías es, por lo tanto, el devenir histórico y su respectiva explicación a partir de una premisa. Así, en palabras de Arendt, “[l]a ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea». Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico -secretos del pasado, las complejidades del presente y las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” (Arendt 2006, 628).

Las ideologías se cristalizan en mecanismos constitutivos de la experiencia totalitaria una vez que las condiciones de la acción política se han eliminado. Al estar amparadas en la lógica del terror total, las ideologías prescriben el movimiento de las sociedades en circunstancias en las que la espontaneidad y la pluralidad ya no son condiciones de movimiento y estabilidad de la vida en común. Así mismo, a través de un lenguaje pseudocientífico y pseudofilosófico, las ideologías postulan la existencia de “leyes” universales y necesarias que permiten entender hacia dónde nos debemos dirigir. Este es, sin duda, uno de los elementos fundamentales de las ideologías, pues sus predicados o conclusiones tienen la fuerza de una ley cuyo incumplimiento no supone un castigo proporcional al de la desobediencia de una ley positiva en una república o en una tiranía; sino que su incumplimiento es comparable a una ofensa hacia la humanidad en general, pues el desobediente u opositor a la ley del movimiento representa un obstáculo, no para un régimen en particular, sino para el devenir temporal de la civilización.

El hecho de que sea “posible” leer la historia de la humanidad como un gran relato caracterizado por la lucha entre razas o clases sociales da cuenta de la enorme distorsión de la realidad que imponen las ideologías. En estos “principios” del movimiento totalitario la historia aparece como el resultado de un cuidadoso ejercicio de *cálculo* de ideas. Esta operación, sin embargo, no se expresa en el hecho de que la historia sea un subproducto de las ideas, sino más bien desde el punto de vista según el cual, es necesario hacer de las ideas los vectores del devenir histórico. En este contexto, dice Arendt, la interpretación del concepto de “idea” no es análoga a ningún antecedente científico o filosófico; es decir, la comprensión totalitaria de la “idea” no alude a la noción de “esencia eterna de las cosas”, tal y como lo afirmó Platón, y tampoco operan como

---

un principio regulador de la razón, al estilo de Kant. Las ideas en el totalitarismo, afirma Arendt, no son más que “instrumentos de explicación” (Arendt 2006, 628) que tienen la función de leer y construir la historia como una especie de relato vivo de la idea. Así pues, el componente conceptual que se le añade a la historia no es entonces una especie de ejercicio de historia de las ideas, sino más bien es la máxima teórica que moviliza, tanto al hombre-masa como al líder y devoto totalitario, a convertirse en verdugo o víctima del proceso de la historia.

Ahora bien, en aras de mostrar la forma en la que interactúa la ideología con la historia, Arendt distingue dos grandes registros de análisis: el terreno de la historia y el del proceso lógico de las ideas (Arendt 2006, 629). Al plantear esta distinción, Arendt logra develar el verdadero problema de las ideologías, ya que mientras el terreno de la historia y los cambios sociales se movilizan según pautas y procesos que están por encima de la voluntad de los individuos, el movimiento de la lógica, en su ejercicio de deducción a partir de premisas, es el único proceso que puede ser controlado y administrado de manera absoluta por los líderes del movimiento.

El operar de las ideas, afirma Arendt, es el único mecanismo capaz de arrojar conclusiones universales, necesarias y certeras acerca de lo que hemos sido, somos y seremos, es decir, acerca del movimiento de la historia. Por esa razón las ideologías no deben figurar como un mero conglomerado de creencias, sino como una técnica de análisis y cálculo de la realidad que usurpa la “lógica dialéctica” (Arendt 2006, 629) y que desprecia la experiencia dada por los sentidos y la que es construida colectivamente. Ahora bien, mientras que en nuestra comprensión tradicional, la lógica tiene que ver con un ejercicio de formulación de tesis, confrontación de antítesis, y reelaboración y superación de las instancias previas mediante la síntesis, en las ideologías totalitarias los regímenes hacen que sus ideas se conviertan en premisas por la mera aplicación de la lógica. En este contexto la lógica funciona como un método para movilizar el pensamiento y las ideas totalizantes de la realidad, y no como un ejercicio basado en “un necesario control del pensamiento” (Arendt 2006, 631). Con esto en mente los líderes totalitarios liberaron el terreno de las elucubraciones ilimitadas a las que se puede exponer a la razón. Así, al eliminar el lugar de la contradicción lógica, producto de la crítica, la autocrítica o la toma de perspectiva, los gobiernos totalitarios promovieron el movimiento de emancipación de la realidad más dramático de la historia. En palabras de Arendt:

la coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en “productiva”, de forma que pudo ser iniciada e

impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones en la manera de una simple argumentación. Este proceso argumentativo no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (que habría sido otra premisa con un diferente grupo de consecuencias) ni por una nueva experiencia. Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica. El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse así mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior (Arendt 2006, 629).

A lo largo de la última parte de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt describe la existencia de tres grandes aspectos que caracterizan todo el pensamiento ideológico. En primer lugar, se encuentra la tendencia a explicar la realidad no en virtud de *lo que es*, sino a la luz de lo que la realidad *ha llegado a ser*. Tal y como lo destaca Arendt, tanto el nazismo como el bolchevismo defienden interpretaciones del mundo en las cuales el presente en sí mismo no es más que una unidad de análisis fútil y engañosa. Lo fundamental, afirman los líderes totalitarios, es mostrar la forma en la que el presente es siempre producto de un proceso más extenso y complejo que no solo atañe al pasado, sino que se extiende hacia el futuro<sup>48</sup>. Este ejercicio permite desviar el horizonte de análisis de la mera singularidad que exige la reflexión en torno a un acontecimiento concreto y habilita, de forma trágica, la posibilidad de deducir un conocimiento total de la realidad a partir de una premisa ciega de experiencia. En palabras de Arendt, “la reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro” (Arendt 2006, 630). Su tragedia, por lo tanto, radica en que para hacerlo debe asegurarse, por todos los medios posibles, de acabar con la espontaneidad y la pluralidad, es

---

<sup>48</sup> A este respecto, Arendt señala que “subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que discurre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo (Arendt 2006, 621).

decir, comprometerse con la construcción de una nueva especie humana que sea incapaz de engendrar nuevos comienzos que irrumpen la estabilidad del pensamiento ideológico.

En segundo lugar, aparece la emancipación de toda experiencia humana y, por lo tanto, de la realidad. Al desestimar la concreción y la objetividad del presente, el pensamiento ideológico subordina esta unidad temporal al nivel de una mera viruta de un proceso histórico más extenso. Con esto en mente, los regímenes totalitarios ejecutan una actitud evitativa hacia la realidad, lo que se traduce también en una ausencia de aprendizaje. En este alejamiento los líderes totalitarios y sus seguidores llegan incluso al punto de “emanciparse de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos” (Arendt 2006, 630). Ahora bien, tal pérdida de realidad inducida por el pensamiento ideológico obliga a los ideólogos a la invención de una especie de “sexto sentido” que, justamente, pretende superar la calidad de los datos recolectada por sus predecesores<sup>49</sup>. Este nuevo sentido, sin embargo, no opera en el horizonte de la percepción de la realidad, sino que se expresa a través de una especie de “facultad intelectual” encargada de develar la ubicación y el significado de aquellos elementos oscuros, secretos y subrepticios que actúan como una amenaza hacia las leyes del movimiento. Esta capacidad, afirma Arendt, era capaz de penetrar en las capas más profundas y auténticas de la realidad, y su propósito siempre fue el de “inyectar un significado secreto en cada acontecimiento público y tangible y sospechar la existencia de una intención secreta tras cada acoto político público”(Arendt 2006, 630).

Finalmente, en tercer lugar, en vista de que las ideologías no tienen la capacidad para transformar la realidad en un sentido estricto, sí son capaces de escindir la relación entre pensamiento y experiencia a través de toda una serie procedimientos ficticios producto de la deducción lógica. Según Arendt, la forma en la que operan este tipo de mecanismos es la siguiente: los líderes totalitarios, amparados en las leyes del movimiento, formulan una premisa que, dadas las circunstancias, adquiere la estructura de un axioma. Por ejemplo, la idea de que la historia de la humanidad es, ante todo, una lucha entre razas cuyo desenlace se cifra en el triunfo de una sola. Esta creencia adquirió el carácter de axioma en el momento en el que Hitler y su propaganda ideológica afirmaron la superioridad racial del pueblo alemán. A partir de ese momento, afirma Arendt, una premisa que podía ser completamente disputable se convirtió en una proposición “evidente” que no

---

<sup>49</sup> De acuerdo con Arendt, este adoctrinamiento ideológico se enseñaba “en las *Ordensburgen* de los nazis o en las escuelas de la Komintern o la Kominform” (Arendt 2006, 630).

requería de ningún tipo de demostración. En este sentido, la interpretación de la realidad se convirtió en un ejercicio en el que todos los eventos del mundo deben ser susceptibles de ser deducidos de manera consistente de este u otro axioma. Cualquier desviación o muestra de inconsistencia entre el axioma, amparado en la ley del movimiento, y la realidad, era automáticamente penalizada. Así, en palabras de Arendt: “una vez se establece su premisa, su punto de partida, la experiencia ya no se injiere en el pensamiento ideológico, ni puede ser este modificado por la realidad” (Arendt 2006, 631). En este contexto, el imperativo que gobierna la realidad de las sociedades totalitarias es el del aseguramiento de la consistencia<sup>50</sup> a partir de la argumentación. Esta última, precisamente, juega un papel simbólico muy interesante, ya que no es solo una manera de llegar a conclusiones necesarias y consistentes con la premisa, sino porque además da cuenta de manera clara de la idea de que la realidad es un proceso, y solo mediante una herramienta que ejecute operaciones análogas, como el proceso de deducir una premisa de otra, es posible calcular la realidad de manera adecuada y consistente con la ley del movimiento<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Al respecto de la interpretación de la lógica por Hitler y Stalin: “Uno se jactaba de su supremo don del “frío razonamiento” (Hitler), y el otro de su “implacable dialéctica” (Stalin) y procedían a empujar a las implicaciones ideológicas hacia extremos de consistencia lógica que, para el observador, parecían estúpidamente “primitivos” y absurdos: una “clase moribunda” estaba constituida por personas condenadas a muerte; las razas que no son “aptas para vivir” tenía que ser exterminadas. (...) El argumento más persuasivo al respecto, un argumento del que tanto Hitler como Stalin se sentían muy orgullosos es “Usted no puede decir A, sin decir B y C y etcétera, hasta el llegar al final del alfabeto homicida. Aquí aparece hallar su fuente la fuerza coactiva de la lógica; surge de nuestro propio temor a contradecirnos” (Arendt 2006, 631-33).

<sup>51</sup> Al respecto, nuevamente la novela de Koestler nos da luces sobre el argumento de Arendt. “La historia nos enseña a menudo que las mentiras sirven mejor que la verdad; pues el hombre es perezoso y le hace falta atravesar el desierto durante cuarenta años antes de cada etapa de su desarrollo. Y para obligarle a atravesar el desierto, fuertes amenazas y fuertes promesas son necesarias; precisa terrores imaginarios e imaginarios consuelos, para que no se siente a descansar antes de tiempo y se dedique a adorar al becerro de oro. Hemos aprendido la Historia más a fondo que los otros. Nos diferenciamos de todos los demás por la pureza de nuestra lógica. Sabemos que la virtud no cuenta delante de la Historia, y que los crímenes quedan impunes; pero que cada error tiene sus consecuencias y se paga hasta la séptima generación. Por eso hemos concentrado toda nuestra energía en prevenir el error y destruir hasta sus gérmenes. Jamás en la historia hubo tal posibilidad de acción sobre el porvenir humano, ni jamás estuvo concentrada esta acción en tan pocas manos (...) Se nos tomó por locos porque seguíamos cada pensamiento hasta su última consecuencia y actuábamos conforme a ella (...) Vivíamos obligados a llevar el análisis lógico hasta sus últimos extremos. Nuestro pensamiento estaba tan cargado de alta tensión que el menor contacto provocaba un corto circuito mortal. Por eso estábamos predestinados a destruirnos los unos a los otros (...) Hemos reemplazado la visión por la deducción lógica; pero, aunque todos partimos del mismo punto, hemos llegado a resultados diferentes. Una prueba refuta a otra, y, a fin de cuentas, hemos tenido que recurrir a la fe, una fe axiomática en la exactitud de nuestros propios razonamientos. Éste es el punto decisivo (...) La geometría es la más pura realización de la razón humana; pero nadie puede probar los axiomas de Euclides. El que no cree ve derrumbarse todo el edificio” (Koestler 2011, 127-28).

Tal y como lo destaca Arendt, el adoctrinamiento ideológico se funda en la idea de destruir la capacidad para construir creencias y no en el adoctrinamiento vertical a la población. A fin de garantizar este propósito, los gobiernos totalitarios se ven en la necesidad de eliminar la relación entre pensamiento y realidad a través del uso de una interpretación absolutamente cuestionable de la lógica filosófica. Ahora bien, el problema ya bastante grave en este punto, no se detiene aquí. Según Arendt, si este hubiera sido el objetivo final de los gobiernos totalitarios, hay buenas razones para pensar que sus propósitos se llevaron a cabo con franca claridad. La verdadera tragedia que acompaña el pensamiento ideológico y su operar en el mundo reside en el hecho según el cual, la máxima “todo está permitido y, mucho más terrible, todo es posible” se hizo patente en el mundo. Este problema, afirma Arendt, cuestiona la integridad de un aspecto central de la tradición filosófica occidental, esto es, la idea de que “la realidad es verdad”, la famosa *aequatio rei et intellectus* (Arendt 2018g, 506). A lo largo de la historia del pensamiento filosófico y, por supuesto, del pensamiento político, jurídico y ético, la idea de que lo verdadero es producto de una adecuación entre la realidad sensible y el intelecto ha orientado el sentido de nuestras experiencias, ciencias y filosofías. No obstante, mediante la lógica subyacente al pensamiento ideológico, los gobiernos totalitarios han descubierto, si se quiere, una especie de malinterpretación de esta lectura. En palabras de Arendt, los totalitarismos descubrieron que podemos prescindir de la correlación entre intelecto y sensibilidad, y que “podemos fabricar la verdad en la medida en la que podemos fabricar la realidad; que no tenemos que esperar hasta que la realidad se revele a sí misma y nos muestre su verdadera faz, sino que podemos traer al ser una realidad cuyas estructuras nos serán conocidas desde un comienzo por ser la cosa íntegra producto nuestro” (Arendt 2018g, 506-7).

La vida y la realidad, según la lógica totalitaria, se convertirán en una especie de simulacro del que ya conocemos su respectivo desenlace. El principio de acción que inspiraría a los ciudadanos a darse en la acción pública es reemplazado por los procedimientos de la deducción lógica que, si bien movilizan, nunca inspiran a los individuos. ¿Qué papel juega entonces la idea de una experiencia básica que soporta las relaciones de los individuos en una comunidad política? ¿Tiene el totalitarismo una experiencia básica? Y si, en efecto, existe una experiencia básica en el totalitarismo, ¿es una experiencia radicalmente novedosa, o más bien se trata de una experiencia relativamente conocida por la humanidad, pero hasta el momento completamente alejada de la esfera de lo político? En la siguiente sección trataré de abordar estas preguntas, al mismo tiempo que intentaré mostrar en qué sentido la pregunta por la experiencia básica del totalitarismo alberga el punto de partida de la crítica arendtiana a la tradición del pensamiento político occidental.

## 2.4. La experiencia de la soledad o el horizonte del fenómeno totalitario

La última parte de “Ideología y terror” retoma un problema que fue esbozado al inicio del capítulo. A lo largo del texto, Arendt presenta las razones que justifican la tesis según la cual, el totalitarismo constituye una nueva forma de gobierno que desafía las categorías tradicionales que la filosofía política solía utilizar para describir un régimen. En este capítulo he tratado de seguir el mismo hilo planteado por Arendt, es decir, diferenciar, reconstruir y examinar los argumentos aportados para tal fin. Sin embargo, todas estas elaboraciones carecen de sentido y estabilidad sin presentar el lugar que ocupa el análisis arendtiano de la experiencia básica del totalitarismo. En retrospectiva este es, de hecho, el objetivo global del “Ideología y terror” y la razón que justifica una reedición de *Los orígenes del totalitarismo* en 1958, más o menos siete años después de su primera edición. Así, lo expresa Arendt en su ensayo “Sobre la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, una especie de esbozo de “Ideología y terror”:

La cuestión mediante la que enfocaremos ahora el totalitarismo consiste en si esta forma de gobierno sin precedentes puede reclamar un terreno igualmente genuino (si bien oculto hasta hoy) de la condición humana sobre la tierra, un terreno que podría revelarse solo bajo las circunstancias de una unión global de toda la humanidad -circunstancias que, como el propio totalitarismo, carecen sin duda de precedentes (Arendt 2018g, 484).

La evaluación de la integridad o autenticidad de la experiencia es, sin duda, uno de los elementos más llamativos de la lectura de Arendt sobre el totalitarismo. En esta cita, por ejemplo, Arendt pone de manifiesto la idea según la cual, no todas las experiencias humanas son susceptibles de dar origen a cuerpos políticos virtuosos y que se configuren a través de la espontaneidad y la pluralidad humana. A lo largo de *Los orígenes del totalitarismo*, por ejemplo, Arendt juega con dos grandes figuras de la vida social. Por un lado, se encuentra la sociedad de masas en la que no hay intereses colectivos y en la que además se da origen a una vida administrada por las ideologías totalitarias; por otro, yace una forma de organización humana en la cual las fronteras del derecho positivo blindan la emergencia de proyectos y modos de vida en los que se habilitan las condiciones de posibilidad de la vida humana. En ambos casos, si se quiere, existen mecanismos que soportan tales formas de organización, pues como lo ha mostrado Arendt a través de Montesquieu, la mera presencia de la ley resulta incapaz de producir efectos y comportamientos a largo plazo entre los ciudadanos. La conclusión del relato arendtiano es que todas las sociedades han utilizado principios de acción (honor en la monarquía, virtud en la república y miedo en la tiranía) encargados de traducir

y articular los intereses de los habitantes de una comunidad política, pero el éxito de estos principios necesita de un suelo común que les permita crear canales de comunicación, así como fijar intereses comunes y dotar de sentido y verosimilitud a la realidad compartida en la que viven. Los principios o máximas plantean una dirección, pero la reflexión sobre las experiencias básicas de las formas de gobierno da cuenta del medio en el que se expresan y manifiestan dichas acciones.

Sabemos que la esencia del gobierno totalitario es el terror total y que su principio de acción es el pensamiento ideológico. El problema, sin embargo, es que esta combinación de conceptos (terror total y pensamiento ideológico) es completamente novedosa en la historia política de Occidente y, por lo tanto, no resulta sencillo deducir cuál es el suelo o experiencia común sobre el que se desarrolla. En cualquier caso, Arendt confía en la existencia de este concepto y afirma lo siguiente:

Si existe una experiencia básica que halla su expresión política en la dominación totalitaria, entonces, a la vista de la novedad de la forma totalitaria de gobierno, debe ser esta una experiencia que, por la razón que fuere, nunca ha servido anteriormente para la fundación de un cuerpo político y cuyo talante general -aunque pueda resultar familiar en cualquier otro aspecto- nunca ha penetrado y dirigido el tratamiento de los asuntos públicos (Arendt 2006, 618).

Podemos encontrar formas de gobierno en las que la esencia sea la legalidad y su principio de acción sea la virtud o el honor, pero en la historia occidental, dice Arendt, es imposible encontrar una instancia previa de la combinación que da forma a los gobiernos totalitarios. ¿Esto quiere decir que el totalitarismo es una experiencia monstruosa y, por lo tanto, completamente extraña e incompatible respecto al horizonte de los asuntos humanos? En una buena parte esta sería una respuesta menos compleja y preocupante respecto de la interpretación de la autora. Sin embargo, nos encontramos ante una situación que plantea todo lo contrario, pues, en sus palabras, “la experiencia básica sobre la que descansa [el totalitarismo] debe ser humana y conocida de los hombres por cuanto que incluso éste, el más original de todos los cuerpos políticos, ha sido concebido por hombres y de alguna forma responde a las necesidades de los hombres” (Arendt 2006, 634). Ahora bien, ¿qué significa que esta “experiencia” deba ser humana? ¿A qué se refiere Arendt con la idea de que la experiencia básica del totalitarismo nos pueda resultar familiar? Pero, sobre todo, ¿qué quiere decir que, a pesar de encarnar una forma de dominación que haga superfluos a los seres humanos, la experiencia básica del totalitarismo sea una forma de responder a las necesidades de los hombres?

Al defender la existencia de leyes suprahumanas eternas que rigen todas las acciones y eventos de la realidad humana, principios como la libertad o condiciones como la pluralidad no resultarían ser algo más que una farsa dentro de la lógica totalitaria. Esta creencia, a su vez, trae consigo la tentación de reducir el estudio de lo humano a una simple sistematización de datos alimentada por el examen de uno o unos pocos ejemplares de la especie. Tal proceso genera múltiples consecuencias en el ámbito político en la medida en la que trivializa y devalúa el contacto y la interdependencia entre humanos. Todas estas transformaciones, desde la perspectiva de Arendt, parecen validar la creencia totalitaria más elemental de todas: la idea de la omnipotencia *del hombre* en singular y la superfluidad de *los hombres* en plural (Arendt 2018g, 506); es decir, la idea de que el “«conocimiento» de uno solo bastaría, y la pluralidad de talentos humanos, inteligencias e iniciativas sería sencillamente superflua” (Arendt 2018f, 511). Esto, por lo tanto, sintetiza el esfuerzo por destruir las condiciones de lo político, ya que una forma de organización humana en la que lo individual y lo genérico se asuma como requisito de lo político habilita inmediatamente la institucionalización de formas de organización en las que se inhabilita la posibilidad del mutuo reconocimiento, de la pluralidad y de las acciones que tienen lugar en este ámbito.

A este respecto, el papel que desempeña el pensamiento ideológico resulta ser profundamente elocuente respecto de los problemas que devela la dominación totalitaria. Según Arendt, la lógica de la que se vale el pensamiento ideológico para producir una nueva realidad solo tiene sentido en un horizonte en el cual los seres humanos existen de una forma completamente aislada de la realidad. Tal vez por esta razón, para defender la tesis de la superioridad racial, por ejemplo, se necesitaba algo más que la consistencia interna de la lógica, a saber: se necesitaba de un entramado social sobre el que los procedimientos de la deducción de premisas operen de manera articulada, es decir, se requería de un espacio en el cual los hombres ya no usen el discurso para deliberar en torno a la verosimilitud de la realidad, y tampoco se valgan de la acción para articular sus intereses. En este espacio, afirma Arendt, el hombre habitaría en un modo de completa soledad, “sin otro contacto con sus congéneres y, por tanto, sin ninguna posibilidad real de experiencia” (Arendt 2018f, 511); ya que son las condiciones que impone este escenario las que hacen que los seres humanos ya no experimenten el pensamiento como un diálogo entre la razón y la sensibilidad, sino que, desprovistos de la segunda, “deban recurrir a las reglas más abstractas del razonamiento” (Arendt 2018f, 511) para dotar de coherencia su mundo.

Tal y como lo he mostrado a lo largo de este capítulo, la tradición del pensamiento político occidental ha conceptualizado el fenómeno de lo político alrededor de su imbricación con la ley positiva. Esto resulta profundamente problemático porque, desde la perspectiva de la autora, los

conceptos tradicionales no dicen absolutamente nada relevante a propósito de la comunidad política que están examinando. Es decir, afirmar que una comunidad o que una forma de gobierno se comporta de conformidad con la ley o en contra de la ley, restringe el horizonte del análisis a un escenario demasiado superficial. La obsesión tradicional con la ley ha dejado de lado, además, la posibilidad de contemplar y dar cuenta del cambio social, así como del significado de las experiencias comunitarias de sus integrantes. Finalmente, la tradición ha desplazado la pregunta por la acción, pues actuar según Arendt, no es solamente una facultad del gobierno, sino que es un tesoro que está en custodia de la ciudadanía. Ahora bien, el cambio en la interpretación tradicional de lo político solo tiene sentido en la medida en la que se postula la existencia de un mecanismo que articule la esencia de las comunidades políticas (legalidad o ilegalidad) y un principio o máxima que los ponga en movimiento y que los inspire a la acción más allá de sus inclinaciones privadas. Es en este contexto en el que la lectura arendtiana de la obra de Montesquieu toma distancia. Según la autora, para Montesquieu basta con saber cuál es la esencia y el principio de acción de un régimen para hacerse a una idea de lo que sucede en una determinada comunidad política. Sin embargo, de acuerdo con Miguel Abensour, Arendt introduce la categoría de “experiencia básica” como una especie de dintel en medio de los conceptos de “esencia” y “principio de acción”. Su objetivo, tal y como lo señalé previamente, es tratar de determinar la tesis de la originalidad del totalitarismo desde el punto de vista de la idea de una experiencia colectiva sobre la que se asienta el régimen. Así, según Abensour, Arendt

Conserva de Montesquieu la distinción entre la *naturaleza* de un régimen -su forma u estructura- y su *principio de acción*, la pasión específica que hace lo actuar y le permite perseverar en su ser (...) [Pero además] añade la definición de una “experiencia fundamental” sobre la que descansa cada tipo de régimen, experiencia que remite, cada vez, a una dimensión de la condición humana” (Abensour 2007a, 224).

En palabras de Arendt, la experiencia básica es el conjunto de rasgos comunes sobre los que se depositan los regímenes y a partir de los que emerge su esencia y principio de acción (Arendt 2019c, 114-16). En términos del vocabulario de Arendt, la experiencia básica es la condición de posibilidad de lo político, ya sea porque está en capacidad de albergar su nacimiento y estabilidad o, por el contrario, porque, dadas las circunstancias, también supone su limitación, corrupción y destrucción. Por lo tanto, la experiencia básica no es un concepto normativo que fija cómo debe ser el comportamiento de los individuos en una comunidad, de la misma manera que tampoco prescribe,

en términos del vocabulario de la tradición, cuál sería la mejor forma de gobierno posible. Al contrario, si se quiere, la única función de la experiencia básica es describir el horizonte de las relaciones humanas presentes en una sociedad, lo que significa que puede haber horizontes o entramados sociales caracterizados por un ethos virtuoso, pero también existen instancias corruptas en las que la preocupación por la prosperidad colectiva no es posible<sup>52</sup>. Por ejemplo, si la esencia de la república es el respeto de la ley, si su principio de acción es la virtud, entonces, su experiencia básica será “el amor a la igualdad”. Así mismo, si la esencia de una tiranía es la desobediencia de la ley, si su principio de acción es el miedo, entonces su experiencia básica será el “aislamiento” (Arendt 2018f, 481-84). En ambos casos, según Arendt, la idea que se encuentra a la base es que el concepto de suelo común o experiencia básica es el factor que permite entender que la forma en la que estos conceptos se apoyan en la realidad histórica. Ahora bien, si el concepto de “experiencia básica” no tiene ningún componente normativo que permita circunscribir su uso a la caracterización de una determinada forma de gobierno, ¿cuál es el interés de Arendt en este concepto?

A lo largo de este capítulo, he señalado que desde el punto de vista de Arendt no existe ninguna relación entre totalitarismo y tiranía, sino que de hecho se trata de formas gobierno completamente diferentes. No obstante, a juicio de la autora, una buena manera de acceder a la experiencia básica del totalitarismo es tratar de determinar si existen o no algunas afinidades con el suelo común de la tiranía. Es más, tal y como lo destaca Abensour, “el análisis arendtiano va más lejos: más allá del aislamiento que encontramos en la tiranía que deja pocas posibilidades de acción; el totalitarismo, a través del miedo, descansa en la experiencia fundamental de la *desolación*, es decir, en el «peligro del aislamiento y la condición superflua»” (Abensour 2007a, 238). En efecto, desde la perspectiva de Arendt, el aislamiento, bajo ciertas circunstancias “puede ser el comienzo del terror (...) [De hecho] este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario” (Arendt 2006, 635).

Ahora bien, Arendt no está diciendo que la tiranía tiene trazas de totalitarismo, sino más bien, que la experiencia que la soporta está emparentada con el modo de vida de las sociedades antes de la emergencia de los gobiernos totalitarios. Siguiendo esta idea, la manera en que Arendt da cuenta de esta exposición es a través de una diferenciación entre lo que, desde su perspectiva, sucede en el “plano de la política” y lo que sucede en la dimensión de las “relaciones sociales” (Arendt 2006, 636-37). De acuerdo con esta lectura, mientras que en la tiranía se destruye la estabilidad que

---

<sup>52</sup> En este punto, me apoyo en la lectura de Villa a propósito de la relación filosófica existente entre la obra de Arendt y el pensamiento político de Aristóteles. Al respecto, véase (Villa 1996, 17-41).

genera el derecho positivo para engendrar sentido en la vida pública, también es cierto que “no todos los contactos entre los hombres quedan rotos (...) [Pues] toda la esfera de la vida privada, con las capacidades de la experiencia, la fabricación y el pensamiento, queda intacta” (Arendt 2006, 635). Es por esto que, en los gobiernos tiránicos, la ilegalidad amparada en la instrumentalización del miedo, busca amedrentar y contrarrestar las condiciones y posibilidades de la vida política, pero, tal y como lo destaca Arendt en *La condición humana*, si bien la política es la actividad humana por excelencia, la vida de los seres humanos en la tierra también se organiza alrededor de la labor, el trabajo y el pensamiento. La razón por la que estas actividades logran subsistir en la dictadura es porque no precisan, como condición de posibilidad, el acompañamiento de otros. La creación de un artefacto cualquiera; los procesos asociados al metabolismo del cuerpo; y el pensamiento en su sentido más general pueden ser adelantados de manera individual. Sin embargo, y aquí es donde está la diferencia esencial, con la dominación totalitaria el anillo de hierro que encarna la naturaleza del régimen “destruye la capacidad para la experiencia y el pensamiento tan seguramente como su capacidad para la acción” (Arendt 2006, 635). Este será, por lo tanto, el punto de partida final del argumento de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

Desde la perspectiva de la autora, existe una diferencia fundamental entre los conceptos de aislamiento y la soledad. El aislamiento, según Arendt, comprende el horizonte de la experiencia pública de los seres humanos; por lo tanto, es posible estar aislado, es decir, sin la capacidad para poder coordinar actos o discursos de manera colectiva sobre los asuntos públicos, sin estar solo. Según esta lectura, el aislamiento constituye un suelo capaz de soportar las experiencias de resistencia individual a través del mero pensamiento, así como las otras actividades de la vida privada como la labor y el trabajo, ejes identitarios de la esencia del *homo faber*. La soledad, por su parte, describe una situación en la cual el individuo se siente abandonado de todo tipo de compañía humana (Arendt 2006, 636-37). Esto equivale a decir que la experiencia del hombre solitario comprende actividades que, en cierto sentido, dejan de ser específicamente humanas por cuanto la soledad no solo se refiere al abandono o la indiferencia entre los hombres, sino también a la incapacidad de apreciar el mundo como un espacio producido por la humanidad. De este modo, la experiencia de la soledad solo es posible en la medida en la que el pensamiento ideológico y sus constantes apelaciones a las reglas más abstractas del razonamiento lógico han logrado inocular la mente de los individuos. En cierto sentido, es como si la experiencia de los hombres en soledad no solamente es incompleta por cuanto solo se despliegan las actividades propias del *animal laborans*, es decir, la mera “relación metabólica del hombre con la naturaleza” (el mero esfuerzo por

mantenerse vivo)<sup>53</sup>, sino que también resulta ser profundamente irreal e incompleta en la medida en la que los seres humanos se ven obligados a creer en sus propias intuiciones y su propia imagen del mundo, pues carecen de la compañía de otros para contrastarla.

Los gobiernos totalitarios destruyen el reconocimiento tradicional del hombre como un *homo faber*, es decir, como un fabricante o productor de herramientas, cuando afirman la identidad del hombre desde el punto de vista de un *animal laborans*, es decir, como si el hombre fuera una entidad sometida al cumplimiento de las máximas dictadas por la labor<sup>54</sup>. En la medida en la que aislamiento aleja al hombre del terreno político y de la vida en sociedad, resulta más o menos verosímil pensar que el gobierno del Tercer Reich y la Revolución Bolchevique son susceptibles de ser explicados bajo esta categoría. El problema, no obstante, es que “la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada” (Arendt 2006, 636). Estos elementos, sin embargo, solo hacen referencia a las características que adquiere el régimen una vez que entra en funcionamiento. Para que el totalitarismo sea lo que fue se necesitan de condiciones como el desarraigo y la superfluidad, aspectos transversales en la vida de las sociedades modernas y que son fácilmente explicables a través de eventos como la revolución industrial, el auge del imperialismo y “la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales de nuestro propio tiempo” (Arendt 2006, 636). Ahora bien, en este contexto, Arendt no ofrece una buena exposición de los conceptos, pero su idea es que las dinámicas sociales de la vida moderna producen experiencias de desarraigo, es decir, formas de separación o alienación con la realidad física y espiritual que, a su vez, se convierten en prerequisite de la superfluidad, la cualidad de ser prescindible e insignificante. Tal vez por esta razón Arendt afirma lo siguiente: “lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas

---

<sup>53</sup> Esta idea, que aparece en la 1954 con la publicación de “Ideología y terror” en *The Review of Politics* será un derrotero de la lectura arendtiana de Marx que será desarrollada en el siguiente capítulo.

<sup>54</sup> La distinción entre “labor” y “trabajo” (*animal laborans* y *homo faber*) fue desarrollada por Arendt en *La condición humana* y recibirá un tratamiento más detallado en el siguiente capítulo. No obstante, por ahora valga decir que labor hace referencia al conjunto de las actividades propias del metabolismo humano en cuanto puro mantenimiento de las funciones biológicas elementales, mientras que trabajo involucra la puesta en marcha de funciones creativas o ejecutivas asociadas a la fabricación de herramientas e incluso de obras de arte. Al afirmar que el totalitarismo ha invertido el sentido tradicional de la identidad humana implica que, en adelante, sea posible pensar al hombre como un mejor ejemplar aislado del género humano que puede ser fácilmente reemplazado o sustituido en la medida en la que su identidad está determinada por la ejecución de un reducido conjunto de funciones biológicas elementales.

---

condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo” (Arendt 2006, 639).

A la luz de lo anterior, creo que el objetivo de Arendt al discutir la validez y utilidad del concepto de “experiencia básica” del totalitarismo está soportado en cuatro grandes ejes. En primer lugar, mostrar la incapacidad de la gran tradición del pensamiento político occidental para pensar la originalidad del gobierno totalitario. Desde esta perspectiva es evidente que los recursos de la teoría política convencional no permiten dar luces sobre lo que originó, ni tampoco sobre lo que es el gobierno totalitario. Es solo mediante la búsqueda a contracorriente de fuentes filosóficas como Montesquieu, alejada del sello de la tradición, que se puede develar la auténtica originalidad del totalitarismo.

En segundo lugar, porque lo fundamental del fenómeno de lo político no descansa en el estudio de sus fuentes jurídicas, así como tampoco de los imperativos que le gobiernan, sino más bien, de las experiencias que posibilitan su emergencia. En este punto, resulta fundamental entender que el sentido del uso del concepto de experiencia por parte de Arendt está conectado con su forma de interpretar el ejercicio de la crítica. Para la autora, crítica no tiene que ver con el hecho de identificar fallas o problemas en una creencia o práctica, sino con explicitar las experiencias que le dan sentido a las formas de organización humana, en este caso, a las formas de gobierno conceptualizadas por la tradición. Su sospecha en este punto es que las experiencias básicas que están detrás de las formas de gobierno tradicional y, en general, de todo el vocabulario de la tradición del pensamiento político occidental no aluden a instancias en la que lo político sea un asunto fundamental, sino más bien, hacen referencia a formas de evitar y clausurar la contingencia de la acción, así como la condición humana de la pluralidad.

En tercer lugar, porque la intuición de Arendt, tal y como parece sugerirlo al final de *Los orígenes del totalitarismo*, es que la experiencia que dio origen a los gobiernos totalitarios es un modo de ser constitutivo de la experiencia de moderna. En otras palabras, la tesis de Arendt es que al adoptar un análisis del fenómeno de lo político centrado en la experiencia es posible identificar las continuidades que subyacen a los procesos históricos, de la misma manera que es posible detectar aquellas prácticas que deterioran las condiciones de posibilidad de la experiencia humana en comunidad. La idea de que el totalitarismo revele un estrato de la personalidad humana, el segmento en el que el hombre no es más que puro metabolismo con la naturaleza, nos permite entender la magnitud del daño que el totalitarismo ejerce contra la humanidad. En la historia de la civilización

occidental nunca antes se había configurado una forma de organización humana en la que se arrebatara al hombre de todo y de todos y se lo dejara desprovisto, no solo de su “segunda naturaleza”, sino de las posibilidades y condiciones para retomarla.

Finalmente, el problema de la experiencia es de tal relevancia en el pensamiento de Arendt, porque desde su perspectiva la tradición del pensamiento político occidental ha creído a lo largo de casi 2000 años en la idea de que el hombre y su identidad están determinados por una esencia eterna que no se modifica y que hace de este lo que es. Al ignorar que el hombre no es esencia, sino que su identidad está atravesada por el condicionamiento con la naturaleza y con el horizonte de las relaciones sociales, las ideologías totalitarias y los gobiernos totalitarios se dieron a la tarea de explotar las fallas sobre las que reposaba la filosofía política tradicional, de la que se desprenden su constante invitación a la soledad, al pensamiento solitario, y su desprecio por la pluralidad.

## Capítulo 3.

# Tradicón y totalitarismo: el lugar de la «escalera trasera» y el (des)ocultamiento de lo político

*Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religi3n, filosofa, arte. Arruinamos los oasis.*

HANNAH ARENDT, *Diario filos3fico*

*Menos de treinta aros despu3 Goethe escribe a Lavater en un tono parecido: «Como en una gran ciudad, nuestro mundo moral y pol3tico est3 socavado por caminos subterráneos, sótanos y alcantarillas, sobre cuya conexi3n y condiciones de habitabilidad nadie parece pensar o reflexionar; pero aquellos que saben algo de todo esto encontrarán mucho más comprensible si aquí o allá, de vez en cuando, la tierra se resquebraja, el humo sale por la grieta y se oyen extrañas voces».*

HANNAH ARENDT, *La promesa de la política*

## Introducci3n

La primera edici3n de *Los or3genes del totalitarismo* se public3 en Estados Unidos en el aro de 1951 y no fue un trabajo alejado de controversias. Sin ir más lejos, su título alberga un enorme problema que la misma Arendt se encarg3 de sealar aros despu3<sup>55</sup>. En términos generales, la idea

---

<sup>55</sup> Existen diferentes instancias en las que se puede apreciar el malestar que tenía Arendt hacia el nombre que recibió su libro sobre el totalitarismo. No obstante, la respuesta de Arendt a la reseña de Eric Voegelin del aro 1953 constituye el mejor resumen su postura, así como de los problemas que enfrent3 al escribir un libro que tiene un componente hist3rico, pero que no aspira a convertirse en un libro de historia; y de lo que significa escribir acerca de un fenómeno que no se quiere conservar (Arendt 2018h).

de que exista un libro que pretenda rastrear los *orígenes* de un fenómeno nos invita a pensar en una especie de investigación cronológica en la que se busca identificar una cadena de causas que, al final, explicarían la razón de ser del fenómeno estudiado. Sin embargo, Arendt no concibió *Los orígenes del totalitarismo* a la luz de una reflexión histórica clásica, es decir, una reconstrucción y organización diacrónica de los eventos. Al contrario, tal y como lo destaca Simona Forti, la autora asume como punto de partida un enfoque “genealógico-arqueológico” dentro del cual el totalitarismo emerge a partir de una serie de “corrientes subterráneas” que ya existían en la Época Moderna y desde el nacimiento de la filosofía política occidental (Forti 2008, 75-84). Una consecuencia directa de este planteamiento es el hecho de que el totalitarismo no sea una especie de accidente o desviación del devenir histórico de la razón occidental, tal y como lo afirman autores como Leo Strauss<sup>56</sup>, sino que, por el contrario, juegue un rol completamente ambivalente: ya que, por un lado, el totalitarismo está en el foco de análisis del presente, pero al mismo tiempo constituye una instancia que obliga a un examen retrospectivo de la tradición, del pasado y, por lo tanto, de la filosofía en sí misma.

Tal y como aparece mencionado en diferentes entradas del *Diario filosófico*, de su correspondencia con Karl Jaspers, así como en el trabajo de Elisabeth Young-Bruehl (2020), una vez que Arendt realiza la publicación *Los orígenes del totalitarismo*, la autora retoma una serie de preocupaciones que, si bien no son abordadas de manera central en la primera edición de su libro sobre el totalitarismo<sup>57</sup>, en adelante se convertirán en el eje principal de su producción escrita durante de las décadas de 1950 y 1960<sup>58</sup>. En términos generales, la preocupación de Arendt radica

---

<sup>56</sup> Para Forti, a pesar de que Strauss comparte una metodología genealógica, su planteamiento asume una especie de fundamentación trascendental de la política al afirmar que el totalitarismo representa un asalto nihilista del ideal filosófico clásico de la eudaimonía. Desde la perspectiva de Strauss, el totalitarismo es la negación más radical de los principios filosóficos de la vida buena que, a su juicio, deben orientar el sentido de las comunidades políticas (Forti 2008, 125-30).

<sup>57</sup> Ya en el prólogo de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt afirma que este libro “fue escrito con el convencimiento de que sería posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y se ha hecho irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humano” (Arendt 2006, 26). En esa misma línea, Arendt también señala que “ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y la ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar del horror del presente en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor”. (Arendt 2006, 27-28).

<sup>58</sup> Esta interpretación también es defendida por autores como Villa (2007) y (1999a); Buckler (2011); Forti (2001) y (2008); Grunenberg y Daeb (2007); Porcel (2016); Young-Bruehl (2020); y Ludz y Nordmann (2018).

en el hecho de que la tradición del pensamiento político occidental, desde Platón hasta Marx, contenía una lectura destructiva del espacio público; o lo que es lo mismo, que la historia del pensamiento político occidental se ha encargado de oscurecer lo que, a juicio de Arendt, son las preocupaciones centrales de la política. Estas reflexiones, sin embargo, tomarán cuerpo un año después en el contexto del proyecto “Elementos totalitarios del marxismo”<sup>59</sup>. Allí Arendt se propuso resolver lo que ella denominó como una “omisión deliberada” presente en su último libro. Según ella, el problema que enfrenta *Los orígenes del totalitarismo* es que su análisis se ciñe al movimiento totalitario alemán y deja completamente de lado lo sucedido en el universo soviético. Esta omisión no tiene que ver con una “dificultad logística” para la recopilación de información, sino con una especie de prejuicio que, a mi modo de ver, frenaba su análisis. Analizar la Revolución Bolchevique era examinar el pensamiento de Marx, y este ejercicio, a diferencia un examen crítico de otro autor emparentado con otro tipo de acontecimientos históricos, no era sencillo de abordar. Así las cosas, mientras que en el caso alemán Arendt no logró identificar una referencia intelectual preponderante sobre la cual centrar su investigación, en el contexto soviético el lugar que desempeñó la figura de Marx y su filosofía era más que evidente. Esta circunstancia, sin embargo, abría la posibilidad de trazar conexiones falsas e imprudentes entre el pensamiento de Marx y el totalitarismo soviético. Creo que esto era lo que le detenía. Marx, en este contexto, se convertía en una instancia inmejorable para examinar las afinidades entre la historia de la filosofía política y su lugar en la cristalización de los gobiernos totalitarios. Consciente de esta dificultad, Arendt asume como punto de partida su

---

<sup>59</sup> “Elementos totalitarios del marxismo” fue un proyecto de investigación que Arendt emprendió a pocos meses de la publicación de su primer gran libro sobre el totalitarismo, más o menos, hacia el primer trimestre de 1952. Se trató de una investigación financiada por la *Guggenheim Foundation* aportar una adecuada descripción respecto a los elementos filosóficos del bolchevismo. Este libro, nunca publicado en su versión original, buscaba cerrar la brecha entre el carácter impredecible de los gobiernos totalitarios y cierto vocabulario político consuetudinariamente aceptado en el seno de la tradición. Al cerrar esta brecha, suponía la autora, era posible identificar los vínculos, afinidades y cercanías entre cierta forma de interpretar la política, inaugurada con Platón y claudicada con Marx, y la estructura de los regímenes totalitarios. Aproximadamente un año después de que el proyecto fue aprobado y mientras Arendt estaba dándole forma a la estructura del libro, la autora solicitó una renovación de la “beca” que no fue concedida y que terminó por impactar negativamente en la unidad temática de este proyecto. Al final, Arendt logró construir cuatro grandes ensayos productos de esta investigación y el sentido general del proyecto fue distribuido posteriormente en libros como *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. A este respecto, se recomienda la lectura del trabajo de Young-Bruehl (2020), así como los manuscritos originales en los que Arendt describe el objetivo del proyecto, sus objetivos, los avances que tiene y, por supuesto, la solicitud de la extensión de la beca. Este material se encuentra disponible en *The Hannah Arendt Papers* en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos.

investigación sobre el totalitarismo soviético con la idea de “rescatar el honor de Marx”<sup>60</sup> y, con esto, ver en su filosofía al último gran referente del pensamiento político occidental.

Esta estrategia argumentativa permitía, por un lado, anular las conexiones causales entre filosofía y totalitarismo; y, por otro lado, convertía a la obra de Marx en una especie de bisagra entre el mundo previo a la Edad Moderna y el mundo posterior a la crisis que enfrentó la tradición con las revoluciones políticas, económicas y sociales de los siglos XVIII y XIX. En este orden de ideas, el valor que desempeña el análisis del proyecto “Elementos totalitarios del marxismo” es determinante en aras de entender cuál es el sentido de la crítica a la tradición que plantea Arendt, del mismo modo que permite analizar a Marx como pensador ambivalente, esto es, como revolucionario y como conservador; como alguien que intenta fracturar la tradición, pero que en muchos aspectos apela a recursos tradicionales para fundar y entender el sentido de la sociedad moderna.

En este capítulo intentaré exponer en qué consiste la crítica arendtiana a la tradición del pensamiento político occidental. Me interesa, sobre todo, mostrar que el horizonte de trabajo sobre el que se sitúa el análisis de Arendt descansa en una problematización de la relación entre tradición y totalitarismo, primero como ruina, luego como posibilidad. En los capítulos previos logré presentar de manera cuidadosa la caracterización de lo que considero como la “doble” interpretación arendtiana del totalitarismo. En el capítulo dos, por ejemplo, mostré cómo opera la tesis de la aparición de una “nueva forma de gobierno” que inhabilita las categorías políticas, éticas y legales de la tradición, y que en consecuencia, lesiona nuestra capacidad para hacerle frente. Con este panorama abierto tengo la posibilidad de mostrar la otra gran interpretación arendtiana del fenómeno totalitario, a saber, la tesis de la “corriente subterránea de la historia”, una idea que si bien ya estaba presente hacia al final de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, solo fue desarrollada con mayor detalle en el proyecto “Elementos totalitarios del marxismo”, así como en trabajos y conferencias posteriores. En este capítulo, además, defiendiendo la idea de que ambas interpretaciones no experimentan ningún tipo de conflicto, contradicción u oposición entre sí. De igual modo, luego de tematizar la crítica de Arendt a Marx, me concentro en analizar aquello que Arendt denomina como el lugar de nacimiento la tradición, a saber: el mito de la caverna y la filosofía de Platón. En esta parte me

---

<sup>60</sup> Esta idea aparece esbozada de manera general en una carta de Arendt a Jaspers, fechada el 25 de diciembre de 1950, algunos meses antes de la publicación de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt y Jaspers 1993, 159-60).

---

interesa mostrar la forma en la que cierta conceptualización de la esfera de los asuntos humanos como un lugar “oscuro”, “volátil” e “inseguro” para el filósofo impactó dramáticamente en la conceptualización de lo político por parte de la tradición al desplazar del horizonte analítico las experiencias asociadas a la acción, el discurso, el poder, la pluralidad y la natalidad. Esta interpretación de lo político se extendió a lo largo de dos mil años y trágicamente encontró un entorno sociopolítico en el que se pudo desplegar hasta alcanzar consecuencias irreparables en los totalitarismos del siglo XX. Así las cosas, considero que al tematizar la relación existente entre tradición y totalitarismo estaré en capacidad de examinar la importancia del gesto arendtiano de la “ruptura con la tradición”, esto es, el imperativo de abandonar los cánones que nuestra historia política ha utilizado para interpretar nuestro vocabulario político; dicho en otras palabras, tal análisis permitirá entender el sentido y la necesidad del despliegue de una “escalera trasera” que permita iluminar lo que sucedió y plantear alternativas críticas. Esta tematización sentará las bases sobre las que descansa la búsqueda de nuevas conceptualizaciones en torno a los problemas fundamentales de la política.

### **3.1. Karl Marx y la “corriente subterránea de la historia”**

La noción o el concepto arendtiano de crítica ocupa un papel fundamental en el marco de sus trabajos sobre la tradición y el gobierno totalitario. Tal y como lo señalé en el primer capítulo de este trabajo, Arendt utiliza la expresión “crítica” en el sentido de un ejercicio de toma de perspectiva con el pasado. De manera que una crítica a la tradición no es otra cosa que un examen de la forma en la que nos relacionamos con el pasado, pero también es un análisis de la forma en la que esta relación ha estado mediada por gestos de ocultamiento y hostilidad hacia el fenómeno de lo político. Esta propuesta, por lo tanto, no descansa en una maniobra velada de “desprestigio” hacia la historia política de Occidente, sino que más bien alberga el deseo por volver a “destilar el espíritu original” de aquellos conceptos que daban forma y verosimilitud al campo político antes de que el formato narrativo de la tradición los hubiera capturado (Arendt 1996d, 20-21). En ese sentido, Arendt no representa una actitud ilustrada hacia la tradición, pues nunca afirmó que el pasado y todo lo que encierra este era una forma de conocimiento supersticiosa sin ningún tipo de valor. Al contrario, existen diferentes instancias en las que la autora describe el pasado como un registro fundamental para comprender el presente, ya no desde el punto de vista de una autoridad que nos ordena e indica lo que debemos hacer, sino como una compleja red de conceptos, experiencias y saberes que nos confronta con el futuro (Arendt 1996d, 17-18).

Siguiendo esta idea, la razón de ser de una crítica a la tradición nace del hecho de que, tal y como lo he intentado demostrar, el catálogo de conceptos que integra nuestro vocabulario político operó de una forma negligente en el contexto de la aparición de los gobiernos totalitarios y, finalmente, confirmó su inutilidad al momento de describir la brutalidad que tuvo lugar en los campos de concentración y exterminio. A este respecto, afirma Arendt, existen buenas razones para desconfiar de la pertinencia y actualidad de la tradición no solo respecto a su capacidad para enfrentar el totalitarismo, esto es, comprenderlo en su originalidad sin hacerlo pasar como una forma de dictadura, sino que también se encuentra en tela de juicio su papel para conectar las experiencias de los individuos, así como para iluminar los retos que ha impuesto el mundo moderno. En palabras de Arendt “lo que importa es que desde el siglo XIX la tradición ha permanecido en un silencio impenetrable cada vez que le han salido al paso cuestiones específicamente modernas, y que la vida política, allí donde se ha modernizado y ha sufrido cambios en la industrialización y la igualdad universal, ha invalidado sus criterios constantemente” (Arendt 2008b, 77). Frente a este problema alguien podría afirmar que lo primordial es tratar de revivir el cadáver de la tradición del pensamiento político occidental; hallar la manera de que su forma de organizar la realidad y el tiempo sean consistentes con el mundo que hemos heredado de las revoluciones políticas y sociales de los siglos XVIII y XIX. Esta aproximación, no obstante, podría resultar mucho más peligrosa que la negligente actitud de la tradición, pues, en palabras de Arendt “a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece” (Arendt 1996c, 32). La utilidad de un concepto, se podría decir, no está determinada por su capacidad para *concebir* verdades, sino por su conexión con las experiencias que está definiendo; por su competencia para potencializarlas y no para disminuir sus relatos.

Ahora bien, ¿cuál es el papel que juega la figura de Marx en este contexto? ¿Por qué precisamente Marx es el pensador que Arendt identifica como una especie de bisagra entre la ruptura de la tradición y la emergencia de los gobiernos totalitarios? ¿Por qué razón criticar a Marx podría darnos luces acerca del paso a seguir respecto actitud arendtiana hacia la tradición, esto es, a propósito de la “restauración” de la tradición o del “redescubrimiento” de lo político?<sup>61</sup>. Tal y como es señalado por Arendt, la puesta en marcha de un estudio sobre los “Elementos totalitarios del

---

<sup>61</sup> En este punto traigo nuevamente a colación el problema desarrollado en el primer capítulo a propósito del dilema arendtiano con la tradición, a saber: restaurarla con un mito fundacional alternativo, siguiendo el gesto de Strauss y Voegelin, o como Arendt decide hacer, “mirar el pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición” (Arendt 1996c, 35).

marxismo” de forma posterior a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* estuvo impulsado por lo que ella denomina como una “seria omisión” en su estudio sobre los gobiernos totalitarios. Según la autora, el problema más significativo que tiene su primer libro fue el de no aportar una adecuada descripción del trasfondo ideológico del bolchevismo, es decir, de aquellos elementos que posibilitaron la emergencia de la versión del totalitarismo soviético. Tal omisión, en palabras de la autora, fue “deliberada”. De acuerdo con Arendt, mientras que el racismo, el imperialismo, los nacionalismos tribales y los panmovimientos antisemitas no tienen ningún tipo de conexión con la tradición del pensamiento político occidental (Arendt 1996c, 35), todos los otros elementos que eventualmente cristalizaron en el totalitarismo soviético pueden ser rastreados y emparentados con ciertas “corrientes subterráneas de la historia occidental que emergieron una vez que el marco sociopolítico tradicional europeo se rompió” (Arendt 1952 traducción propia)

Según esta lectura, mientras el nazismo carece de fuentes filosóficas relevantes sobre las cuales poder plantear un análisis profundo<sup>62</sup>, el bolchevismo sí se encuentra emparentado con el totalitarismo por medio de una referencia intelectual ineludible en la historia de Occidente: Karl Marx. Así, en palabras de Arendt, “el hecho de que una forma de dominación totalitaria haga uso del marxismo y de que aparentemente se haya desarrollado de forma directa a partir de él, es por supuesto, el más formidable cargo jamás presentado contra Marx” (Arendt 2019a, 50). Ahora bien, al analizar el pensamiento de Marx, señala la autora, no se puede caer en una lógica perezosa y mediocre por medio de la cual se tracen conexiones directas y causales entre él y el totalitarismo, de la misma manera que se hizo con el pensamiento de Nietzsche e incluso de Lutero. Si bien es cierto que, tal y como lo indica la autora, la línea que conecta a Marx con el movimiento bolchevique es más corta que la línea que conecta el nazismo con cualquier aspecto relevante de la tradición, también es verdad que “acusar a Marx de totalitarismo equivale a acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno” (Arendt 2019a, 51). Y, esta tesis, tal y como se ha presentado, no es compatible con el proyecto arendtiano de una crítica a la tradición, pues no se trata, justamente, de hallar culpables de la misma manera que sucedería en el contexto de un juicio penal, sino que lo que se busca es tratar de “comprender el totalitarismo”,

---

<sup>62</sup> El trabajo de Forti plantea un contrapunto interesante frente a la lectura de Arendt. Según Forti, es posible identificar una conexión sólida y significativa entre los “teóricos del Tercer Reich” y el pensamiento de una figura clave de la tradición filosófica occidental: Platón. Al respecto, véase “The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism, and Plato” (Forti 2006)

esto es, hallar la forma de singularizarlo y mostrar sus condiciones de posibilidad, esto es, exponer la manera en la que la tradición del pensamiento político occidental, no solo Marx, alojaron una forma de pensar lo político absolutamente destructiva y hostil que devino en el Tercer Reich y en la Revolución Bolchevique. Por lo tanto, lo preocupante de toda la historia no es que existan lecturas imprudentes y tendenciosas sobre Marx, sino que, en efecto, al menos como una ideología, el marxismo sea “sin duda el único vínculo directo entre la forma totalitaria de gobierno y esa tradición” (Arendt 2019a, 52).

En este contexto, la lectura del totalitarismo como una forma de gobierno radicalmente original en la historia de Occidente, abordada en el segundo capítulo de esta investigación, empieza a perder protagonismo respecto de la idea según la cual, implícita en la filosofía política occidental subyace una actitud destructiva hacia la política que fue hábilmente explotada por los gobiernos totalitarios. Por lo tanto, según Arendt, la razón de ser de su nuevo libro era la de “cerrar la brecha entre el carácter sin precedentes de la dominación totalitaria y ciertas categorías del pensamiento político que han sido tradicionalmente aceptadas” (Arendt 1952 traducción propia). “Elementos totalitarios del marxismo” era, entonces, el trabajo que nos permitiría entender la presunta conexión entre historia política de Occidente y las categorías que dan forma a los regímenes totalitarios. Sería, en otras palabras, un análisis mucho más complejo del fenómeno totalitario, si se lo compara con la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, pues en este caso, además de estudiar a una figura clave tanto para la filosofía occidental como para la política del siglo XX, se estaría poniendo en juego cierta apuesta metodológica basada en el “desocultamiento” de los aspectos constitutivos de la experiencia política tradicionalmente silenciados hasta ese momento<sup>63</sup>. Encontramos un material interesante que daría cuenta de este proceso en una carta de Karl Jaspers a Heinrich Blücher en la que se afirma lo siguiente:

---

<sup>63</sup> Sobre este punto, conviene citar la famosa idea que Arendt presenta justo al final de sus reflexiones sobre el pensamiento en *La vida del espíritu*: “me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha denominado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo” (Arendt 2002, 231). A partir de esta cita vemos, nuevamente, cómo el problema de la tradición, la autoridad, roma y el pasado ocupan un lugar clave el pensamiento de la autora, incluso varios años después de la reflexión sobre Marx.

Me impresionó la distinción que hace Hannah entre una vía alta y una vía baja en la historia moderna. Su libro trazaba el camino bajo, de ahí que no dijera ni una palabra sobre Marx. El nuevo libro completará el cuadro con la vía alta. Su respeto por la mente le impidió hacer a los grandes pensadores parcialmente responsables de los horrores que ocurrieron en la realidad que su libro analiza. El panorama que nos ha abierto es amplio e impresionante (Arendt y Jaspers 1993, 186 traducción propia).

La distinción que señala Jaspers permite entender el orden y el sentido de los trabajos de Arendt, pero también resulta ser valioso respecto de las numerosas metáforas de naturaleza topológica presentes en sus escritos sobre la tradición y el totalitarismo<sup>64</sup>. Tal y como lo destaca Jaspers, mientras que en su libro de 1951 Arendt exploró las “vías bajas” de la historia política occidental, esto es, el racismo, el imperialismo y los movimientos antisemitas, con su trabajo sobre los “Elementos totalitarios del marxismo” la autora se enfrentará con una herencia intelectual y política de más de dos mil años de existencia, esto es, con la Gran tradición del pensamiento político occidental. En consecuencia, uno de los primeros aspectos que más llamó la atención de Arendt durante el desarrollo de este proyecto fue la reinterpretación marxiana de la distinción del hombre como *homo faber* y el hombre como *animal laborans*, es decir, del hombre como artesano, productor y artista, y el hombre como un organismo sometido a los influjos de la dimensión biológica que, conforme a la tradición, se ganará el pan con el sudor de su frente (Arendt 1952). Tal distinción había acompañado a los movimientos socialistas franceses del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Para estos, sus reivindicaciones en el plano político se dan respecto a las condiciones de vida del *homo faber*, no del *animal laborans*. En este contexto, el trabajo es solo una forma de vida más de la condición humana. La jerarquía tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa* sigue en pie. No obstante, tras la aparición de la filosofía de Marx una de las transformaciones más significativas fue, precisamente, la subversión de esta distinción. Esto quiere decir que la naturaleza del ser humano, su diferencia específica, dejará de ser la capacidad del pensamiento, la razón y el lenguaje y, por lo tanto, sus reivindicaciones políticas no estarán en el campo del *homo faber*, sino que en adelante harán parte del grupo de actividades concernientes al ámbito de la labor. Así, en palabras de Arendt, “la dignificación de Marx de la labor como una actividad esencialmente creativa constituye una

---

<sup>64</sup> A lo largo de esta investigación hemos visto la forma en la que Arendt describe la existencia de una “escalera trasera” que permita reformular el pensamiento de la tradición, pero también se ha mostrado cómo el totalitarismo se presenta como una especie de “corriente subterránea” que irrumpe a través del nazismo y del estalinismo.

ruptura decisiva con toda la tradición de Occidente para la cual la labor había representado lo “animal”, no la parte humana del hombre” (Arendt 1952 traducción propia). Aquí la jerarquía entre los dos modos de vida tradicionalmente signados por la tradición empezaba a recibir sus primeros ataques.

El hecho de que Marx desafíe el canon tradicional podría significar que su filosofía era, ante todo, una especie ejercicio iconoclasta hacia la tradición; una tradición que encarnaba la visión hostil e injusta de la clase dominante; y que la filosofía, tal y como había sido enseñada, no era otra cosa que una reproducción de aquellos valores burgueses. Sin embargo, desde la perspectiva de Arendt, esto solo es parcialmente cierto. En efecto, Marx ataca a la tradición, pero este ataque debe ser entendido a la luz del papel que jugaron las revoluciones políticas del siglo XVIII y la Revolución Industrial del siglo XIX. No se trata simplemente de una refundación arbitraria de la filosofía. Estos acontecimientos, dice Arendt, provocaron una especie de desequilibrio entre las actividades fundamentales ejecutadas por el hombre y, por lo tanto, ocasionó una crisis en el esquema narrativo y normativo de la tradición. Al parecer, el paradigma tradicional del hombre como *animal rationale* empezó a perder validez frente al denominado “auge de lo social” y de las preocupaciones relativas al mantenimiento de la vida y de la subsistencia. En ese momento la comprensión de la vida política como un ejercicio mediante el cual el gobernante tiene la función de controlar la contingencia y privar de la acción a los ciudadanos mediante el uso de la ley, que a su vez proviene de la rigidez y estabilidad del pensamiento filosófico, entró en crisis.

Aun así, más allá de estos cambios resulta difícil comprender lo que ocurrió con la aparición del marxismo y por qué las enseñanzas de Marx pudieron ser utilizadas por el totalitarismo (Arendt 1952). En cualquier caso, señala Arendt, Marx parece “proporcionarnos un vínculo fiable para retornar a la tradición, puesto que él mismo (aun cuando creía que se rebelaba contra ella, que la ponía patas arriba o que confería mayor importancia a la acción histórico-política que al análisis teórico-interpretativo) estaba más firmemente enraizado en dicha tradición de lo que nosotros podemos volver a estarlo jamás” (Arendt 2019a, 57). Marx, inconsciente de las consecuencias que podría engendrar su filosofía, termina fracturando la tradición en su intento por dar cuenta del desbalance entre las actividades y sus modos de vida. Esta fractura, sin embargo, resultó ser hábilmente apropiada por el movimiento bolchevique, no porque Marx haya sido un hombre abyecto o porque su filosofía sea totalitaria, sino porque su pensamiento se convirtió en la última gran bisagra entre una tradición ajustada a ciertas condiciones mundanas y el “espacio vacío” o el desierto de sentido propio de la sociedad de masas de principios del siglo XX; una instancia que no sabe cómo narrar, consolidar y resolver el presente. A este respecto, Arendt afirma lo siguiente:

(El marxismo era el intento de hacerse con las nuevas preguntas utilizando los medios de la gran tradición. Por eso, la Revolución de Octubre era la gran esperanza del siglo XX y, de acuerdo con ello, el hecho de que también este camino terminara en lo totalitario fue el desengaño esencial de la época. I. Fuera cual fuera el camino que se tomó, quien iba al grano y no daba rodeos a través de piadosas insignificancias de tipo liberal o conservador, terminó en el totalitarismo. 2. La gran tradición misma condujo hacia ahí, por tanto, en toda filosofía política de Occidente tenía que esconderse algo fundamentalmente falso.) (Arendt 2018b, XI [3] 243).

Tal y como lo destaca Forti, el análisis arendtiano sobre la obra de Marx presenta dos grandes derroteros: por un lado, se encuentra la imagen de la auténtica originalidad del gobierno totalitario emparentada con Marx; y por otro, descansa su vínculo con el orden categorial de la tradición (Forti 2001, 226). En cierto sentido, es como si Marx se encontrara atravesado por el futuro devenir del totalitarismo, por cuenta de los ataques de su pensamiento a la tradición, pero, y esto es tal vez lo más interesante, de manera simultánea también continúa atado a la tradición que ha decidido destruir. En consecuencia, el objetivo de Arendt parte de la necesidad de demostrar la falta de conexión entre Marx y Stalin en aras de presentar cómo, en diferentes instancias argumentativas, Marx se ve abocado, por el influjo tradicional, a instaurar una sociedad con base en la experiencia y los fundamentos de la Atenas del siglo V. antes de Cristo, esto es, la *Polis* griega (Arendt 2019a, 65). Así las cosas, la influencia que tuvo la tradición sobre él se manifiesta en el hecho de que su interpretación de los eventos que trajo consigo la Época Moderna debe ser entendida “en términos y conceptos que tienen su origen en un periodo histórico completamente distinto” (Arendt 1996c, 26). Por esa razón, afirma, “*para nosotros suena como si Marx estuviera diciendo: el mundo que los filósofos del pasado han interpretado (...) está cambiando hasta un punto en que resulta irreconocible. Intentemos tomar el control de este problema y cambiar el mundo de acuerdo con nuestra tradición*” (Arendt 2019a, 68).

La aparición de autores como Marx, Kierkegaard o Nietzsche constituye una clara evidencia de que el pasado había perdido su capacidad para subsumir el presente en las categorías clásicas de la política, la religión y la metafísica. Su presencia, dice la autora, es una muestra inequívoca de la forma en la que la tradición resultaba incapaz de consolidar el sentido de la sociedad de aquel momento y, de forma indirecta, anunciaba los sentimientos de crisis y pesimismo tan característicos de la época. De igual modo, estos pensadores también fueron los primeros que se atrevieron a teorizar sin la guía de ninguna autoridad, a pesar de que “aún se encontraban insertos en las categorías de la

gran tradición” (Arendt 1996c, 34). Así, señala la autora, mientras que Kierkegaard quería defender la legitimidad de la fe frente a la razón moderna, Marx deseaba regresarle la dignidad a la acción política respecto de la actitud contemplativa de la tradición, y Nietzsche pretendía restaurar la productividad de la vida humana ante la impotencia del mundo moderno (Arendt 1996c, 37). Cada una de estas rebeliones, a pesar de su conocido fracaso, dieron cuenta de aquellos rasgos de la modernidad que eran incompatibles con nuestra tradición. Ahora bien, en el caso de Marx su actitud hacia la filosofía siempre estuvo caracterizada por una rebelión consciente. Sin embargo, el problema es que su ejercicio conceptual acuña una serie de enunciados que albergan una naturaleza tanto desafiante como paradójica. Entre estas tesis, destaca Arendt, se encuentra al menos tres que resultan profundamente interesantes respecto de su análisis de la tradición<sup>65</sup>.

En primer lugar, se encuentra la idea según la cual, “el trabajo creó al hombre” y, además, también es la actividad que determina su esencia. Esta idea constituye un ataque directo hacia la tradición cristiana, ya que para Marx es la actividad productiva del trabajo/labor, y no Dios, la responsable de la creación humana. En esa línea, tal vez uno de los elementos que más llama la atención de Arendt es el hecho de que Marx, en su intento por desmarcarse de la tradición metafísica, afirme que “lo que distingue al hombre del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino el trabajo, que no es un *animal rational*, sino un *animal laborans*” (Arendt 1996c, 29). De esta tesis se desprende el hecho de que el trabajo, la actividad humana históricamente más despreciada, debe tomar el lugar de la razón y, con esto, suprimir el papel que ocupa el discurso, “la capacidad de ofrecer razones teóricas y escucharlas” (Arendt 2019a, 80), en favor del trabajo/labor, la capacidad para proveer y satisfacer las necesidades del cuerpo. Por esa razón, afirma la autora, “cuando Marx definió el trabajo como la actividad más importante del hombre, lo que estaba diciendo, en términos de la tradición, es que lo que hace humano a dicho hombre no es la libertad sino la compulsión” (Arendt 2019a, 63).

El hecho de que Marx destierre a la razón y al discurso del campo de la política se explica en virtud de una desconfianza fundamental hacia la *doxa*, un gesto que según Arendt parece compartir con Platón y que, en su pensamiento, se traduce como ideología (Arendt 2019a, 68). Al parecer, los individuos siempre tienen intenciones veladas tras sus discursos, por lo que confiar en

---

<sup>65</sup> A continuación presentaré el análisis arendtiano de la obra de Marx desde el punto de vista del esquema presente en el ensayo “La tradición y la época moderna” ya que, a diferencia de “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, permite aislar de forma organizada una especie de síntesis de la réplica de Arendt a Marx.

---

esta categoría como un instrumento de “comunicación entre los hombres” (Arendt 2019a, 69) no es una forma segura, científica y objetiva de pavimentar el camino de la emancipación. En ese sentido, dice Arendt, la solución marxiana ante este predicamento plantea un nuevo desafío a la tradición, pues ya que el discurso ha perdido su capacidad reveladora, es necesario buscar un instrumento que carezca de esta pretensión metafísica. En este contexto, la violencia, una actividad muda y atravesada por la instrumentalidad de la fuerza, se convierte en su mejor candidata. Según Arendt, en el pensamiento de Marx, la glorificación del trabajo coincide con la glorificación de la violencia, ya que al afirmar que el hombre es producto de su fuerza laboral, en el fondo se está ejecutando una crítica del modelo aristotélico del hombre como una criatura que “alcanza su mayor posibilidad con la facultad de habla y por vivir en la *Polis*” (Arendt 1996c, 28). En consecuencia, mientras que para la tradición occidental y para la experiencia griega los hombres debían abordar sus asuntos mediante la retórica y la persuasión propias del discurso, aquellos que carecían de esta capacidad no solo estaban privados de vivir en gobiernos estables, sino que además eran considerados bárbaros-esclavos, cuyas vidas estaban condenadas, pues “la acción violenta y el trabajo pesado se semejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse” (Arendt 1996c, 29).

La segunda gran tesis de Marx, por lo tanto, es la idea de que “la violencia es la partera de la historia”, es decir, que la violencia es el vehículo que posibilita el cambio y la construcción del devenir histórico de la humanidad. Según esta idea, el cambio social y, por lo tanto, la liberación de las fuerzas productivas de una determinada sociedad solo podían concretarse mediante una acción humana libre y consciente. El problema, tal y como lo observa Arendt, es que Marx no estaba interesado en replicar simplemente el esquema tradicional según el cual, el ámbito teórico-intelectual es el que orienta las decisiones concretas de los hombres. Si había que subvertir el orden establecido, y este orden solo se puede fundar y permanecer por medio del dominio de los medios para ejercer la violencia, para Marx resulta fundamental rehabilitar y glorificar el papel de esta actividad en la historia de las guerras y las revoluciones, pues “solo en esos periodos violentos la historia muestra su verdadero rostro y disipa la niebla de la simple charla ideológica” (Arendt 1996c, 28). La violencia, en cierto sentido, tiene un potencial clarificador, el mismo potencial que en la tradición aristotélica tiene el discurso.

Según Marx, había que hacerse con los medios de la violencia para poder asegurar la liberación de las fuerzas productivas de la humanidad. Esta interpretación es interesante, no solo porque intenta dignificar a la violencia, sino porque implícita en ella se encuentra la tesis de que el

sentido de la historia no se devela en las construcciones interpretativas de los filósofos y de los historiadores, como parecer signarlo la tradición, sino más bien en el ejercicio de la fuerza física contra las clases dominantes. A diferencia de las construcciones teóricas de la filosofía, que solían recurrir al pasado para iluminar el presente, la violencia se erige como el medio capaz de explicitar la dimensión más auténtica del hombre, pues es capaz de ver en el pasado sus productos (guerras, revoluciones, asonadas, etc.), pero y, esto resulta fundamental, también es capaz de calcular y retener la forma en la que desea que estalle el próximo enfrentamiento en el futuro. Tal y como lo señala Arendt, este sería el contexto en el que Marx subordina la historia al operar de la acción política violenta y por esa razón es que se considera como la partera o comadrona de la historia. El concepto de violencia en Marx se presenta, entonces, como una herramienta ejemplar dentro de su desafío a la tradición, ya que se encuentra emparentado con el principio de la productividad, esto es, con el hecho de que de la misma manera que hemos elaborado artefactos en nuestro afán por sobrevivir y gestionar necesidades, “tenía que ser posible (...) hacer la historia tal y como hacemos cosas” (Arendt 2019a, 64); pero, de igual modo, la violencia también se encuentra vinculada con la esencia de la historia, pues toda “acción política debe ser entendida como preparación de la violencia futura o como consecuencia de la violencia pasada”(Arendt 2019a, 68).

Finalmente, desde la perspectiva de Arendt, la famosa decimoprimer tesis sobre Feuerbach encarna lo que a su juicio sería el tercer gran desafío lanzado por la filosofía de Marx, a saber: “los filósofos solo interpretaron el mundo de una forma diferente; sin embargo, lo importante es cambiarlo”. Esta idea, tal y como ha sido señalado, permite visualizar con mayor precisión todas las culpas, críticas y desafíos que Marx le impone a la tradición. La idea de que la tarea del pensamiento es la actividad más elevada que puede llegar a ejecutar un ser humano determinó el escenario en el que nació nuestra filosofía política. Vivir en el mundo de las apariencias, acompañado del discurso y de la acción colectiva, no es el escenario ideal para el desarrollo de la política, de acuerdo con la tradición. Por lo tanto, indica Arendt, “la filosofía política tradicional tiende a derivar el aspecto político de la vida humana de la necesidad que obliga al animal humano a vivir con otros, (...) y tiende a concluir con una teoría sobre las condiciones que más se ajustan a las exigencias de la desafortunada condición humana de la pluralidad y que mejor permitirían al filósofo, al menos, vivir sin ser molestado por esta” (Arendt 2018d, 606).

A los ojos de la tradición, la filosofía siempre fue considerada como una actividad “que no era de este mundo”; de ahí que el desafío, paradójico y contradictorio de Marx, fue el de concretarla o, en otras palabras, “cambiar el mundo según la filosofía” (Arendt 1996c, 29). Hasta ese momento, ningún filósofo había pensado el ámbito de los asuntos humanos con la dignidad que este merece.

---

Así pues, se podría pensar que, frente a este estado de cosas, el desafío de Marx sería el de concebir la pluralidad, la contingencia, así como la dignidad de la acción y el pensamiento como ejes articuladores de una nueva comprensión de la política luego de la crisis de la tradición. Sin embargo, lo que sucedió fue todo lo contrario. Marx, siguiendo la misma estela de la tradición, no se preocupó por ver las experiencias y los conceptos que integran nuestra filosofía política, sino que se ocupó, ante todo, por “invertir” la jerarquía tradicional por medio de la cual, la *vita contemplativa* imponía las reglas y los contenidos de la *vita activa*, entre otras cosas, afirmando que la labor/trabajo es la actividad que debe fijar los principios y derroteros de la existencia humana en la tierra. En ese sentido, tal y como lo destaca Arendt, el más sorprendente de los desafíos de Marx fue señalar que “el mundo de los asuntos humanos corrientes (...) un día será idéntico al reino de las ideas en el que se mueven los filósofos” (Arendt 1996c, 29-30). Este desafío, sin embargo, no termina de plantear un reto significativamente novedoso a la tradición, ya que, si bien es cierto que Platón y Aristóteles restaban seriedad al terreno de los asuntos humanos (Arendt 2018d, 607), mientras que Marx representa al primer gran pensador en tomarse en serio la emancipación de la clase trabajadora (Arendt 2019a, 59), la forma en la que lo hace no es acercándose a la *praxis*, sino exaltando el operar de la *poiesis* (Arendt 2019a, 94-96). O, en otras palabras, reproducir el gesto tradicional que interpreta el campo de lo político a partir de principios, conceptos y experiencias provenientes de otras esferas de la realidad (Arendt 2019b, 101-2); tal y como lo había hecho la tradición del pensamiento político occidental durante dos mil años, pero con la excepción de que esta vez no fue la *vita contemplativa* la que terminó imponiéndose.<sup>66</sup> En consecuencia, según Forti, la razón de que el pensamiento de Marx se encuentre atravesado por una vocación transformadora, pero al mismo tiempo paradójica y contradictoria, radica en el hecho de “intentar dar voz a lo nuevo, pero no poderlo hacer si no es con los instrumentos conceptuales viejos” (Arendt 1996b, 233). De hecho, tal vez sea necesario ajustar la perspectiva de los objetivos de Marx, pues tal vez su interés en último término no sea el de acabar con la filosofía como tal, sino cuestionar su impracticabilidad<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Nuevamente, una discusión crítica de la interpretación arendtiana de Marx se encuentra en el trabajo de Paredes (2017). Un examen detallado y cuidadoso respecto de los vacíos o problemas de la lectura de Arendt excederían los límites de este trabajo.

<sup>67</sup> Teniendo en cuenta los límites de esta investigación, no es posible presentar un análisis mucho más cuidadoso alrededor de todos los elementos que, según Arendt, hacen que Marx caiga en flagrantes contradicciones que, a la larga, darán cuenta de su incapacidad para superar la tradición del pensamiento político occidental, tal y como lo prometía su filosofía. Un análisis cuidadoso de este aspecto se encuentra en la obra de Forti (2001, 226-40).

Siguiendo esta idea, el gran mérito de Marx es mostrarnos la forma en la que la acción no es lo opuesto al pensamiento, sino que es, ante todo, su mejor aliado, “su vehículo verdadero” (Arendt 2019a, 99), de la misma forma que la política no refleja una instancia oscura y sin valor para la filosofía, sino que era, ante todo, la única actividad en la que el pensamiento filosófico debía tener lugar.

En virtud de lo anterior, resulta difícil determinar qué tanto del gesto marxiano fue apropiado posteriormente por Arendt en el desarrollo de su teoría política. No obstante, según lo estudiado, da la sensación de que ambos comparten la voluntad por regresarle la dignidad, la autonomía y la relevancia que debe tener el ámbito de los asuntos humanos, hasta ese momento arrebatado por la tradición<sup>68</sup>. Es justamente la ruptura de la tradición, constatada a través del descubrimiento de las fábricas de la muerte, la que abrirá la posibilidad de instituir una nueva forma de registrar el fenómeno de lo político. Antes de apreciar dicho despliegue conceptual, conviene revisar con cierto detalle la forma en la que, desde su nacimiento, la tradición del pensamiento político occidental configuró una actitud hostil y, en varias ocasiones, indiferente hacia el sentido de la vida pública. Con este gesto, de la misma manera que lo sugiere la metáfora de la escalera trasera, debemos regresar al origen de todo esto.

### **3.2. La sospecha de Arendt hacia la tradición**

Tal y como fue presentado en el primer capítulo de esta investigación, la emergencia del campo de concentración y exterminio representa el momento “exacto” en el que la tradición del pensamiento político occidental se fracturó de manera definitiva. En ese sentido, si desde el punto de vista filosófico, la figura de Marx opera como una especie de bisagra entre el pensamiento tradicional y los desafíos sociopolíticos de la modernidad, desde el punto de vista de los acontecimientos, el

---

<sup>68</sup> Siguiendo esta idea, opina Arendt, “el pensamiento político contemporáneo, si bien no puede competir en elocuencia con el pasado, se distingue de este contexto tradicional por reconocer que los asuntos humanos plantean verdaderos problemas filosóficos, que la política es una esfera en la que surgen genuinas cuestiones filosóficas, y no solo una esfera de la vida que habría de regirse por preceptos que deben su origen a experiencias completamente distintas (...) Lo que atrae a la filosofía contemporánea hacia la esfera política es que sus dilemas teóricos han cobrado realidad tangible en el mundo contemporáneo. Y esta curiosa coincidencia lleva a un paso decisivo allende la armonía preestablecida de Hegel, en la que filosofía y política, pensamiento y acción, se reconciliaban en la historia sin que por ello sufriera menoscabo el privilegio predilecto del filósofo, el de ser el único al que se le revela la verdad. Esta conexión íntima de pensamientos y sucesos, en la que los pensamientos parecían haber captado el significado de los sucesos antes y no después de que estos tuviesen lugar, y en la que los sucesos parecían confirmar e iluminar los pensamientos, ha expulsado con suma eficacia al filósofo de su torre de marfil -al menos en la medida en que este estaba dispuesto a reconocer que esta conexión no era una basada en la causalidad” (Arendt 2018d, 607-9).

campo de concentración representa una institución capaz de sintetizar las demandas a las que la se enfrenta la política moderna. Así lo describe Arendt:

Aquí, no existen normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, todo lo más, la comprensión de que en la política moderna hay implicado algo que realmente nunca debería haber estado, tal como nosotros comprendemos la política, a saber, el todo o nada. Todo significa una indeterminada infinidad de formas de vida en común. La nada, es decir, la victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno para el destino de la raza humana (Arendt 2006, 596).

El devenir de la política moderna se enfrenta, entonces, a una especie de disyuntiva: el todo (la existencia de múltiples formas de vida en común), y la nada (la victoria de los campos de concentración y la destrucción de la raza humana). En este contexto, existen buenas razones para pensar a qué se refiere Arendt con la expresión “nada”. Todo y nada son modalidades mutuamente excluyentes. En términos de Arendt, serían formas de entender el fenómeno político que se apalancan en conceptos y experiencias radicalmente opuestas. Por un lado, la idea de que existan una “indeterminada infinidad de formas de vida en común” pone de manifiesto el hecho de que lo fundamental de la política descansa en el actuar colectivo de las comunidades. De otro lado, la victoria de los campos de concentración no significa otra cosa diferente a la consolidación de un proyecto político mediante el cual, tal y como lo destaca Arendt, se pretende crear una nueva versión del ser humano que se encuentre completamente desprovista de las condiciones de su existencia. En ese sentido, el hecho de que, inherente a la política moderna, se encuentre la disputa entre el reconocimiento de la pluralidad y su más radical negación obliga a Arendt a replantear las coordenadas de su investigación. Así, mientras que en *Los orígenes del totalitarismo* lo fundamental era tratar de determinar la originalidad del gobierno totalitario y explorar las razones que hicieron que la tradición no lograra identificarlo y enfrentarlo, en los trabajos en los que se transformó el proyecto “Elementos totalitarios del marxismo”<sup>69</sup> su preocupación tiene que ver con mostrar la

---

<sup>69</sup> Tal y como lo destaca Young-Bruehl, la intención inicial que perseguía este proyecto no se logró consolidar y los trabajos en los que se materializó el proyecto fueron de cuatro grandes ensayos: “¿Qué es la tradición?”, “La tradición y la época moderna”, “Comprensión y política” e “Ideología y terror”. No obstante, de manera general, el trabajo desarrollado por Arendt durante este periodo fue impulso inicial de libros como *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución* (Young-Bruehl 2020, 357-62).

forma en la que, allende a la tradición del pensamiento político occidental, existía una especie de hilo conductor que ocultó el lugar de la pluralidad y el poder del campo de la política.

Comprender el totalitarismo, afirma Arendt, no solamente significa pavimentar el camino para la acción o, lo que es lo mismo, reconciliarnos con un mundo en el que este tipo de acontecimientos fue posible, sino que también implica una especie de crítica de las estrategias interpretativas que utilizamos para entender el fenómeno de lo político. En ese sentido, de acuerdo con la autora, más allá de que la comprensión no proporcione una hoja de ruta clara con resultados concretos, sí pone de manifiesto que la lucha contra el totalitarismo es más que una simple disputa por la supervivencia de la especie. El valor de esta actividad, por lo tanto, descansa en el hecho de que nos permitirá ser conscientes de que “el proceso de comprensión, de forma clara y quizás primaria, es también un proceso de autocomprensión” (Arendt 2019d, 447). El totalitarismo es un fenómeno que cristaliza a partir de diferentes elementos presentes en el mundo moderno como el auge de lo social, la masificación del trabajo, la universalización del concepto de igualdad y la demanda global de libertad (Arendt 2019a, 64-73). Ninguno de estos acontecimientos fue legado o producido por la tradición. Sin embargo, el desempeño de esta última comporta un desenlace mucho más sutil y complejo, pues a pesar de que no detonó nada, sí reprodujo elementos que, a la postre, devinieron en totalitarismo. En esa línea, los gobiernos totalitarios nacen, por decirlo de alguna manera, de un mundo no totalitario. Con lo cual, comprender el totalitarismo, una forma organizada de destruir la política, representa también un autoexamen de aquellos elementos que, desde el seno de la tradición occidental, posibilitaron o reprodujeron visiones nocivas, hostiles y destructivas de la pluralidad humana.

El hundimiento de la tradición, tal y como lo he mostrado, alberga la posibilidad de mirar al pasado con ojos no enturbiados o velados por la filosofía. El pasado, entonces, se despliega como un horizonte *fragmentado* que, desde el presente, se encuentra a disposición del teórico de la política para asegurar la transmisión de nuevas voces, o quizá de las mismas voces, pero con tonalidades y matices significativamente distintos. Así, de acuerdo con la autora, el lugar que ocupará este registro temporal en su pensamiento es fundamental por varias razones. En primer lugar, porque es el espacio de la constatación teórica por medio del cual se puede concluir que la gramática tradicional de lo político no está en capacidad de describir la auténtica originalidad del gobierno totalitario. En segundo lugar y, dicho sea de paso el tema que nos preocupa en esta parte del trabajo, porque a pesar de que Arendt sea demasiado cuidadosa en desestimar los intentos que subsumen al pasado filosófico como la fuente del totalitarismo, en el fondo su objetivo sí tiene que ver con “interrogar a la filosofía política -desde Platón hasta Marx- para que cumpla sus responsabilidades respecto al totalitarismo”

(Forti 2001, 112), pero en una dirección significativamente distinta de la que ejecutan autores como Strauss, Voegelin y Popper, tal y como lo destaca Forti<sup>70</sup>. Encontramos una instancia ejemplar de esta tensión en una carta de Arendt a Jaspers fechada el 4 de marzo de 1951

El mal ha resultado ser más radical de lo esperado. En términos objetivos, los crímenes modernos no están previstos en los Diez Mandamientos. O bien: la tradición occidental adolece de la idea preconcebida de que las cosas más malas que pueden hacer los seres humanos surgen del vicio del egoísmo. Sin embargo, sabemos que los mayores males o el mal radical no tienen nada que ver con esos motivos pecaminosos humanamente comprensibles. No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que de alguna manera tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (no utilizarlos como medios para un fin, lo que deja intacta su esencia como seres humanos y sólo afecta a su dignidad humana; más bien, hacerlos superfluos como seres humanos). Esto sucede en cuanto se elimina toda imprevisibilidad, que en el ser humano equivale a espontaneidad. Y todo esto, a su vez, surge de -o, mejor dicho, va de la mano de- la ilusión de la omnipresencia (no simplemente del ansia de poder) de un hombre individual. Si un hombre individual fuera omnipotente, entonces no habría razón para que existieran los hombres en plural, del mismo modo que en el monoteísmo sólo la omnipotencia de Dios lo hace UNO. Así, de esta misma manera, la omnipotencia de un hombre individual haría superfluos a los hombres (...). Sospecho que la filosofía no es del todo inocente en este fino problema. No, por supuesto, en el sentido de que Hitler tuviera algo que ver con Platón. (Una razón de peso por la que me tomé tantas molestias en aislar los elementos de los gobiernos totalitarios fue para demostrar que la tradición occidental, desde Platón hasta Nietzsche, está por encima de cualquier sospecha de este tipo). En cambio, quizá en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de lo que constituye lo político, y no podía tenerlo, porque, por necesidad, hablaba del hombre como individuo y trataba el hecho de la pluralidad tangencialmente. Pero no debería haber escrito todo esto. Nada de esto está pensado en absoluto. Disculpe (Arendt y Jaspers 1993, 166 traducción propia).

---

<sup>70</sup> Al respecto, el trabajo de Forti (2008, 119-80) resulta especialmente esclarecedor.

La superfluidad o, mejor, el intento totalitario por hacer superfluos a los seres humanos a través del aparato del campo de concentración, de la destrucción del derecho positivo, del pensamiento ideológico y de la privación de la acción colectiva es, sin duda, uno de los elementos más significativos que se encuentran presentes en este pasaje. Tal y como ha sido explorado previamente, la originalidad del totalitarismo no descansa en su brutalidad, sino más bien en la eliminación de las condiciones de posibilidad de la espontaneidad, esto es, de la capacidad humana para comenzar algo; así como en la destrucción de la pluralidad, del hecho de que el poder se aloja y es posible gracias a que nuestras acciones son soportadas, continuadas y reconocidas por otros. Al eliminar las condiciones para la vida en común, señala Arendt, se extinguen las posibilidades para la diferenciación que se da por medio del discurso, el otro componente de la acción humana (Arendt 2005b, 205-10), y a la larga, se termina instaurando una lógica homogenizante entre los hombres. Esta igualación forzosa, señala la autora, es la responsable de alojar el germen totalitario, pues el hecho de que el ser humano carezca de las condiciones para su propia diferenciación lo obliga inexorablemente a existir en el registro de lo prescindible. En este punto la idea de la autora es que mientras la tradición filosófica y religiosa siga defendiendo una interpretación del hombre según los cánones de la omnipresencia y omnipotencia, la existencia de la pluralidad se vuelve completamente banal y superflua. La necesidad de garantizar las condiciones de lo político pierde total relevancia en la medida en la que hemos encontrado la manera de reducir el problema de la vida en común y la convivencia a una discusión en torno a la naturaleza humana: a la idea de que el hombre es por naturaleza uno solo que se encuentra en todas partes; uno solo que es capaz de gobernar a muchos y gobernarse así mismo, de ahí que, como señala la autora, “no habría razón para que existieran los hombres en plural”.

Es justamente este horizonte interpretativo el que cala con mayor profundidad en la ideología de los movimientos totalitario. El ser humano del nazismo es un organismo regido por las leyes de la evolución descubiertas por Darwin, mientras que el ser humano del bolchevismo es el sujeto-trabajador que se rige por las leyes de la lucha de clases (Arendt 2006, 621). En ninguno de los dos casos, expresa la autora, existe una preocupación minúscula por la pluralidad, el poder o la acción. Al contrario, daría la sensación de que, en la medida en la que somos capaces de determinar la esencia del ser humano, podemos encontrar la mejor manera para administrarlo, domesticarlo y, si es el caso, eliminarlo. Nuevamente, la analogía con los perros de Pávlov, expresada en *Los orígenes del totalitarismo*, cobra sentido, pues una vez que el científico descubre la estructura elemental que gobierna el comportamiento del animal, este se transforma en un ejemplar pervertido en la medida en la que saliva en situaciones en las que ni siquiera tiene hambre (Arendt 2006, 590). Algo parecido,

señala Arendt, es lo que sucede con esta actitud en el plano de la política. Una vez que el filósofo/gobernante descubre las condiciones elementales de la existencia humana, se hace con la posibilidad de ejecutar una dominación total del individuo. No se necesita, entonces, examinar las condiciones que originan el poder, ni cómo asegurar su permanencia en el tiempo, en adelante el terreno de lo político se restringe al dominio de una teoría que explore la esencia del ser humano de forma individual.

Ahora bien, el pasaje en cuestión también pone de manifiesto una pregunta clave para el argumento en la medida en la que permite esclarecer el sentido de la crítica a la tradición o, dicho de otro modo, la magnitud de los “cargos” a los que se enfrenta la metafísica occidental. Según Arendt, la “filosofía no es del todo inocente”, es decir, que existen buenas razones para vincularla en la investigación sobre los orígenes de los movimientos totalitarios. Sin embargo, la autora también señala que su vínculo no es lineal, ni causal y que por eso se preocupó en la configuración de la tesis sobre el totalitarismo desde el punto de vista de un fenómeno que cristaliza a partir de diferentes elementos. “No es que Hitler tenga algo que ver con Platón”, señala. Pero ¿cuál es entonces la estructura de su juicio? De acuerdo con su argumento, el problema que comparte toda la filosofía política occidental, desde Platón hasta Marx, es la ausencia de una conceptualización apropiada de lo que significa la vida en común, del papel que juegan las experiencias compartidas, de la relevancia de pensar la política desde el punto de vista de las actividades que realizan los hombres, y de entregarle a la política la dignidad y autonomía que merecen por tratarse del campo más relevante de la existencia humana (Arendt 2019a, 98-99). En ese sentido, tal vez uno de los gestos más sobresalientes que comparten tanto la tradición del pensamiento político occidental como los movimientos totalitarios del siglo XX es el hecho de que ambos defienden la existencia de una “naturaleza humana” que se puede conocer y manipular. La defensa de una conceptualización de estas características les permitía, en palabras de Arendt, hablar “sobre un «quién» como si fuera un «qué» (Arendt 2005b, 64), es decir, desplazar la pregunta por la identidad por una serie de nociones y prejuicios que destruían la pluralidad humana y su espacio de aparición<sup>71</sup>. Nuevamente,

---

<sup>71</sup> Ya desde el inicio de *La condición humana* Arendt realiza una distinción fundamental dentro de todo su proyecto político, a saber: la diferencia entre “naturaleza humana” y “condición humana” (Arendt 2005b, 35-38). Arendt rechaza el uso del término “naturaleza” por considerarla una amenaza para la estabilidad de los asuntos políticos. Los seres humanos no tienen un rasgo transversal que los define, sino que, por el contrario, sus vidas se encuentran condicionadas por diferentes aspectos y determinadas actividades que hacen del ser humano lo que es. El punto, entonces, es que mientras se afirme la existencia de una “naturaleza humana”

encontramos un elemento relevante para esta discusión en la correspondencia que sostuvo Arendt con Eric Voegelin en el marco de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Allí la autora plantea nuevamente los diferentes vacíos o taras conceptuales que alberga la tradición y que, a la postre, lograron ser aprovechados por los gobiernos totalitarios.

¿Cómo es que en nuestra tradición no fuimos capaces de responder a las preguntas políticas planteadas por nuestro tiempo? Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué es la política desde Platón? Y ¿son adecuadas las respuestas dadas desde Platón? Sé que parecerá paradójico si digo: no lo creo. Sospecho que desde este punto de vista puramente político hay algo mal con nuestra tradición filosófica. No sé qué es, pero me parece que está conectado con la pluralidad de los seres humanos y con el hecho de que la filosofía se ha ocupado principalmente *del ser humano* [the human being] (Baehr y Wells 2012, 376)<sup>72</sup>.

Al parecer, una buena parte del silencio que caracterizó la actitud de la tradición hacia los desafíos de la Época Moderna y, por lo tanto, de la dominación totalitaria descansa en el hecho de una especie de sesgo o “visión de túnel” que, desde la filosofía política de Platón, dio forma a toda la comprensión del fenómeno político en la tradición occidental. Fue el rechazo de la pluralidad, la acción y el poder, en favor de la idea de gobierno, la jerarquía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa* y el énfasis de lo individual lo que marcó la senda de nuestra filosofía política. En ese sentido, si es cierto que “desde el punto de vista político hay algo mal con nuestra tradición filosófica”, el problema al que se enfrenta Arendt, entonces, es el de hallar la manera para desmarcarse de cualquier tipo de vínculo con la tradición occidental. Sin embargo, como se mencionó en el primer capítulo de esta investigación, Arendt no asume una perspectiva ilustrada del pasado filosófico. No quiere renegar de la tradición por considerarla “superstición”, sino más bien, fundar las bases de una “nueva ciencia política” en la que se pueda “investigar de nuevo todas las afirmaciones filosóficas sobre el hombre bajo el aspecto de que son los hombres, y no el hombre, los que habitan la tierra (...) [En consecuencia] hay que plantear todas las preguntas antiguas: qué es el amor, qué es la amistad, qué es la soledad, qué es actuar, pensar, etc.; pero no la pregunta de la filosofía: ¿quién es el hombre?, ni

---

basta con retener y asegurar la existencia de un solo para dar cuenta de la integridad del género humano, mientras que cuando se afirma la condicionalidad de nuestra existencia y el papel que desempeña la pluralidad, estamos diciendo que la vida humana en su dimensión más auténtica y original solo es posible a partir de la existencia, el soporte y el reconocimiento del otro. Al respecto, véase (Canovan 2002, 104).

<sup>72</sup> Una idea similar se encuentra registrada en una entrada del *Diario filosófico* del mes de enero de 1951 (Arendt 2018b, 51-53).

¿qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, qué debo hacer? (Arendt 2018b, XIII, [2] 287). Esta nueva investigación, sin embargo, es posible gracias a que la tradición del pensamiento político occidental se ha roto y ha liberado el pasado filosófico de la trama de la tradición, por lo que antes de que renegar de este, una “nueva ciencia de lo político” deberá acceder a él con una nueva perspectiva en la que su objetivo no sea otro que el de destilar nuevamente el espíritu original de los conceptos que integran nuestra gramática de lo político (Arendt 1996c, 21).

Siguiendo esta idea, encontramos una instancia ejemplar de esta distinción en una breve entrada del *Diario filosófico* del mes de marzo de 1955. Allí Arendt afirma lo siguiente: “Hay tres tipos de comentaristas: 1) los que realmente quieren saber lo que pensó el autor, sin ningún interés por el mundo; 2) los que quieren reestablecer de nuevo la tradición; 3) y los que, como Heidegger, se entregan al espacio nuevo de lo pasado y lo ven con ojos nuevos” (Arendt 2018b, XXI [13] 504). El gesto heideggeriano de mirar al pasado en búsqueda de lo nuevo sería, de acuerdo con Arendt, el eje articulador que demarca el operar de una nueva ciencia de la política. Esta caracterización es importante en la medida en la que nos permite establecer el lugar que ocupa el “pasado” en el argumento arendtiano, pero también porque da cuenta de la forma en la que se puede configurar el examen de lo político luego de la ruptura de la tradición. Según Arendt, el comentarista de lo político puede realizar vastas y robustas conceptualizaciones que prescinden de la pregunta por la pluralidad, el poder y por las actividades que integran el mundo de lo político; pero también es posible que, frente a la ausencia de fuentes y parámetros para orientar su juicio, decida refundar la filosofía política clásica como una especie de freno a las tendencias nihilistas de la ciencia moderna, tal y como lo destaca Forti respecto de la obra de Strauss y Voegelin (Forti 2008, 129-31); finalmente, la alternativa heideggeriana sería aquella capaz de conservar el pasado sin la ayuda de la tradición, es decir, de “leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes” (Arendt 1996b, 216) e identificar tonos, tesoros e ideas que permitan echar luz al presente.

Esta idea, no obstante, resulta en primera instancia contradictoria o, por lo menos, oscura. ¿Quiénes son estos autores que debemos volver a interrogar? ¿Cuál es el criterio que debemos tener en cuenta? ¿Acaso no es *toda* la tradición del pensamiento político occidental la que, desde sus inicios, imprimió una lectura destructiva de la esfera de los asuntos humanos? Tal y como lo mostré en el segundo capítulo de esta investigación, Montesquieu representa un autor fundamental en el ejercicio de relectura del pasado filosófico, en buena parte, porque su descubrimiento de las tres ramas del poder surge gracias a su “preocupación por el fenómeno de la acción como dato central

de la política” (Arendt 2019b, 113). Montesquieu, al igual que Tocqueville<sup>73</sup>, está interesado en acercarse a la política sin ningún tipo de prejuicio distinto que la identificación de los elementos constitutivos de dicha actividad. Siguiendo esta idea, el argumento de Arendt parece configurar la existencia de dos grandes modos de entender el fenómeno de lo político: uno, el tradicional, inventado por Platón; y otro, el antitradicional, interesado en replantear las preguntas y volver a destilar los conceptos constitutivos de nuestro lenguaje político que se encuentra a la espera de ser construido. En palabras de la autora, “en la tradición occidental tenemos una y otra vez los dos accesos de suyo completamente diferentes a la política; están simbolizados por Platón, de un lado, y por Maquiavelo, de otro. Platón no se interesa por el poder, lo mismo que Maquiavelo no se interesaba por la esencia del hombre” (Arendt 2018b, X [8] 225).

La idea de Arendt, en consecuencia, no solo es que el totalitarismo es un fenómeno que cristaliza a partir de elementos de la naturaleza sociopolítica propios de la Época Moderna, sino que también se trata de un evento que se encuentra atravesado por un sutil hilo conductor filosófico. Esta sospecha está presente desde los meses posteriores a la publicación de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, pero adquiere consistencia y solidez en sus investigaciones sobre los “Elementos totalitarios del marxismo”. Este proyecto representó el inicio de todos los trabajos asociados a la problematización de la tradición. Así, en líneas generales, la idea que se encuentra a la base de este argumento es que la tradición desplazó el concepto de pluralidad humana por una serie de nociones asociadas a la esencia del ser humano que favorecieran la idea de que lo político consiste en la administración de la contingencia, así como del carácter sin precedentes de la acción. A continuación, veremos la forma en la que Arendt devela los diferentes elementos que contribuyeron a este ocultamiento a través de su reinterpretación del campo de la política.

### **3.3. El nacimiento de la filosofía política como “olvido” de la experiencia de lo político**

La ruptura de la tradición del pensamiento político occidental se convirtió en un evento palpable a partir de su incapacidad para dar cuenta de la originalidad de los gobiernos totalitarios y de su pretensión de crear una nueva versión del ser humano. Esta fractura, sin embargo, ya había sido

---

<sup>73</sup> A este respecto, Arendt afirma lo siguiente: “Tocqueville y Marx: Tocqueville vive en Francia y ve las implicaciones políticas de la Edad Moderna. Para Tocqueville es decisiva la Revolución Francesa, para Marx la revolución decisiva es la industrial. Ambas están relacionadas entre sí, cosa que saben los dos autores mencionados. Pero solamente Tocqueville exige una nueva “ciencia política”. Marx, en cambio, no la exige, él tiene el concepto de historia” (Arendt 2018b, XIX [27] 451).

anunciada desde el punto de vista filosófico con las obras de Marx, Kierkegaard y Nietzsche, quienes “mientras usan herramientas conceptuales de la tradición, tratan desesperadamente de pensar contra ella” (Arendt 1996c, 31). Cada uno de estos esfuerzos, describe Arendt, no solo es interesante en la medida en la que plantea un desafío valioso a las creencias tradicionales de la religión, la metafísica y la política, sino también porque ninguno de estos pensadores sabía de la existencia del otro. A su manera cada uno entendió que la única forma de superar el derrumbe de la tradición era a través una serie de movimientos que tienen en común el hecho de apelar a lo exactamente opuesto<sup>74</sup>. Este desplazamiento, o mejor, esta tendencia a buscar el opuesto para enfrentar a la tradición, señala Arendt, “no es natural, sino que se cimienta en una primera gran operación rotatoria en la que, en última instancia, se basan todas las demás, porque en ella se establecieron los opuestos dentro de cuya tirantez se mueve la tradición” (Arendt 1996c, 42). Esta “operación rotatoria” es, entonces, el relato platónico del mito de la caverna.

La interpretación arendtiana del relato de la caverna constituye una especie de “biografía” en la que se explora el nacimiento de una disciplina completamente nueva en la historia de la humanidad: la filosofía política. El contexto en el que se da este relato, según la autora, se encuentra atravesado por dos grandes eventos de especial relevancia. Por un lado, “el juicio a Sócrates y la condena al filósofo por parte de la *Polis*” (Arendt 2005b, 39); y, por otro, la interpretación platónica de la esfera de los asuntos humanos “en términos de oscuridad, confusión y decepción” (Arendt 1996c, 23). Hay, sin embargo, un horizonte sociopolítico que Arendt no omite en ningún momento del relato y que, de alguna manera, contribuye a entender los roles, la trama y el desenlace de la narración. Según la autora, la filosofía política de Platón nace casi como una respuesta a la decadencia de las ciudades-estado griegas del siglo IV a.C., años antes de ser absorbida por parte del Imperio Romano. Ahora bien, a pesar de que Arendt no elabore con suficiente detalle esta idea, en el fondo el problema al que parece aludir es que la emergencia de esta nueva manera de acercarse a lo político no se da a la luz de un contexto favorable para el filósofo, sino que surge como un ejercicio de “autoprotección profesional”. Esta idea resulta clave en la medida en la que, desde la perspectiva de Arendt, el nacimiento de la filosofía política en un contexto de pura hostilidad hacia el quehacer

---

<sup>74</sup> Así, en palabras de Arendt: “contra las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto de hombre como un *animal rationale*, Kierkegaard quiere fortalecer a los hombres concretos y sufrientes; Marx confirma que la humanidad del hombre consiste en su fuerza productiva y activa, a la que en su aspecto más elemental llama fuerza de trabajo; Nietzsche insiste en la productividad de la vida, en la voluntad del hombre y en las ansias de poder” (Arendt 1996c, 41).

del filósofo, caracterizado en el juicio a Sócrates, se reproduce a lo largo de la historia filosófico-política de Occidente pues, “desde el punto de vista histórico, los siglos más fecundos en filosofías políticas fueron los menos propicios para filosofar, de modo que la preocupación del filósofo por la política se ha debido la mayoría de veces al afán de autoprotección y a la defensa directa de los intereses profesionales” (Arendt 2018d, 605).

La articulación entre el contexto sociopolítico griego y la reacción filosófica de Platón a la condena de Sócrates determinó el subtexto y la actitud elemental del filósofo hacia los asuntos públicos. Es como si en adelante, el *sophoi* afirmara que la filosofía no se puede acercar al fenómeno de lo político atendiendo a sus condiciones de posibilidad, sus actividades o experiencias fundamentales, sino con la sospecha de que los no filósofos, o sea, el populacho ignorante, siempre los considerará como una amenaza, o bien como individuos incompetentes para entregarse a los asuntos de la Polis. De ahí que, afirma Arendt, el gremio de los filósofos solo estaría a salvo si se “imbuyesen de una solidaridad que les fuese propia, opuesta a la solidaridad de la Polis y de sus conciudadanos” (Arendt 2008c, 46). Con esto, explica la autora, se inauguró el abismo más grande y trágico que pudo conocer nuestra civilización, a saber, la idea de que pensamiento y acción corresponden a modos de ser completamente distintos y antagónicos, pero también que el quehacer *contemplativo* de la filosofía se conceptualizó como “el único modo de vida verdaderamente libre” (Arendt 2005b, 40). En cierto sentido, la estrategia filosófico-política de Platón era reproducir la tesis de que los ciudadanos están en plena incapacidad de reconocer la validez del discurso racional y por eso necesitan ser mantenidos a raya. En consecuencia, el declive del paradigma prefilosófico (homérico) que signaba a la praxis de la *vita activa* como el espacio más relevante para la actividad humana porque, según sus protagonistas, era el único lugar en el que se le podía dar continuidad, estabilidad y recuerdo a sus hazañas (Arendt 2005b, 220-25), fue desplazado por una actitud hostil y humillante que entendía que la actividad del pensamiento y su capacidad para medir cosas y trazar normas debía hacerse cargo del espacio público, del espacio de la acción. En adelante, lo político se convirtió en un objeto teórico de la filosofía no en virtud de un oficio dedicado a pensar la pluralidad, la acción y el poder, sino más bien, como una actividad motivada por instaurar la autoridad del filósofo y, con esto, asegurar la coacción de los habitantes de la *Polis*.

Tal y como lo destaca Arendt, el hecho de que Sócrates no hubiera logrado persuadir a sus jueces acerca de la invalidez de los delitos en su contra convirtió el ejercicio de la retórica o la persuasión en un recurso dudoso e inútil. Esta actitud, profundamente platónica, contrasta con la experiencia griega prefilosófica en la cual el discurso, *lexis*, era un elemento esencialmente político, ya que marcaba una diferencia significativa entre los hombres libres que administraban los asuntos

de la Polis, y los bárbaros que se regían por medio de la fuerza y la violencia mudas (Arendt 2008c, 45). Todo el espectáculo del juicio, en opinión de Arendt, hizo que Platón desplazara el elemento del discurso del ámbito de los asuntos públicos en favor de la operacionalización de criterios mucho más precisos, estables y absolutos. En cierto sentido, la petición de Platón era una búsqueda orientada a subvertir los principios que gobernaban el terreno de la política por la creación de reglas que permitieran determinar rápidamente qué es un comportamiento adecuado y cuál sería su contrario. Esta idea, según Arendt, pero también autores como Abensour, resuena con la irónica observación de Blaise Pascal, para quien las obras de Platón y Aristóteles sobre política se parecen más a un ejercicio de redacción de “normas para un manicomio” (Arendt 2018d, 607) que a un intento por entender la experiencia en sí. En cualquier caso, la figura del manicomio resulta profundamente elocuente si se la compara con la forma en la que Platón describe el terreno de los asuntos humanos como un espacio oscuro, inseguro y habitado por seres ignorantes, esto es, habitado por los presos que protagonizan el famoso mito de la caverna (Arendt 1996c, 42-43).

Ahora bien, en efecto es posible establecer cierto grado de similitud entre la figura del hospital mental, en el cual la administración de normas resultará fundamental en aras de asegurar el orden y la protección de la integridad de sus internos, y el relato platónico de la caverna en el cual, luego de haber contemplado la Idea, el principio rector y absoluto del que se desprende toda la realidad fenoménica, el filósofo debe regresar a la caverna para emancipar de las sombras a sus iguales. No obstante, tal y como lo señala Abensour, “la intervención de Platón apunta más lejos que al simple restablecimiento del orden por la intervención del médico alienista. Su deseo de poner término a la anomia que destroza la nave de los locos se transforma en la búsqueda del mejor régimen, encaminada a dar nacimiento a una ciudad bien administrada y ordenada” (Abensour 2007c, 10).

La descripción del quehacer filosófico planteada por Arendt no duda en presentar un escenario peligroso para la vida del filósofo, frente al cual, Platón elige asumir una actitud hostil y defensiva, ya que, de mantener la misma trayectoria de su maestro, a largo plazo, las consecuencias iban a ser las mismas. Sin embargo, el conflicto al que se estaba enfrentando Platón, esto es, la lucha entre pensamiento y acción, entre el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós*, no fue un problema que nació con el juicio y condena de Sócrates, sino que era un asunto heredado desde la Grecia de Pericles. Según Arendt, para la sociedad griega de este periodo la filosofía era un campo frente al cual existía un buen número de reservas, sobre todo, por su defensa del “amor hacia la verdad”, en

oposición al “amor por lo bello”. Ya desde la época de Pericles la filosofía era famosa por privilegiar las actividades propias del pensamiento y la contemplación, que a su vez solo eran ejercidas por unos pocos, frente al interés hacia la poesía, la música y los juegos olímpicos, apreciados por la mayor parte de la sociedad griega (Arendt 2008c, 48).

A este respecto, vale la pena mencionar al menos dos de las anécdotas más significativas que versan sobre la vida de Tales de Mileto, una especie de paradigma de la vida filosófica antes de Sócrates. Por un lado, se encuentra la famosa creencia según la cual, un día mientras estudiaba los astros y los fenómenos celestes, Tales tropezó y cayó dentro de un pozo. La anécdota cuenta que al mirar hacia arriba cruzó su mirada con una campesina que rápidamente se comenzó a burlar de él afirmando que, a pesar de su deseo de conocer las cosas que están en el cielo es incapaz de observar lo que tenía delante de sus pies. Platón recuerda esta anécdota en el *Teeteto* y cierra diciendo “la misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura” (Teeteto, 174a-b). Por otro lado, se encuentra la narración que presenta Aristóteles en la *Política* en la que destaca que Tales, molesto por los constantes reproches que sufría por cuenta de su amor a la sabiduría y su descuido de los asuntos útiles, ideó una manera de prever que habría una muy buena cosecha de aceitunas en invierno. Cuentan, que con el poco dinero que tenía alquiló todos los molinos de aceite disponibles, de forma tal que, cuando llegó el tiempo de la cosecha Tales “los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan” (Política, 1259a). Ambas anécdotas, tal y como lo destaca la autora, permiten dar cuenta de manera precisa de las creencias, argumentos y prejuicios que giraban en torno a la actividad filosófica y que, en aras de su instintivo de autoprotección, Platón debía tratar de superar si lo que quería era un espacio tranquilo para dedicarse al quehacer de la *vita contemplativa*.

Siguiendo esta idea, las reservas hacia la filosofía no eran nuevas y sus críticas oscilaban en la mayoría de los casos alrededor de su manifiesta inutilidad. En ese sentido, afirma Arendt, cuando Platón reclamó la tutela de los asuntos públicos por parte de la filosofía, no solo se escucharon risas, sino también fuertes reservas asociadas a la incapacidad técnica del filósofo para hacerse con el manejo de este campo. Platón intentó defenderse aludiendo a dos grandes razones. Por un lado, señalaba que el interés del filósofo hacia los asuntos eternos no era una razón suficiente para concluir que iba a descuidar los problemas prácticos de la vida en la Polis; y, por otro lado, y tal vez la razón más importante dentro del análisis de Arendt, “que esas cosas eternas eran aún más «valiosas» que

bellas” (Arendt 2008c, 48). En otras palabras, que las ideas, en efecto, podían corresponder al campo de los asuntos públicos, no como meros artefactos de contemplación y admiración, sino que estaban en capacidad de trazar medidas y crear normas, a diferencia, claramente, del concepto de lo bello. A este respecto, nuevamente encontramos una evidencia ejemplar de esta tensión en una carta de Arendt a Heidegger fechada el 8 de mayo de 1954. Allí Arendt plantea un breve resumen de cuáles eran los temas sobre los que estaba investigando y comenta que una de estas áreas es el examen de la relación ente pensamiento y acción o entre filosofía y política:

(...) partiendo de la parábola de la caverna (y de tu interpretación), una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política, de hecho, la posición de Platón y Aristóteles respecto a la Polis como base de toda teoría política. (Lo decisivo es, a mi entender, que Platón convierte el *agathón* en idea suprema -y no el *kalón*; creo que por motivos «políticos».) (Arendt y Heidegger 2000, 137)<sup>75</sup>.

¿A qué se refiere Arendt con el hecho de que lo decisivo en la lectura política de Platón sea que este elija la idea de Bien (*agathón*) por encima de la idea de lo Bello (*kalón*)? De acuerdo con la autora, la elevación platónica de la idea de Bien como idea rectora de todas las ideas tiene lugar en el contexto del mito de la caverna. Según Arendt, Heidegger lo entiende a la perfección, sin embargo, pasa por alto el hecho de que *La República*, el texto platónico en el que tiene lugar este relato, se encuentra atravesado por la disputa entre el filósofo y la Polis. Es decir, mientras que Heidegger es capaz de detectar con precisión la transformación platónica que experimenta el concepto de verdad, de *aletheia* a *orthetes*, es decir, de una comprensión de la verdad como no-velamiento a una lectura de la verdad como rectitud o precisión de la mirada, de manera paralela el autor resulta completamente incapacitado para vincular esta transformación conceptual al conflicto entre pensamiento y acción cristalizado en el juicio y condena de Sócrates. A juicio de este lo que se da en el relato no es más que imposición del acto de observación del filósofo a la realidad (Arendt 1996e, 302), es decir, la reivindicación de que la verdad descansa en una operación mediada por la

---

<sup>75</sup> Tal y como lo señala Arendt en una entrada del *Diario filosófico* del mes de septiembre de 1953, su análisis de la filosofía platónica se declara deudor de la interpretación heideggeriana del mito de la caverna (Arendt 2018b, XIX [11] 440). Según Ludz y Nordmann, con toda probabilidad el texto al que se refiere Arendt es la conferencia “Doctrina de la verdad según Platón” (Ludz y Nordmann 2018b, 1009-10). Un análisis más detallado de la apropiación arendtiana de este trabajo de Heidegger se encuentra disponible en Abensour (2007c, 8-31).

justeza o la exactitud que se da entre la comparación de la Idea y sus respectivas instancias manifestaciones secundarias.

Según la autora, no podemos pasar por alto el hecho de que Platón, al menos en el terreno de la política, considere que la idea rectora no es la idea de lo Bello, sino la idea del Bien (Arendt 2008c, 47-49). Atender este contraste resulta fundamental en la medida en la que Platón, al igual que cualquier otro pensador de su época, estaba familiarizado con los conceptos de Bien y Bello. Y, por esa razón, nos invita a sospechar acerca de las razones que justificarían su constante ambivalencia entre uno y otro término a la hora de caracterizar la idea absoluta. Por ejemplo, tal y como señala Arendt, en *El banquete* encontramos que la idea suprema es la idea de belleza, *kalón*, que “constituye el peldaño más alto de la escalera que lleva a la verdad, y en *Fedro*, (...) el autor habla del «amante de la sabiduría o de la belleza»”. Incluso, señala la autora, “en los primeros libros de *La República* aún se define al filósofo como amante de la belleza, no del bien, y solo en el sexto libro aparece como idea suprema la del bien” (Arendt 1996e, 123). En ese sentido, considera Arendt, a la luz de la propia filosofía de Platón existen mejores razones para postular lo bello como idea de las ideas en lugar de lo bueno, ya que, en sus palabras “lo *καλόν* es para los griegos lo *εκφανεστατον*, lo que más brilla, y su opuesto no es lo feo, sino que no llama la atención en la vida cotidiana, lo que no brilla y no aparece. Esto [*καλόν*] corresponde al *αριστευειν*, al hacerse notar bajo todas las circunstancias, a lo distinguido, señalado y sobresaliente. Lo *άγαθόν* es lo apto, de suyo moralmente indiferente, pero referido a lo bello, lo que hace apto para destacar, la *άρετη*” (Arendt 2018b, XIX [12] 443).

El concepto de lo bello no solo es lo que más brilla, es decir, la idea que ilumina la oscuridad que se posa sobre los problemas filosóficos, sino también es lo que mejor explica nuestras interacciones en la vida cotidiana. El sol, como figura de lo bello, es la idea más elemental porque aparece, por decirlo de alguna manera, sin la necesidad de que sea objeto de la producción humana, sin que exista un imperativo o máxima ejecutada por el hombre que determine su aparición. Es, por decirlo de alguna manera, “puro”. En palabras de Arendt, el sol “es bello sin reflexión sobre tales «normas». Exigir una norma para lo bello es como pedir una «demostración» o una norma para  $2+2=4$ . Está en su naturaleza ser evidente” (Arendt 2018b, XX [38] 485). Lo bello, por lo tanto, es un concepto que escapa a la utilidad, justamente, porque no puede usarse o administrarse, simplemente está ahí ante nuestros ojos, y brilla. Esto, a juicio de Arendt, sería una razón suficiente para convertirse en la idea absoluta. El problema, de otro lado, es que la idea de lo bueno, *άγαθόν*, alberga la necesidad de estar referido a algo. No se puede ser bueno en sí, sino que siempre se es “bueno para algo” o “adecuado respecto a algo”, y cuando se es “bueno para algo” esto es posible

gracias a que la idea de lo bello lo hace “apto para destacar”, es decir, lo ilumina, lo resalta y lo pone ante los ojos de los otros; se encarga de develar su *areté*, esto es, su virtud y su valentía (Arendt 2018b, XIX [12] 443). Así las cosas, si el proyecto de Platón era el de hallar la idea de ideas, es lo Bello y no lo Bueno, lo que está en mejor capacidad de fundamentar nuestra interpretación de la realidad, ya que el *agathón* siempre tiene una pretensión útil y práctica, y por decirlo de algún modo, subordinada, mientras que el *kalón* descansa en una dimensión no contingente, sino absoluta y fundamental. Por lo tanto, si lo bueno puede encontrar una aplicación y tiene un elemento de utilidad en sí, lo bello operaría como la condición o el principio del cual se desprendería la verdad. La pregunta que sale a la luz, entonces, es ¿por qué razón Platón decide favorecer una interpretación de la idea suprema que, claramente, juega un papel secundario respecto de la idea absoluta de lo Bello?

El relato de la caverna pone sobre la mesa dos grandes interpretaciones de la noción de idea suprema. Por un lado, se encuentra la lectura de las ideas como “esencias verdaderas que se deben contemplar” regidas por lo Bello y reveladas a través de la *aletheia*; y, por otro lado, se encuentra la interpretación de las ideas “como medidas que se deben aplicar” orientadas por el concepto de lo Bueno o adecuado y percibidas mediante la rectitud y corrección de la *orthetes* (Arendt 1996e, 122-23). Esta distinción, por no decir discrepancia o contradicción, podría pasar por una mera disquisición filosófica del autor de *La República*, sin embargo, de acuerdo con la autora, dicho debate “había sido suscitado por una experiencia exclusivamente política” (Arendt 2008c, 49).

En términos generales, el mito de la caverna se encuentra dividido en tres grandes estadios. En la primera etapa de la narración Platón describe el estado de cautiverio en el que se encuentran sometidos los habitantes de la caverna. Allí, atados de las piernas y el cuello, la percepción de la realidad de estos individuos se encuentra sometida a la observación fija de una superficie sobre la que se proyectan sombras e imágenes distorsionadas de las cosas. Es en esta primera etapa en la que el futuro filósofo logra liberarse de las cadenas y volver hacia la parte trasera de la cueva; allí descubre la existencia de una especie de hoguera que es la responsable de iluminar las cosas tal y como son, es decir, es la causa de las imágenes que perciben los prisioneros. Aquí, señala Arendt, “si quisiéramos hacer una interpretación de la narración diríamos que esta primera *periagoge* es la del científico que, no contento con lo que dice la gente sobre los objetos, «se vuelve» para averiguar cómo son las cosas en sí mismas, con independencia de las opiniones mantenidas por la multitud” (Arendt 2008c, 66). En este primer estadio del relato el candidato a filósofo supera el cautiverio y

se pregunta si sus percepciones previas atestiguan de forma veraz la existencia de las cosas como tales.

Una vez liberado, señala Arendt, se produce el avance desde la caverna hacia el exterior de la cueva, hacia el aire libre, en el que yacen las ideas en su condición de verdaderas esencias eternas de las cosas que hay en la cueva. El candidato a filósofo no se conforma con el descubrimiento de que las cosas que percibía eran una mera copia, sino que ahora “desea averiguar de dónde proviene este fuego y cuáles son sus causas” (Arendt 2008c, 67). En este nuevo escenario no hay cosas materiales ni hombres. Allí solamente habitan las ideas iluminadas por el sol, la idea de ideas en este momento del relato platónico. El rol que desempeña el sol, o la idea de ideas, resulta fundamental ya que no solo permite que las demás ideas resplandezcan, sino que también capacita al observador para que este las pueda percibir (Arendt 1996c, 42-43). El problema al que se enfrenta el candidato, no obstante, es que su naturaleza mortal no pertenece a esta dimensión recientemente descubierta y, por lo tanto, debe retornar a la caverna, esto es, al reino de las cosas perecederas y de los hombres mortales<sup>76</sup>. Con este nuevo desplazamiento, afirma Arendt, la vista de este personaje experimentaría una nueva desorientación, pero también el candidato experimentaría una pérdida en su sentido común, pues “los ojos habituados a las formas sombrías de la pantalla se ciegan con el fuego del antro; después, ya habituados a la luz mortecina del fuego artificial, se ciegan con la luz que ilumina las ideas; por último, los ojos acostumbrados a la luz de sol tienen que volver a adaptarse a la penumbra de la cueva” (Arendt 1996c, 42-43).

La confusión, la pérdida de sentido común y el ofuscamiento de su vista, sin embargo, no son los problemas más graves a los que se enfrenta este hombre. Y es aquí, justamente, donde la interpretación arendtiana del relato logra plantear el problema que embarga a toda la tradición del pensamiento político occidental. Según la narración platónica, una vez que regresa a la caverna a este hombre le tomará una buena cantidad de tiempo adaptarse a la oscuridad que caracteriza su medio inicial y, además, tendrá que estar muy atento a su siguiente paso; pues cuando el filósofo regresa e intenta describir su experiencia a los habitantes de la cueva, su relato carece de todo sentido, en una buena parte, porque su caracterización del horizonte de la cueva está medida por el temor y desprecio a la oscuridad de quien ya ha conocido el brillo de la idea (Arendt 2018b, XIX [11] 440-441). Es más, cabe la posibilidad de que, incluso, la integridad del candidato corra peligro. No en

---

<sup>76</sup> En el diálogo Platón afirma que, una vez ha contemplado el ámbito de las ideas eternas, el hombre debe descender “nuevamente y ocupar su propio asiento” (La República, 516e).

vano, con respecto a esta dificultad Platón se preguntó lo siguiente: “¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?” (*República*, 517a).

El filósofo del que habla Platón no es otro que Sócrates. La conexión del relato con la experiencia de juicio y condena de este se hace patente, no solo porque en el tercer momento del mito se alude al fracaso de la retórica y la persuasión propias de la esfera política, pues el filósofo no se logra comunicar exitosamente y se encuentra a merced de una turba que no le entiende, sino también porque esta etapa ofrece una caracterización de la forma en la que Platón describe a los habitantes de la cueva como seres carentes de discurso y de acción, un elemento clave en el desenlace de la narración (Arendt 2008c, 67-68). La única ocupación de los habitantes de la caverna, señala el autor, es tratar de perfilar sombras y convivir en medio de la oscura ignorancia de su medio. En consecuencia, el paso a seguir por parte del filósofo que ha contemplado el reino de las ideas no puede ser otro que el de hallar los mejores criterios para subvertir este escenario en favor de la actividad filosófica y, con esto, mantener a raya la contingencia y los predicamentos que rodean a la acción humana, esto es, su carácter ilimitado, irreversible e impredecible (Arendt 2005b, 255-65). El filósofo, entonces, debe asumir el gobierno de la Polis por una vía radicalmente distinta de la actividad persuasiva del discurso ejecutada por Sócrates.

La paradigmática afirmación socrática según la cual, el filósofo afirma no ser un sabio trajo consigo nuevas demandas para la filosofía. Si ya desde la época de Pericles, la filosofía se encontraba en una constante tensión respecto de su utilidad, la idea de Sócrates no contribuía en nada al rescate de la imagen de la profesión. Es justamente este contexto, señala Arendt, en el que Platón diseñó “su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos” (Arendt 2008c, 49). Aquí, como en ningún otro momento del relato platónico, se observa la ambigua, pero deliberada operación por medio de la cual el *kalón* es reemplazado por el *agathón*, esto es, cuando la idea del Bueno, “bueno para” o “adecuado para”, asume el papel protagónico del reino de las ideas y se convierte en la idea de ideas. Ahora bien, tal y como lo señala Arendt, la función original de las ideas no era la de “gobernar o disolver el caos de los asuntos humanos sino la de iluminar la oscuridad de los asuntos” (Arendt 1996e, 123).

Hay, entonces, una diferencia estructural entre querer iluminar los asuntos y querer resolverlos u adecuarlos. Las ideas, en el sentido platónico de la expresión, no tienen nada que ver con la esfera de lo político y la vida pública. Esto no significa que el análisis de la política no albergue el uso de ideas y conceptos, sino más bien, quiere decir que lo político se encuentra regido por otro tipo de rasgos y condiciones como la pluralidad, el poder y la acción humana en concierto (Arendt 2005b, 35-38), diferentes del registro y las expectativas del concepto platónico de idea. Es justamente gracias a la pretensión del autor de querer abordar los asuntos humanos a la luz del concepto de Bien que sale a la luz una particular forma de entender la vida política como un espacio que se puede medir, regular y adecuar a una idea completamente ajena a la interpretación prefilosófica, acaso homérica, de la política. Consciente de los retos que enfrentaba la filosofía, Platón decidió hacer de esta una empresa útil respecto de los propósitos de la Polis y, apelando a la idea de Bien, “bien para”, inventó una nueva manera de asumir y gestionar la volatilidad e impredecibilidad inherentes a la vida en común. En consecuencia, si la idea suprema es la idea de lo bueno, entonces el mundo de las ideas se convierte en un espacio que solo puede ser administrado por el filósofo, quien en su quehacer demuestra la capacidad de convertir la idea en reglas y leyes que permitan contrastar comportamientos y marcar orientaciones claras en ámbito de la vida en común.

La intención de Platón, entonces, era buscar una justificación para la defensa del *bíos theoretikós* por medio de una transformación decisiva de la manera en la que, hasta ese momento, entendíamos la esfera de los asuntos humanos. Allí la figura del filósofo-rey pretendía proteger el quehacer de la *vita contemplativa* en un contexto hostil para profesión. Y ya que este personaje es el único apto para percibir la idea de ideas, entonces, está habilitado para apartarse de los asuntos públicos y acceder a ella en completa soledad, es decir, rechazando la pluralidad humana. Ahora bien, el problema es que el filósofo también habita el reino de los mortales y, por lo tanto, se ve en la necesidad de volver a la esfera de los asuntos humanos y traducir la verdad de la idea, el *agathón*, en un conjunto de reglas y normas derivadas de la idea rectora. Esta transformación, indica Arendt, “era necesaria para aplicar la doctrina de las ideas a la política, y debido esencialmente a un propósito político, el de eliminar el carácter de fragilidad de los asuntos humanos, Platón creyó preciso declarar lo bueno, y no lo hermoso, como la idea más elevada” (Arendt 2005b, 247). En cierto sentido, el desenlace de la interpretación arendtiana del mito de la caverna puede leerse como un análisis de cómo Platón operacionalizó una especie de “venganza” hacia las condiciones de posibilidad de lo político, y con esto una defensa paralela del quehacer de Sócrates, mediante una fundamentación de la esfera de los asuntos humanos a partir de aspectos que están por fuera de su horizonte de sentido (las ideas platónicas). Tanto Platón como Aristóteles descartaron el lugar que ocupa la palabra y la

acción como elementos constitutivos de la política y, con esto, desplazaron la posibilidad de que esta se convirtiera en un campo con dignidad propia; de ahí que la esfera de los asuntos humanos, en el contexto de la tradición, siempre ocupó un rol secundario en el que yacía determinada por conceptos y experiencias que no tenían nada que ver con el sentido de la vida en común.

La tradición del pensamiento político occidental nace, entonces, a partir del sesgo platónico “del ver sobre el hacer, de la contemplación sobre la palabra y la acción” (Arendt 1996e, 125) porque esta estrategia era la única que permitía tener a raya la contingencia y la pluralidad de la vida pública; sin embargo, esta misma tradición termina con Marx, quien a pesar de ser consciente de que la tradición no estaba en capacidad de asumir los desafíos de la vida moderna, no hizo otra cosa que replicar el giro platónico pero en una dirección significativamente distinta. De este modo, si con Platón se instituye el primer gran giro respecto a la Grecia prefilosófica, con Marx se configura un nuevo giro basado en el desprecio del pensamiento filosófico en su versión contemplativa, y en la defensa de que lo específicamente humano no es la libertad, sino la necesidad.

### **3.4. La filosofía ante la fragilidad de los asuntos humanos**

Tal y como se presentó en el apartado anterior, en la interpretación arendtiana el rey-filósofo prescinde de la pluralidad humana y, con esto, también desplaza el lugar del discurso y de la acción (*lexis y praxis*) en la vida pública para adentrarse en una dimensión radicalmente novedosa de la gestión de los asuntos humanos (Arendt 2008c, 68). Esta administración de los asuntos políticos no se da, entonces, desde el pleno reconocimiento de que nuestras acciones, interacciones y actividad cognitiva se dan en el mundo de las apariencias, rodeados de cosas y personas, sino a través, justamente, de un *retiro* del terreno de la contingencia y la volatilidad de la vida de los mortales como evidencia de un instinto de autoprotección de los otros, así como de los predicamentos de la acción.

El rey-filósofo, entonces, rechaza los componentes asociados a la *doxa* y al discurso no científico o filosófico sobre el mundo porque lo considera una forma impura y sesgada de contemplar la realidad. Si lo que se busca en realidad es conocer la esencia eterna de las cosas, entonces, hay que adentrarse en la soledad del pensamiento; hay que alejarse de la pluralidad y la contingencia que caracterizan la vida humana. No obstante, antes de llegar a este punto, es necesario asegurarse de que el terreno de los asuntos públicos deje de ser gobernado por una caterva de ignorantes y empiece a ser administrado por un solo personaje: el rey-filósofo. Él, por decirlo de alguna manera, no discute

y no se entrega a la disciplina de la persuasión para orientar el devenir de los asuntos públicos de la comunidad, sino que, amparado en la doctrina platónica de las ideas, pretende ajustar o “adecuar” el reino de los fenómenos a la estructura de la idea de ideas. La política, entonces, deja de ser un espacio de creación colectiva y empieza a ser una instancia amenazante, pero, sobre todo, profundamente frágil que requiere de una solución inmediata.

A lo largo de la historia, afirma la autora, siempre ha existido una especie de frustración o exasperación hacia los “predicamentos” o “calamidades” de la acción. La humanidad, dice Arendt, siempre ha intentado “encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral u fortuita inherente a una pluralidad de agentes” (Arendt 2005b, 242). Esta molestia y, en ocasiones, rabia hacia la acción humana (en su sentido de acción y discurso) se da, de acuerdo con Arendt, por una incapacidad para aceptar el hecho de que nuestros actos son *impredecibles* porque cada vez que salen de nuestro dominio ingresan en una compleja red de transferencias y resignificaciones cuyo resultado es imposible de calcular; *irreversibles*, en el sentido de que son fenómenos que carecen de una materialidad constitutiva que nos permitiría, en dado caso, retrotraerles temporal o existencialmente; y, finalmente, *ilimitados* porque, en virtud de lo anterior, carecen de la capacidad para ser domesticados al punto de no generar daños o consecuencias que afecten a otros (Arendt 2005b, 255-65). Todos estos elementos, a juicio de la autora, se encuentran presentes en la actitud platónica y, por lo tanto, tradicional hacia la política. En cierto sentido, es como si estos aspectos que constituyen la condición humana de los seres humanos en la tierra en cuanto seres que habitan comunidades y se relacionan a través de la palabra (Arendt 2005b, 206-10), representaran una amenaza gigantesca (como ocurre en los gobiernos totalitarios), o bien, en el mejor de los casos, inspiraran la sospecha y el desprecio suficiente como para subordinarlos a otro tipo de actividades (como ocurre con Platón, Marx y toda la tradición del pensamiento político occidental). Esta idea resulta fundamental en la medida en la que, detrás de la alegoría platónica de la caverna, los elementos que terminan condenando a Sócrates no son otros que las “calamidades” o “predicamentos” de la acción, es decir, aquellas condiciones que no podemos eliminar sin el peligro de estar amenazando la estabilidad de los asuntos humanos. Sócrates, en último término, muere debido a un fracaso de la argumentación política y, tal injusticia, destaca Arendt, también hace parte del terreno de los asuntos humanos y es, como ninguna otra, la causante de la sospecha, la frustración y el temor hacia la acción humana y el discurso.

Antes de la aparición de la reflexión filosófica sobre lo político, es decir, antes del origen de la tradición del pensamiento político occidental, los griegos habían encontrado en la fundación de la *Polis* una solución ejemplar para enfrentar este tipo de predicamentos. En vista de que el mundo en

común solo era posible dentro de las fronteras que constituían los muros y las leyes, la *Polis* permitía multiplicar las oportunidades para que sus habitantes, completamente atravesados por el espíritu agonal, desplegaran sus virtudes y se revelaran ante los otros como seres distintos en una pugna constante por ser el mejor. Tal horizonte sociopolítico servía, en palabras de Arendt, como una especie de remedio ante la futilidad de la acción por medio de una especie de memoria organizada en torno a las grandes hazañas y gestas de sus habitantes (Arendt 2005b, 223-24), pero también permitía administrar de la mejor forma posible los predicamentos de la vida en común. El problema, no obstante, es que albergar en un escenario la pugna por la diferenciación y la estabilidad propia de una comunidad política era un proyecto incompatible y, a la larga, esta atmósfera envenenó a la antigua Grecia y sentó las bases de su posterior declive o caída (Arendt 2008c, 54)<sup>77</sup>.

En este contexto, Platón decidió desconocer esta condición, pues a su juicio, la sabiduría del rey-filósofo era capaz de “solventar las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición” (Arendt 2005b, 243). Visto en perspectiva, la “solución platónica” solo ha sido una de las múltiples alternativas que han pretendido resolver el problema de la acción humana en concierto. Pero en esta línea también se encuentran formas de gobierno reales y efectivamente constituidas como la monarquía y la tiranía que, en su modo de ser, comparten la sospecha hacia la pluralidad y la simpatía hacia el gobierno de uno solo. De hecho, según Arendt, este tipo de soluciones “siempre intentan refugiarse de las calamidades de la acción en cualquier actividad en que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final” (Arendt 2005b, 242-43). Sin embargo, y esto resulta fundamental para el argumento de Arendt, el gesto filosófico de Platón sí determinó, al menos en términos generales, no solo la actitud del filósofo hacia los asuntos de la *Polis*, sino también el tipo de problemas y conceptos que integran la historia de la teoría política occidental. Es gracias a Platón, por ejemplo, que el problema de la justicia reporta la centralidad que hoy tiene en el escenario de la discusión pública frente a otro tipo de conceptos, pero, sobre todo, de experiencias, como ocurre con la amistad (Arendt 2008c, 53-56)<sup>78</sup>. A este respecto, Arendt afirma lo siguiente:

---

<sup>77</sup> A este respecto conviene señalar que Arendt no esboza ningún tipo de grecomanía en el sentido de que toda la crítica al proyecto político de Platón descansa en un intento por refundar las bases del sentir político griego. Véase el trabajo de Jacques Taminiaux (2001).

<sup>78</sup> Existen diferentes instancias en las que Arendt reivindica el valor de la amistad frente al de otro tipo de conceptos que integran nuestra gramática de lo político. No obstante, creo que resulta decisivo la forma en la que Arendt critica el lugar que ocupa la idea de justicia por encima de la experiencia de la amistad a la luz de

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política de Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos ejemplos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permiten escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres solo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (...) se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder (Arendt 2005b, 243-44).

De este modo, mientras que las filosofías políticas de Platón y Aristóteles solamente esbozan una sospecha y frustración hacia los predicamentos de la acción, los gobiernos totalitarios sí demuestran un visible rechazo hacia la pluralidad humana. La “solución total”, a diferencia de la “solución platónica” no pretende organizar una forma de vida en común en la que la acción y el discurso jueguen un papel subordinado frente a las actividades del pensamiento y la contemplación, sino que busca acabar de entrada con la posibilidad de que haya, si quiera, cualquier tipo de comunidad, incluso, una comunidad que sea gobernada por una tiranía. El gobierno totalitario, como lo he intentado mostrar, pretende crear un nuevo tipo de ser humano que sea capaz de alinearse con el pensamiento ideológico y que sea un fiel testimonio de las leyes de la naturaleza y la historia. Aquí la acción y el discurso son, en efecto, el punto de partida del problema, pero la solución ofrecida es radicalmente distinta, drástica y novedosa; de ahí que los parangones con otras formas de dominación

---

“Philosophy and politics”. Allí la autora afirma que existe un contrapunto interesante entre Platón y Aristóteles respecto a la génesis de las comunidades políticas. Y esta disputa, señala, es una forma de mostrar la gigantesca hegemonía que ha tenido Platón en nuestra comprensión de lo político. Así, mientras que, para Aristóteles, en este contexto un interlocutor socrático, la comunidad nace a través de la igualación política que nace de la experiencia de la amistad, esto es, que los hombres “lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad”. Por lo tanto, señala Arendt, “Aristóteles concluye que es la amistad y no la justicia (como mantenía Platón en *La República*, el gran diálogo sobre la justicia) lo que parece constituir el vínculo de las comunidades. Para Aristóteles la amistad es más importante que la justicia, porque la justicia no se hace ya necesariamente entre amigos” (Arendt 2008c, 55).

en la historia no tengan ningún sentido; pero también, de ahí que ambas formas de administración de la vida, trágicamente, también se encuentren emparentadas de manera ineludible.

La desconfianza hacia la acción descansa en el mismo lugar en el que reposan los prejuicios ante una actividad cuyo resultado principal no es un producto tangible al estilo de la obra de un artesano. Todo esto, señala Arendt, se basa en “la ilusión de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos -«hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas” (Arendt 2005b, 216), cuando en el fondo la gramática propia de los asuntos humanos no descansa en el lenguaje de la fabricación (*poiesis*), sino en el de la acción (*praxis*). Siguiendo esta idea, alguien se podría preguntar ¿dónde se encuentran la acción y el discurso? Y ¿cómo es que no se pueden ver? En una buena parte, la cientifización y la tecnificación de la política a las que se refiere Abensour, esto es, el hecho de que las coordenadas de la política, nuevamente, huyan de la acción, el poder y la pluralidad, hacia ámbito de la técnica y la administración burocrática de lo público, apuntan en esta dirección (Abensour 2007b, 97). Frente a una tradición para la cual lo político no es lo que brilla e ilumina el paisaje (*kalón*), sino más bien es lo que regula, adecúa y ajusta (*agathón*), interpretar la esfera de los asuntos públicos desde el punto de vista de aspectos como la natalidad o la pluralidad resulta, cuando menos, delirante. Nuevamente, el sesgo platónico de la alegoría, en la que el sentido de la vista es, de lejos, la herramienta más importante y sobresaliente de todo el relato, ocupa un lugar preponderante (Arendt 1996e, 125). Lo político se debe ver y debe estar a disposición de nosotros, afirma la tradición, de la misma manera que se encuentran las herramientas en el taller de un herrero. El carácter inmaterial de la acción política, entonces, obligó a Platón a situar su lectura de la esfera de los asuntos humanos en aspectos útiles, concretos y tangibles como la ley o la mismísima idea de gobierno.

Como se mencionó, esta tendencia a escapar de la acción no es nueva y existen diferentes ejemplos de ella. No obstante, lo que resulta fundamental para Arendt es la forma en la que el gesto platónico de *retirada* de la esfera de los humanos determinó el quehacer de la filosofía política y la tradición. Según la autora, la “versión más breve” de esta solución se encuentra presente en diálogo el *Político* en el cual, Platón “abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación») que según el pensamiento griego estaban relacionados”(Arendt 2005b, 244). En este contexto, Arendt nos recuerda que, tanto el griego como el latín utilizan dos palabras diferentes, pero vinculadas, para nombrar el verbo “actuar”. Así, cada vez que nos referimos al *archein* griego, en fondo estamos haciendo referencia a la parte de la acción mediante la cual uno o

un grupo de actores “comienzan”, “guían”, “gobiernan” o “poseen algo”; mientras que cuando nos referimos al verbo *prattein* hacemos referencia a la parte de la acción en la que algo se “realiza”, “acaba”, o “ejecuta”. En palabras de la autora, “parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final en el que se unen muchas personas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda” (Arendt 2005b, 217).

Esta interpretación representaba un dato común de la experiencia política prefilosófica y, en su momento, le apuntaba a defender la interdependencia y el carácter relacional de la condición humana. El problema que enfrentaba Platón, no obstante, era el de “asegurarse que el principiante [el actor] seguiría siendo el dueño completo de lo que había comenzado, sin necesitar la ayuda de los demás para realizarlo” (Arendt 2005b, 244). Tal operación era posible en la medida en la que se rechazara la comprensión clásica del doble componente *archein* – *prattein* (“inicio” y “continuación”) y, en consecuencia, se interpretara al personaje de esta escena como un *autor*, es decir, como alguien que reclama la propiedad de algo. Con esto, señala Arendt, no solo se rechaza la posibilidad de ser soportado por otros, sino que, además, se operacionaliza una interpretación de la esfera pública mediante la cual el individuo deja de ser principiante y se convierte en gobernador, es decir, abandona el registro del “comienzo” y la “guía” para “monopolizar la fuerza de aquellos sin cuya ayuda no hubiera podido realizar nada. Es a partir de ese momento, señala Arendt, que se constituyeron dos funciones radicalmente distintas: “la función de dar órdenes, que se convirtió en la prerrogativa del gobernante, y la función de ejecutarlas, que pasó a ser la obligación de sus súbditos” (Arendt 2005b, 217).

El personaje que llevaría a cabo toda esta transformación no es otro que el rey-filósofo, esto es, el prisionero recientemente liberado que, consciente de la estructura de la idea de ideas, en adelante guiará y gobernará los destinos de la *Polis*; al mismo tiempo que sus súbditos, quienes antes eran sus iguales en la caverna, una vez que perdieron la capacidad de dar continuidad a la acción (*prattein*) no harán otra cosa diferente que cumplir sus órdenes, o en otras palabras, “ejecutar” la voluntad del gobernante. Ahora bien, en este punto el argumento de Arendt es sutil y sofisticado para captar la precisión del movimiento que, a su juicio, realiza Platón. En cierto sentido, la tesis de la autora es que, si bien originalmente la dupla *archein prattein* en griego y *agere gerere* en latín describían el doble sentido de la acción política en tanto algo que inicia y es soportado por otros, también albergaba en su raíz, si se quiere en un significado muy alejado del sentido original de los conceptos, las nociones de “gobernar” y “ejecutar”. Con lo cual, la jugada platónica consistiría en hacer que la parte de la acción que es acompañada por todos sea el término que simplemente describe “la acción en general”, mientras que la palabra que describía el “comienzo” de la acción capturara

todo el sentido político. Esto quiere decir que, en adelante, deberíamos entender la acción desde dos perspectivas distintas: primero, como *prattein* – *gerere*, o sea, como una forma de interpretar “toda clase de activo compromiso con las cosas del mundo” (Arendt 2005b, 40); luego, como *archein* – *agere*, esto es, como «gobernar» y «guiar». Es justamente a partir de esta interpretación desde donde se desprende la validez que soporta la trama platónica de lo político como un asunto en el que uno solo guía y gobierna, porque es el único capaz de entender la idea de idea, mientras los otros ignorantes solo están en capacidad de seguir ordenes, esto es, de ejecutar cosas. Es esta sustitución del actuar por el hacer, es decir, de la *praxis* por la *poesis*, la que convierte el oficio del gobernante en una especie de administrador o albañil “que necesita las ideas para que le guíen como modelos y normas con los que medir y clasificar la variada multitud de actos y palabras humanas, con la misma absoluta y «objetiva» certeza con la que el artesano se guía en la fabricación” (Arendt 2005b, 247)

Esto solo es posible, señala Arendt, “si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su propio acuerdo, con sus motivos y objetivos propios, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes, y si, por otra parte, el principiante que tomó la iniciativa no se permite comprometerse en la acción” (Arendt 2005b, 244). Es evidente que la descripción platónica de este proceso solo marca los derroteros sobre los que debe discurrir la consolidación de la idea de gobierno. Por lo pronto, la idea de Arendt es que el aislamiento o la soledad empiezan a ocupar un lugar que estaba reservado a otro tipo de experiencias políticas, pues quien se retira de la contingencia de la vida pública ha decidido que no necesita unirse a nadie por medio del mutuo reconocimiento que garantiza la condición humana de la pluralidad. Con lo cual, no solo afirma una comprensión de la realidad que rechaza el mundo de las apariencias, sino que, además, en su huida, afirma la pertinencia y utilidad del concepto de gobierno, esto es, la posibilidad de gestionar los asuntos públicos mediante la operacionalización de leyes, normas y máximas que darían forma a la idea de ideas. Siguiendo esta línea, afirma Arendt, el “principiante” ya no sería quien comienza o inicia la acción (*archein*), sino que se transforma en un gobernante (*archōn*), y quien anteriormente acompañaba, ya no soportaría la acción (*prattein*), sino que obedecería y ejecutaría las decisiones tomadas por el gobernante.

La filosofía política de Platón, desde la perspectiva de Arendt, termina introduciendo una transformación radicalmente nueva en la historia política de occidente, a saber: la división entre quienes saben y no actúan, es decir los filósofos-gobernantes; y los que actúan, pero no saben, es decir, los súbditos y prisioneros de la caverna. Este cambio destruyó la articulación prefilosófica entre “comienzo” y “realización” e inauguró la división entre pensamiento y acción, es decir,

jerarquizó la *vita contemplativa* y subordinó la *vita activa* de la que pronto se hizo eco la tradición del pensamiento político occidental. Hasta cierto punto, todo este ejercicio tiene sentido si se lo analiza desde el punto de vista de una “solución” más a los predicamentos de la acción. Sin embargo, tal y como lo señala Arendt, la introducción de la idea de gobierno oculta un fenómeno oscuro y profundamente problemático, y es que la distinción entre gobernante y gobernado coincide de manera ejemplar con la distinción entre mando y obediencia y, por lo tanto, con la relación entre amo y esclavo. Con lo cual, “resulta evidente que las experiencias en las que se basa la división platónica son las de la familia, donde nada podía hacerse si el dueño no sabía qué hacer y no daba órdenes a los esclavos, ordenes que estos ejecutaban sin saber” (Arendt 2005b, 245). En otras palabras, afirma Arendt, en la Grecia de Pericles no tenía sentido la distinción entre gobernante y gobernado. Participar activamente de esta distinción era algo impensable. Esto no significa, sin embargo, que tales nociones y corolarios no estuvieran presentes en el horizonte griego. Al contrario, lo estaban, pero yacían claramente condenados al terreno de la vida privada; una dimensión “constituida por las necesidades de la vida, la necesidad de sostener la vida individual mediante el trabajo y de garantizar la supervivencia de la especie mediante la procreación y el parto” (Arendt 2019b, 121). En este punto, tal y como lo destaca la autora, es en el que el pensamiento de Platón y Marx se traslapan, y la razón de ser de todo el examen crítico de la tradición: había que aclarar de dónde venía esta corriente subterránea según la cual, a la base de los asuntos públicos se encuentra, primeramente, el problema de la administración de la vida y las necesidades de la comunidad, antes que el mantenimiento de la libertad.

La división jerárquica entre pensamiento y acción, entre saber y actuar, no solo es problemática porque se constituye a la luz de una experiencia eminentemente antipolítica como lo es el acontecer de la vida privada, en oposición a los fenómenos de la acción y el discurso que precisan de la pluralidad y que ponen de manifiesto los aspectos constitutivos de la política. También, señala la autora, resulta ser tremendamente compleja de abordar porque configura el campo de lo político alrededor de la categoría de medios y fines. Por ejemplo, si existen altas tasas de criminalidad en una sociedad, entonces, la solución es aumentar las penas, o construir más cárceles o buscar penas alternativas. Aquí el problema no es tanto la solución como la forma en la que esta estructura de razonamiento oculta e invisibiliza el papel que desempeñan otro tipo de asuntos y conceptos. Por lo tanto, dice Arendt, “para escapar de estas trilladas sendas de pensamiento no es suficiente añadir algunas calificaciones, tales como que no todos los medios están permitidos o que en ciertas circunstancias los medios pueden ser más importantes que los fines” (Arendt 2005b, 249). Todo este aparataje conceptual da por hecho un sistema político, filosófico y moral que no se puede

dejar intacto y que exige una crítica profunda. La clásica sustitución del actuar por el hacer constituye, entonces, un punto de partida ejemplar para caracterizar los riesgos a los que se enfrenta la civilización en un escenario en el cual el oficio del gobernante y de la política no es el de garantizar la libertad y un espacio de aparición y reconocimiento, sino el de fabricar la esfera pública en aras de obtener un supuesto fin más elevado, llámese paz, llámese justicia o, como dice Arendt en el contexto de la *Época Moderna*, “la productividad y el progreso de la sociedad”. Tal escenario permite contemplar con precisión los múltiples riesgos que enfrentan, tanto la condición humana de la natalidad y la pluralidad, como la acción y el discurso, una vez que experimentan su reemplazo y eliminación por otro tipo de categorías mucho más fáciles de anticipar y controlar. El problema que devela todo este entramado es el de cómo enfrentarse a los predicamentos de la acción sin deformar sus riesgos y afrontando su drástica y radical contingencia y volatilidad.

## Conclusión

A lo largo de su obra Hannah Arendt alude constantemente a su deseo de no ser catalogada como “filósofa”. Este rechazo a la disciplina, más allá de tener un carácter anecdótico, se encuentra a la base de todo su proyecto teórico. Desmarcarse de la tradición que han ocupado figuras como Platón, Kant, Hegel o Marx implica asumir un riesgo significativo en la medida en la que su pensamiento podría padecer la privación de la autoridad y verosimilitud que, de entrada, tiene cualquier autor perteneciente a la gran historia del pensamiento político occidental. Este riesgo, sin embargo, representa el espíritu de una empresa valiosa que asume como punto de partida la patente necesidad de pensar sin el velo de la tradición, esto es, de mirar el pasado y la política con ojos libres de los prejuicios que ha cultivado el pensamiento político de Occidente.

Entender el recelo arendtiano a la tradición como una especie de crítica formativa que pretende volver a destilar el sentido de los conceptos originales antes que inventar una nueva gramática de la política representa, sin duda, el desafío más grande de acercarse a su pensamiento. En este contexto, la relación entre su análisis de la tradición política occidental y la emergencia de los gobiernos totalitarios constituye una línea de trabajo fundamental. La teoría política arendtiana, en último término, surge como una respuesta a la forma en la que nuestra tradición ha pensado lo político desde el punto de vista de la categoría de medios y fines y desde la operacionalización de la idea de gobierno.

Para Arendt lo fundamental de lo político es, justamente, aquello que la tradición se ha obsesionado con ocultar: la pluralidad, la natalidad, la acción, el discurso y el poder colectivo. Ninguno de estos temas aparece tematizado en el canon de los grandes autores de la tradición. En mayor o menor medida el problema que ha captado su atención o, tal vez deberíamos decir, el problema que han heredado, es el de las condiciones que debe tener una sociedad para abolir los predicamentos de la acción y, por lo tanto, su carácter contingente y volátil. En otras palabras, los derroteros que han caracterizado a la filosofía política tradicional van desde las discusiones en torno a la mejor forma de gobierno, hasta el análisis del lugar que ocupa la justicia como condición originaria de lo político, y en buena parte, se encuentran emparentados alrededor de la idea de producir orden, disciplina y estabilidad en la esfera de los asuntos humanos. Es como si lo que buscan es erradicar las posibilidades para la movilización, el disenso y la crítica.

Esta constante huida de la acción y la pluralidad constituye un gesto transversal a toda la historia de nuestro pensamiento político hasta el punto de que, a juicio de Arendt, es posible

caracterizar las circunstancias y elementos conceptuales que justificaron dicha actitud. Sin embargo, antes de que la autora llegara a este tipo de planteamientos fue necesario examinar la originalidad de los gobiernos totalitarios y constatar la forma en la que nuestra tradición política no solo fue incapaz de iluminar el sentido y fijar los caminos para enfrentar estas nuevas empresas de lo político, sino que además parecía estar emparentada con el devenir totalitario. Arendt llega a esta conclusión luego de su primer gran trabajo sobre los gobiernos totalitarios. Allí, además de develar la estructura de la dominación totalitaria ejercida en los campos de concentración, también logra elaborar un análisis exhaustivo de toda la arquitectura totalitaria, y su conclusión más sobresaliente fue que, siguiendo el canon de la tradición, era completamente imposible entender las coordenadas de esta nueva forma de dominación.

La emergencia de los gobiernos totalitarios, en consecuencia, tiene un origen doble. De un lado, la existencia de una serie de factores de carácter sociopolítico como las revoluciones francesa, americana e industrial que aceleran y tensan la cuerda de nuestro lenguaje político. Según la autora, estos acontecimientos representaron un desafío para la tradición. Entender, por ejemplo, la emergencia de una sociedad de trabajadores en la que una actividad que ha sido tradicionalmente despreciada en adelante hará parte de los principios fundamentales de la sociedad, es ya un evento lo suficientemente destructivo para el canon de la historia del pensamiento político occidental. Como esta, existen múltiples instancias en las que la tradición una y otra vez se muestra profundamente silente y superada para abordar esta nueva clase de retos.

De otro lado, señala la autora, se encuentra una forma de entender lo político basada en el rechazo de la pluralidad que aparece por primera vez en la historia con la filosofía de Platón, quien perfiló el horizonte filosófico de esta empresa. Según Arendt, el famoso juicio y condena de Sócrates en el contexto de la *Polis*, además del fracaso de la persuasión para abordar la contingencia inherente a la esfera de los asuntos humano, sentó las bases de la génesis de la disciplina y, por lo tanto, la actitud que debía tener el filósofo hacia la *Polis*. Toda la filosofía política después de Platón replicó de forma tácita e inconsciente la idea de que la esfera de los asuntos humanos es un espacio inestable e incluso peligroso para el ejercicio filosófico. En opinión de la autora, Platón fue el responsable de establecer una jerarquía problemática entre la *vita contemplativa* respecto de la *vita activa*, es decir, por defender la supremacía del pensamiento por encima de la acción, el discurso y el poder. De alguna manera, explica Arendt, Platón se vio en la tarea de encontrar criterios objetivos y estables para la vida pública que debían ser susceptibles de ser replicados independientemente de las circunstancias

históricas y políticas de cada comunidad política. Siguiendo esta idea, Platón introdujo la idea de la que esfera de los asuntos públicos era un espacio análogo al terreno de la producción o la fabricación de objetos y, de la misma manera que un artesano fabrica puede fabricar sillas o mesas, el rey-filósofo puede crear desde a la comunidad política gracias a que está en pleno contacto, como ningún otro mortal, con la idea de ideas: el principio regulador de la realidad fenoménica.

Esta interpretación del campo de la política se reprodujo de forma tácita a lo largo de toda la tradición, señala la autora, hasta el punto en el que el mismo Marx, crítico de la tradición filosófica, terminó preso del mismo lenguaje y con patentes contradicciones en el centro de su pensamiento. En su momento, Marx representó una especie de portal hacia el pasado filosófico en la perspectiva de Arendt. De cierto modo, el gran referente intelectual del totalitarismo soviético albergaba en su filosofía el mismo gesto tradicional y platónico en contra de la política, pero, adicional a esto, la trama se complejiza en la medida en la que su propia filosofía sí logra incorporar elementos revolucionarios, uno de ellos y tal vez el más importante, la idea de que es la necesidad y no la libertad, la cualidad distintiva y fundamental de todos los seres humanos. En ese sentido, a través del lenguaje de la tradición y por cuenta de su propia filosofía, Marx había logrado poner en serios problemas una interpretación de lo político que fuera capaz de problematizar y expresarse a través del discurso, la pluralidad y la acción.

A lo largo de esta investigación he intentado mostrar la centralidad de la tradición en el pensamiento político de Arendt. Tal y como ha sido afirmado creo que es posible realizar dos grandes caracterizaciones de la lectura arendtiana de la tradición. La primera, que he denominado “la senda de la injusticia”, problematiza la falta de precedentes del gobierno totalitario; la segunda, llamada “la escalera trasera” alude a la forma en la que Arendt reclama una estrategia analítica para entender cómo cierta forma de entender lo político, a la larga, devino en formas de gobierno totalitario. Ambos bloques argumentativos ponen de manifiesto la centralidad que reportan estos temas en el pensamiento político de Arendt, ya que lo que está en juego no es solo la comprensión de lo político, sino la búsqueda de una nueva forma de acceder al pasado, toda vez que el vehículo de la tradición yace destruido. El estudio de la tradición representa desde esta perspectiva la posibilidad de acercarse al pasado filosófico en la búsqueda de elementos, circunstancias y problemas que aparecen en el presente. En esta línea, la interpretación arendtiana del pensamiento, tal y como aparece esbozada en su comentario de la parábola kafkiana “Él”, resulta especialmente esclarecedora.

En este trabajo Arendt elabora una ingeniosa interpretación a propósito de la relación entre tiempo y pensamiento. Más exactamente, la autora problematiza el lugar, los requisitos y las

---

condiciones que deben estar presentes una vez que, mediante la acción, se inaugura un espacio de aparición y reconocimiento colectivo. A su juicio, una vez que pasa este momento de aparición, lo que suele suceder, de hecho, es lo que sucede con las revoluciones modernas, y es que somos incapaces de articular de manera efectiva el pensamiento en la acción. Según Arendt, esto se debe a la brecha platónica entre *vita contemplativa* y *vita activa*, esto es, a la idea de que el pensamiento debe hacerse con el control de la acción para evitar que su contingencia y volatilidad afecte el quehacer filosófico. Arendt ejemplifica este fenómeno desde el punto de vista la diferencia entre André Malraux y René Char. Para el primero, hay que consagrarse a la acción; para el segundo, luego de la acción viene un espacio de reflexión y pensamiento en soledad.

Esta caracterización, sin embargo, pretende demostrar la precariedad en la que habita nuestra existencia una vez que la tradición del pensamiento político occidental se fracturó definitivamente. En cierto sentido, parece que la demostrada inutilidad de nuestro lenguaje político nos obliga a la búsqueda nuevas formas de acercarnos a la realidad. Para esto, afirma Arendt, es necesario componer una forma de pensar que no invoque la figura transcendente de la tradición filosófica, pero que tampoco opere según el canon del pensamiento ideológico totalitario. Este pensar, dice la autora, sería la línea resultante de una experiencia en la cual el pasado representa una instancia en la que habitan fenómenos originarios que necesitan ser reevaluados, y en la que el futuro agrupa el universo de cosas porvenir y frente al cual habitan una obligación estructural de cuidado. Ambas líneas, por decirlo de alguna manera, golpean el presente y modulan los intereses y necesidades de la reflexión. Alimentar o cultivar esta forma de pensamiento servirá como un hilo conductor relevante en el marco de la interpretación arendtiana de otro tipo de fenómenos como la revolución, el juicio o la amistad. Esta investigación, ha sido concebida como una caracterización de la tradición y de las posibilidades que emergen tras su fractura y búsqueda de sentido y pretende allanar el horizonte de sentido para acceder a una particular forma de entender lo político asumiendo como punto de partida la centralidad de los conceptos y experiencias de pluralidad, natalidad, acción y discurso.

# Bibliografía

## Fuentes primarias:

- Arendt, Hannah. 1952. «Project: totalitarian elements in marxism». The Hannah Arendt Papers. <https://www.loc.gov/item/mss1105600376/>.
- . 1969. «Distinctions. Hannah Arendt, reply by J.M. Cameron». *The New York Review*. <https://www.nybooks.com/articles/1970/01/01/distinctions/>.
- . 1970. *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace & World
- . 1996a. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.
- . 1996b. «La crisis en la cultura: su significado político y social». En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por Ana Poljak, 209-38. Barcelona: Península.
- . 1996c. «La tradición y la época moderna». En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por Ana Poljak, 23-47. Barcelona: Península.
- . 1996d. «Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro». En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por Ana Poljak, 9-21. Barcelona: Península.
- . 1996e. «¿Qué es la autoridad?» En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducido por Ana Poljak, 101-53. Barcelona: Península.
- . 2002. *La vida del espíritu*. Traducido por Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- . 2004. «La tradición oculta». En *La tradición oculta*, traducido por R.S. Carbó y Vicente Gómez Ibañez, 49-88. Buenos Aires: Paidós.
- . 2005a. *Essays in Understanding: 1930-1954. Formation, Exlite and Totalitarianism*. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books.
- . 2005b. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- . 2006. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2007. *Responsabilidad y juicio*. Traducido por Miguel Candel. Barcelona: Paidós.
- . 2008a. «Epílogo». En *La promesa de lo político*, traducido por Eduardo Cañas, 225-28. Barcelona: Austral.

- . 2008b. «La tradición del pensamiento político». En *La promesa de lo político*, traducido por Eduardo Cañas, 77-98. Barcelona: Austral.
- . 2008c. «Sócrates [Philosophy and politics: the problem of action and thought after the French Revolution]». En *La promesa de la política*, traducido por Eduardo Cañas, 43-75. Barcelona: Austral.
- . 2013. *Sobre la revolución*. Traducido por Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2018a. «Comprensión y política (la dificultad de comprender)». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 443-69. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018b. *Diario filosófico 1950-1973*. Editado por Úrsula Ludz y Ingeborg Nordman. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- . 2018c. *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018d. «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 605-31. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018e. «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 343-62. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018f. «¿Qué queda? Queda la lengua materna». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018g. «Sobre la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 471-515. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018h. «Una réplica a Eric Voegelin». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 569-78. Barcelona: Página Indómita.
- . 2018i. «Ya no, todavía no». En *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.
- . 2019a. «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental». En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975. Volumen I*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 47-99. Barcelona: Página Indómita.

———. 2019b. «La gran tradición». En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975. Volumen I*, traducido por Roberto Ramos Fontecoba, 101-34. Barcelona: Página Indómita.

———. 2019c. *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975. Volumen I*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.

———. 2019d. *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975. Volumen II*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita.

Arendt, Hannah, y Martin Heidegger. 2000. *Hannah Arendt / Martin Heidegger, correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Traducido por Adan Kovacsics. Barcelona: Herder.

Arendt, Hannah, y Karl Jaspers. 1993. *Hannah Arendt / Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*. Editado por Lotte Kohler y Hans Saner. Orlando, Florida: Harcourt Brace & Company.

## Referencias:

Abensour, Miguel. 2007a. «De una errónea interpretación del totalitarismo y sus consecuencias». En *Para una crítica de la filosofía política. Ensayos*, traducido por Jordi Riba y Pinilla Scherezade, 215-44. México D.F.: Anthropos.

———. 2007b. «¿Hannah Arendt contra la filosofía política?» En *Para una crítica de la filosofía política. Ensayos*, traducido por Jordi Riba y Pinilla Scherezade, 95-125. México D.F.: Anthropos.

———. 2007c. «La lectura arendtiana del mito de la caverna. Contra la soberanía de la filosofía sobre la política». *Revista Al Margen*, n.º 21-22: 8-31.

Baehr, Peter, y Gordon C. Wells. 2012. «Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin». *History and Theory* 51 (3): 364-80. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00633.x>.

Bernstein, Richard. 2004. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Traducido por Marcelo Burello. Buenos Aires: Ediciones Lilmod & Editorial Fineo.

Birulés, Fina. 2007. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

Bobbio, Norberto. 2001. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. Traducido por José Fernandez. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bradsher, Greg. 2010. «The Nuremberg Laws. Archives Receives Original Nazi Documents That “Legalized” Persecution of Jews». *Prologue Magazine*, 2010. <https://www.archives.gov/publications/prologue/2010/winter/nuremberg.html>.

Buckler, Steve. 2011. *Hannah Arendt and political theory. Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Canovan, Margaret. 2002. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Di Pego, Anabella. 2012. «Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger». Tesis doctoral, La Plata, Argentina: Universidad Nacional de la Plata.

Disch, Lisa. 1996. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. New York: Cornell University Press.

Dossa, Shiraz. 1989. *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*. Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press.

Draenos, Stan Spyros. 1979. «Thinking without a ground: Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding». En *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, editado por Melvin A. Hill, 205-24. New York: St. Martin's Press.

Forti, Simona. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt. Entre filosofía y política*. Traducido por Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.

———. 2006. «The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism, and Plato». *Political Theory* 34 (1): 9-32.

———. 2008. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder.

Goldhagen, Daniel. 2009. *Worse than War: Genocide, Eliminationism and the Ongoing Assault on Humanity*. Philadelphia: Public Affairs.

Grunenberg, Grunenberg, y Adrian Daub. 2007. «Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition». *Social Research* 74 (4): 1003.

Gunnell, John. 2011. *Political theory and social science. Cutting against the grain*. New York: Palgrave Macmillan.

Husserl, Edmund. 2017. *La idea de la fenomenología*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

Koestler, Arthur. 2011. *El Cero y el Infinito*. Traducido por Eugenia Serrano. Barcelona: Debolsillo.

Kohn, Jerome. 2002. «Arendt's concept and description of totalitarianism». *Social Research: An International Quarterly* 69 (2): 621-56.

Ludz, Úrsula, y Ingeborg Nordmann. 2018a. «Comentario de las editoras». En *Diario filosófico 1950-1973*, de Hannah Arendt, traducido por Raúl Gabás, 813-50. Barcelona: Herder.

———. 2018b. «Observaciones previas de las editoras». En *Diario filosófico 1950-1973*, de Hannah Arendt, traducido por Raúl Gabás, 895-1108. Barcelona: Herder.

Marx, Karl. 1844. «Manuscritos Económicos y filosóficos». 1844. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm#3-2>.

Niewyk, Donald, y Francis Nicosia. 2000. *The Columbia Guide of the Holocaust*. New York: Columbia University Press.

Paredes, Diego. 2017. *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Maurice Merleau Ponty y Karl Marx en discusión*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Pitkin, Hanna. 1994. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*. New York: University of Chicago Press.

Porcel, Beatriz. 2016. «Tradición». En *Vocabulario Arendt*, editado por Beatriz Porcel y Lucas Martín, 211-22. Rosario, Argentina: HomoSapiens Ediciones.

Taminiaux, Jacques. 2001. «¿"Performatividad" y "grecomanía"?» En *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, 71-84. Madrid: Ediciones Sequitur.

Villa, Dana. 1996. *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. New Jersey: Princeton University Press.

———. 1999a. *Politics, Philosophy, Terror : Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.

———. 1999b. «Terror and Radical Evil». En *Politics, Philosophy, Terror : Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 11-38. Princeton: Princeton University Press.

———. 1999c. «Totalitarianism, Modernity and The Tradition». En *Politics, Philosophy, Terror : Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 180-203. Princeton: Princeton University Press.

———. 2007. «Arendt, Heidegger, and the Tradition». *Social Research* 74 (4): 983-1002.

Young-Bruhel, Elisabeth. 2020. *Hannah Arendt. Una biografía*. Traducido por Manuel Lloris Valdes. Barcelona: Paidós.