



# UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

## TESIS DOCTORAL

Título
<b>Sujeto y subjetividad en el pensamiento ético-político de Hannah Arendt</b>
Autor/es
<b>Cristina Blasco Roy</b>
Director/es
José María Aguirre Oraa
Facultad
Facultad de Letras y de la Educación
Titulación
Departamento
Ciencias Humanas
Curso Académico



**Sujeto y subjetividad en el pensamiento ético-político de Hannah Arendt**, tesis doctoral  
de Cristina Blasco Roy, dirigida por José María Aguirre Oraa (publicada por la Universidad de La Rioja), se difunde bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden solicitarse a los titulares del copyright.

© El autor  
© Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2017  
publicaciones.unirioja.es  
E-mail: publicaciones@unirioja.es



Universidad de La Rioja

Departamento de Ciencias Humanas

**SUJETO Y SUBJETIVIDAD EN EL  
PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO  
DE HANNAH ARENDT**

**AUTORA: Cristina Blasco Roy**

**DIRECTOR: José María Aguirre Oraá**

**TESIS DOCTORAL. Logroño 2017**



*“Aprendamos a vivir juntos como hermanos pues,  
si no, moriremos todos juntos como idiotas”*

(Martin Luther King)

*“Hemos de saber ser ciudadanos, es decir,  
<<hacer política>>. Hacerla es, sin duda,  
correr el riesgo de equivocarse;  
pero no hacerla es tener la seguridad  
de equivocarse”*

(Albert Jacquard)

*Dedico esta tesis doctoral  
a todos mis seres queridos y  
a todos los que me han ayudado  
a crecer y a ser quien soy.*



Universidad de La Rioja

Departamento de Ciencias Humanas

**SUJETO Y SUBJETIVIDAD EN EL  
PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO  
DE HANNAH ARENDT**

AUTORA: Cristina Blasco Roy

DIRECTOR: José María Aguirre Oraá

Logroño 2017





# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO I.- ITINERARIO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT.....</b>	<b>27</b>
I.1.- Biografía de Hannah Arendt.....	30
I.2.- Influencias intelectuales de Hannah Arendt.....	39
I.3.- Obras más relevantes de Hannah Arendt.....	44
I.4.- Recepción del pensamiento de Hannah Arendt.....	53
<b>CAPÍTULO II.- LA FUNDAMENTACIÓN DEL SUJETO Y SU HISTORIA.....</b>	<b>57</b>
II.1.- El origen del sujeto: Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant.....	61
II.2.- La crítica al sujeto moderno: de los modelos egológicos al pensamiento de la alteridad y la intersubjetividad.....	81
II.3.- Principales influencias en la consideración arendtiana del sujeto: Heidegger y Jaspers.....	99
II.4.- Otras fundamentaciones: los derechos humanos.....	114
<b>CAPÍTULO III.- LA SUBJETIVIDAD EN SENTIDO ONTOLÓGICO.....</b>	<b>123</b>
III.1.- Una antropología de la cautela.....	125
III.2.- La existencia de la subjetividad: condición, espíritu, singularidad, mundo y libertad.....	129

III.3.- Otros aspectos relacionados con la subjetividad: natalidad, terror y totalitarismo.....	177
III.4.- La temporalidad del yo.....	182
<b>CAPÍTULO IV.- ÉTICA Y SUBJETIVIDAD.....</b>	<b>191</b>
IV.1.- Una ética de la cautela.....	193
IV.2.- Subjetividad, juicio y responsabilidad.....	197
IV.3.- Subjetividad y mal.....	203
IV.4.- Una ética del límite.....	207
IV.5.- Republicanismo cívico.....	212
IV.6.- Consecuencias éticas del planteamiento arendtiano.....	222
<b>CAPÍTULO V. POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD.....</b>	<b>229</b>
V.1.- Necesidad de una nueva teoría: la decadencia del sujeto tradicional.....	231
V.2.- La constitución del nuevo sujeto político: subjetividad, acción, discurso y juicio.....	246
V.3.- Distintas lecturas de la subjetividad política en Arendt: ¿Sujeto biopolítico?.....	269
<b>VI.- CONCLUSIONES Y VALORACIÓN FINAL.....</b>	<b>279</b>
<b>VII.- NOCIONES BÁSICAS.....</b>	<b>299</b>
<b>VIII.- BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>307</b>

## **PRÓLOGO**

La elaboración de esta tesis doctoral no ha sido una decisión casual. En realidad, se han producido en mi vida algunos hechos y cambios externos e internos que me han motivado a dedicar gran parte de mi tiempo y esfuerzo a realizarla. Una de las motivaciones fundamentales que me ha llevado a elegir este tema ha sido el flujo de acontecimientos que se han sucedido a lo largo de la segunda década del siglo XXI, cuando cursaba mis estudios en la Facultad de Filosofía de Zaragoza. Debido a la reciente crisis económica, pude vivir de primera mano la salida a las calles de la gente, especialmente de los estudiantes, originando lo que más adelante se denominó en España como el 15-M. Recuerdo el asombro que me provocó el ambiente que se respiraba por cualquier ciudad por la que anduviera, un clima que desde la generación de nuestros progenitores se había perdido, debido al conformismo y materialismo en el que hemos caído las nuevas generaciones. Además, el interés que despertaron en mí algunas asignaturas relacionadas con la Filosofía política, la Ontología y la Antropología, me llevó a querer comprender la situación que estaba viviendo de un modo más profundo.

Otra motivación que tuvo una gran repercusión en mi decisión para hacer esta tesis, fue el verme obligada a abandonar mi país tras finalizar mis estudios. El Estado español no estaba en disposición de ofrecer trabajo a los estudiantes recién licenciados. Tal situación me llevó a trasladarme a Inglaterra, donde pude sufrir durante un año de primera mano aquello que, cuando estudiaba, se me figuraba como una idea vaga e irreal: el sentimiento de exilio. Muchas fueron las pruebas que tuve que superar en un país cuyo idioma apenas dominaba y en el que no recibía un salario suficiente. La parte positiva de vivir una experiencia como ésta es que, al igual que le pasó a nuestra querida Arendt, dicha situación hizo despertar algo en mi interior que parecía haber estado dormido durante años: la necesidad de actuar, de tomar partido en el intento por cambiar la situación de mi país y de convertirlo en un lugar mejor, capaz de brindar las mismas oportunidades a todos y cada uno de sus integrantes, fueran de la raza, sexo o edad que fueran. Y mi forma de contribuir en esta tarea moral y política que debería importarnos a todos es la de usar la palabra. Es por ello que he tratado de dejar por escrito un trabajo que pueda despertar, en aquellos que lo lean, esa necesidad de interactuar con los

demás y preocuparse por aquellos asuntos que nos conciernen a todos, en tanto que somos integrantes de una sociedad.

A este respecto, en el master de “Gestión del Patrimonio Cultural” que cursé en la Universidad de la Rioja, pude conocer –gracias a mi actual tutor y director de tesis, José María Aguirre Oraá- a una filósofa que ya antes había leído, pero a la que no había prestado mucha atención: Hannah Arendt. Esta pensadora de nacionalidad alemana y origen judío, que se vio obligada a exiliarse a EEUU debido a los acontecimientos surgidos a finales del siglo XX con la Segunda Guerra Mundial y la persecución de los judíos, supo ya identificar la importancia que tiene la acción humana y el uso del discurso en el espacio público. Según la autora, solo con el uso de estos dos elementos podemos garantizar la existencia de un Estado justo y pacífico, que dé cuenta de la pluralidad humana. Por todos estos motivos decidí dedicar esta investigación a la obra de esta autora, centrándome en concreto en el aspecto de la subjetividad, pues es cada sujeto el que debe tomar la iniciativa de movilizarse y enfrentarse a cualquier tipo de extralimitación del poder.

Al leer dos de las obras más relevantes de Arendt, *La condición humana* y *La vida del Espíritu*, comprendemos cómo se ha desarrollado la política en las diferentes fases por las que ha pasado la humanidad a lo largo de la historia, y cómo ha de recrearse en el futuro. Veremos cómo la acción será la clave antropológica, ética y política para entender tanto el pensamiento de Hannah Arendt como el subyacente a los regímenes totalitarios, y es por ello que dedicaremos un capítulo entero a cada una de estas tres dimensiones humanas. La acción humana, que como trataremos de demostrar surge siempre desde la propia subjetividad, se configura como un contrapunto a la visión de la historia y el pensamiento occidentales.

Finalmente, la participación en jornadas y congresos doctorales ha sido otro de los alicientes que me ha impulsado a continuar con esta investigación en los momentos más difíciles. Entre todos ellos, me gustaría destacar mi participación en dos jornadas doctorales, una en Almagro en el año 2014 y otra en Jaca en 2015, donde pude exponer un póster sobre mi tesis ante otros doctorandos de diferentes ámbitos y universidades, así como compartir con ellos la experiencia que supone llevar a cabo una labor tan complicada y a la vez emocionante como ésta.

Este último párrafo del prólogo lo reservo para las personas a quienes quiero dedicar esta tesis. Me gustaría agradecer a José María Aguirre Oraá su disposición para enseñarme, aconsejarme e instruirme en la realización de este estudio. Él es parte de este logro, y espero que su esfuerzo y empeño se vean reflejados en esta investigación. Por otra parte, este trabajo no existiría sin el empuje de mis familiares, en especial de Jorge, Carlos y mis padres Sonia y Luis. A ellos dedico estas reflexiones por estar siempre presentes para darme el apoyo moral y psicológico que me ha motivado a esforzarme y a no rendirme en mis estudios. Finalmente, quisiera agradecer al jurado su tiempo y disposición para atender la presentación de mi tesis.

En Cortes, abril de 2017.



## INTRODUCCIÓN

I. La presente tesis tiene por *objeto* el estudio de la obra de Hannah Arendt, sí no en toda su extensión, sí en lo que se refiere a la búsqueda del sentido que adquiere la subjetividad en su pensamiento ético y político. Se trata de clarificar y resaltar la importancia que tiene la figura del sujeto en el pensamiento de Hannah Arendt y en su lucha contra el totalitarismo. Defenderé, de este modo, que el concepto de pluralidad -al que tanta atención han prestado los principales comentaristas de su obra- no tiene sentido sin el reconocimiento de otro concepto clave: la subjetividad. Mi tesis es, en último término, que la subjetividad es el cimiento sobre el que se asienta el pensamiento ético y político arendtiano.

II. Teniendo en cuenta lo anterior, planteo la *hipótesis* de que, si bien es cierto que la pluralidad es la clave de lo político, esta pluralidad solo existe en tanto que existen sujetos individuales y singulares. Es decir, lo político -la participación efectiva por parte del ciudadano a la hora de establecer y juzgar las leyes y constituciones, que permiten la convivencia y organización ciudadana en una comunidad- no existiría, si no se diera un impulso original en el sujeto para participar activamente en los asuntos intersubjetivos. En consecuencia, la subjetividad debería ser entendida como el fundamento último que da sentido al pensamiento de Arendt. Siguiendo esta línea, surge la siguiente pregunta: ¿qué lugar corresponde a la subjetividad en el pensamiento de Hannah Arendt? Responder a esta cuestión implica demostrar que, a pesar de que el sujeto propuesto por Arendt se define como un “ser-entre-los-otros-”, esto es, un ser cuyos pensamientos y actos se inscriben siempre bajo la asunción de ser un “nosotros”, no deja de poseer una subjetividad singular y única desde la cual se constituyen dichos pensamientos y acciones.

III. Partiendo de esta hipótesis, la presente investigación se plantea otros tres *objetivos secundarios*: 1) Responder a la pregunta de si ya está todo dicho sobre el tema en cuestión. Para ello será necesaria la lectura de aquellos escritos pertenecientes a estudiosos y estudiosas de Arendt que se hayan centrado en el tema de la subjetividad dentro de la ética y la política arendtiana; 2) Proponer temáticas

concretas relacionadas con el asunto de la subjetividad en el pensamiento arendtiano, que podrían ser investigadas con mayor profundidad en futuras investigaciones -siempre que nos parezca que no está todo dicho sobre tales temáticas-; 3) Buscar la practicidad de los resultados obtenidos en nuestro proyecto de investigación, esto es, ver en qué sentido conocer el papel que ha tenido el sujeto a lo largo de la historia en los terrenos ético y político -y las consecuencias que ello ha acarreado-, nos puede ser útil para el pensamiento ético-político actual, con el fin de conseguir aquello que Arendt buscaba: la creación de un mundo mejor, pacífico y justo, para todos y cada uno de sus habitantes.

IV. Es preciso matizar que la obra de Arendt no puede ser comprendida al margen de ciertas experiencias vitales unidas a las circunstancias históricas, sociales y culturales que le tocaron vivir y que le llevaron a decir lo que dijo. Un repaso de su obra autobiográfica, *Ensayos de comprensión*, nos muestra todo lo que esta pensadora judío-alemana tuvo que presenciar a lo largo de su vida. Nacida en Linden-Limmer el 14 de Octubre de 1906, en el seno de una familia de judíos secularizados, Johanna Arendt es hija del ingeniero Paul Arendt y de Martha Cohn. Tras morir su padre de sífilis en 1913, recibe una educación liberal por parte de su madre. De este modo crece en los círculos intelectuales de Königsberg, al mismo tiempo que conoce el judaísmo reformista por parte de sus abuelos. Arendt resulta ser una niña con grandes capacidades intelectuales: a los catorce años ya había leído la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers. A los diecisiete años, viviendo sola en Berlín, estudia teología cristiana y accede a la obra de Kierkegaard, hasta que en 1924 vuelve a Königsberg y comienza sus estudios universitarios (filosóficos, teológicos y filológicos) en la universidad de Marburg (Hesse), contando con profesores del calibre de Martin Heidegger. Con él vive un intenso romance desde finales de 1924 hasta la primavera de 1926, a pesar de que su profesor es mayor que ella y de que está casado. Con él mantiene correspondencia hasta Julio de 1975, siendo para los dos la relación más importante y profunda de sus vidas. En 1926 se traslada a la universidad de Friburgo para aprender con Edmund Husserl y acaba por doctorarse bajo la tutoría de Karl Jaspers, con quien siempre mantuvo una gran amistad. Habiendo finalizado sus estudios, conoce en Berlín al filósofo Günther Stern, con quien termina contra-



yendo matrimonio. La pareja se va moviendo por varias ciudades, entre ellas Fráncfort, donde Arendt escribe para el periódico *Frankfurter Zeitung* y participó en seminarios de Paul Tillich y Karl Mannheim. Estudió a la romántica e intelectual judía Rahel Varnhagen von Ense, aunque, tras las lecturas de Marx y Trotsky, comienza a preocuparse cada vez más por asuntos políticos. De este modo, Arendt analiza la exclusión social de los judíos y el tema de la emancipación de la mujer (que reconoce, pero con ciertos límites). Negándose a renunciar a su existencia judía y a declararse alemana con la llegada de Hitler al poder (30 de enero de 1933), se ve obligada a pensar en el exilio, no sin manifestarse a favor de la lucha contra el nacionalsocialismo, por el que muchos intelectuales -incluso judíos- muestran entusiasmo (como son los casos de Heidegger y Leo Strauss, lo cual supone, en el caso del primero, una gran decepción para la autora).

En 1933 decide emigrar a Francia (donde continúa trabajando a favor del movimiento sionista), y acaba por separarse de la compañía de Bertold Brecht, que frecuentaba ya ambientes muy distintos al de la pensadora política. En 1937 se le retira la nacionalidad alemana y en 1939 consigue poner a salvo a su madre del terror que el gobierno nazi estaba implantando contra los judíos. En 1940 se casa con Heinrich Blücher. Ese mismo año las autoridades francesas deportan a muchos extranjeros de nacionalidad alemana, con lo que Arendt tiene que pasar, junto con muchas otras mujeres, una semana en un velódromo de París. A continuación, Arendt es trasladada al campo de internamiento de Gurs, pero tras cinco semanas consigue huir. Junto a su marido pasa los meses siguientes en Montauban, hasta que, por fin en 1941, consiguen llegar a Nueva York pasando por Lisboa (donde residen unos meses). Allí aprende inglés y comienza a trabajar como redactora en la revista judeo-alemana *Aufbau*, en la que reivindica hacer del judaísmo un arma en la lucha por la libertad, con el fin de despertar la conciencia política judía en el mundo. Posteriormente se aleja del sionismo y comienza a formar lo que serán los pilares de su pensamiento: considera la libertad y la justicia como los principios fundamentales de la política, lo cual resulta incompatible con la idea de un pueblo elegido.

Mientras, el surgimiento del nazismo hace estallar en Europa la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) entre aquellas potencias que apoyaban a Alemania (Japón, Italia, etc.) y las que se oponían a su régimen totalitario (Unión Soviética, Francia, Inglaterra, EE.UU., etc.). En sus comienzos el eje nacional-socialista es el

que más victorias obtiene y el pueblo judío es el que más sufre las consecuencias del terror nazi. Los judíos son encerrados en campos de concentración, que finalmente acabarán por convertirse en campos de exterminio<sup>1</sup>. No es hasta 1943 que las tropas nazis se ven vencidas por el ejército ruso, tras la conocida batalla de Stalingrado. Finalizado este régimen de terror, Hannah Arendt realiza varios viajes, y visita la nueva República Federal Alemana entre 1949 y 1950. Observa entre la población europea, tanto un profundo dolor por parte de aquellos que han sufrido a causa de los campos de concentración y exterminio, como cierta indiferencia -e incluso ignorancia- por parte de aquellos que no lo han padecido, lo cual se convierte en un motivo de reflexión crucial para sus pensamientos. En 1951 Hannah Arendt consigue la nacionalidad estadounidense, ciudadanía que ella misma considera como “el derecho a tener derechos”. Arendt continúa toda su vida escribiendo sobre temas políticos hasta que muere en Nueva York el 4 de diciembre de 1975.

V. Todos los acontecimientos señalados llevan a Arendt a adquirir un modo de redacción que no es casual. El lector no requiere la ayuda de los comentaristas de Arendt para comprender aquello que la autora pretende transmitirnos. Frente a muchos pensadores y filósofos contemporáneos, Arendt intencionadamente emplea un estilo de escritura claro y sencillo, ya que su meta no es otra que la de poder concienciar a todo el mundo de la importancia que tiene la participación activa de cada uno de nosotros en los asuntos políticos. Si la política ha de ser inteligible para todo tipo de público, se precisa dejar de lado la vanidad intelectual que caracteriza a muchas obras que han sido escritas únicamente con la finalidad de alcanzar prestigio académico. Por eso Arendt no comete este error y trata de expresar un pensamiento complejo del modo más simple y agradable posible.

Un recorrido por las *principales obras* de Arendt exige una breve referencia a las publicaciones que serán de mayor ayuda para este trabajo. En 1929 publica su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*, donde se posiciona en contra

---

<sup>1</sup> A partir de 1941 comienza lo que se conoce como Holocausto judío o Shoah, aquello que los propios nazis calificaron como la “solución final de la cuestión judía” y que consistió en el intento de exterminio total o genocidio sistemático de toda la población judía europea durante la Segunda Guerra Mundial.

de aquellos filósofos que defendían que la noción de “mortalidad” constituía el hecho definitorio del hombre. Frente a éstos, la autora considera que es la “natalidad”, el nacimiento entendido como un nuevo aparecer en el mundo, la que define al ser humano, en tanto que nos lleva a una idea específica de persona como un ser capaz de moldear el mundo precisamente porque lo ama. A partir de ahí, Arendt comienza su carrera como escritora, que queda marcada por algunos de esos acontecimientos del siglo XX (2ª Guerra Mundial, Holocausto judío, etc.), por los cuales se ve obligada a emigrar desde Alemania a los Estados Unidos, con la consecuencia de sustituir su lengua materna, el alemán, por la inglesa. Algunas de las obras que Arendt escribe en esta época son *La tradición oculta* (1944) y *Los orígenes del totalitarismo* (1951), tal vez la más famosa por haber ofrecido a sus lectores un diagnóstico del mal totalitario que acababan de vivir.

Tras llegar a la conclusión de que ha sido la falta de un espacio político, en el que cada sujeto pueda manifestar su pensamiento e intervenir directamente en los asuntos humanos, la “causa” o, mejor dicho, el conjunto de circunstancias que han permitido el mal totalitario, una segunda Arendt se centra en sus obras posteriores, en proporcionarnos una solución al totalitarismo, que consistirá fundamentalmente en la rehabilitación de la actividad política. Lo veremos en obras como *La condición humana* (1958), principal apoyo para este trabajo. En ella, Arendt mantiene la tesis de que, condicionado por este mundo, el ser humano posee tres capacidades (hay tres cosas que puede hacer): laborar, trabajar y actuar. Tras un exhaustivo análisis de cada una de ellas, Arendt llega a la conclusión de que todas ellas, y en especial la acción, nos sirven no sólo para atender a las necesidades de la vida (alimentarse, dormir, vestirse, etc.), sino que además contribuyen a que tales necesidades se subordinen a otra necesidad más trascendental: la de la libertad. De modo que, según Arendt, sólo mediante la acción -y ligada a ella, mediante el discurso- puede el ser humano aparecer en público ante los demás y comportarse como un ser libre, y no como una mera máquina ejecutora de órdenes que, tal y como nos enseña en obras anteriores, fue lo que nos llevó a acontecimientos tan nefastos como el del holocausto y el terror nazi.

No obstante, el objetivo que Arendt se propone de concienciar a los sujetos para su participación política en la común tarea de crear un mundo mejor, no acaba con esta obra. La autora seguirá publicando otros documentos que ofrecen teorías novedosas. Tuvieron bastante repercusión los artículos que escribió en la revista

judeo-alemana *Aufbau*, para la que trabajó como redactora tras su llegada a Nueva York. En ella se encargaba de cubrir regularmente una columna titulada *This means You (Esto se refiere a ti)*.<sup>2</sup> También cabe destacar su obra *Eichmann en Jerusalén* (1961) por la gran polémica que levantó. En ella, la autora lleva a cabo el que se ha considerado como uno de los mejores estudios sobre el Holocausto. Tras ser invitada a presenciar la condena del nazi Adolf Eichmann en los juicios de Nuremberg celebrados en 1961, Arendt reflexiona sobre la cuestión judía y las razones del fenómeno nazi, llegando a establecer la teoría de la banalidad del mal (según la cual, los nazis que asesinaron a tantos judíos no eran monstruos, no hacían lo que hacían por maldad -mal radical- sino que simplemente actuaban sin reflexionar sobre sus actos, cumpliendo órdenes por ser su deber sin pararse a pensar en sus implicaciones -mal banal-).

Tal afirmación, muchas veces mal interpretada, hizo que la autora recibiera grandes críticas y desprecios, tanto por parte de los intelectuales políticos del momento, como por parte de la población judía. Finalmente, hay que decir que Arendt escribió otras obras después de ésta, en las que toca temas como la revolución, la libertad, la violencia, etc. En esta segunda etapa podría decirse que Arendt, de modo global, desarrolla una teoría estructurada donde el pensamiento, el diálogo y la acción son elementos necesarios para la restauración de lo político. Dicha teoría se plasma en *La vida del espíritu* (1971), probablemente su obra más filosófica en tanto que recoge un estudio ontológico sobre la humanidad, que pretende hacernos comprender mejor en qué consiste ser un “ser humano” -lo cual ha sido clave para nuestra investigación-. En dicha obra Arendt nos muestra que, gracias al pensamiento y a la acción política, el hombre se compromete con la ciudad activamente y toma conciencia de los otros, es decir, de la pluralidad -aquello que podría denominarse como la “condición” del hombre político- y crea, a través del diálogo, una

---

<sup>2</sup> En su primer artículo, «Moisés y Washington», relata el punto de partida de la historia del exilio del pueblo judío, que abandona Egipto siendo guiado por Moisés. Podemos ver cómo Arendt critica al sionismo moderno por haber perdido su carácter de pueblo pacífico y errante, aspecto que también encontramos en las tesis de su libro sobre Rahel Varnhagen. A partir de éste y otros muchos artículos, Arendt trata de despertar la conciencia política judía en el mundo y de hacer del judaísmo una consagración, es decir, un arma para luchar por la libertad. Llegó incluso a defender la creación de un ejército judío que luchara al lado de los aliados, pero desterró esta idea en el momento en que comenzaron los asesinatos en masa en los campos de exterminio.

comunidad de iguales en el sentido de que todos son igualmente valorados y respetados con sus diferencias (y no alienados bajo un sujeto ideal homogeneizador). De modo que esta segunda Arendt da un nuevo enfoque a sus obras, en las cuales lo importante ya no es buscar “causas” o explicaciones al totalitarismo, sino proponer medidas que nos permitan evitar que se repita. Es esta atención al futuro y no al pasado la que resulta más útil para darle a esta investigación un punto de mira práctico.

VI. Es preciso señalar, en suma, que la presente investigación no se reduce a un mero estudio de las obras de Arendt. Parece oportuno hacer referencia a algunos hitos bibliográficos que expondrán aspectos concretos del pensamiento arendtiano ligados, en mayor o menor medida, al tema de la subjetividad. De este modo, la exposición de la teoría ético-política de Hannah Arendt será completada con diferentes tipos de *medios y recursos materiales*: aquellos que poseen un carácter informativo (libros, artículos y revistas especializados en filosofía como *Anthropos o Isegoría*, páginas web, CD-ROM, etc.) y otros que son de carácter más bien instrumental (seminarios, conferencias, disertaciones, comentarios de texto, etc.). En cuanto a los recursos informativos, en primer lugar, los libros son una de las herramientas necesarias para conseguir información sobre la parte más teórica de la investigación. Con ellos conseguimos recopilar los datos necesarios que posteriormente nos permitirán exponer teorías y conceptos con la máxima claridad posible, plantear una amplia gama de actividades de análisis y síntesis u ofrecer anexos teóricos de ampliación de la información. Estos libros pueden ser clasificados en varios tipos: manuales, enciclopedias, diccionarios, comentarios a obras, obras originales de diferentes autores, etc. En segundo lugar, no podemos olvidar otro tipo de recursos que también nos son útiles para nuestro propósito. Nos referimos a los medios audiovisuales como películas, documentales o vídeos. Por ejemplo, tenemos la oportunidad de visualizar una entrevista en directo a Hannah Arendt, una película sobre su vida y algún documental sobre el contexto que le tocó vivir (el de la Segunda Guerra Mundial), que quedan citados en la bibliografía. Tras la visualización de estos recursos audiovisuales, es posible responder a las principales preguntas que se suscitan y comprender de un modo más profundo la situación general en la que se desarrolla el tema que estamos investigando. En tercer lugar, otros recursos didácticos disponibles son los que aparecen en las páginas

web, como revistas y artículos sobre Arendt y otros temas relacionados. Es posible acceder a estos recursos a través de los catálogos de las universidades, que en nuestro caso son tres: la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de La Rioja y la Universidad de Zaragoza. No obstante, en internet también nos encontramos con algunos recursos que pueden ser especialmente útiles para resolver dudas puntuales, como Enciclopedias de Filosofía, de Historia, etc.

De entre todos estos recursos, destacan aquellos libros y artículos que han escrito algunos autores especialistas en Arendt. Tales estudios nos meten de lleno en la segunda línea de investigación de este trabajo, haciendo así referencia al *estado de la cuestión* sobre el tema de la subjetividad en las obras de Arendt. Decíamos que el pensamiento ético-político que se refleja en las obras de esta pensadora puede ser interpretado como una respuesta al totalitarismo a través de la reivindicación de la pluralidad de los sujetos como elemento esencial, que posibilita la realización de un mundo sin destrucción ni violencia. Por tanto, no nos sorprende que la mayoría de los comentaristas o estudiosos de Arendt hayan tratado el tema de la pluralidad como el eje central de su pensamiento. No obstante, esta atención privilegiada a la pluralidad ha supuesto, en muchos casos, el olvido o falta de atención hacia otro elemento que, tal y como intentaremos defender en este trabajo, es necesario para comprender el pensamiento ético-político de la autora. Nos referimos aquí a la *subjetividad*. Por ello, dedicaré este trabajo a investigar el papel que ha tenido el sujeto en la ética y la política a lo largo de la historia, especialmente en el siglo XX, momento en el que aparece la obra de Hannah Arendt, quien otorga un papel muy importante al sujeto en ambos campos.<sup>3</sup> Un dato sorprendente es que, al realizar la búsqueda de la bibliografía, nos topamos con una gran cantidad de material sobre Arendt, lo cual nos demuestra que la influencia que ésta ha podido tener en la filosofía y la mentalidad actual ha sido importante. No obstante, lejos de hacer uso de todos ellos, realizamos una selección de aquellos que tratan de un

---

<sup>3</sup> Algunos comentaristas de Arendt que han tratado este tema, y a los cuales haremos continuas referencias, son Noelia Bueno Gómez, quien más aborda de un modo específico el tema de la subjetividad en Arendt; Antonio Capillo, centrado en descubrir cómo conceptos clave como los de juicio, comprensión o espacio público giran en torno al sujeto; José Quintana Álvarez, que establece un estudio sobre la subjetividad arendtiana en comparación con un filósofo coetáneo a ésta, Michael Foucault; y otros muchos como B. German, A. García Rivera, F. Collin, etc.

modo más concreto el asunto de la subjetividad, por adoptar una perspectiva novedosa frente a aquellos que mantienen como concepto clave en la obra arendtiana al concepto de “pluralidad”.

VII. Lo que se pretende resaltar con esta investigación es que, a través de todas sus obras, ya sean divulgativas, académicas o biográficas, Arendt inicia una *línea de pensamiento* que le acompaña durante toda su carrera como escritora, tratando de buscar los fundamentos de la ética y la política con el fin de poder hacer de este mundo un hogar pacífico y justo para todos los seres humanos. Esta vía se complementa con algunas de las corrientes más actuales de la filosofía, como el post-estructuralismo y la filosofía de la diferencia. Dentro de la primera, encontramos al filósofo francés Michael Foucault, sobre el cual estableceremos un estudio comparativo con Arendt a lo largo de nuestra investigación. Foucault apuesta, al igual que Arendt, por la singularización del individuo frente a ese ideal de sujeto universal impuesto por la tradición moderna. No obstante, la singularización que defiende el autor no adquiere un carácter político -como en el caso de Arendt- sino ético: exige que el sujeto pueda cuidar de su propia existencia, de su cuerpo y sus placeres.

Por otro lado, el problema del sujeto político ha sido abordado en el campo de la filosofía política por autores que reivindican la diferencia de cada sujeto existente, como es el caso de Emmanuel Lévinas y de Luce Irigaray. Para ambos, la palabra clave que nos permitirá comprender la noción de subjetividad será la de alteridad. Además, este asunto tiene gran relevancia para otros muchos filósofos contemporáneos a los que, si bien no dedicaremos una atención detenida en este trabajo, sí merece la pena nombrar. Nos referimos a pensadores como Carl Schmitt y Jacques Derrida, quienes tratan el tema del sujeto político en relación con los conceptos de soberanía, libertad y contingencia, y a Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, que incorporan la cuestión de “la decisión” para abordar los aspectos constitutivos de lo político. En cualquier caso, lo importante es ver cómo, en este contexto de deconstrucción, post-marxismo y post-estructuralismo, es dónde nos hemos de situar si queremos indagar y profundizar en la distinción entre individualidad, alteridad y subjetividad.

Por todo lo mencionado hasta el momento, Hannah Arendt ha sido merecedora de varios *premios y distinciones académicas*. La autora recibe la beca Guggenheim, entregada a profesionales avanzados en todos los campos del saber y numerosos Doctorados *honoris causa* en EEUU. También la República Federal Alemana le concede en 1959 el Lessing-Press der Freien und Hansestadt Hamburg. En 1967 recibe en Darmstadt el premio Sigmund Freud de la Academia para la Lengua y la Escritura. En 1969 la American Academy premió su trabajo con la medalla Emerson-Thoreau. Finalmente, el gobierno danés le entrega el premio *Sonning* por la relevancia de sus aportaciones a la cultura europea.

VIII. Una breve exposición acerca de cómo se ha *estructurado* este trabajo, puede ayudar al lector a seguir la investigación en torno a la idea arendtiana del sujeto y de la subjetividad:

Veremos que el *primer capítulo*, de carácter introductor, hace referencia al itinerario biográfico e intelectual que caracteriza el pensamiento de la autora. Veremos detenidamente cómo la semblanza biográfica e intelectual de esta pensadora se forja a partir de elementos tan característicos como su procedencia judía y nacionalidad alemana, los años que vivió en el exilio y su huida a los Estados Unidos, lo cual repercutirá en su persona tanto a nivel cívico como intelectual.

El *capítulo segundo* lo dedico a investigar la transformación que ha sufrido la noción de sujeto a lo largo de la historia. Comenzamos de este modo haciendo referencia a la época antigua, en la que la realidad individual del hombre -el sujeto- no es un tema central para la filosofía, pues se interesan más bien por conceptos e ideas universales como el de ser humano que, por lo general, sí que es visto como un ser social y político. No será hasta la llegada de la Edad Media que se creará el concepto de persona, adquiriendo por primera vez relevancia la dimensión individual humana. No obstante, es con la Modernidad y su nuevo espíritu racionalista cuando el hombre comienza a ser visto como un ser principalmente político. La aparición del Estado soberano, que ya no basa sus leyes del derecho positivo en la ley divina sino que las elabora él mismo, y que utiliza la razón como instrumento para conocer ya no a Dios sino al Mundo, tiene consecuencias directas en la estima del hombre. Se entiende que todos los seres humanos tienen cierta capacidad racional que les permite obrar de modo individual y pactar con otros sujetos para la consecución de un Estado fuerte y justo, que garantice la vida y derechos de sus



ciudadanos. No obstante, el lector podrá apreciar cómo la postura arendtiana y de otros autores post-modernos en cuanto al lugar en el que quedó el sujeto con el surgimiento del Estado-Nación es bastante crítica, pues más que ofrecer libertad al sujeto para participar en los asuntos políticos, lo que hizo fue mermar tal posibilidad. Esto es debido a la ascensión del ideal del sujeto universal, una especie de modelo de persona al que todos los hombres debían adaptarse, dejando de lado aquellas particularidades que los hacían únicos. Por ello, estudiaremos las posturas que algunos filósofos contemporáneos han adoptado ante esta situación, desde aquellos que abogan por la “muerte del sujeto”, esto es, por terminar con el uso de este término y todo el rastro que deja, hasta aquellos que, como Arendt, creen que no es posible acabar con él y plantean más bien “reconfigurarlo”.

Tras este breve repaso por la evolución que ha sufrido el concepto sujeto, pasamos al *capítulo tercero*, dedicado al estudio ontológico de la subjetividad en el pensamiento arendtiano. Este capítulo nos enseña cómo la noción de ser humano no puede quedar anclada en ningún tipo de “naturaleza humana”. Por contra, Arendt defenderá que el sujeto es un ser condicionado por un mundo al que es arrojado cuando nace, pero que gracias a la libertad y a su capacidad de acción puede reconfigurar su entorno, modificar su mundo a través de la interacción con los otros.

El *capítulo cuarto* se centra en el estudio ético de la subjetividad. Se trata de mostrar que, siendo el sujeto humano un ser libre capaz de llevar a cabo acciones, ha de ser también consciente de que todo actuar implica unas consecuencias y una responsabilidad. Es por ello que deberá siempre adoptar una posición de cautela, lo que F. Collin denomina una ética *borderline* o ética del límite: aquella que trata de tener en cuenta al mismo tiempo lo que asemeja y lo que diferencia a los seres humanos. Hablamos de una ética que pretende establecer unos valores morales que, si bien miran por el bien común, no olvidan que el “nosotros” no es un nosotros homogéneo sino plural (cada sujeto es diferente), por lo que ha de tener en cuenta las diferencias particulares de cada sujeto, esto es, la subjetividad. A esta lectura del pensamiento ético arendtiano la podemos calificar como “republicanismo cívico”, una cultura ética que lucha por instaurar unas relaciones humanas basadas en la solidaridad y la protección de los derechos humanos, frente al individualismo y materialismo dominantes que vienen sucediéndose desde la modernidad.

Sólo después de haber llevado un estudio sobre la subjetividad en los terrenos ontológico y ético, podemos centrarnos en el significado que ésta alcanza a nivel político en la obra arendtiana. A ello está dedicado el *capítulo quinto* de este trabajo, donde vemos que la apuesta arendtiana por una subjetividad política será un requisito necesario si queremos cumplir nuestro objetivo: configurar un mundo libre y respetuoso con la pluralidad que caracteriza a sus integrantes. Únicamente cuando todos los hombres comprendan la necesidad de adscribirse como sujetos políticos, esto es, de participar en los asuntos de la esfera pública, podremos evitar el totalitarismo. De este modo, procederé realizando un estudio detallado de aquellos elementos sin los cuales no podemos comprender el pensamiento político de Arendt -acción, discurso y juicio-, siempre tratando de ver su vinculación directa con la noción de subjetividad.

Así mismo, parece necesario hacer un análisis comparativo con algunos autores coetáneos a Arendt que tratan el tema de la subjetividad, siendo el caso más paradigmático el de M. Foucault. Por ello hemos dedicado un apartado del último capítulo de la obra a analizar diferentes interpretaciones sobre el pensamiento arendtiano, estando estos pensadores a favor o en contra de vincular el pensamiento de Arendt con el del filósofo francés.

IX. En cuanto a la *metodología* empleada, para alcanzar los objetivos anteriormente expuestos es necesario llevar a cabo un enfoque teórico basado en el análisis crítico de textos tanto de la autora que vamos a investigar, Hannah Arendt, como de sus principales comentaristas que atienden a la cuestión de la subjetividad. Para ello, esta investigación ha ido recorriendo varios niveles:

- 1) Trabajo de Archivo: he acudido a los catálogos de la Biblioteca Nacional de España, en primer lugar, y posteriormente a los de las bibliotecas de la Universidad de la Rioja y de la Universidad de Zaragoza, con el fin de establecer una bibliografía que recopile todas las obras útiles para investigar el tema en cuestión.
- 2) Selección y categorización de fuentes: tras un primer registro de estas obras, separo las fuentes que tratan aspectos generales útiles para este

proyecto (obras sobre el pensamiento de Arendt en general, autores que tratan el mismo tema o similares, etc.) de aquellas fuentes que se centran más específicamente en el tema a tratar (el de la subjetividad). Posteriormente, organizo estas últimas en varias categorías. Para empezar, diferencio las obras de Hannah Arendt -entre las cuales cabe destacar *La condición humana* (1958) y *La vida del espíritu* (1978)- de las de aquellos autores que hablan sobre ella, ordenando las primeras por orden cronológico (de modo que sea visible la evolución de su pensamiento) y las segundas según la temática (estudios ontológicos, éticos o políticos sobre la subjetividad, y subtemas concretos dentro de estos ámbitos).

- 3) Lectura profunda de los textos: en primer lugar, mi trabajo se ha centrado en analizar aquellas obras que hablan del pensamiento genérico de Arendt, así como aquellas que permiten contextualizarlo (fuentes históricas y socioculturales acerca del siglo XX, obras de filósofos de la época que tratan el tema de la subjetividad, etc.). El siguiente paso es la lectura directa de las obras de Arendt, con el fin de recopilar la información necesaria sobre el tema que aquí se está tratando. En esta fase es preciso resumir, comparar y organizar toda la información encontrada atendiendo a tres ámbitos de la subjetividad: estudio ontológico, estudio ético y estudio político. Partiendo de este trabajo, se pretende seguir avanzando y profundizar más, haciendo uso de aquellos textos de autores que comentan a Arendt, con la meta de observar todo lo que se ha dicho ya sobre su pensamiento en referencia a la noción de subjetividad y de poder aportar alguna idea original sobre la importancia que Arendt da al sujeto en el ámbito ético y político. Una vez finalizada esta fase más teórica del proyecto, es posible llegar a unas conclusiones que no se queden en el ámbito de la teoría, sino que puedan resultar útiles en nuestra vida práctica, tanto ética como políticamente.



## **CAPÍTULO I**

# **ITINERARIO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT**

*“Hannah Arendt no es calificable con ninguno de los ‘ismos’ al uso, y precisamente por eso ha vuelto a aparecer en escena en los últimos años, en los que con cierto dramatismo hemos tomado conciencia de la heterogeneidad de las viejas herramientas conceptuales y de la experiencia política del siglo XX”.*

**(FINA BIRULÉS)**



## CAPÍTULO 1.- ITINERARIO BIBLIOGRÁFICO E INTELECTUAL DE HANNAH ARENDT

**TABLA 1.- Abreviaturas más utilizadas para las obras de Hannah Arendt**

ABREVIATURA	OBRAS
[OT]	<i>Los orígenes del totalitarismo (The Origins of Totalitarianism, 1951)</i> , Madrid: Alianza editorial, 1981-1987.
[CH]	<i>La condición humana (The Human Condition, 1958)</i> , introducción de Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 2009.
[EC]	<i>Ensayos de comprensión. 1930 – 1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt</i> , volumen con 41 textos de diversa extensión y procedencia (artículos, reseñas de libros, conferencias, entrevistas traducidos por Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate), Madrid: Caparrós, 2005.
[CFPK]	<i>Conferencias sobre la filosofía política de Kant (Lectures on Kant’s Political Philosophy, 1982)</i> , introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona: Paidós, 2003.
[SR]	<i>Sobre la revolución (On Revolution, 1963)</i> , Madrid: Alianza, 1988.
[DHA]	“De la historia a la acción”, en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, N ° 28, 1997, pp. 139-171.
[EJ]	<i>Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal (Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil, 1961)</i> , Barcelona: Lumen, 1999.
[EPF]	<i>Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política (Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, compilación de textos de 1954–1964 editados por Ursula Ludz, Piper)</i> , Barcelona: Península, 1996.

[HTO]	<i>Hombres en tiempos de oscuridad (Men in Dark Times, 1968)</i> , Barcelona: Cediza, 2001.
[HTOE]	<i>Los hombres y el terror y otros ensayos</i> , recopilación de textos de H. Arendt, Barcelona, RBA, 2012.
[QP]	<i>¿Qué es la política? (Was ist Politik?, 1993)</i> , introducción de Fina Birulés, Barcelona: Paidós, 1997.
[VE]	<i>La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política (The Life of the Mind, 1978)</i> , obra publicada póstumamente, basada en las conferencias Gifford de 1972-1974, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
[PP]	<i>La promesa de la política (The Promise of Politics, 2005)</i> , Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.

## I.1.- BIOGRAFÍA DE HANNAH ARENDT

### I.1.1 Vida de una chica judía en Alemania (1906-1933)

Hannah Arendt nace en Hannover el domingo 14 de octubre de 1906. Entre sus familiares más directos encontramos a su padre, Paul Arendt, que es un ingeniero diplomado en Königsberg, fallecido en 1913 por sífilis. Su madre, Martha Arendt, de apellido de soltera Cohn, estudió francés y música en París. Ambos fueron socialistas en su juventud, destacando Martha por su ferviente admiración hacia Rosa Luxemburgo. Cabe resaltar el hecho de que Hannah resulta del linaje de dos importantes familias judías protestantes, los Cohn y los Arendt.

En lo referente a su educación, a los siete años Arendt recibe instrucción religiosa por parte del rabino protestante Herman Vogelstein, uno de los líderes más influyentes del judaísmo liberal alemán. Es educada bajo los principios de William y Clara Stern, dos renombrados psicólogos que marcaron a varias generaciones. Arendt acude a la escuela de la *Luiseschule* desde agosto de 1913. A pesar de ser una niña muy dotada -destaca por sus hábitos de lectura y su gran capacidad de



memoria-, acaba siendo expulsada por indisciplina: se le achaca el establecer continuas quejas contra la pedagogía del colegio (se niega a dar clase de griego a las ocho de la mañana, etc.) y finalmente es acusada de organizar una revuelta estudiantil. Hacia 1922 toma contacto con obras kantianas como la *Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Además, lee la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers. Posteriormente, tras asistir a unos cursos sobre Kierkegaard impartidos por Romano Guardini, comienza a cuestionarse el sentido que tiene la teología. En 1924, con un año de anticipación, aprueba el *Abitur* (examen de reválida) de enseñanza secundaria como candidata libre.

Durante los siguientes años cursa sus estudios de teología, filosofía y filología clásica en varias universidades (Marburgo, Friburgo y Heidelberg), donde tiene la oportunidad de asistir a clases de profesores del calibre de Husserl, Heidegger, Bultmann y Jaspers. Sostiene una relación sentimental con Heidegger, diecisiete años mayor que ella, del que al final termina por alejarse con el fin de preservar su primer matrimonio con Günther Anders Stern (contraído en 1929 y finalizado en 1937), a quien había conocido en la Universidad de Marburgo en 1925. Stern es un intelectual vinculado a la Escuela de Frankfurt, aunque sus diferencias con Adorno le llevan a perder su empleo. Al alejarse de Heidegger, será Karl Jaspers quien asesorará la tesis doctoral de Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, que publica en 1929. En ella analiza los tres conceptos de amor existentes según este padre de la iglesia: el *appetitus*, amor ardiente y voraz; el amor como relación entre el hombre y Dios; y el amor al prójimo, que es el fundamental y hacia el que están orientados los otros dos conceptos.

Al finalizar su doctorado, Arendt obtiene una beca de estudios, gracias a la cual puede trabajar desde 1929 a 1933 en una biografía de Rahel Varnhagen, *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, que se publica en 1958. En torno a su pensamiento sobre la cuestión del judaísmo, cabe destacar la influencia que supuso en Arendt Blumenfeld, director y portavoz del movimiento sionista protagonizado por la World Zionist Organization y viejo amigo de su abuelo Max Arendt, quien rehusó adherirse a la organización de Blumenfeld al defender su identidad como germano. Esta controversia lleva a Arendt a tomar conciencia de su identidad judía, al mismo tiempo que Jaspers pretende adherirla a "la esencia alemana", pregonada por Max Weber. Consciente de la amenaza hitleriana y sin la intención de pasar por una ciudadana de segunda, Arendt predica que, cuando un individuo es

atacado por ser judío, es como judío como debe defenderse. Una vez introducida en la organización sionista, Arendt es arrestada e interrogada por la *Gestapo* en julio de 1933 a causa de un encargo para dicha organización: recoger todos los testimonios de la propaganda antisemita. No obstante, una semana después Arendt es liberada por falta de pruebas.

### **1.1.2 Años de exilio en Francia (1933-1941)**

Debido al panorama político que reina en Alemania con el surgimiento del nacional-socialismo, Arendt decide exiliarse con su madre. En 1933, ambas se dirigen a París, y su estancia allí se alargará ocho años. En esta ciudad encontramos a una Arendt reacia a la compañía de las élites sociales (a excepción de la baronesa Germaine de Rothschild, por quien sentía cierta simpatía). De 1935 a 1940 vemos a Arendt comprometida con las organizaciones juveniles sionistas, donde trabaja con agricultores y artesanos. Así es como la autora comienza a trabajar en la liga de jóvenes, tratando de facilitar la migración de jóvenes judíos hacia Palestina desde 1935. Arendt queda entusiasmada por la experiencia social de los *kibboutzim*, al mismo tiempo que se lamenta por la ceguera que invade a los sionistas frente a la realidad árabe.

El 14 de mayo de 1940, a consecuencia de un comunicado del gobernador general de París del 5 de mayo del mismo año, todos los "extranjeros enemigos" se reúnen en el estadio Buffalo. Arendt decide permanecer allí hasta que, una semana después, es internada en el campo de concentración de Gurs, situado en los Pirineos Orientales. Sin embargo, nuestra activista logra hacerse con unos papeles que permiten su liberación y sólo queda recluida durante cinco semanas. Tras su liberación se refugia en la casa de unos amigos que residen en Montauban donde, por casualidad, se encuentra a Blücher, con quien se casa el 16 de enero de 1940. En octubre de 1940, después de la proclamación del Estado de los judíos, Arendt y Blücher inician las gestiones requeridas para obtener unos visados para Estados Unidos. Gracias a la ayuda de Günther Anders Stern, en enero de 1941 se embarcan hacia Lisboa. Allí descansarán tres meses, en los cuales aprovechan para leer las *Tesis sobre la filosofía de la historia* que les habían sido confiadas por Walter Benjamin. En más de una ocasión Arendt agradece a su marido, Blücher, ciertas

aportaciones intelectuales, a pesar de no ser éste un universitario ni un teórico, sino un proletario de acción:

“Eso lo aprendí del pensamiento político y de la observación histórica de mi marido; yo no hubiera podido llegar a ello por otro camino, pues me hallaba, histórica y políticamente, orientada hacia la cuestión judía”<sup>4</sup>

### **I.1.3 Primeros años en Estados Unidos (1941-1951)**

En mayo de 1941 Arendt y Blücher llegan a Nueva York, donde, más adelante, se reunirán con la madre de ésta. En este periodo, Arendt decide aprender inglés con una familia de Massachusetts, idioma que a partir de entonces utilizará para escribir todas sus obras. Llevará a cabo algunas publicaciones relevantes gracias a la *Jewish Social Studies*, una revista dirigida por el historiador Salo Baron. Destacan artículos como "Del asunto Dreyfus a la Francia de hoy", que reúne algunas reflexiones que había escrito en París a raíz de su observación del poder de la derecha y del antisemitismo que había gobernado en la nación francesa. Más adelante, Arendt ingresa como editora en un periódico dirigido a los refugiados de lengua alemana, el *Aufbau*. En los artículos que va publicando en este periódico, llama al pueblo judío para constituir un ejército que luche y se defienda de los ataques de Hitler, siendo ésta la única solución viable para la autora.

Sin embargo, al asistir, junto a Joseph Majer y por motivos de trabajo, a una conferencia en Baltimore, Arendt cambia su visión en torno al sionismo. Resulta que, al mismo tiempo que aboga por la solidaridad europea con respecto al pueblo judío y su derecho a una nacionalidad propia, la autora ataca la idea una postura sionista común. Arendt nos advierte del error que supone centrar toda la atención en Palestina olvidando a los judíos de la diáspora. Por eso, en diciembre de 1943 publica el artículo "¿Puede resolverse la cuestión judío-árabe?", en el cual reniega de un proyecto que anteriormente había defendido: la creación de una *Commonwealth* judía autónoma que permitiese a los judíos adquirir un status propio.

---

<sup>4</sup> ARENDT, H. en YOUNG-BRUEHL, E.: *Hannah Arendt: una biografía* (2006), p. 172.

En el año 1944 Arendt ya tiene cierta reputación como intelectual, y por ello es nombrada directora de investigación de la Comisión para la Reconstrucción de la Cultura Judía Europea, cargo que le conduce a buscar medios que permitan recuperar los tesoros espirituales judíos. Entre 1946 y 1948, la filósofa se encarga también de la dirección de la editorial Schocken Books. Allí publicará *Miseria de Job* de Bernard Lazare, la segunda edición de las *Grandes corrientes de la mística judía* de Gershom Scholem y la edición alemana del *Diario* de Kafka. Es en esta época cuando Arendt conoce a los poetas y románticos T.S. Eliot, Randal Jarrell y Hermann Broch. Además, comienza a trabajar en una obra que más adelante le otorgará gran fama en los Estados Unidos, *Los orígenes del totalitarismo*. Publicará otros artículos de menor importancia como "El existencialismo visto de Francia" o "¿Qué es la filosofía de la existencia?". Dice Young en torno a *Los orígenes del totalitarismo*:

*“La fuerza emocional del libro que Hannah Arendt empezó a escribir en 1945 y 1946, Los orígenes del totalitarismo, procedía de la capacidad de la autora para mantener –a lo largo de cuatro años de intenso esfuerzo y de más de quinientas páginas densas y complicadas- un profundo y angustioso ‘Ach!’ ante los hechos infamantes que analizó. Ella y Blücher veían en el libro un asalto frontal a la Europa del siglo XIX, el siglo burgués que había forjado los componentes que cristalizarían en el totalitarismo en Alemania”*<sup>5</sup>

Finalmente, en 1949, Arendt hace su primer viaje de vuelta a Europa, debido a un asunto laboral que le encarga la Organización para la Reconstrucción de la Cultura Judía. Durante sus seis meses de estancia en el continente, la autora declara la felicidad que le produce escuchar de nuevo su lengua materna, el alemán. Además, se reencuentra con Jaspers y con Heidegger, aunque lo único que sabemos sobre estos encuentros es lo que nos ha llegado de la correspondencia entre Arendt y Jaspers.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> YOUNG-BRUEHL, E.: *op. cit.*, p. 261.

<sup>6</sup> Estas cartas están recogidas en KOHLER, L. y SANER, H. (eds.): *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

#### **I.1.4 Vida como ciudadana estadounidense (1951-1961)**

En 1951, año en el que publica *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt consigue la ciudadanía estadounidense. En la citada obra, la autora hace grandes elogios a la nación americana, al mismo tiempo que se propone responder a tres preguntas en torno a los acontecimientos sucedidos en Europa a mediados de siglo: ¿qué pasó?, ¿por qué pasó?, ¿cómo fue posible? En cualquier caso, el tono de la autora no es de reproche ni rencor hacia Alemania, sino todo lo contrario: para Arendt es preciso comprender lo que pasó, pues sólo así es posible reconciliarse con la realidad. No obstante, la reconciliación no implica el perdón, pues Arendt considera que aquellos que han impuesto la violencia y el terror totalitario son responsables de sus actos y, por lo tanto, deben ser juzgados y condenados. En los años posteriores, Arendt recibe una beca de la Fundación Guggenheim, gracias a la cual puede permitirse continuar escribiendo, y ofrece conferencias en Heidelberg, Tübingen y Manchester.

En los años venideros, como resultado de las lecturas marxistas, el pensamiento político de Arendt va evolucionando hacia lo que se podría considerar como una nueva ciencia política. Esta nueva inspiración, junto a algunos actos violentos y desagradables por parte de activistas judíos, hacen que Arendt se desligue definitivamente de la política judía. Así lo manifiesta en un comentario de 1953 que hace en torno a la muerte de 52 personas, como resultado de un ataque sionista a las instalaciones árabes de Kybia, que habían elaborado una ley gubernamental injusta y discriminatoria para ciertas personas de la ciudadanía israelí:

*“La declaración más breve que se podría hacer, sería: no matarás, ni siquiera a mujeres y niños árabes. Y esto es, ciertamente, un poco demasiado breve. Todo este asunto produce náuseas, absolutamente. Decidí que no quiero saber nada nunca más de la política judía”<sup>7</sup>*

Entre 1953 y 1958, Hannah consigue impartir filosofía y ciencia política en varias universidades (Berkeley, Princeton, Columbia), así como en el Colegio de

---

<sup>7</sup> Arendt a Zukerman, director de *Jewish Newsletter*, 1 de noviembre de 1953, Library of Congress, en YOUNG-BRUEHL, E., *op. cit.*, p.373.

Brooklin y Aberdeen. Es además la primera mujer invitada a los seminarios de Christian Gauss en Princeton, celebrados en 1953. En estas conferencias Arendt habla sobre Karl Marx y "la gran tradición", cuyas reflexiones quedan integradas en *La Crisis de la cultura*, *La condición del hombre moderno* y *Ensayo sobre la revolución*. También prepara varias conferencias sobre Estados Unidos y Europa, donde matiza la admiración que le inspiraron los Estados Unidos desde el primer momento en el que empezó allí su nueva vida. Cabe señalar algunas críticas que realiza hacia el marxismo, con escritos como "Los excomunistas" o "Religión y política", donde concibe al comunismo como una religión *secular*, aunque comparte con él la denuncia a la distancia de la fosa que separa a la clase privilegiada (que es muy poco numerosa) de la clase baja (que reúne una gran cantidad de trabajadores que viven en la miseria, por la cual se ven, en muchos casos, obligados a delinquir.)

En concreto, en su obra *La crisis de la cultura. Ocho ejercicios de pensamiento político* (1954), Arendt hace una reflexión sobre varios acontecimientos de los que es testigo: la propagación del armamento atómico, la política exterior de Estados Unidos en Vietnam, Chipre y Oriente Medio, la corrupción del poder en el asunto Watergate, la cuestión negra, la legitimidad de la desobediencia civil, etc. En este libro, dedicado a Blücher, la autora se pregunta cómo es posible pensar en la distancia sobre el pasado y el futuro, ya que le resulta evidente la desaparición de la tradición. Es a partir de este momento cuando va perfilando lo que serán las líneas maestras de su pensamiento, que siempre inciden en la importancia del pensar. Pensar supone para Arendt tener el coraje de afrontar el mundo y la pluralidad humana que lo habita. Para ella no hay nada más peligroso que la renuncia al pensamiento, ya que no pensar equivale a no ser humano, y es así como surge el totalitarismo: aquella situación en la que los sujetos aceptan órdenes sin cuestionárnoslas.

Tras varios años de asistencias y participaciones en conferencias y seminarios por Europa, Arendt se da cuenta de que la filosofía ha quedado devaluada en los planes de estudios universitarios, lo cual le parece del todo inapropiado. Siguiendo el consejo de Klaus Piper, decide escribir una *Introducción a la política*, y a pesar de que este texto no fue publicado en vida, sí que conserva siete manuscritos que más tarde serán publicados bajo el título "*¿Qué es la política?*". Este libro constituye un puente hacia dos obras que, para esta investigación, serán las más importantes y definitorias de su pensamiento ético-político: *La condición humana* y

*La vida del espíritu*. En ellas, debido a las disputas por el Canal de Suez que se dan en la campaña israelí del Sinaí en 1956, se percibe la angustia que siente Arendt ante la perspectiva de una tercera guerra mundial. Es por ello que Arendt desarrolla una teoría ético-política de la *cautela* en el sentido de que, ahora, ya no le interesa tanto dar una explicación del totalitarismo, sino buscar herramientas que nos permitan evitar que éste se repita. También termina de escribir *Rahel Varnhagen. La vida de una judía alemana*, obra que ya había iniciado en 1928, pero que no aparece hasta 1958. En esta época las relaciones que mantiene la autora con Jaspers y Heidegger se caracterizan por sufrir varios altibajos. En cualquier caso, Arendt se mostró siempre dispuesta a elogiar a Jaspers, aún tras su enfado por no haber respondido éste al reconocimiento de su magisterio para la elaboración de *La condición humana*. Por su parte, Heidegger mostró una postura confusa ante esta obra ya que, a pesar de haberla acogido inicialmente de forma positiva, acabó por afirmar que tal obra no era lo suficientemente clara y comprensible para sus posibles lectores.

### ***1.1.5 Vida intelectual en EEUU (1961-1975)***

Entre 1963 y 1968 Arendt se dedica a impartir clases en la Universidad de Chicago. Durante la primavera de 1964, redacta su *Ensayo sobre la revolución*, que tardará unos años en hacer eco en el público. Su excepcional aparición en una emisión de televisión de 1964, junto Rolf Hochhuth, supone un escándalo, ya que Hochhuth se atreve a criticar la política del Vaticano hacia el Tercer Reich. De 1964 a 1966 Arendt se dedica a viajar e impartir conferencias hasta que, en 1966, publica un artículo en el *New Yorker* donde habla sobre Bertolt Brecht y hace preguntas en torno a la cuestión del precio que debe pagar la poesía cuando se compromete con la política, cuya opinión le llevará a una larga disputa con Jaspers. También redacta un informe de la biografía que J.P. Nettl consagró a Rosa Luxemburgo, tomando de esta última la idea de "espontaneidad revolucionaria". Ya en 1968 Arendt se convierte en profesora de filosofía política en la New School for Social Research de Nueva York. En este mismo año se produce una revuelta estudiantil en Columbia, lo que lleva a la autora a poner por escrito sus reflexiones en torno a la experiencia

vivida. En concreto, la pensadora política se centra en dos conceptos clave: el poder y la violencia, a los que nos referiremos más adelante.

En el año 1969, tras la muerte de Jaspers, Arendt pronuncia su elogio fúnebre en compañía de su discípula Jeanne Herrsh y de Hans Saner. Además, el 26 de septiembre de ese mismo año, Hannah participa en un libro de las misceláneas (*Festschrift*) celebradas con motivo del octogésimo aniversario de Martin Heidegger. Un año después, el 30 de octubre, muere su marido, Heinrich Blücher, motivo por el que Heidegger le envía un poema.

En 1971 la Corte Suprema de Alemania accede a su petición de reparar su carrera universitaria, interrumpida por la llegada de Hitler al poder. Gracias a ello, la autora comienza a llevar una vida más tranquila y estable. En 1973 acepta impartir las Conferencias Gifford en Aberdenn, y en ese mismo año tiene lugar en Toronto un coloquio consagrado a su obra.

En 1974, mientras está dando una conferencia sobre la voluntad en Aberdeen, sufre su primera crisis cardíaca. Es por ello que vuelve a visitar a Heidegger, teniendo que soportar los celos de su mujer, Elfriede. En el último año de su vida, 1975, recibe por parte del gobierno danés el premio Sonning, otorgado por su contribución al desarrollo de la civilización europea. La autora es invitada al Forum de Boston Hall, donde arremete contra la política extranjera y las dificultades internas de Estados Unidos. En verano, Arendt se dedica a reunir notas sobre Kant, que empleará en el tercer volumen de *La vida del espíritu*, dedicado al “juzgar”. Finalmente, Hannah Arendt muere el 4 de diciembre de 1975. La ilustre pensadora es enterrada en la capilla del Memorial de Riverside el 8 de diciembre. Hans Jonas termina su elogio fúnebre con las siguientes palabras: “Sin tu calor el mundo es helado. Nosotros trataremos de serte fieles”.

Como vemos, Arendt pensó y escribió hasta el último suspiro de su vida. Es por ello que ha sido reconocida y galardonada en numerosas ocasiones. Recibió el Premio Lessing de la ciudad de Hamburgo (1959), el Premio Sigmund Freud (1967) de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* en Darmstadt y el Premio Sonning del reino de Dinamarca (1975). Además, recibió de diez universidades y escuelas el rango de Doctor *honoris causa*.



## I.2.- INFLUENCIAS INTELECTUALES DE HANNAH ARENDT

### I.2.1 Posicionamiento frente al existencialismo

Al igual que todos los pensadores del siglo XX, Arendt muestra interés por las filosofías existencialistas. De ahí que dedique algún escrito al estudio de esta corriente filosófica. En *¿Qué es la filosofía de la existencia?*<sup>8</sup> -artículo que escribió en 1946 bajo el shock de la guerra y la aniquilación de los judíos-, Arendt destaca la importancia de la nada y de la muerte en la existencia individual, siguiendo la tesis heideggeriana de que el hombre es un ser para la muerte. La autora hace un repaso del existencialismo desde Schelling y Kierkegaard, pasando por Husserl, hasta Heidegger y Jaspers, centrándose especialmente en estos dos últimos filósofos. Sin embargo, el pensamiento existencial más influyente en las obras de la autora será el de Husserl, cuya fenomenología, en opinión de Arendt, es la única capaz de recuperar la relación entre el ser y el pensar, que había quedado rota tras el idealismo. El mérito de Husserl reside en que, según la autora, el filósofo trata de explicar las realidades singulares en sí mismas sin remitirlas a ningún concepto universal.

*“La insistencia de Husserl en las cosas mismas, que cortaba con tantas especulaciones vacías y hacía hincapié en separar el contenido y la génesis de un suceso fenoménicamente dado, obró en un sentido liberador, por cuanto ahora el hombre podía volver a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la Naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado”<sup>9</sup>*

El problema que encuentra Arendt en el existencialismo, crucial para nuestra investigación, es la dificultad que se nos presenta a la hora de dar cuenta de lo singular. En concreto, la autora se pregunta cómo podemos hablar de la subjetividad humana sin disolverla entre las grandes concepciones generales acerca la Naturaleza y la Historia. Arendt opina que los idealismos alemanes del siglo XIX, como

---

<sup>8</sup> EC 203-232.

<sup>9</sup> EC 206.

los de Fichte, Schelling o Hegel, dejan de lado la singularidad humana. El idealismo de Schelling, por ejemplo, se puede resumir en su célebre frase “todo lo que es, es en sí Uno”, con lo que intenta explicar que todos los entes forman, en última instancia, una unidad estática: el Absoluto. Fichte, por su parte, nos habla del “yo” absoluto como la unidad o identidad de las polaridades del pensamiento y de la autoconciencia, eliminando cualquier tipo de subjetividad diferenciadora entre los seres humanos.

Frente a estos, Arendt reconoce a Kant la distinción entre esencia y existencia (haciendo referencia este último concepto a la existencia efectiva y concreta de cada sujeto) y resalta el existencialismo de Kierkegaard, quien busca conceptos límite (muerte, culpa, azar, etc.) ligados a la especificidad humana:

*“Kierkegaard ha sido mucho más importante que Marx en el desarrollo ulterior de la filosofía porque él sí se aferró al desesperar de la filosofía. La filosofía posterior tomó de él sobre todo unos nuevos contenidos concretos, que son, en esencia, los siguientes: la muerte como garante del principium individuationis, pues la muerte, lo archicomún a todos, me golpea al mismo tiempo en irremediable completa soledad; la contingencia como garante de la realidad, que sólo está dada al imponerse sobre mí y al convencerme merced justo a su condición de incalculable y de irresoluble en pensamiento; la culpa como categoría de toda acción humana, una acción que fracasa no en el mundo, sino en el mismo yo, en la medida en que siempre asumo sobre mí responsabilidades que no puedo abarcar en su conjunto, y en la medida en que mis propias decisiones me fuerzan siempre a postergar otras cosas. La culpa se vuelve así, al propio tiempo, al modo y manera en que yo mismo me vuelvo un ser real, en que quedo enredado en la realidad”<sup>10</sup>*

### **1.2.2 Influencia de Martin Heidegger y Karl Jaspers**

Entre los autores que más han influido en el pensamiento de Hannah Arendt, destacan Martin Heidegger y Karl Jaspers. En cuanto a Heidegger, cabe decir que,

---

<sup>10</sup> EC 217.

a pesar de que mantuvieron relación durante toda su vida, tal influencia se produce especialmente en los años en los que la autora estuvo estudiando en Marburgo. Podemos apreciar la huella de varios conceptos “existencialistas” heideggerianos en algunas ideas de Arendt a las que iremos haciendo referencia a lo largo de la investigación, como pueden ser las ideas de libertad o acción. No obstante, Arendt rehace el significado de estos conceptos, dándoles un matiz más optimista.<sup>11</sup> Ejemplo de ello es la sustitución de la muerte como elemento definitorio de lo específico humano -tal y como afirmaba Heidegger- por el *nacimiento*, ya que el hecho de nacer implica, según la autora, el surgimiento de algo nuevo en el mundo. De igual modo, la *contingencia*, tratada de modo muy angustioso por Kierkegaard, será vista por Arendt desde una óptica positiva, pues más que incertidumbre, lo que ésta nos aporta es un espacio para la libertad y la acción.

Pese a estos matices, es indudable la influencia que Heidegger ejerció en el pensamiento arendtiano, tal y como la misma autora señala en el homenaje que redacta para su maestro en su ochenta cumpleaños, en el cual califica al filósofo como figura fundamental para el desarrollo del pensamiento del siglo XX. Los conceptos *mundo* y *mundanidad*, que Arendt extrae de la obra maestra heideggeriana *Ser y Tiempo*, serán dos pilares fundamentales de *La condición humana*. Además, Arendt hereda la concepción heideggeriana de algunos conceptos clave como los de *mal* (en tanto que lo concibe como una consecuencia de la falta de pensamiento), *espacio público* (lugar en el que los hombres interactúan para tomar decisiones conjuntas), *social* (lo opuesto a lo político, que recoge existencias inauténticas y produce el fenómeno de las masas) y *lenguaje* (herramienta imprescindible para la comunicación y acción política). En concreto, la relación que se produce entre lenguaje y vida, será una de las más importantes influencias heideggerianas en la obra de Arendt. Otro elemento existencial propio de la obra de Heidegger que marcará a la autora, será su concepción de la libertad no como algo dado sino por hacer (libertad como *poder ser*).

Por el contrario, la concepción de la política que alberga Arendt en sus obras se aleja de la de su maestro. Mientras que Heidegger trata la política desde un punto de mira casi técnico, Arendt opina que la importancia de la política va más

---

<sup>11</sup> PEÑA, F.: *La acción como clave ética, política y antropológica en el pensamiento de Hannah Arendt* (2013), p. 42.

allá de lo que su maestro nos hace ver, por ser ésta una “acción pública entre hombres creadora de libertad”. De este modo, la política introduce novedades tales en el mundo comparables a la que implica el nacimiento, quedando así totalmente interrelacionados los conceptos de política y natalidad: “Cada ser humano es un nuevo comienzo y una nueva ocasión política”.<sup>12</sup>

Por otro lado, Jaspers es otra gran influencia decisiva en el pensamiento arendtiano, sobre todo porque es él quien dirige su tesis doctoral. En concreto, su noción de la *comunicación* dejará una enorme huella en la autora. Según Jaspers, uno se convierte en sí mismo y trae al otro a su sí mismo al abrirse uno mismo a él. Es decir, en la comunicación con el otro se comparte la singularidad propia y auténtica de cada persona, participando todas ellas en la ordenación del mundo y la colaboración en tareas comunes, que humanizan las relaciones entre individuos. Sin embargo, hay que precisar que para Jaspers la comunicación no reside en este trato con el otro; más bien surge de él.<sup>13</sup> Arendt toma esta idea jaspersiana de comunicación humana, estableciendo tesis como la de que la palabra y la acción son liberadoras y conducen a vivir la libertad. También comparte con él la idea de que hay una verdad interexistencial patente en la comunicación, lo cual lleva a ambos autores a defender que, allí donde no hay comunicación, nos encontramos con violencia y guerra.

Arendt dedica un homenaje a Jaspers en *Laudatio en honor de Karl Jaspers*, con quien se siente más afín intelectualmente que con Heidegger. En este homenaje Arendt incide en la necesidad de que la humanidad aparezca y se realice en el mundo público:

*“Cuando sugiero que el factor personal que con Jaspers entra en el ámbito público es la humanitas, quiero significar que nadie puede ayudarnos tanto como él a superar nuestra desconfianza hacia este mismo ámbito pú-*

---

<sup>12</sup> MARTÍNEZ, E.: “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final” en BIRULÉS, F. y CRUZ, M.: *En torno a Hannah Arendt* (1994), p. 103.

<sup>13</sup> FERRER, U.: “Antropología existencial de Jaspers” en *Propuestas antropológicas del siglo XX* (2004,), pp. 163-188.

blico, y a sentir lo grande que es el honor y la alegría de alabar, ante la audiencia de todos, a aquel a quien amamos”<sup>14</sup>

### ***1.2.3 Otras influencias: Agustín de Hipona, Immanuel Kant y Max Weber***

Además de Husserl, Heidegger y Jaspers, el pensamiento de Arendt también se ve influido, en menor medida, por otros filósofos y pensadores destacables. Nos referimos aquí a Agustín de Hipona, Immanuel Kant y Max Weber.

En primer lugar, la tesis doctoral que llevó a cabo Arendt en sus últimos años como estudiante tuvo como tema el concepto de amor en San Agustín. Es por ello que las ideas filosóficas de este autor medieval no pasan inadvertidas en las obras arendtianas. Según San Agustín, el amor es sinónimo de *un quiero que seas*. Por eso Arendt considera que “no se puede afirmar algo o a alguien de una manera más fuerte que cuando se le ama, cuando se le dice yo quiero que tú seas”.<sup>15</sup> En suma, de un modo más genérico, podríamos decir que Agustín aporta a Arendt la visión del tiempo histórico, y tal visión es crucial para la investigación que aquí vamos a realizar, ya que en ella la subjetividad tiene un papel clave: en la visión cristiana de la historia, lo histórico atiende a la novedad impredecible y a la política, frente a la noción de los grandes relatos de la historia -que parece imperar aún en nuestro presente-, en los que el tiempo es visto como algo objetivo, como si tuviese existencia propia e independiente al ser humano.

Esta concepción de la historia, no identificable a la idea moderna de la Historia como un proceso por el que va pasando el ser humano, nos lleva a dedicar un párrafo a la influencia que un autor moderno, Immanuel Kant, tuvo en Arendt. Al leer obras arendtianas como *Entre pasado y futuro* o *Lectures on Kant's Political Philosophy*, observamos que la pensadora va adoptando algunas tesis kantianas relativas a la facultad del juicio, especialmente en torno al uso de los juicios racionales a la hora de intentar conocer y comprender los distintos y novedosos individuos particulares que nos vamos encontrando en el Mundo. También es destacable la gran cantidad de materiales que Arendt rescata sobre el juicio kantiano, en una

---

<sup>14</sup> HTO 81.

<sup>15</sup> VE, en PEÑA, F.: *op. cit.* (2013), p. 47.

obra que quedó inconclusa y que será vital para esta investigación: *La vida del espíritu*. En cualquier caso, por ahora basta con saber que, para Arendt, Kant es un autor imprescindible para el desarrollo de la filosofía del siglo XX, gracias a la separación que establece entre esencia y existencia y, sobre todo, por introducir la desconfianza en las ideas metafísicas universales, que habían imperado en la filosofía desde Platón:

*“Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo del ser, vale a fortiori a propósito de un nuevo concepto de la libertad del hombre, en la que ya está prediseñado el enfoque moderno de su falta de libertad”*<sup>16</sup>

Por último, en cuanto a Max Weber, podemos hablar de una influencia indirecta, en tanto que este pensador influye en la filosofía de la historia de Jaspers y, a su vez, la de Jaspers influye en la de Arendt. De Weber cabe destacar su distinción entre los cuatro tipos de acciones básicas: racional conforme a fines, racional de acuerdo con valores, afectiva y tradicional. Del mismo modo, en su teoría de la acción, Arendt elabora una categorización de las actividades humanas (labor, trabajo y acción), sobre las que reflexionaremos continuamente a lo largo de esta investigación. También proviene de Weber la atención central que Arendt otorga al concepto de responsabilidad ética, que es rescatado por la autora para tratar la cuestión de la culpa que los nazis -y también los ciudadanos alemanes de ese periodo- deben asumir en torno a sus actos y trato hacia los judíos.

### **I.3.- OBRAS MÁS RELEVANTES DE HANNAH ARENDT**

Para comprender el tema que aquí nos ocupa, la visión que tiene Arendt sobre la subjetividad humana y su papel en la ética y la política, parece pertinente presentar la figura intelectual de esta autora a través de una reseña bibliográfica sobre sus obras más relevantes. Veremos que la mayoría de ellas fueron publicadas en vida, pero también nos encontramos con algunas publicaciones póstumas

---

<sup>16</sup> EC 212.

entre 1976 y 1978. Para llevar a cabo esta tarea, nos apoyamos en la obra de Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, for Love of the World*. En la tabla que presentamos a continuación se pueden observar los trabajos fundamentales de la autora:

AÑO	OBRAS
1929	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Der Liebesbegriff bei Augustin</i>, Berlin: J. Springer, 1929.</li> </ul>
1948	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edición de Bernard Lazare, <i>Job's Dungheap</i>, Nueva York: Schocken Books, 1948.</li> <li>• <i>Sechs Essays</i>: Heidelberg, L. Schneider, 1948.</li> </ul>
1951	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>The Origins of Totalitarianism</i>, Nueva York: Harcourt, Brace &amp; Co., 1951 (segunda edición ampliada, Nueva York: World Publishing Co., Meridian Books, 1958. Tercera edición, con nuevos prefacios, Nueva York: Harcourt, Brace &amp; World, 1966, 1968, 1973).</li> <li>• Ediciones alemanas, <i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i>, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1958, 1961, 1962.</li> <li>• Título en Inglaterra, <i>The Burden of Our Time</i>, Londres: Secker and Warburg, 1951.</li> </ul>
1955	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edición de Hermann Broch, <i>Dichten und Erkennen</i>, Essays, dos volúmenes de Broch, <i>Gesammelte Werke</i>, Zurich: Rheinverlag, 1955 (ahora Frankfurt, Suhrkamp. Introducción de Arendt, traducida por Richard y Clara Winston, apareció en <i>Men in Dark Times</i>).</li> </ul>
1957	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart</i>, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1957 (cuatro ensayos, todos ellos incluidos en <i>Between Past and Future</i>).</li> </ul>
1958	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>The Human Condition</i>, Chicago: University of Chicago Press, 1958 (Doubleday Anchor, 1959).</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edición alemana, <i>Vita activa oder Vom tätigen Leben</i>, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, Múnich: Piper, 1967.</li> <li>• <i>Karl Jaspers, Reden Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels</i>, Munich: Piper, 1958 (reimpreso en <i>Men in Dark Times</i>).</li> <li>• <i>Rahel Varnhagen, The life of a Jewess</i>, Londres: East and West Library, 1958.</li> </ul>
1960	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Von der Menschlichkeit in Finsternen Zeiten, Gedanken zu Lessing</i>, Hamburgo, Hauswedell, 1960, Munich: Piper, 1960 (posteriormente, el primer ensayo de <i>Men in Dark Times</i>).</li> <li>• <i>Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought</i>, Nueva York: Viking Press, 1961 (edición revisada, incluyendo otros dos ensayos, 1968. Cuatro ensayos en <i>Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart</i>, 1967).</li> </ul>
1962	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edición de Karl Jaspers, <i>The Great Philosophers</i>, Nueva York: Harcourt, Brace &amp; World Co., 1962 y 1966 (volúmenes 1 y 2).</li> </ul>
1963	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Eichmann in Jerusalem, A report on the Banality of Evil</i>, Nueva York: Viking Press, 1963, edición revisada y ampliada, 1965.</li> <li>• Edición alemana, <i>Eichmann in Jerusalem, Ein Bericht von der Banalität des Bösen</i>, Múnich: Piper, 1964.</li> </ul>
1965	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>On Revolution</i>, Nueva York: Viking Press, 1963. Segunda edición revisada, 1965.</li> <li>• Edición alemana, <i>Über die Revolution</i>, Múnich: Piper, 1963.</li> </ul>
1968	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Men in Dark Times</i>, Nueva York: Harcourt, Brace &amp; World, 1968.</li> <li>• Edición alemana, <i>Menschen in finsternen Zeiten</i>, Munich: Piper, 1989.</li> <li>• Edición de <i>Illuminations</i> de Walter Benjamin, traducción de Harry Zohn, Nueva York: Harcourt, Brace &amp; World, 1968 (introducción a este volumen recogida en <i>Men in Dark Times</i>).</li> </ul>



	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edición alemana, Frankfurt: Suhrkamp, 1965.</li> </ul>
1970	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>On Violence</i>, Nueva York: Brace &amp; World, 1970 (versión ampliada de "Reflections on Violence", 1969).</li> <li>• Edición alemana, <i>Macht und Gewalt</i>, Munich: Piper, 1975.</li> </ul>
1971	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Walter Benjamin-Bertolt Brecht, Zwei Essays</i>, Munich: Piper, 1971 (ambos ensayos incluidos en <i>Men in Dark Times</i>).</li> </ul>
1972	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Crises of the Republic</i>, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.</li> <li>• <i>Wahrheit und Lüge in der Politik, Zwei Essays</i>, Munich: Piper, 1972 (los dos ensayos "Lying in Politics", de 1971, y "Truth and Politics", de 1967, aparecieron primero en inglés, véase abajo).</li> </ul>
1976	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Die Verborgene Tradition, Acht Essays</i>, Frankfurt: Suhrkamp, 1976 (seis de estos ensayos aparecieron en 1948 como <i>Sechs Essays</i>; los otros dos son "Zionisme Reconsidered", de 1945, y "Aufklärung und Judenfrage", de 1932).</li> </ul>
1978	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age</i>, editado, y con una introducción, por Ron H. Feldman, Nueva York: Grove Press (una colección de artículos sobre cuestiones judías escritos entre 1942 y 1966).</li> <li>• <i>The Life of the Mind</i>. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (dos volúmenes de una obra incompleta, editados póstumamente por Mary McCarthy).</li> </ul>

Tres obras de las aquí citadas merecen una breve presentación, ya que abordan de modo profundo los temas que más se repiten a lo largo de todos los escritos de Arendt. A través de ellas podemos hacernos una idea general de los pensamientos que tiene la autora en torno a la antropología, la ética, la política y la historia. Nos referimos a las siguientes: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *Eichmann en Jerusalén*.

### **I.3.1 Los orígenes del totalitarismo (*The Origins of Totalitarianism*, 1951)**

Arendt publica la obra que le hará famosa, *Los orígenes del totalitarismo*, en 1951. En ese momento el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945) era muy reciente, por lo que este libro tiene una gran repercusión en Estados Unidos. En él, la autora configura un concepto que será fundamental para las filosofías políticas de finales del siglo XX y del siglo XXI: el totalitarismo. Cuando Arendt habla del fenómeno totalitario, trata de mostrar que éste no es identificable con el fenómeno absolutista ni con el dictatorial, sino que hace referencia a un tipo de opresión - inexistente antes de la citada guerra- bastante más compleja y peligrosa que otras opresiones políticas ejercidas hasta ese momento:

*“El totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó con el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país”*<sup>17</sup>

*Los orígenes del totalitarismo* es una obra maestra que está estructurada en tres tomos: “Antisemitismo”, “Imperialismo” y “Totalitarismo”. En ellos se abordan los siguientes temas:

- Tomo I: El tomo “Antisemitismo” versa sobre la violencia racial. Concretamente, la autora se centra en explicar los orígenes del antisemitismo judío. Para ello, hace referencia a la idiosincrasia del pueblo judío, un grupo de personas de carácter internacional que, al no tener una patria ni un país propio, se vieron obligados a sobrevivir en distintos territorios europeos. Es cierto que esta internacionalidad no les impidió progresar como pueblo: los judíos destacaron en el ámbito económico, especialmente por los préstamos que los banqueros judíos otorgaban a los nacionales. Pero el motivo de su auge fue al mismo tiempo el de su caída, pues ante la crisis económica que surgió

---

<sup>17</sup> OT 682.

en Europa en el siglo XIX, se trató de buscar un culpable, y el judío era el blanco perfecto para ocupar esa posición. Es así como en muchos países -especialmente en Alemania- comienza a brotar el antisemitismo. Muchos criticaron a los judíos de usureros, esto es, aprovechados que hacían dinero sin producir nada a cambio, y que vivían a costa de los intereses que cobraban a sus servicios. Con el tiempo, este odio fue creciendo y se extendió por gran parte de la población europea.

- Tomo II: En esta segunda parte titulada “Imperialismo”, Arendt se ocupa de la violencia ejercida por el poder. La autora narra cómo el antisemitismo y el racismo van creciendo en Europa desde inicios del siglo XIX, y localiza el origen de estos fenómenos en el imperialismo colonialista. Éste, con su ansia ilimitada de expansión, se opone a la visión moderna de los delimitados Estados-nacionales. Así mismo, encuentra las raíces del imperialismo moderno en el capitalismo y la superproducción propios de las naciones europeas de este siglo, que requieren expandir su control político fuera del continente para que sus inversiones sean productivas. Finalmente, la autora nos habla del imperialismo continental (pangermanismo y paneslavismo) y de ciertos movimientos anti-estatales y anti-parlamentaristas, que fueron institucionalizando gradualmente el racismo y otros tipos de odio hacia ciertos colectivos (homosexuales, personas con discapacidades físicas y mentales, etc.).
- Tomo III: El último tomo, “Totalitarismo”, se ocupa de la dominación por la violencia. En este caso, Arendt estudia el fenómeno totalitario como un movimiento social. Según la autora, si líderes como Hitler o Stalin pudieron seguir adelante con su programa de gobierno fue, entre otras cosas, gracias al apoyo de las masas. Los movimientos totalitarios se caracterizan por intentar organizar, no a unas u otras clases sociales, sino a las masas, y lo hace a través de la afiliación. Es decir, según Arendt los líderes totalitarios se interesan por aquellas perso-

nas que en principio parecen estar “despolitizadas” (personas que anteriormente no pertenecían a ningún partido). Gracias a ello pueden moldear su ideología y carácter a la imagen y semejanza del movimiento en cuestión. Al final, el resultado es la disposición de un gran número de personas a hacer lo que un líder dicte, sin siquiera cuestionarse la moralidad o legitimidad de las órdenes recibidas.

Vista la estructura que subyace a la obra, podríamos decir que, de modo general, lo que hace Arendt es un estudio de los mecanismos totalitarios por excelencia: la propaganda y el terror. Además, defiende la tesis de que, con el totalitarismo, las estructuras propiamente políticas de la sociedad civil se disuelven y, con ello, el individuo queda aislado y desarraigado, olvidando su rol en la sociedad y diluyéndose entre la masa, informe y manipulable. Es sólo entonces cuando el mal totalitario -caracterizado, en última instancia, por los asesinatos producidos en los campos de exterminio y la llamada “solución final”-, puede convertirse en una realidad. El totalitarismo no surge, por tanto, de forma premeditada, consciente e individual, sino que es el resultado de un proceso en el que domina la falta de pensamiento y la superficialidad.

*"Los movimientos totalitarios son organizaciones de masa de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual. Esta exigencia es formulada por los dirigentes de los movimientos totalitarios incluso antes de la llegada al poder. Precede usualmente a la organización total del país bajo su dominio y se deduce de la afirmación de sus ideologías de que su organización abarcará a su debido tiempo a toda la raza humana"*<sup>18</sup>

Con estas palabras Arendt pretende decirnos que el totalitarismo no aparece de la nada, sino que pertenece a una tradición subterránea de la filosofía política que puede despertar en cualquier momento, siempre que se den las condiciones

---

<sup>18</sup> OT 505.

materiales que lo propician: el colapso de las instituciones sociales y políticas, creadas para que cada hombre pueda desarrollarse gracias al discurso y a la acción.

### **1.3.2 La condición humana (*The Human Condition*, 1958)**

*La condición humana* es una de las obras más sistemáticas e influyentes de Arendt. La autora ya nos muestra, al elegir este título, de qué se va a ocupar: de investigar aquello que define a la humanidad, no pudiendo hablar de naturaleza humana sino de condición humana, en tanto que los elementos que nos condicionan como humanos son los que son, pero bien podrían haber sido otros.

La tesis fundamental de esta obra, tal y como deja entrever en su primer capítulo, consiste en la defensa de la importancia que tiene la vida activa (*vita activa*), la cual ha sido relegada a un segundo plano frente a la vida contemplativa (*vita contemplativa*). Es por ello que la autora trata de dignificar la acción frente a la pasividad, tanto en el terreno ético como en el político. Si queremos vivir en un mundo justo y libre, no podemos esperar a que tal mundo surja de forma espontánea, sino que hemos de construirlo y mantenerlo entre todos a través de la acción política.

De este modo, Arendt va estudiando los tres tipos de acción que llevan a cabo los seres humanos: la labor, el trabajo y la acción. El primero hace referencia al proceso biológico del cuerpo humano al realizar las actividades necesarias para la supervivencia (alimentación, crecimiento, etc.). El trabajo es una actividad más compleja, pues tiene que ver con la necesidad humana de crear un mundo lleno de cosas artificiales, que nos sirven para hacer cómodo nuestro día a día. Finalmente, la acción es la actividad más específica del ser humano, pues si las otras dos las podemos encontrar en otros seres vivos, la acción sólo pueden llevarla a cabo las personas, al relacionarse entre ellas y debatir pacíficamente sobre temas comunes. Para nuestra investigación, la categoría de *acción* es la que más nos interesa, ya que a través de ella Arendt conceptualiza la política. Para ello toma como referencia la *polis griega* y algunos momentos revolucionarios de la historia, como la Revolución francesa y la Revolución americana.

*La condición humana* recoge, frente a otras obras de la autora, una valoración positiva de forma unívoca por los intelectuales de la época. Ejemplo de ello es

la obra habermasiana *El futuro de la naturaleza humana*<sup>19</sup>, donde Habermas elogia a Arendt y toma de ella varios conceptos e ideas, especialmente en lo que se refiere a la relación existente entre la concepción de lo que es la opinión pública y la dinámica política, y en torno al cambio radical que supone la modernidad respecto a otras etapas anteriores por su manera de concebir lo privado, lo público, lo social y lo político.

### **I.3.3 *Eichmann en Jerusalén (Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil, 1963)***

En 1961 se celebran los juicios de Nuremberg, en los cuales Hannah Arendt decide cubrir el proceso de Eichmann para el *New Yorker*. El resultado de la participación en estos procesos, que marcarán un hito en la Historia, aparece reflejado en su obra *Eichmann en Jerusalén*, a la que añade el subtítulo *Un Informe sobre la banalidad del mal*. Este subtítulo deja claro su propósito: retomar la cuestión del mal, ya estudiado en *Los orígenes del totalitarismo*, y rehacer su teoría en torno al totalitarismo.

En esta obra, el mal ya no aparece bajo el calificativo de “radical”, sino que Arendt utiliza la expresión “mal banal”. La idea que Arendt pretende transmitir con este nuevo concepto, que causará múltiples disputas y críticas especialmente desde el sector judío, es que los nazis -en este caso Eichmann- no eran monstruos. Si éstos fatídicos personajes pudieron realizar actos tan malvados como el asesinato en masa, no fue porque fueran “malos” por naturaleza, ya que ellos consideraban que estaban haciendo el bien por cumplir con su deber (al igual que el soldado que dispara su arma en una guerra). El totalitarismo y el holocausto no son, por tanto, los efectos de un “hacer el mal por principios”, sino de hacer el mal por la falta de haber pensado en lo que se estaba haciendo. El crimen de Eichmann y de otros muchos fue, en consecuencia, el no haber imaginado las consecuencias de sus actos y, por tanto, el no haber comprendido que hay ocasiones en las que se debe desobedecer el deber si éste es inapropiado:

---

<sup>19</sup> HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.

“Arendt le dijo a Jaspers que su marido había considerado con frecuencia la posibilidad de que el mal fuera ‘un fenómeno superficial’, y esta formulación la impulsó a subtítular su libro *La banalidad del mal*”<sup>20</sup>

Lo que Arendt comprende al observar a Eichmann es que el hombre -cualquier hombre- puede perder la capacidad de distinguir el bien del mal cuando todas las señales que nos ayudan a hacerlo desaparecen. Es por ello que la última obra que Arendt escribió en vida, *La vida del espíritu*, no será tan descriptiva como las anteriores. Es decir, no se centra en estudiar el fenómeno totalitario poniendo su punto de mira en el pasado, sino que tiene una finalidad mucho más práctica y encaminada al futuro: cómo hacer que dicho fenómeno no se repita. De ahí su insistencia en la importancia del pensar y de la acción política, los cuales sólo pueden iniciarse desde la subjetividad, aunque teniendo siempre en cuenta al otro, a la pluralidad humana.

#### **I.4.- RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT**

Hablar de la recepción que ha tenido la obra de Arendt no es tarea sencilla. Esta dificultad reside en el hecho de que la autora no crea ningún corpus sistemático de escritos. Más bien, lo que nos encontramos, igual que ocurre con autores asistemáticos como Kierkegaard, Nietzsche o Jaspers, es un pensamiento diseminado en una gran cantidad de libros, artículos y conferencias. Esta falta de sistematicidad no es casual, sino que es coherente con el énfasis que pone la autora en el proceso de comprensión y explicación de las ideas. Arendt no busca elogios por su escritura, pues su intención es mostrar sus mensajes de forma clara y accesible para cualquier lector.

Por otro lado, el pensamiento arendtiano es muy original, ya que consigue enlazar el enfoque fenomenológico -que usan muchos autores coetáneos a la autora en sus obras filosóficas- con la experiencia vivida de aquellos fenómenos sobre los que reflexiona, en concreto, el del totalitarismo.<sup>21</sup> Un dato interesante, que nos

---

<sup>20</sup> YOUNG-BRUEHL, E.: *op. cit.*, p. 421.

<sup>21</sup> CANOVAN, M.: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992), p.59.

muestra la calidad e ingenio de esta autora, es que ya su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, tuvo una recepción importante. Ésta fue debida, en parte, a la gran polémica que suscitó el alcance y la validez de su diagnóstico en torno al mal. Inicialmente, la acogida de este libro fue positiva, pero no tardaron en aparecer críticas que caracterizaron sus tesis como una insuficiente fundamentación del paso del imperialismo al totalitarismo, o como una reconstrucción del totalitarismo visto como un proceso al que se dirigía la humanidad irremediablemente. Estas interpretaciones sobre el pensamiento arendtiano cambiaron cuando, en 1963, se publica *Eichmann en Jerusalén*.<sup>22</sup> Esta obra, en la que Arendt comenta el juicio de este teniente coronel de las SS, fue duramente criticada debido a la mala hermenéutica que se hizo sobre un concepto novedoso que propuso Arendt: la banalización del mal. Los críticos consideraron que la filósofa había cambiado su postura respecto a *Los orígenes del totalitarismo*, al considerar al genocidio judío no como una aparición del Mal (con mayúsculas), sino como el resultado de una banalización del mal (mal con minúsculas, un mal no radical ni demoníaco -aunque sí extremo-, sino instrumental y cotidiano).

Autores como Habermas, debido a estas nuevas teorías, empezaron a encasillar a Arendt dentro del aristotelismo político y del irracionalismo. En concreto, este autor afirma que la obra arendtiana, *La condición humana*, es de corte neoa-ristotélico, debido a que los conceptos clave que aparecen en ella son la *poiesis* y la *praxis*. Además, Habermas afirma que Arendt desvaloriza la *poiesis* (el terreno de lo estratégico e instrumental) y que da forma a un pensamiento normativo, al estilo aristotélico. En definitiva, el filósofo concluye que Arendt no conceptualiza adecuadamente a la sociedad moderna y al Estado ya que, según él, ambos conceptos quedan desligados, de modo que la autora sólo presenta reconstrucciones históricas muy teóricas y propuestas prácticas utópicas.<sup>23</sup> La crítica habermasiana se vio, además, reforzada por el interés que suscitó *La condición humana* en Alemania en torno a la filosofía práctica aristotélica. Es el caso de filósofos como Eric Voegelin o Leo Strauss, quienes coinciden con Arendt en el postulado de que existe una diferencia cualitativa entre la acción técnico-productiva y la acción práctico-

---

<sup>22</sup> FORTI, S.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política* (2001), p. 24.

<sup>23</sup> HABERMAS, J. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social" en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (2000), p. 49-86.



comunicativa. No obstante, estos autores olvidan el punto fundamental de esta obra: la crítica que establece Arendt al olvido que ha sufrido la acción política, por haber sido supeditada a la contemplación.

Por otro lado, decíamos que Arendt analiza la tradición para hacer un diagnóstico de la aparición del totalitarismo. De ahí el surgimiento de algunas interpretaciones como las de Martín Jay, quien caracteriza a Arendt de existencialista política por haber entendido la política desde sí misma, o Richard Wolin, que, en *Los hijos de Heidegger*, también la califica de existencialista política. Es cierto que Arendt hereda de su maestro el interés por la participación activa en la política, sólo que ésta se sitúa, frente a Heidegger, en la izquierda política. Es por eso que la caracterización de Arendt como una existencialista política es coherente. Prueba de ello son algunos actos que realizó Arendt a lo largo de su vida, especialmente en los años que vivió en exilio en París y Lisboa (participación en la revolución húngara, en los consejos municipales de base, etc.)

A modo de conclusión, me gustaría señalar que, a pesar de poder quedarse cortas, todas estas líneas interpretativas sobre la obra arendtiana contienen algo de verdad. Digo esto porque, tras leer a esta autora, parece imposible negar que el objetivo de Arendt es en última instancia el de concienciar a los sujetos de la necesidad de repensar la política, y esto lo hace evitando construir un sistema filosófico-político concreto. Lo que hace Arendt es establecer un conjunto de reflexiones asistemáticas que tratan de desmontar toda la tradición política occidental, aquella que nos ha conducido al totalitarismo.



## ***CAPÍTULO II***

# ***LA FUNDAMENTACIÓN DEL SUJETO Y SU HISTORIA***

***“El Individuo ha luchado siempre para no ser absorbido por la tribu. Si lo intentas, a menudo estarás solo, y a veces asustado. Pero ningún precio es demasiado alto por el privilegio de ser uno mismo.***

**(FRIEDRICH NIETZSCHE)**



## CAPÍTULO II.- LA FUNDAMENTACIÓN DEL SUJETO Y SU HISTORIA

La etimología de la palabra sujeto, según la Real Academia Española, proviene del latín *subiectus*, que significa: expuesto o propenso a una cosa, sobre lo que se escribe o se habla. Además, este diccionario nos muestra que el término en filosofía se entiende como espíritu humano considerado en oposición al mundo externo y también en oposición a sí mismo como término de la conciencia. No obstante, si nos dirigimos al diccionario Latino Español de Valbuena, nos encontramos con que *Subiectare* quiere decir someter a dominio, contener algo, poner bajo dominio. De modo que, si separamos el prefijo *sub*, nos queda *iecur*, que se traduce como hígado, pues es en este órgano donde los antiguos situaban al ánimo y a las pasiones. Así mismo, *sub* se traduce como “debajo” o “junto a”. De este modo, etimológicamente la palabra *sujeto* se traduce también “como junto a las pasiones, apasionado”.

Este capítulo se propone realizar un breve recorrido por los principales hitos históricos en la fundamentación del concepto “sujeto”, tan relevantes para la reflexión arendtiana. Si hacemos un examen de la posición que ha ocupado el yo en tanto que sujeto a lo largo de la historia del pensamiento, podremos observar que dicha posición no es un elemento más, sino algo imprescindible para comprender el desarrollo histórico de la política y de los acontecimientos surgidos. Esto lo sabe muy bien Arendt, por ello se inicia en dicha tarea y llega a la conclusión de que, en la realidad política del Estado-nación, el ser humano se convierte en un ser superfluo (se elimina aquello que le hace valioso, el hecho de constituirse como un ser singular con pensamiento propio) y de que, en Estados de este tipo, la consideración de cualquier ser humano como individuo sólo es posible mediante la ficción jurídica del igualitarismo. Para Arendt, esta situación es la que permite la aparición de fenómenos como el totalitarismo, que desliga al ser humano de la existencia y lo reduce a una soberanía popular, esto es, a un instrumento del Estado.

Con el fin de fundamentar esta tesis, hemos decidido dedicar un primer capítulo a investigar la historia y evolución del sujeto. De este modo, realizaremos dos estudios paralelos en cuanto al tema que nos ocupa: por un lado, se hará un estudio de la evolución filosófica del término sujeto (desde sus orígenes en el Renacimiento

hasta la actualidad). Por otro lado, intentaremos ver qué papel ha tenido la concepción del sujeto de cada época en el campo de la política.

En cuanto a ese primer estudio sobre la evolución del sujeto, se llevará a cabo el siguiente recorrido. En primer lugar, comenzaremos por indagar cómo se origina la noción de sujeto, que surge en la Modernidad, a través de autores como Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant.

En segundo lugar, veremos cómo el idealismo alemán (Hegel, Fichte, Schelling) radicaliza la noción de sujeto moderno en tanto que la subjetividad queda ligada al concepto de identidad, y cómo esta idea de sujeto idéntico recibirá muchas críticas, hasta el punto de que algunos autores hablarán de la muerte del sujeto (Hume, Nietzsche, etc.). No obstante, en este ensayo queremos mostrar que tal muerte o destrucción del sujeto no se ha dado nunca, pues, como afirma Arendt, no parece posible desligarse de esa sensación que cada persona tiene de ser un mismo “yo” a lo largo de su vida. Pero, si no es posible hablar de su muerte, sí que es reconocible un cambio de paradigma en el que autores como Marx, Kojève, Lévinas, Irigaray o Derrida apuestan por una disolución o deconstrucción del sujeto moderno.

En tercer lugar, dedicaremos un apartado a analizar con mayor profundidad las visiones en torno al problema del sujeto en dos pensadores con una influencia decisiva y directa en el pensamiento arendtiano: Martín Heidegger y Karl Jaspers. Veremos cómo, partiendo de la filosofía de sus dos maestros, Arendt defenderá la necesidad de que todos los sujetos asuman, desde su propia singularidad, una actitud política que nos permita remodelar un mundo en el que el respeto a la pluralidad sea el principio ético y moral que guíe todo lo demás.

Para finalizar, el último apartado de este capítulo estudiaré otro elemento cuyo papel en la historia ha sido decisivo, según la autora, para la construcción de la subjetividad política contemporánea: los derechos humanos.

Por otro lado, en lo que al segundo estudio se refiere, siguiendo las investigaciones de Felipe Osorio Gómez, revisaremos la posición del sujeto político en lo que él determina como los tres paradigmas históricos que se han dado en los últimos siglos (historicista, individualista y estalinista), y contrastaremos sus resultados con los de Arendt buscando coincidencias. No obstante, hemos de señalar que

Osorio trata el tema desde una perspectiva diferente a la de Arendt, pues no lleva a cabo una reflexión filosófico-política, sino que más bien pretende elaborar una reconstrucción teórica del concepto de individuo desde el punto de vista jurídico. Por ello, el autor investiga el recorrido histórico en el que se enmarca el individuo siguiendo la clasificación de Maurizio Fioravanti<sup>24</sup>: el modelo historicista, que se corresponde con la Edad Media; el individualista, que acontece en la primera parte de la Edad Moderna (hasta las revoluciones de los derechos del siglo XVIII y principios del siglo XIX); y el estalinista, ligado a la época posrevolucionaria de la Edad Moderna.

## **II.1.- EL ORIGEN DEL SUJETO: DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ Y KANT**

A lo largo de la historia, las diversas culturas y subculturas han otorgado significados diferentes al término sujeto y, en consecuencia, también al de subjetividad. En el pensamiento antiguo y en la Edad Media, el sujeto en cuanto tal no cobra tanta relevancia como ocurre en el pensamiento filosófico posterior. En esta época el punto de referencia filosófico es el ente, el objeto a estudiar (el Mundo, Dios, etc.), y no el cognoscente, es decir, el sujeto o inteligencia que intenta conocer la realidad.

Nos situamos aquí en el modelo historicista, en el que la situación política se caracteriza por la ausencia de un sujeto político, ya que políticamente el papel del individuo era escaso. Tal afirmación queda demostrada por tres cosas. Primero, por la configuración histórica del Derecho, pues en una sociedad feudal era el Derecho Local el que dominaba, situación que dificultaba al Estado la tarea de sistematizar el conjunto de libertades y derechos de los estamentos. Además, el Derecho Local estaba destinado a los individuos en tanto que colectividad perteneciente a un señor, no en tanto que sujetos individuales. En segundo lugar, por la Filosofía Política, que presenta tintes aristotélicos al asumir la sociabilidad innata de los hombres y

---

<sup>24</sup> FIORAVANTI, M.: *Los derechos fundamentales: Apuntes de las historias de las constituciones*, en OSORIO, F.: *Hannah Arendt y la búsqueda del individuo en el Estado-nación* (2010), p. 113.

proponer gobiernos cuyo fin debe ser siempre el bien común frente al individual. Finalmente, por la Filosofía del Derecho, que defiende un iusnaturalismo ontológico según el cual las leyes vienen impuestas de modo natural (ya sea a través de Dios, como afirmaba San Agustín, o de una razón humana que conoce de forma innata lo que es justo y lo que no, como defiende Santo Tomás). De ahí que el Derecho Positivo deba coincidir con el Derecho Natural, y que el individuo no tenga apenas influencia en la elaboración de las leyes.

No obstante, el paso de la Edad Media a la Edad Moderna supone una inversión *onto-epistemológica*, pues la aparición del Renacimiento implica el retorno del espíritu humano y de sus intereses. La modernidad vuelve a poner a lo humano como el punto de mira central de la filosofía, y **R. Descartes** sintetiza el primer momento en la historia de la subjetividad, originando la era de la inmanencia en el pensamiento. El principio del yo es ahora la base sobre la que se elabora la epistemología y la ontología, que nos permiten ver el mundo de un modo novedoso y diferente.

La obra cartesiana subvierte la tradición escolástica, la cual concebía la identidad del sujeto externamente como una *sustancia individual* (esto es, en tercera persona, como un *él*). Por el contrario, Descartes adopta una visión interna del sujeto (en primera persona, como un *yo*). Es cierto que Descartes mantiene los términos de la ontología medieval (concepto tomista de sustancia), no obstante, modifica sus contenidos y relaciones al reducir las múltiples sustancias a tres (*res finita*, *res infinita* y *res cogitans*). De este modo, se encuentra con el dilema de tener que explicar qué es aquello que hace que el individuo, que es un ser sustancial, sea lo que es y no otra cosa. En otras palabras, Descartes pretende encontrar la esencia del hombre, aquello que le diferencia del resto de seres. Y como ve que el cuerpo (criterio de individuación material) y el alma (criterio de individuación formal) no le sirven, encuentra un nuevo elemento que sí lo hace, y que supone ese cambio *onto-epistemológico* que adopta una mirada interna del sujeto. Nos referimos al pensamiento. La afirmación cartesiana de que el hombre es ante todo una entidad pensante, no nos deja otra alternativa que concebir la subjetividad en primera persona, permitiendo al sujeto no sólo la reflexión sino también la autorreflexión: situarse a sí mismo como objeto de conocimiento.



Este canon de pensamiento que inaugura Descartes queda ligado a la temática del método. Es bien sabido que Descartes apuesta por la aplicación del método matemático en todas las ciencias como único modo fiable y verdadero de llegar la verdad. Pero este método no parte de unas reglas dadas *a priori*, sino que se constituye a partir de su puesta en práctica por parte de la razón al intentar conocer otros objetos. Esto significa que es en el ejercicio de la razón dónde ésta misma va tomando forma, y es así porque los modos originarios del conocimiento humano, según Descartes, son internos a él: la intuición (acto de la mente por el que captamos de forma inmediata identidades o relaciones entre las cosas) y la proporción (ver de qué modo todo es semejante a otra cosa). Se trata de una razón que se ve a sí misma moldeada por el encuentro con diversos objetos y con la matemática, lo cual tiene como implicación una tendencia por parte de ésta a buscar proporciones y equivalencias, esto es, a encontrar identidades. De este modo, podemos afirmar que el modelo matemático adoptado por Descartes, y por la filosofía propia de la Edad Moderna en general, determina que la noción de identidad del sujeto -junto con otras nociones como la de unidad, sustancia, orden, etc.- supone uno de los cánones clave en el desarrollo del pensamiento racionalista y del idealismo continental que se desarrollará posteriormente.

En cualquier caso, lo que nos interesa destacar es que la figura de Descartes y su descubrimiento del *cogito* y del método matemático no son un mero acontecimiento en la historia de la filosofía y del sujeto, sino que introducen un cambio paradigmático en lo que se refiere al orden del conocimiento, al quedar el esquema jerárquico de los seres presidido, ya no por Dios, sino por el sujeto humano. Todo esto conlleva la creación de una nueva perspectiva que constituye el tema central de la modernidad: el sujeto o la mente como un espacio lógico propio de la reflexión.

Si bien es cierto que en las obras cartesianas no nos encontramos con un tratamiento explícito del tema de la identidad de los individuos -y menos aún de la identidad del sujeto-, tampoco podemos decir que tales asuntos estén del todo ausentes en su pensamiento. Lo que ocurre es que las nociones de identidad y subjetividad no son planteadas como problemas filosóficos, sino que se dan por evidentes. Ambas nociones aparecen de un modo confuso y complejo, por ser el resultado de la intersección entre varios discursos heterogéneos (gnoseológico, ontológico y práctico). Debemos comprender que la cuestión de la identidad del sujeto

supone en la obra de Descartes la “presencia de una ausencia”<sup>25</sup>, es decir, un “sujeto” que, a pesar de no ser ningún ente con existencia facticia, aparece como el ser más real e incuestionable a partir del cual se podrá defender la existencia de cualquier otro ser. Y este “sujeto”, que no es más que un concepto, constituirá el hilo conductor de la filosofía moderna.

Pero, para poder perfilar la paradójica noción de sujeto cartesiano, es preciso primero ver qué entiende Descartes por individuo. Tal concepto queda clarificado en el plano ontológico de la filosofía cartesiana por las nociones de ipseidad sincrónica (individuación) y de ipseidad diacrónica (permanencia), que aplica a las tres regiones del ser que constituyen la realidad (Dios, extensión y yo). Ante la pregunta de *qué* significa ser un individuo, la filosofía cartesiana deja entrever que ser un ser individual significa ser un ser indivisible y por tanto único (una unidad completa en sí misma). Tal elemento distintivo puede entenderse desde un punto de vista intergenérico (diferentes regiones dentro del ser, como el alma y el cuerpo) e intragenérico (diferencia dentro del mismo género del ser, como dos cuerpos diferentes). Centrándonos en la ipseidad sincrónica de la *res cogitans*, el principio de individuación intergenérico que nos permite diferenciar las mentes de otros cuerpos respecto a Dios tiene que ver con el hecho de que éstas son creadas y finitas. En cuanto al principio de individuación intragenérica, aquel que nos permite diferenciar unas mentes de otras, habría que decir que tales distinciones son puramente conceptuales. Muchos seguidores inmediatos de Descartes (Geulincx, Desgabets, Régis, Spinoza, etc.) establecieron que no existe tal distinción entre las mentes humanas, que todas ellas son sólo modos de una única esencia o mente universal, y defendieron esta postura con el fin de hacer del planteamiento de Descartes algo coherente. No obstante, al leer *Las Meditaciones*, nos encontramos con que, a pesar de que pueda parecer contradictorio con el resto de su ontología, Descartes adquiere una perspectiva egológica al tratar el tema de la individualidad en la *res extensa*, que afirma la simplicidad de cada yo pensante. No hay, por tanto, una sustancia pensante única anterior a la constitución de las diferentes mentes humanas, sino que estas mentes son ya en sí cada una de ellas originales.

---

<sup>25</sup> ARENAS, L.: *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna* (2002), p.99.

De este modo, Descartes consigue definir *qué* soy, pero no se detiene ahí ya que, de un modo también implícito, ofrece una solución al problema de la cuestión de *quién* soy. Descartes alude a la realidad simbólica del ser humano, a su capacidad intencional de comunicarse a través del lenguaje y los signos, y a su capacidad de usar la razón de un modo creativo y versátil, como elemento diferenciador de un yo frente a otros yoes. Y para justificar tal afirmación Descartes aplica, como en todo, el método racional-matemático y dice que la intuición directa del pensamiento es la que nos hace darnos cuenta de los límites de nuestro yo, esto es, de nuestra propia unicidad.

Teniendo esto en cuenta todo lo anterior, ¿cuál sería el fundamento de la identidad del yo? Hemos visto que la noción de subjetividad es una noción abstracta por constituir la intersección entre tres discursos que nos ofrecen nociones del sujeto con elementos contradictorios. Por ejemplo, desde la gnoseología y la ontología, Descartes trataba al yo como *res cogitans* (un ser universal que posee una razón común e intersubjetiva) por un lado, y como *res extensa* (un ser sustancial, una sustancia más entre otras sustancias) por otro. Mientras, desde el discurso práctico, aquel que viene desde disciplinas como la teología, la ética y el derecho, se ve al sujeto no sólo como sede del entendimiento, sino además como sede de la voluntad, atribuyéndole de este modo un carácter definitivamente individual y único. Así, Descartes salva en este terreno la individualidad del sujeto porque considera que es el único modo de mantener la virtualidad en los asuntos morales y de que cada alma pueda alcanzar la salvación. En este sentido, encontramos ya cierta similitud entre Descartes y el pensamiento arendtiano pues, tal y como intentaremos demostrar en esta investigación, para Arendt la posibilidad de instaurar un mundo justo y libre debe mucho al reconocimiento de la subjetividad singular humana.

También encontramos ciertos paralelismos entre el pensamiento ético de Arendt y **B. Spinoza**, sólo que en otro terreno diferente del que los observábamos con Descartes. Tal semejanza reside en el hecho de que, tanto para Arendt como para Spinoza, la ética no debe constituirse como una disciplina subjetiva. Esto significa que la felicidad no debe entenderse como el alcance de la satisfacción psicológico subjetiva de cada individuo, sino como la virtud basada en “el hecho de que

el hombre pueda conservar su ser”<sup>26</sup>. A pesar de la gran distancia que separa el pensamiento ético arendtiano del spinoziano, les atribuimos cierta semejanza en el sentido de que ambos autores abogan por una ética que no sea puramente subjetiva y que, por tanto, integre elementos intersubjetivos. La diferencia abismal que separa a nuestra autora de Spinoza tiene lugar en el hecho de que, para éste, el papel del sujeto tanto en la ética como en cualquier otro ámbito queda amortiguado, mientras que en Arendt, a pesar de insistir en la importancia de la pluralidad y la comunidad, el papel del sujeto individual en la consecución de dicho fin será crucial.

Vemos que con Spinoza la visión del sujeto, que se había instaurado de modo algo ingenuo con Descartes, se diluye. Para Spinoza la des-subjetivación del individuo será una condición necesaria para el establecimiento de una verdadera moral, acorde con lo que hemos señalado anteriormente. Por eso, frente a la autorreferencialidad del sujeto cartesiano, nos encontramos con que en el planteamiento spinoziano no existe un sujeto “puro”, poseedor de conciencia y libre albedrío. Según el autor, no hay naturaleza humana (aspecto que también veremos en Arendt), sino que la condición humana es totalmente excéntrica, dependiente del medio o mundo en el que le ha tocado vivir, compuesto por una pluralidad de individuos que forman en sí mismo un todo. Y es por eso que el ser humano, según Spinoza, sólo puede llegar a ser un “sí mismo” único en la pluralidad de sus relaciones con ese medio, esto es, siendo universal y solidario.

Sólo partiendo de estos presupuestos podemos comprender la “des-humanización” que se produce en el pensamiento spinoziano. Al tratar el tema del hombre, Spinoza apenas utiliza conceptos como el de persona o sujeto, por lo que parece que no lo tiene en cuenta, esto es, que considera a cada hombre como uno más entre los otros. De lo que Spinoza nos habla es no tanto de la subjetividad como de la identidad y la individualidad (a las que tampoco termina de reconocerles una realidad fija). El panteísmo spinoziano o monismo radical nos presenta la realidad cómo una unidad en la que todos los seres forman parte de una misma sustancia: Dios o la Naturaleza. Por tanto, la realidad ya no se nos presenta dividida en tres sustancias (como ocurría con Descartes: *res infinita*, *res extensa* y *res cogitans*), sino que estas tres sustancias serán tan sólo partes -modos o perspectivas- de “la realidad”, que es única y absoluta. Tal afirmación, que nos lleva a considerar la

---

<sup>26</sup> SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, prop.18, 2011.

extensión y el pensamiento como atributos de una misma y única sustancia -el hombre-, supone un avance crucial en el desarrollo de la filosofía moderna. También Arendt aplica esta idea de una única realidad al sujeto humano, al decirnos que la esencia del hombre no es reducible ni a su cuerpo ni a su pensamiento ni a su alma, sino que el ser humano debe ser entendido como un espíritu que engloba todas esas realidades y más.

Pero, si sólo hay una sustancia, ¿qué lugar le corresponde a la individualidad? Si bien Descartes no trataba de un modo explícito el tema, veíamos que de un modo implícito respondía a esta pregunta al asumir la evidencia de que cada conciencia o ego se hallaba individualizada en la medida en que se constituía como un alma personal. Pero a Spinoza esta solución no le vale, pues considera que también las almas deben ser consideradas como modos de la sustancia. Por el contrario, como ya hemos señalado, Spinoza sólo otorga la unicidad a la realidad completa, y no a cada uno de los individuos y personas que forman parte de ella. Para Spinoza, los individuos de los que se compone la Naturaleza son sólo modos de la sustancia que ella misma constituye. No obstante, este monismo radical no debe llevarnos a pensar que para Spinoza no exista lo singular. Muestra de ello es la siguiente cita del propio Spinoza: “Las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia”.<sup>27</sup>

Partiendo de lo anterior, podría decirse que cada persona debería ser vista como un ente que *consta* de alma y cuerpo, pero nunca como un *compuesto* de alma y cuerpo. Con esta afirmación, Spinoza pretende simplificar el planteamiento cartesiano, al relegar a la identidad a un terreno formal-matemático: la identidad de un objeto viene dada por una regla universal o fórmula que nos muestra la relación entre las cantidades de movimiento y el reposo de un cuerpo. Y para completar tal teoría y solucionar el problema que podría plantear el reconocer la identidad de dos entes discontinuos espacialmente con un mismo resultado en la ecuación nombrada, Spinoza introduce un principio material que nos permite diferenciarlos. Según este principio, cada individuo es un cuerpo que puede ser dividido en dos partes: la parte formal de la materia (materia prima) y la parte puramente material (materia segunda). De este modo, la ecuación del movimiento y el reposo sería la parte formal de la materia. Claro que la parte formal será la más importante ya que, para

---

<sup>27</sup> SPINOZA, B.: *op. cit.*, II, prop. 10.

Spinoza, si ésta cambia, el individuo también cambia, mientras que la parte material puede variar manteniéndose el individuo idéntico.

Si la individualidad queda definida esencialmente por la relación entre el movimiento y el reposo de su materia, podríamos decir que el rasgo esencial de ésta será su dinamización; una dinamización que puede parecer, en principio, anclada en un determinismo mecanicista, en el sentido de que Spinoza considera que todos los seres están condicionados por su entorno, y por tanto que los cambios que éstos realizan son causados exclusivamente por elementos externos. Sin embargo, Spinoza se desliga de un determinismo de este tipo al introducir el concepto de *conatus*, que no viene a ser otra cosa que una instancia o impulso que posee todo ente individual, y que le lleva a auto-conservarse y defenderse de las amenazas que pretendan disolver su individualidad. El *conatus* vendría a ser, tanto en los hombres como en el resto de seres y cosas, el aspecto esencial de su individuación.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Spinoza por salvar la individualidad, una teoría así dentro de una cosmología monista podría ser calificada, si no de materialista, sí de simplista y reduccionista. Y digo esto porque, como hemos ido mostrando hasta ahora, el hombre es visto según Spinoza como un ser más entre los otros. Este es el precio que tiene que pagar el autor por ser consecuente con las premisas cartesianas que el propio Descartes contradujo. En consecuencia, no podemos criticar a Spinoza por no ser coherente con su propia teoría, pero sí por haber privado al hombre de todo estatuto personal, de haber negado la realidad del sujeto como una realidad autónoma y consciente de sí misma. Spinoza elimina la parte espiritual del sujeto humano, aquella que, según Arendt, le hace diferente del resto de seres.

Por otro lado, si bien es cierto que Spinoza no parece destacar la diferencia ontológica entre el ser humano y el resto de seres, también lo es que intenta dar una solución a este problema situándose en el campo epistemológico a través de su teoría de la gradación continua. Con ello se salva, en cierto modo, de esas críticas que calificaban su pensamiento de simplista. Dirá Spinoza que si bien la individuación es algo que se puede dar a muchos niveles (por ejemplo, "individuo" puede ser: el ser gato, un gato en particular, las partes de ese gato en particular, etc.), en el caso del hombre sí que encontramos un criterio que nos permite aceptar cierta unidad en la mente humana. Y esto es así porque, según el autor, el alma del hombre se corresponde con el pensamiento de un modo diferente al de otros seres.

Justifica tal afirmación diciendo que, si bien todo ente individual posee un alma o idea en tanto que presenta un principio de inteligibilidad (el *conatus*), en el caso del ser humano el alma es algo más que ese principio inteligible, pues el hombre además “piensa”: se dan en él modos de pensar, ya que sus ideas y pensamientos se encuentran de un modo ordenado gracias a la memoria, la imaginación o la capacidad de establecer relaciones empíricas de asociación. De este modo la mente humana podría tener cierta unidad, algo permanente que coincide con la estructura de nuestra racionalidad, además de constar de algo en constante cambio y transformación (como ocurre con el resto de individuos).

En resumen, podría decirse que con Spinoza el tema de la subjetividad es por primera vez tratado de un modo más o menos explícito, y que a pesar de que éste no le reconoce una realidad ontológica, sí que nos muestra los cimientos epistemológicos sobre los que, posteriormente, otros autores empezarán a construir un primer boceto de esta figura.

Será el caso de **G. Leibniz**, quien al tratar este problema se sitúa en una posición intermedia (aunque distante) entre Descartes y Spinoza. Por un lado, se posiciona a favor de Spinoza en la crítica que éste hace a Descartes por considerar el pensamiento y el cuerpo como dos sustancias diferentes. No obstante, Leibniz se aleja de Spinoza por no entender que estos dos aspectos forman parte de una misma realidad contemplada desde diferentes perspectivas. Por otro lado, encontramos cierto acercamiento de Leibniz a Descartes, cuando nos habla de que el pensamiento y el alma se encuentran absorbidos en una extensión o cuerpo, de tal modo que la materia viene a ser únicamente un epifenómeno de la única realidad: el espíritu. Es decir, Leibniz está situando al pensamiento por encima del cuerpo y considerando a éste y al espíritu como una realidad irreductible.

Según algunas interpretaciones -como la de Heidegger-, para Leibniz el espíritu es una sustancia, y esta sustancia es lo que llamamos sujeto. De este modo el filósofo consigue definir al sujeto humano como una especie de mónada, es decir, como una realidad absolutamente única e individual, y por tanto irreductible, pero sin tener que verse obligado a considerarlo como un simple modo de una realidad sustancial mayor: la de lo plural y múltiple. Por contra, Leibniz reconoce a los sujetos humanos como sustancias en sí mismas; nos habla de la individualidad del espíritu en términos de fuerza. Tal fuerza queda caracterizada por su capacidad de

actuar y padecer obedeciendo, ya no a influencias del exterior, sino a un principio de desarrollo interno que califica -al igual que Spinoza- como *conatus* o *ímpetus*. El *conatus* es, por tanto, una especie de impulso causal gracias al cual los sujetos o individuos conscientes presentan razón y voluntad.

La consecuencia que resulta de este planteamiento es que, para Leibniz, el individuo humano es una sustancia totalmente diferente del resto que no puede ser definida desde un único campo del saber, y tal imposibilidad se debe a que el concepto “individuo” es muy complejo por ser el resultado de las aportaciones de varios saberes (teología, psicología, derecho, moral, etc.). Desde el punto de vista ontológico que adopta el autor (que es el campo desde el que habían tratado el tema de la subjetividad anteriormente autores como Descartes y Spinoza), parece que no queda claro que el sujeto sea una sustancia diferente del resto de sustancias, ya que nos sitúa en la perspectiva de un mundo continuo, formado por sustancias individuales guiadas por principios vitales, en el que el hombre sólo es visto como una sustancia más. Pero Leibniz quiere dejar claro la especificidad del ser humano respecto a otros seres y de cada persona respecto al resto de personas. Por eso adopta un punto de vista moral y jurídico para mostrarnos que la identidad metafísica de la sustancia inteligente (el hombre) se corresponde con una identidad personal:

*“La identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real en cada próximo paso acompañado de reflexión o de sentimiento del yo”<sup>28</sup>*

Esto equivale a que decir que cada persona tiene asociada necesariamente una única monada. Para poder justificar tal necesidad, Leibniz necesita situarse en el campo de la moral y la ética ya que, si se posicionara en la perspectiva de la lógica, sería imposible hacerlo. Desde un punto de visto lógico, Dios podría disolver esa correlación entre la identidad metafísica y la identidad personal, de modo que una persona podría estar comprendida en varias sustancias o, por el contrario, podría comprender dentro de sí misma varias sustancias. Sin embargo, desde la perspectiva moral, Leibniz muestra que Dios no hace esto, y lo razona diciendo que

---

<sup>28</sup> LEIBNIZ, G.W.: *Nuevos Ensayos*, 1992, p. 274.



Dios es bueno y perfecto y que, en consecuencia, este mundo que ha creado es el mejor mundo de todos los posibles.

A pesar de ser un argumento bastante simple, lo importante es ver cómo Leibniz consigue alejarse de ese punto de vista lógico y consigue darnos una definición explícita del término persona. Sin embargo, los criterios que Leibniz nos ofrece para determinar la ipseidad diacrónica de la persona en general no son los mismos que los que determinan la ipseidad del individuo, de la sustancia, del alma o del ser humano. Es más, hay casos en los que tales conceptos pueden no coincidir dentro de un mismo individuo: una persona puede no ser un ser humano (por ejemplo, desde el punto de vista jurídico o teológico) y, al contrario, existen ocasiones en las que un ser humano no es considerado como una persona. Del mismo modo, una persona no tiene por qué ser un individuo (personas con trastornos de doble personalidad, asociaciones, fundaciones, etc.) ni un ente animado (personas en estado vegetal). Es por esta complejidad conceptual por lo que Leibniz decide distinguir tres criterios diferentes para determinar aquello que caracteriza la ipseidad de la sustancia, del ser humano y de la persona.

Por ser los más relevantes para este trabajo, nos detendremos en explicar los criterios que determinan a las dos últimas realidades del ser humano nombradas, tanto a un nivel genérico (diferencias entre ser humano y las personas frente a otros seres) como particular (diferencia entre cada ser humano y entre cada persona). Ambas pueden ayudar a acercarnos al concepto que a nosotros nos interesa investigar, el concepto de sujeto.

En cuanto a la ipseidad del ser humano en general, Leibniz afirma que estamos ante un ser humano cuando nos encontremos con un individuo que cumpla dos requisitos: la racionalidad y la animalidad. Es decir, un individuo ha de poseer siempre un alma racional que le anime y un cuerpo con forma humana. Esta definición de humanidad no es originaria de Leibniz, sino que la encontramos ya, de un modo similar, en Aristóteles. No obstante, la novedad que introduce Leibniz consiste en señalar la ipseidad particular del ser humano, y es que esta racionalidad no es algo repartido democráticamente en el género humano, tal y como afirmaba Descartes, sino que existen grados de racionalidad que hacen diferente e irreducible a un individuo respecto a otro.

En cuanto a la ipseidad de la persona en general, dice Leibniz en principio que sólo la autoconciencia (conocer no lo que somos sino el hecho de que somos) es

lo que nos hace ser siempre el mismo personaje, y la define como la capacidad de reflexión en torno a las propias acciones y pensamientos. Y esta autoconciencia es posible gracias a la facultad humana del recuerdo. Según el autor, la memoria episódica (y no la semántica, que recuerda los significados, reglas, datos, etc.), es un tipo de memoria experiencial o directa capaz de recordar no sólo un hecho psicológico sino, además, los contenidos mentales que el sujeto de aquel hecho psíquico tuvo en ese momento. Esto le permite ser consciente de que el sujeto que vivió ese hecho y el que está recordando tal vivencia en este momento es el mismo. Es decir, que la memoria o recuerdo de nuestras vivencias pasadas es lo que nos permite identificar que esos múltiples yoes que recuerdo ligados a ciertas vivencias son el mismo yo que ahora las está recordando: nos permite ser conscientes de nosotros mismos, ser autoconscientes.

De este modo, Leibniz vincula el concepto de persona con el de sustancia inteligente, pero también con el concepto de responsabilidad moral: “Es el recuerdo o el conocimiento de este yo, el que hace capaz [al alma] de recompensa o castigo”<sup>29</sup>. Es decir, al situarnos en el terreno de la moral y el Derecho, nos damos cuenta de que la persona es ante todo voluntad, y por ello es vista como un sujeto con derechos y obligaciones. Para Leibniz una persona es alguien que posee cualidad moral, que tiene derechos y obligaciones debido a que posee las capacidades de la razón y de la voluntad. Y si el autor introduce aquí la razón es porque sin ésta la voluntad no puede ser libre. Éste será otro rasgo diferenciador de la especie humana frente al resto de seres ya que, sin estos dos elementos, el *conatus* actúa de un modo espontáneo, mientras que el *conatus* humano permite al hombre pensar en el significado moral de sus acciones y, por tanto, le otorga una responsabilidad moral y jurídica. Esta llamada de atención acerca de la responsabilidad moral de nuestras acciones será retomada por Arendt, para quien el sujeto siempre es responsable de sus actos, aun en el caso de que estos tengan unas consecuencias indeseadas.

Además, la idea de la responsabilidad moral de las personas le lleva a Leibniz a hablar de otro aspecto que será fundamental en su construcción de la identidad de la persona: la inmortalidad del alma. Para el autor, la inmortalidad es una propiedad de la persona, no de la sustancia, y se distingue de la indestructibilidad de

---

<sup>29</sup> LEIBNIZ, G.W.: *Discurso de Metafísica*, citado en ARENAS, L.: *op. cit.*, p. 375.

las sustancias por el hecho de que el recuerdo de lo pasado es lo que permite su subsistencia. Con tal afirmación Leibniz está enlazando su teoría moral sobre la persona con la teológica cristiana: como la identidad moral y la identidad metafísica coinciden, tiene sentido pedir al individuo responsabilidad moral tanto antes de su muerte como, y especialmente, después de ésta.

No obstante, cuando Leibniz escribe los *Nuevos Ensayos*, modificará ligeramente su teoría respecto a la pregunta por los criterios que hacen diferente a las personas. Si bien hasta ahora había mantenido que la autoconciencia era la condición necesaria y suficiente para hacer -gracias al recuerdo- diferentes a las personas, ahora corrige su teoría señalando que este criterio es necesario pero insuficiente. Dice que estos dos criterios nos sirven para justificar la ipseidad de la identidad, pero que nos hace falta algo más si queremos justificar la ipseidad de la personalidad. Con esta afirmación se distancia de los argumentos lockeanos y profundiza y completa sus propias convicciones en este asunto. Según el autor, la ipseidad de la persona, además de depender de su *apercepción*, también depende de otros criterios complementarios que deben ser constatables desde el punto de vista no sólo interno sino también externo de la persona. Dice Leibniz que, para que permanezca la ipseidad personal, es preciso que se mantengan “las apariencias de identidad” en su conjunto. De este modo, las apariencias internas serán las que permiten la permanencia de la consciencia de las acciones y pensamientos, mientras que las apariencias externas vendrán asociadas al mantenimiento de ciertos rasgos psicológicos del carácter y el temperamento, caracterizados por ser accesibles a los demás (son por naturaleza públicos, no privados).

Pero, ¿qué son exactamente esas apariencias externas? A pesar de que Leibniz no lo deja muy claro, estas apariencias externas podrían aludir a las características intelectuales, emocionales, cualidades, rasgos psicológicos y temperamentales<sup>30</sup>. Por tanto, la identidad de la persona depende de su temperamento, es decir, de la perdurabilidad de ciertos rasgos de su carácter a lo largo de su vida. En otras palabras, la identidad de la persona implica que se puedan constatar en ésta ciertas inclinaciones a comportarse de un modo determinado en situaciones que son parecidas.

---

<sup>30</sup> ARENAS, L.: *op. cit.*, p. 383.

Hay que dejar claro que Leibniz no pretende negar la autoconciencia y el recuerdo como criterio relevante de la identidad personal, sino que su intención es complementarlos para evitar una absolutización de tales criterios. A modo de resumen podría decirse que, en Leibniz, la concepción del sujeto viene a ser una noción compleja que incorpora las aportaciones de varias disciplinas. De este modo la identidad del sujeto viene representada por su espíritu y no por su cuerpo. Y si la esencia del cuerpo es el movimiento, el espíritu se define por el *conatus*, que en el caso de la persona -una configuración particular de éste espíritu- se define como “grado de actividad” o disposiciones a la acción. Tal afirmación le permite al autor terminar de perfilar su noción de *espíritu* (que es lo que en nuestro caso denominaríamos como sujeto) a través de la noción de armonía, pues para él el espíritu humano consiste nada más y nada menos que en una armonía de tendencias. Esto lo señala muy bien Luis Arenas a través de las siguientes palabras:

*“El espíritu consiste en una harmonia conatorum (armonía de tendencias, de impulsos), como si dijéramos: en una integración armónica (proporcionada) de ciertos rasgos que, precisamente por la organización particular en la que se presentan de individuo a individuo, lo singularizan de cualquier otro de la misma especie”*<sup>31</sup>

En definitiva, al reconocer la personalidad (deseos y motivaciones) como rasgo a conservar por las personas para que se pueda decir de ellas que tienen una identidad propia, Leibniz está incluyendo una novedad importantísima en lo que respecta al asunto de la subjetividad. Frente a Descartes y a Spinoza, la persona ya no queda definida como una mera realidad formal y abstracta (ser con conciencia), sino que este concepto adquiere significatividad al incluir en su definición las configuraciones existenciales y axiológicas de nuestras vidas. Leibniz pasa de una antropología del “vacío” a una antropología de “lo lleno”, en la que el hombre es, además de un ser general racional y autoconsciente, un ser particular con inclinaciones e intereses concretos. Y esto sólo lo consigue en tanto que se aleja de esa

---

<sup>31</sup> ARENAS, L.: *op. cit.*, p.385.

perspectiva lógica que se anclaba en el dominio de las posibilidades para adentrarse en el dominio de este mundo, el único real, en el que la realidad es que no hay disociación entre identidad sustancial, humana y personal.

En último lugar, en este breve recorrido que señala cómo surge y se desarrolla la noción de sujeto en la Edad Moderna, ha de hacerse referencia a otro autor que supone un momento clave en la definición de tal concepto: **Immanuel Kant**. En principio, podría hablarse de cierta continuidad entre la tesis kantiana y las de los autores anteriormente mencionados en torno a la cuestión de la identidad. No obstante, tal continuidad sólo la vemos si nos centramos en los vestigios que quedan del pensamiento racionalista en este autor. Por contra, si nos concentramos en el tratamiento que Kant otorga a la noción de identidad en su filosofía trascendental (aquella que suponía una síntesis entre racionalismo y empirismo), vemos que el autor transforma y completa profundamente esta idea, pasando del concepto de identidad al de subjetividad (que, como tal, no había sido reconocida de un modo abierto y explícito por ninguno de los anteriores filósofos).

Su estudio sobre el tema pasa por dos momentos: uno objetivo y otro subjetivo. En el primero, Kant trata el problema de la identidad en relación con el objeto empírico conocido. Es decir, justifica la unidad o identidad de aquello que el sujeto conoce, y lo hace afirmando que tal objeto empírico no es una unidad “en sí” que esté fuera de la mente del sujeto, sino que es una construcción de éste a partir de las estructuras apriorísticas que configuran su forma de conocer el mundo:

- Primer momento de unidad: Intuición. A través de las estructuras del tiempo y el espacio, se produce una *síntesis de aprehensión* del objeto, es decir, se sitúa al objeto en un tiempo y espacio concretos.
- Segundo momento de unidad: Entendimiento. A través de las categorías, se produce una *síntesis de reproducción*, esto es, retenemos y reproducimos momentáneamente todas las representaciones sucesivas y las enlazamos en orden a su producción en la experiencia.
- Tercer momento: Razón. A través de ciertos principios racionales, otorgamos unidad sistemática a esa unidad empírica que había creado el entendimiento en el momento anterior.

Estas estructuras de identidad tienen la misma función que tenían en Descartes y Leibniz el *orden* y la *armonía*. No obstante, lo que interesa resaltar aquí es el segundo momento del estudio kantiano de la identidad, el momento subjetivo, en el que la identidad queda relacionada, no ya con el objeto conocido, sino con el sujeto cognoscente. Con esta segunda fase Kant consigue completar el estudio de la identidad del objeto a través de la deducción trascendental. Para ello, el autor nos hablará de la necesidad de una identidad o unidad del yo, la cual se da en varios niveles (unidad analítica de consciencia, unidad sintética de consciencia, individuo, persona, etc.) y constituye al individuo en tanto que sujeto práctico (ya no es un mero sujeto pensante, como en Descartes, sino que además es un sujeto que actúa). Esta segunda fase lleva al autor a afirmar la identidad del yo o sujeto, en el sentido de que quedará demostrado que la unidad o identidad del objeto de conocimiento solo es posible en tanto que existe una identidad o unidad de la consciencia, esto es, del sujeto que lo conoce.

Veremos que en Kant el asunto del yo (*Ich*) presenta cierto grado de complejidad, ya que es tratado desde una pluralidad de niveles que se manifiestan a través de una gran variedad terminológica: “alma”, “mente”, “ánimo”, “espíritu”, etc. Todos estos términos podrían ser englobados bajo el término alemán *Gemüt*, entendido como “todo lo referido a la facultad de representación y a la vida psíquica del individuo”<sup>32</sup>. Siguiendo el estudio que lleva a cabo Arenas sobre este asunto, nos centraremos ahora en dos de estas traducciones, las de “alma” y “mente”.

En cuanto al concepto de “alma”, cuando Kant adopta el punto de vista racionalista, tal concepto es visto como un principio sustancial que perdura más allá de la muerte corporal. Por otro lado, desde la perspectiva de la analítica trascendental, el autor concibe al alma como el noúmeno del yo, el cual podemos conocer fenoménicamente pero nunca *en sí* (punto en el que se aleja de la filosofía cartesiana).

En cuanto al concepto de “mente”, cabe resaltar el hecho de que Kant nos habla de dos tipos diferentes de “yoes”, es decir, de dos tipos de unidad de consciencia:

1. Nivel empírico de las representaciones, que denomina como “*unidad subjetiva de la consciencia*”.

---

<sup>32</sup> ARENAS, L: *op. cit.*, p. 432.

2. Nivel puro *a priori*, que se subdivide en: 2.1) “Unidad objetiva o sintética de consciencia” o “unidad sintética originaria”; 2.2) “Unidad analítica de la consciencia”.

Es decir, visto desde un punto de vista empírico, el yo aparece como la determinación del *sentido interno* (que no *íntimo* o *interior*, aquel que hace referencia a los sentimientos y sensaciones como el placer). El sentido interno es, por tanto, aquella facultad de intuición por la que el cuerpo se ve afectado por el *Gemüt*. En otras palabras, la mente entendida como yo empírico sería la sede de este sujeto empírico, el lugar donde habitan sus facultades de conocimiento, la sensación, la consciencia, la imaginación, la memoria, etc. Este sentido interno del yo se ocupa de describir las representaciones que acaecen en la propia mente, de ver cómo a través de los sentidos externos el cuerpo es afectado por los objetos externos que percibe. En cualquier caso, se trata de ver que la posesión de este sentido interno implica que cada yo posee un curso de consciencia privado, esto es, una vida interior propia en la que se van sucediendo el conjunto de las representaciones, de las que es preciso tener consciencia para poder determinarlas como mías. Y el fundamento de esta unidad empírica no será la memoria, como establecía Leibniz, sino la *imaginación empírica*, que a través de sus dos funciones (la reproducción y la asociación), consigue hacer una síntesis de las múltiples representaciones empíricas que acontecen en nuestra mente. No obstante, la consistencia a la que puede aspirar esta unidad empírica subjetiva es limitada -es puramente formal- ya que si no se dieran fenómenos (contenido) con los que trabajar, no sucedería nada de esto (no habría tiempo). Por tanto, la subjetividad empírica no puede dar cuenta del sujeto.

Pero entonces, ¿qué tipo de unidad es la que conformará al sujeto en cuanto tal, esto es, en tanto que unidad de la consciencia? Responder a esta pregunta requiere hablar de la mente en tanto que “yo trascendental”. Kant alude a la unidad trascendental del yo a través de dos modos de unidad diferentes al que caracterizaba al yo empírico. En primer lugar, a través de lo que denomina como la “*unidad objetiva o sintética de la consciencia*”, que se ocupa de los juicios sintéticos (aquellos en los que el predicado dice algo nuevo sobre el sujeto), y que bien podría calificarse como “*apercepción trascendental*” o como “*unidad numérica de apercepción*”. Dice Kant al respecto:

*“No se da en nosotros conocimiento, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de consciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. (...) La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base a priori a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad”*<sup>33</sup>

Es decir, sólo con una identidad autoconsciente que se constituye en la condición suprema de todo acto de conocimiento y pensamiento, es posible pensar la síntesis de las representaciones (datos o percepciones captadas por los sentidos - sonidos, imágenes, olores, etc.- y por el sujeto en el espacio-tiempo) que dan lugar al objeto de conocimiento.

En segundo lugar, habíamos dicho que Kant nos hablaba de un modo de unidad *a priori* de la consciencia en tanto que “*unidad analítica de la consciencia*”. Esta unidad será la que fundamente los juicios analíticos del sujeto (aquellos en los que aparece una relación meramente conceptual o intensional entre el sujeto y el predicado). No obstante, aunque tales juicios sean simplemente lógicos y no constituyan una relación objetiva del sujeto con el mundo, también necesitan plantear una identidad de consciencia en el sujeto. Y esto es así porque, en todo juicio analítico, aparece una unidad de consciencia que hace posible que dos representaciones (la que se identifica con el sujeto de la oración y la que se corresponde con el predicado) aparezcan enlazadas como una sola en el juicio. Es decir, para que se dé tal unidad, es preciso que la consciencia que se apropia de la primera representación (la del sujeto de la oración) sea la misma que la que se apropia de la segunda representación (la del predicado). No obstante, esta unidad analítica de la consciencia depende, según Kant, de que previamente se haya establecido alguna clase de unidad o síntesis sintética a través de la experiencia. Así que, para que un yo se constituya como un yo único consciente en la elaboración de un juicio analítico, es necesario que ese yo haya experimentado en algún momento previo en su vida algún juicio sintético de tales representaciones. Por ejemplo, para que un sujeto sea consciente del juicio analítico según el cual “todo cuerpo es extenso”, es preciso que este sujeto haya experimentado en la realidad cuerpos extensos.

---

<sup>33</sup> KANT, I.: *Crítica de la razón pura* (2005), p. 107.



En resumen, Kant continúa con esa preocupación que surge en la modernidad en torno al problema de la subjetividad, pero introduce un corte fundamental en el orden de las soluciones que se habían dado hasta entonces, al introducir esa unidad numérica que, a pesar de ser existente, sólo es una condición presupuesta en el acto de conocer. Frente a Descartes, Kant nos hablará del yo como una identidad que no será ya un ente sustancial sino un acto. Se trata, por tanto, de un sujeto práctico (como ya apuntaba Leibniz) y no únicamente cognoscente, no un objeto sino la condición de todo objeto y, por lo tanto, un yo no *en* el tiempo sino *previo* a él. Esto implica que el sujeto no puede existir por sí solo, pues su existencia requiere la existencia de los objetos y viceversa. Todo esto lo resume muy bien Luis Arenas con las siguientes palabras:

*“En tanto que sujeto, esa autoconsciencia no podrá ser determinada ulteriormente, lo que supone que no será posible conocimiento alguno de ese yo puro. De él solo conocemos que actúa, que realiza la función de síntesis unificadora que produce el conocimiento, no siendo él mismo cognoscible. (...) La identidad del sujeto no es, pues, absoluta, si con ello quiere pensarse una identidad di-suelta de cualquier otro nexo pensable. Muy al contrario, su identidad sólo tiene sentido en relación con el acto mismo por el que conozco el objeto. (...) Significa, por tanto, que sólo porque conozco al objeto como objeto me conozco a mí como sujeto. Sólo porque tengo contenidos mentales es por lo que puedo llegar a la conclusión de que soy uno e idéntico”*<sup>34</sup>

Esto es lo mismo que decir que, para Kant, el sujeto no es ni el “yo pienso” cartesiano ni un mero flujo constante de representaciones empíricas sin unidad alguna que proponía Hume, sino que la identidad trascendental del yo kantiano es una condición lógico-trascendental necesaria para la posibilidad del conocimiento. El sujeto no es ni una entidad metafísica ni una mera entidad empírica ni una pluralidad de estados de la conciencia fugaces, sino que el sujeto o yo puro kantiano es una unidad pura e idéntica que carece de contenido concreto, es decir, es una representación vacía que constituye la forma general de todo conocimiento.

---

<sup>34</sup> ARENAS, L.: *op. cit.*, pp. 446-447.

Llegados a este punto, haciendo una valoración general de los cuatro autores que aquí hemos elegido para mostrar la génesis del origen del sujeto en la modernidad, podría decirse que, en la tradición iniciada por Descartes y continuada por autores como Leibniz y Kant -y en menor medida por algunos racionalistas como Spinoza-, la condición de persona queda fusionada a la categoría más característica de la metafísica moderna, la de sujeto. A pesar de que existen grandes diferencias entre el significado de estos dos conceptos, parece indudable el hecho de que de todo ente del que puede ser predicada la personalidad, puede ser predicada también la subjetividad. No obstante, sí que encontramos variaciones en cuanto a la forma de entender al sujeto en estos autores, pues mientras en Descartes y Leibniz éste se corresponde con una realidad individual y sustancial, en Kant el sujeto en ocasiones parece ser una mera categoría formal, no identificable con ningún individuo ni sustancia metafísica.

Centrándonos ya en lo referente a la constitución del sujeto como sujeto político, es importante ver que las personas adquieren, entre otras, la dimensión de personas jurídicas: sujetos únicos con derechos, obligaciones y facultades políticas y morales. Para hacer ahora un estudio más práctico sobre la historia del sujeto, hemos de centrarnos en las transformaciones que sufrió el sujeto con el paso de la Edad Media a la Edad Moderna en el terreno político. Tales anotaciones nos permitirán comprender de un modo más cercano la noción de sujeto político por la que apuesta Arendt en sus obras.

Hay que señalar que la aparición del Estado Moderno se suele entender como la lucha por la conquista de los derechos y los privilegios de y para el individuo. De este modo, se eliminan aquellos elementos que impedían la aparición del sujeto político: desaparece la fragmentación del poder y surge un Estado-soberano (aquel que posee la jurisdicción de todo el territorio que abarca y el poder de gobernar a su voluntad, por encima de cualquier señor con poder local o regional, sin estar sujeto a las leyes que él mismo establece); se sustituye el iusnaturalismo ontológico por un iusnaturalismo racionalista o deontológico, de modo que el Derecho Natural ya no se identifica plenamente con el Derecho Positivo sino que es visto únicamente como un ideal a seguir, adquiriendo el Estado más poder a la hora de elaborar y cumplir las leyes. Además, otros cambios producidos gracias a la aparición del iusnaturalismo deontológico son la consideración de la razón como instrumento del

hombre, ya no para conocer a Dios sino al Mundo (importancia de la ciencia y la demostración), o la pérdida de la creencia en la suficiencia del estado de naturaleza para la convivencia segura y pacífica entre los hombres (teorías contractualistas). Gracias a la ascensión de la Razón como elemento esencial de todos los humanos, puede el sujeto obrar de modo individual y establecer pactos con otros hombres para la creación de un Estado que garantice y proteja la vida, la paz y los derechos individuales. Aparece así el individuo, que queda configurado como un sujeto titular de derechos (por ejemplo, el de rechazar cualquier poder que no venga del Estado), siendo el Estado el que libera a los individuos de las antiguas sujeciones. No obstante, esta situación no tarda en cambiar, tal y como explicaremos de ahora en adelante.

## **II.2.- LA CRÍTICA AL SUJETO MODERNO: DE LOS MODELOS EGOLÓGICOS AL PENSAMIENTO DE LA ALTERIDAD Y LA INTERSUBJETIVIDAD.**

En el apartado anterior veíamos que, desde Descartes, el tema de la subjetividad se constituye como un problema. El “pienso luego existo” significa que yo existo, en tanto que consciencia, pero pongo en duda que exista mi cuerpo, el mundo y las demás personas. La filosofía cartesiana convierte a estos tres elementos en un problema, pues señala que pueden existir o no, mientras que la única existencia indudable es la del sujeto.

En esta línea histórica, “conciencia”, “autoconciencia” y “espíritu” son algunos de los conceptos que predominan en las filosofías posteriores al tratar el tema del sujeto. Lo vemos en Kant y en la filosofía alemana clásica, que desde Hegel y pasando por filósofos como Fichte o Schelling, consideran a la subjetividad como principio de realidad y de conocimiento. Veremos ahora, a través de la figura de Hegel,

cómo la filosofía clásica alemana aborda la problemática relacionando la subjetividad con el principio de reconocimiento, cuyo resultado será muy criticado por autores del siglo XX.<sup>35</sup>

Si bien es cierto que no podemos hacer un análisis exhaustivo de las críticas de todos los autores mencionados, la selección de algunos de éstos nos ayudará a mostrar cómo tales críticas a la noción de la subjetividad resultante de dialéctica hegeliana, se agrupan en dos vertientes según la meta perseguida: 1) crítica a la dialéctica para redefinirla (como ocurre con la filosofía francesa) y 2) crítica a la dialéctica para salirse de ella (Lévinas, Irigaray, etc.). Una visión general de las críticas de estos autores nos permitirá comprender el contexto en el que Arendt desarrolla su crítica a la dialéctica hegeliana.

Antes de concentrarnos en tales críticas, es preciso señalar de un modo más profundo en qué consiste la fundamentación dialéctica que **Hegel** hace de la subjetividad. Según Hegel, la conciencia se va desarrollando a lo largo de la Historia adoptando varias figuras, cada una superior a la anterior, hasta llegar al saber absoluto. Estas figuras son las siguientes: conciencia, autoconciencia, razón, espíritu y saber absoluto (coincidencia entre sujeto y objeto). Pero, ¿cómo se producen estos movimientos? Al parecer se dan siempre por el movimiento de la dialéctica, con lo que se consigue la síntesis de los contrarios. En este proceso, la síntesis viene a ser el tercer movimiento al que llega la subjetividad, en la cual se engloban y superan todos los momentos -contrarios entre sí- por los que ésta ha pasado anteriormente (tesis y antítesis). Por tanto, cuando Hegel habla de las fases de la tesis y la antítesis por las que pasa la subjetividad, no lo hace para mostrar su incoherencia, sino para enseñarnos que ésta contiene a las otras dos. En este sentido, la negación no es sino un modo negativo de definir al ser.

Siguiendo el transcurso de la dialéctica lo que ocurre, según nos lo narra Hegel, es que la autoconciencia se encuentra -en más de una ocasión- con otra autoconciencia, y para poder superarse debe ser reconocida por ésta. Sólo con este reconocimiento es realmente autoconsciente, es decir, sólo podrá llegar a la verdad

---

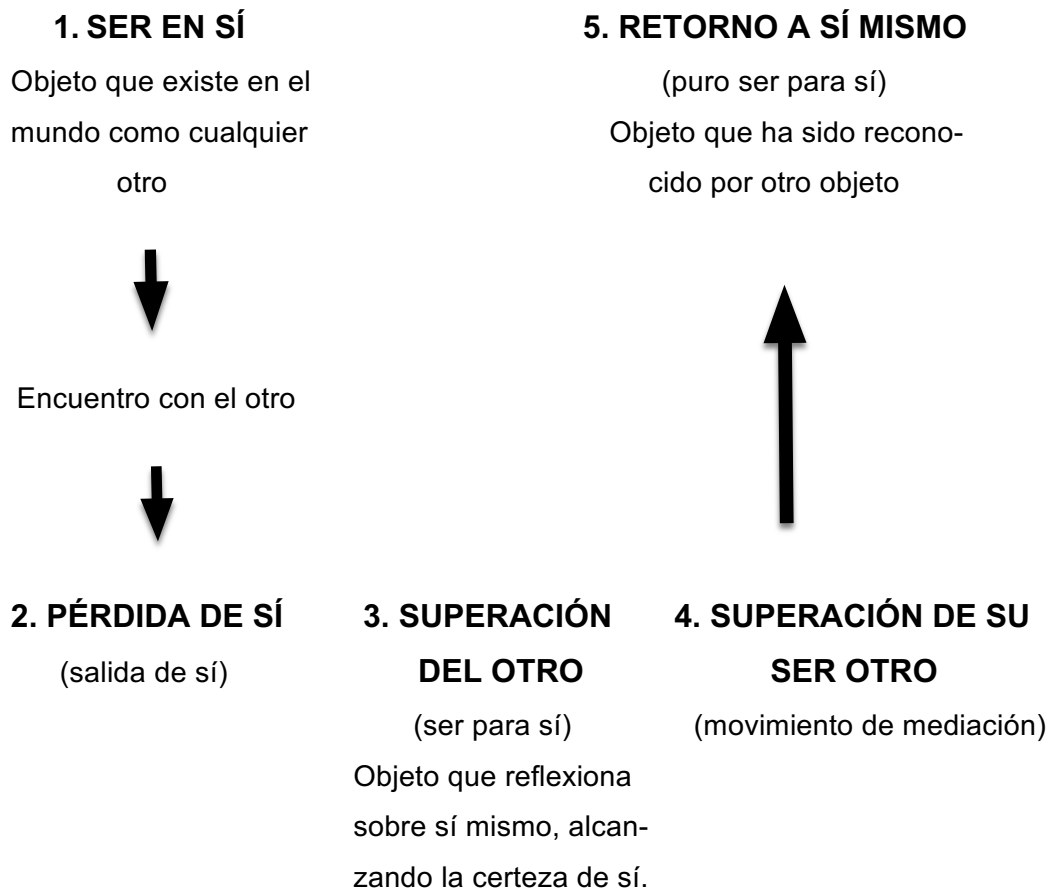
<sup>35</sup> Algunas de las críticas a Hegel más relevantes han sido las siguientes: crítica germano-estadounidense de los años 20-30 (Horkheimer, Adorno, Marcuse), filosofía francesa de los años 30-40 (existencialismo, fenomenología y transfenomenología: Kojève, Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Lévinas), estructuralismo de los años 50-60 y post-estructuralismo del 65 (Foucault, Irigaray, Derrida, Deleuze), crítica habermasiana de los años 60, 70 y 80 y teoría crítica estadounidense (Benhabib, Fraser, Bernstein, Young).

(saber absoluto) por el reconocimiento, porque de lo contrario se quedaría en una mera conciencia de sí. Por tanto, hay dos momentos conceptuales claves por los que debe pasar la subjetividad:

- 1) Puro concepto de reconocimiento
- 2) Reconocimiento tal como este proceso aparece para la autoconciencia.

En cuanto al primer momento, el del puro concepto de reconocimiento, Hegel nos habla de que la autoconciencia sólo es en cuanto se la reconoce, y que las diferentes autoconciencias se reconocen de modo recíproco, como “reconociéndose mutuamente”. El recorrido es el siguiente: la autoconciencia (tesis: sí misma) se encuentra con otra autoconciencia y sale de sí misma (antítesis: no sí misma). Pero, cuando esa otra autoconciencia la reconoce, vuelve a sí misma (síntesis: sí misma ya reconocida). Esta síntesis supone el momento de “puro ser para sí”, momento en el que la conciencia accede a la verdad (pues ya ha sido reconocida por el otro además de por sí misma). El sentido de la salida de sí es, por tanto, el de poder regresar a sí misma reconocida, momento en el que se da la unidad o identidad del sujeto consigo mismo al incorporar a sí a lo otro (síntesis). Lo otro aparece, de este modo, como un momento de mediación: el medio que le permite convertirse en pleno sujeto. Y ésta es la única manera de que el sujeto consiga la unidad consigo mismo, con el consenso del otro, que es el objetivo del movimiento dialéctico, tal y como queda representado a continuación:

MOVIMIENTO DE LA AUTOCONCIENCIA



En cuanto al segundo momento conceptual, el del reconocimiento tal y como este proceso aparece para la autoconciencia, vemos que este proceso en el que una autoconciencia reconoce y otra es reconocida, es una lucha a muerte entre ambas, pues para conseguir el reconocimiento, cada cual tiene que conseguir la muerte de la otra, esto es, hacerla objeto y arriesgar la propia vida (libertad). Cuando yo me afirmo, niego al otro, y el individuo que no arriesga su vida puede ser representado formalmente pero no de forma pura. Así nos encontramos con dos tipos de individuos: el que reconoce (amo) y el reconocido (esclavo).

Esta teoría hegeliana sobre la subjetividad nos lleva a hacernos tres preguntas: ¿por qué Hegel plantea el reconocimiento en términos de lucha a muerte?, ¿por qué la libertad se vincula a arriesgar la vida?, ¿qué sentido de la vida aparece en Hegel? Pues bien, siendo el amo sólo lo otro y lo otro solamente lo que reconoce,

podría decirse que la conciencia del amo es la del ser para sí que es libre, mientras que la conciencia del esclavo sería la de un ser para el otro; y como, tras la lucha, la conciencia siempre vuelve a sí misma, la visión de la subjetividad hegeliana aparece como algo fijo, inmutable, idéntico a sí mismo. El sujeto queda visto como un sujeto universal bajo el cual cada sujeto individual es subsumido. Esta visión que Hegel plantea sobre la subjetividad, a pesar de conseguir muchos adeptos, no tardó en recibir críticas desde muchos sectores:

Por ejemplo, el marxismo interpreta la confrontación hegeliana del sujeto como una lucha de clases, de modo que donde Hegel termina la historia, en **Karl Marx** empieza la revolución para su cambio. De este modo el sujeto de la Historia no retorna a sí mismo, sino que se transforma. Además, en este planteamiento que invierte la dialéctica hegeliana, podría decirse que la subjetividad individual queda en cierto modo salvada, o si no al menos su existencia es reconocida, pues según Marx que la historia (lo objetivo) modifica poco o temporalmente lo subjetivo. Dice Tomás Fernández sobre la teoría marxista que “en la dialéctica sistema/individuo lo fundamental es la persona, porque el yo, que se nutre y construye a partir de los otros y sobre los otros, aprecia o desprecia lo que le conviene”<sup>36</sup>. Es decir, la subjetividad es más fuerte que la objetividad porque siempre acaba por manifestarse, pues el yo nunca renuncia a sus propósitos y costumbres. De este modo, para Marx existen tanto las “conciencias de clase” -en casos particulares- como la “conciencia de sí” -que se da de modo generalizado-. Dice Marx que existe un yo, un “alguien” encarnado que vive en una época y contexto concreto. Y al contrario de lo que pueda parecer, el filósofo no intenta desligar al yo de su realidad individual en pro de esa sociedad comunista sin clases ni propiedad, porque lo considera una tarea imposible. Más bien, lo que Marx pretende es transformar esa subjetividad individual en la que se han subsumido las personas de las sociedades capitalistas, que actúan de forma egoísta y sólo piensan en la adquisición material de bienes y capital. Marx parte de la idea de que no existe una naturaleza humana, sino de que el yo es el resultado de su relación con el mundo en el que vive y con los otros, por lo que su propuesta consiste en hacer un mundo que les permita a sujetos individuales configurarse como seres no egoístas ni apáticos (lo cual es posible, entre otras cosas, gracias a la educación).

---

<sup>36</sup> FERNÁNDEZ, T.: *La subjetividad en la historia* (2000), p. 28.

Por tanto, Marx afirma la especificidad de nuestra conciencia pero, al contrario que Hegel, apuesta por la posibilidad de cambiarla. Cuando la conciencia sale de sí, no lo hace para volver a sí misma siendo idéntica, sino para ser una conciencia diferente: justa y no egoísta. Tal afirmación refuerza la teoría de que lo específico del hombre es la producción, pero no la producción entendida como modo de consecución de los medios de vida (rasgo que también encontramos en los animales), sino como aquello que, a través de la “conciencia racional” (la suma de la voluntad y la razón, permite que se dé en el sujeto una voluntad de poner la razón al servicio de los planes inmediatos para obtener las metas deseadas), nos permite diferenciarnos de los animales.

Por otro lado, interpretaciones de la dialéctica hegeliana como la de la filosofía francesa siguen un camino diferente. Algunos autores franceses conciben al deseo (apetencia) del que habla Hegel en su *Fenomenología* como un deseo de reconocimiento. La autoconciencia hegeliana se convierte en el eje del existencialismo, que entiende el recorrido que ésta hace en términos de deseo y acción. De este modo, mientras que Hegel nos hablaba de la salida del yo de sí mismo y el retorno a sí para conseguir la identidad consigo mismo, para éstos el sujeto no busca la identidad consigo mismo en tanto que el ser humano no llega a algo fijo, sino que es más bien un continuo devenir.

Una de las críticas más importantes dirigida a la dialéctica hegeliana es la del existencialista francés **Alexandre Kojève**, cuya interpretación del primer momento conceptual de la autoconciencia es considerada ontológicamente (puro concepto de reconocimiento), mientras que la segunda es entendida de un modo existencial (experiencia del reconocimiento). Kojève subraya el papel de la negación y la muerte como constituyentes del ser humano, al considerar la negatividad del deseo y de la acción. Además, el filósofo basa su crítica en premisas como la de la consideración del mundo como un lugar hostil, o como la del hecho de que el sujeto sea un sujeto deseante.

En cuanto a la primera premisa, aquella que dice que el mundo es un lugar hostil, habría que decir que es por esta hostilidad por la que el ser humano desea transformar el mundo. Para ello, el yo utiliza la acción, que toma forma de lucha porque se trata de negar ese mundo para superarlo.



En cuanto a la segunda premisa, dice Kojève que el yo se caracteriza por el deseo en el sentido de que es el deseo lo que empuja al yo a salir de sí y no quedarse en sí mismo. Dicho de otro modo, el deseo se caracteriza por la negación del mundo natural, porque empuja al yo a actuar en forma de negación o transformación de lo dado. El yo transforma lo dado y lo introduce dentro de sí, creando una realidad distinta a esa realidad objetiva o natural que le venía ya dada: una realidad subjetiva. En consecuencia, el deseo insta al yo a la acción, una acción que es negación por ser transformadora y que entiende al ser humano como devenir en su deseo de no ser lo que es (lo dado) y ser lo que no es (transferencia). Según esto, el deseo queda entendido como pura negatividad, como un deseo casi sin objeto: el deseo humano desea el deseo (distinción del deseo animal). Como resultado, para que el deseo exista tiene que haber cierto vacío o ausencia, y dicho deseo ha de constituirse, en última instancia, como deseo de reconocimiento: yo deseo algo porque hay otros que lo desean.

El reconocimiento debe entenderse, por tanto, en términos de lucha por el puro prestigio pasando por cuatro fases: 1) imposición: la conciencia ya formada se encuentra a otra ya formada y le impone su reconocimiento; 2) hostilidad: yo me comporto de manera hostil contigo, lo mismo que tú conmigo; 3) sumisión: el reconocimiento pasa por el sometimiento al otro; 4) medio: veo al otro como un medio para alcanzar yo la autonomía.

Este recorrido por el que pasa la subjetividad es, al fin y al cabo, una variación del esquema que Hegel planteaba sobre el proceso de autoconciencia del yo, sólo que para Kojève en esa lucha deben de sobrevivir los dos oponentes. No se trata de quitarle la vida al otro sino de suprimirlo dialécticamente, de quitarle su autonomía para que me pueda reconocer. No obstante, y éste es el punto en el que Kojève más se aleja del planteamiento hegeliano, en este proceso de lucha contra el mundo hostil en el que tenemos una conciencia de sí (esclavo) y otra para sí (amo), la que realmente puede llegar a transformarse en autoconciencia y realizarse humanamente será la conciencia servil. Kojève desarrolla esta hipótesis de un modo existencial: es el esclavo el que se va a realizar humanamente, pues él es el que busca trascenderse a sí mismo para dejar de ser esclavo, mientras que el amo sólo quiere mantenerse en su situación de dominio. Y en este proceso de transformación tendrá un papel fundamental el trabajo, ya que trabajando el sujeto transforma lo natural, lo dado, y también la angustia de la muerte, por ser la experiencia

que hace que aparezca todo lo demás, incluso la individualidad: la experiencia de la muerte ajena me hace comprender la finitud de la conciencia humana, así como la individualidad de mi propia conciencia frente a las otras y su finitud. Por el temor o angustia a la muerte propia, el yo se pone a trabajar e incluso a someterse al otro para perdurar y atrasar todo lo posible su muerte. Por tanto, la autonomía consiste en darse cuenta de que el ser humano es finito y de que es devenir y trascendencia, pues quien experimenta la muerte se da cuenta de que la identidad no puede ser idéntica a sí misma, de que la condición humana no puede ser algo fijo sino devenir como trascendencia.

En resumen, lo que nos interesa señalar del planteamiento de Kojève es que el autor no rompe con la dialéctica hegeliana, sino que la reformula: el reconocimiento se da desde la reciprocidad y nos habla de tres cosas: 1) libertad individual, 2) pretensión original de toda conciencia de dominar a otra y 3) el individuo adquiere la dimensión humana por el reconocimiento del otro. No obstante, frente a Hegel, con la idea de la acción transformadora, el sujeto ya no puede verse como un ser natural y estático e idéntico a sí mismo, sino que concebimos una noción dinámica del ser humano: un sujeto o yo que se trasciende a sí mismo a través de la acción. Y esta acción no es un elemento externo al sujeto (como afirmaba Hegel, al hablar-nos del devenir de la Historia) sino interno, pues es voluntaria y consciente además de humanizadora. Por eso, resulta lícito decir que el sujeto humano que decide transformarse a sí mismo es libre y autoconsciente.

Otro crítico francés importante de la dialéctica hegeliana es **Emmanuel Lévinas**, quien no se conformará con reformular la dialéctica hegeliana, sino que romperá con ella y se instaurará dentro del pensamiento de la diferencia. Lévinas critica dicha dialéctica por constituirse como una reducción de lo otro a lo mismo y habla de la imposibilidad de tal pretensión por la irreductibilidad del otro y del yo. En consecuencia, Lévinas establece, en primer lugar, una crítica ontológica en la que nos muestra que la relación entre el yo y el otro es una relación irreductible de diferencia entre ambos. En segundo lugar, el autor se sitúa en un pensamiento de la exterioridad, al buscar una relación cuyos términos no formen una totalidad.

En cuanto a la crítica ontológica, dice Lévinas que la filosofía tradicional ha sido pensada como una ontología de la reducción de lo otro a lo mismo. Lo que buscaba esta ontología era la unidad del ser, y por ello la alteridad aparecía siempre

en términos del sujeto, de “lo mismo”. Frente a esta panorámica, Lévinas intenta hallar una relación entre los individuos cuyos términos no formen una totalidad, es decir, busca instaurar una nueva ontología que repiense la alteridad y la subjetividad, con una relación diferente respecto a la totalidad. Y para llevar a cabo esta ruptura con la totalidad, será clave la noción de infinito: la alteridad no es una cosa, no es como cualquier objeto de conocimiento, va más allá de la idea que yo tengo de ésta, es infinita. Así que, según Lévinas, la alteridad y la subjetividad son irreductibles, pero no conforman una totalidad. El sujeto está abierto a la alteridad, de modo que lo otro siempre viene desde fuera del sujeto, y es imposible apropiarse de él. La salida del sujeto es, por tanto, una salida sin retorno (negación de la síntesis hegeliana): el sujeto no vuelve a sí mismo, sino que se estructura en el encuentro con el otro.

La forma en la que se da el encuentro con el otro es una relación o estructura ética, a la que Lévinas denomina como el “cara a cara”, apareciendo así el concepto de “rostro”. Pero el rostro no puede ser capturado ni objetivado, no se trata de reconocer únicamente un vínculo entre mirar, objetivar y dominar al otro, sino que además es necesario reconocer que el otro se presenta al margen de la experiencia sensible que suscita. No debemos concebir, por tanto, el rostro como una imagen (conjunto de nariz, ojos, frente, etc.), sino que tal concepto ha de ser comprendido desde la experiencia humana que nos ofrece el término “expresión”, es decir, la transmisión de un mensaje o de un estado de ánimo por parte del otro, sin ser necesario que este “interlocutor” pronuncie palabra alguna. Se trata de ver cómo para Lévinas la relación que se da en ese “cara a cara” entre el yo y el otro es de diferente naturaleza a esa relación de reciprocidad que encontrábamos en Hegel, ya que no se trata de una relación de apropiación del otro (sometimiento, hacer ver un valor como lo veo yo, etc.). Para Lévinas, la presencia del otro no se da en término de violencia, con la cual ha estado siempre relacionada la filosofía. Y para repensar la ontología en términos no violentos, Lévinas propone una relación como un deseo (metafísico) de ir más allá de lo que hay, sin tener por ello que negar lo dado (como ocurría con Kojève). Hablamos de un deseo de transcendencia que, al no aplicar la lógica hegeliana de la negatividad, consigue superar la dialéctica. Pero este deseo de ir más allá de lo dado (el yo) y encontrarse con el otro, no tiene como meta hallar la identidad conmigo mismo o por complementación, sino la sincera y pacífica apertura al otro, esto es, a la alteridad.

Este repensar la alteridad-subjetividad nos aleja, por tanto, de la filosofía como violencia, en la que todo acto de comprensión aparece como acto de apropiación (retener la cosa en la idea que tengo de la cosa). Lévinas nos ha dejado claro que la alteridad, por su carácter infinito, no es una cosa que pueda ser acogida por un concepto o idea. En consecuencia, el deseo ya no nos llevará a la acción, como afirmaba Kojève, sino que será la pasividad del sujeto la que permita la apertura y acogida a lo otro. Esto lo comprende el sujeto gracias a una razón que ya no trata de comprender a través de la apropiación (convertir la alteridad en lo mismo a través de conceptos e ideas), sino de la recepción hospitalaria (apertura y acogida a la alteridad).

En consonancia con lo dicho hasta ahora, lo que exige Lévinas a la alteridad es una absoluta responsabilidad, concepto que también es repensado por el autor. De modo muy resumido, podría decirse que Lévinas apuesta por una ética frente a la ontología, con el fin de hacer una crítica a esa noción de sujeto que se sustentaba en la idea de responsabilidad ligada a la libertad (sujeto libre → sujeto autónomo → sujeto responsable). La noción tradicional de sujeto consideraba a la libertad como una condición necesaria para la responsabilidad, de modo que a un sujeto sólo se le podía hacer responsable por lo que hubiera hecho en un contexto de libertad.

Sin embargo, para Lévinas la responsabilidad no es la consecuencia de la libertad, sino que la primera es anterior a la segunda: es mi relación de responsabilidad con el otro lo que hace que surja en mí la libertad. Tal afirmación implica considerar la responsabilidad como una estructura originaria de la subjetividad: un ser para-otro (no para sí). Además, esto conlleva entender que la libertad es anterior a toda iniciativa (el sujeto no es autotransparente y autoconsciente, sino constituyente del mundo y de los otros, por sí mismo no constituye nada). De este modo, el esquema resultante sería el siguiente: Responsabilidad → libertad → sujeto condicionado.

Vemos pues que la ética forma parte del sujeto desde el principio (aspecto que, de un modo similar, veremos también en Arendt). No es que el sujeto se constituya y luego aparezca la ética: el vínculo de responsabilidad con el otro es lo que me permite decir “yo”. De este modo, Lévinas coloca la ética en la base de la interacción con el otro, ya que la ética constituye la subjetividad misma. Y es por ello que la responsabilidad no es entendida en términos comunes, sino que surge en el encuentro con el otro. La relación entre la subjetividad y la alteridad es una relación

asimétrica, no de reciprocidad sino de inspiración: al igual que no hay reducción posible del uno a lo otro, nadie me puede reemplazar en mi responsabilidad, mi responsabilidad es absoluta, total, y lo que haga el otro no me concierne a mí.

Centrándonos en el tema que ocupa a esta investigación, lo que nos parece más interesante de todo lo anterior todo lo anterior -además de las nociones de responsabilidad y libertad- es ver cómo queda redefinido el concepto de subjetividad: el sujeto ya no se define por la autonomía (la identidad consigo mismo o la libertad), sino que se trata de un sujeto que se encuentra en un mundo de infinita alteridad, en el que hay otros yoes que no son vistos como “otros yo”, sino como “otros” distintos de mí. Este modo de entender la subjetividad, que configurará el pensamiento de muchos autores contemporáneos, tiene como consecuencia la vuelta desde la ontología (pensamiento de lo igual, de la identidad entre ser y esencia) a la metafísica (aquella que pone el énfasis en la esencia, como si fuera algo anterior e independiente de la realidad material del ser), permitiéndonos establecer una relación constituyente del sujeto con el mundo y los otros, y un acercamiento de la subjetividad a la ética (pensamiento de lo desigual).

Vista esta crítica a la dialéctica hegeliana, nos centraremos ahora en algunas críticas que se han llevado a cabo desde aquella corriente filosófica denominada **post-estructuralismo**, cuyo nombre le viene de la crítica a la jerarquía de las estructuras binarias en las que dividen la realidad el estructuralismo y la metafísica tradicional. Es el caso de **Luce Irigaray**, quien de un modo similar al de Lévinas critica la dialéctica hegeliana por ese intento de reducir lo otro a lo mismo y por negar la irreductibilidad del yo. Al igual que Lévinas, Irigaray habla de una relación irreductible y asimétrica entre el yo y el otro, sólo que la pensadora no desarrolla ésta idea en tanto que crítica ontológica, sino que, partiendo del planteamiento de Simone de Beauvoir, lo hace desde el pensamiento de la diferencia sexual.

Irigaray inscribe la teoría beaivoriana del “falso universalismo del sujeto” -que contribuye en esa redefinición de la dialéctica en términos existencialistas propuesta por Kojève- en el tema de la diferencia sexual. Según la autora es falsa la universalización del ser porque lo que realmente ha ocurrido es una apropiación masculina del universal, de tal modo que la lucha entre dos autoconsciencias se produce entre un hombre y una mujer. Beauvoir habla de la relación entre ambos sexos como una relación sin reciprocidad porque la mujer, por la situación cultural,

social, etc. que le ha tocado vivir, no trata de imponer su autoconciencia y se vuelve sumisa. De este modo, el sujeto masculino se apropia del ser universal, mientras que lo femenino se queda en lo particular, en la alteridad.

Partiendo de esto, Irigaray también nos habla de que el sistema alteridad-sujeto es jerárquico, pero dice que lo es dentro del esquema dialéctico. Por ello pretende llegar a una teoría totalmente distinta. Se pregunta: ¿podemos pensar la diferencia sexual fuera del esquema dialéctico? Para responder a esta pregunta, Irigaray redefine la alteridad y piensa la diferencia de un modo diferente al tradicional. Su propuesta se compone de tres elementos: 1) crítica a la cultura del sujeto único (masculino), 2) definición de unos parámetros que permitan la constitución de una subjetividad femenina autónoma y 3) búsqueda de las condiciones (filosóficas, lingüísticas, políticas, etc.) de posibilidad de una cultura de dos sujetos no sometidos el uno al otro.

Es decir, mientras que Beauvoir consideraba que el problema de la diferencia sexual era un caso específico de la dialéctica, para Irigaray la diferencia sexual no es un caso, sino que constituye el resto de diferencias. No se trata, por tanto, de eliminar las diferencias, sino la jerarquía entre éstas. Por eso se embarcará en la tarea de quebrar la lógica especular que desvalorizaba lo femenino y que se instaura desde las teorías del psicoanálisis de Lacan y Freud, para los cuales la subjetividad siempre es sexual, y el falo lo más valioso. Esta lógica especular queda ligada a la lógica de la individuación (de cómo se hace uno individuo), que no se ajusta al verdadero criterio de individuación heterogéneo, porque tiene que ver con ese paradigma de un único sexo en el que la feminidad es la nada (carencia de masculinidad). Lo que pretende la autora, al fin y al cabo, es romper con esa falsa lógica que se ha instaurado desde la dialéctica hegeliana y el psicoanálisis, y establecer una lógica nueva que permita el reconocimiento de los dos sexos como dos tipos de sujetos autónomos.

Para finalizar, recurrimos a otro autor que ha sido calificado como post-estructuralista y post-moderno, cuyas críticas resultan oportunas para contextualizar la crítica arendtiana a la dialéctica hegeliana: **Jacques Derrida**. Según este pensador el sujeto, debido a que es un sujeto heterogéneo en proceso, no puede cerrarse, sino que es siempre un sujeto abierto al cambio y a la diferencia. Partiendo de esta

idea Derrida lleva a cabo una crítica al estructuralismo, el cual proponía una estructura final del sujeto cerrada.

La afirmación sobre la imposibilidad de cerrar la estructura constituyente del sujeto tiene que ver con la diferencia y la lógica de la iterabilidad (que también encontramos de un modo semejante en Deleuze), es decir, de la posibilidad de apertura a lo otro que hay en la propia repetición, ya sea porque cuando repito “X” ha pasado un intervalo de tiempo entre “X<sub>1</sub>” y “X<sub>2</sub>”, ya sea por el significado que tiene “X” en cada contexto, etc. La repetición nunca es repetición de lo mismo, porque siempre se introduce una variable (tiempo, significado, espacio, etc.). Así, la repetición de lo mismo está abierta a la alteración a partir de lo otro. Es por esto por lo que no tendría sentido hablar de identidad, ni en los objetos ni en el sujeto. Vemos, por tanto, que la reconfiguración del sujeto que lleva a cabo Derrida guarda relación con esa diferencia de la que hablábamos: la estructura de la diferencia es diferencia, es decir, la diferencia produce diferencia, y el principio de iterabilidad nos muestra que esta estructura de la diferencia siempre es desbordada.

Siguiendo esta línea, Derrida lleva a cabo un proyecto de *deconstrucción* de toda la historia de la filosofía, por haberse apoyado ésta en una lógica de la identidad y, por tanto, en una lógica errónea. Vemos que el filósofo no utiliza la palabra destrucción sino deconstrucción, que es una vía o camino (no método) para desvelar las oposiciones jerárquicas que constituyen el discurso y para desplazarlas-des-hacerlas. La deconstrucción es un análisis que va más allá del análisis, y es una crítica que va más allá de la crítica. Pero, ¿qué significa ese “más allá” de la analítica y de la crítica? Según Lévinas, este “más allá” se fundamenta en el hecho de que la deconstrucción no es únicamente una operación negativa (decir lo que no es), aunque tampoco construya nuevos significados. Al estudiar la historia de la filosofía, Derrida no pretende dar un sentido a los textos que leemos utilizando la razón, tal y como hacía Hegel, al considerar todas las propuestas filosóficas que se habían dado a lo largo de la historia como fases necesarias por las que tenía que pasar el Espíritu o pensamiento humano, llegando al fin a la cumbre de la racionalidad: la propia filosofía hegeliana. Más bien reconocemos que no existe ningún sentido trascendente en esos textos filosófico-literarios. Para Derrida no es legítima la pretensión de reducir una obra literaria a una idea o concepto que nos muestre el sentido global de dicho texto. Lo único que existe es su envoltura retórica: no hay un “interior” (sentido que el escritor de la obra trata de dar a la obra) y un “exterior”

(interpretación de aquellos que estudian la obra, tratando de buscar ese sentido originario-interno que el autor de dicha obra pretende mostrar), sólo hay retórica. En consecuencia, la deconstrucción nunca tratará de buscar las condiciones trascendentales que pueda tener el conocimiento humano (establecer una teoría del conocimiento acerca de lo que el hombre puede llegar a conocer), sino que indaga sobre las posibilidades que nos pueden ofrecer para el conocimiento los diferentes sistemas conceptuales que la filosofía ha utilizado a lo largo de la historia. Un concepto dentro de un texto no ha de ser visto como una palabra cuyo significado concreto tengamos que descubrir, sino como una palabra que puede tomar diferentes significados para cada lector. A eso nos referimos cuando decimos que la deconstrucción ni niega ni ofrece nuevos significados, tan sólo nos muestra esa múltiple posibilidad interpretativa de los textos filosóficos.

Si entendemos la deconstrucción como una “analítica más allá del análisis”, vemos que ésta disuelve el objeto que se convierte en objeto de análisis, mientras que, si la miramos como una “crítica más allá de la crítica”, observamos cómo nos desvela los presupuestos implícitos del pensamiento, como ocurre con el caso del concepto “sujeto”. De este modo, Derrida deconstruye el término sujeto y lo vincula a esa idea de diferencia, y comprende el encuentro entre el yo y el otro de un modo diferente al que lo hacía la filosofía tradicional: se cuestiona la idea del “lugar propio” y se defiende aquello que él llama la “ley de la hospitalidad”.

Para Derrida, igual que para Lévinas e Irigaray, la relación del yo con el otro no debe entenderse de un modo violento. Es preciso que la deconstrucción vaya ligada a una responsabilidad ética y política: al hablar de cuestiones de esta índole, debemos usar un lenguaje que nos permita deconstruir la violencia del discurso, por ejemplo, a través de la deconstrucción de las oposiciones binarias. De ahí que, en los textos en los que nos habla de la hospitalidad, Derrida haga referencia a la posibilidad de repensar la razón como una razón no represora y dominadora sino hospitalaria. Pero, ¿qué es la hospitalidad?, ¿tiene que ver con la acogida?, ¿a quién acogemos? Derrida se va haciendo preguntas de éste estilo y las va entrelazando con el fin de mostrar que lo que él entiende por hospitalidad no coincide con el significado tradicional del término.

Aquello con lo que se encuentra el autor tras responder a estas preguntas, es que la hospitalidad está gobernada por una ley paradójica, la cual se desarrolla



como un juego de palabras entre hospitalidad y hostilidad (*hostis* = enemigo, huésped, extranjero + *hôte* = anfitrión, huésped). Tal relación entre hospitalidad y hostilidad aparece cuando entendemos a la primera en el sentido clásico de la palabra. Según esto, la hospitalidad se ofrece al extranjero; pero, ¿qué quiere decir ser extranjero? Tenemos tan asumido que somos ciudadanos de un Estado-nación, que nos cuesta salirnos de la concepción de la extranjería en términos jurídicos-geográficos. Por eso, Derrida distingue entre dos posibles tipos de extranjería: la jurídica y la subjetiva o personal (por la que él apuesta). Cada una de ellas implica dos tipos distintos de hospitalidad o relación con el otro: la primera ve al otro como extranjero, quedando así la hospitalidad entendida de un modo condicional (en términos jurídicos); la segunda ve al otro como otro absoluto, de modo que la hospitalidad aparece como incondicional (como una demanda de justicia).

En el primer caso, el sujeto se constituye como un sujeto identificable, esto es, como sujeto de derecho: el extranjero firma un pacto con la nación a la que va, se convierte en un ciudadano de derecho y jura defender las normas del derecho (tiene que tener una identidad, cumplir ciertas leyes, etc.). Por tanto, sólo es acogido con la condición de que se adapte a unos criterios previos decididos por los sujetos del sitio al que va. En el segundo caso, el extranjero es un sujeto no identificable, en el sentido de que es alguien de quien no sabemos nada (nombre, apellidos, estado civil, etc.), y por ello la acogida es incondicional, sin preguntas ni condiciones. Además, mientras que en la primera relación encontramos esa idea de reciprocidad que aparecía en la dialéctica hegeliana (el otro es acogido a cambio de cumplir las leyes de derecho), el modo derridiano de entender la extranjería y la hospitalidad no conlleva ningún tipo de relación recíproca entre el yo y el otro, y la hospitalidad se convierte en un acto que no tiene por qué realizar un interrogatorio al extranjero.

Hasta aquí queda explicada la reflexión que hace Derrida en torno al otro, el sujeto al que se acoge. Pero Derrida también lleva a cabo una reflexión sobre el yo, esto es, el sujeto que acoge. El autor se pregunta: ¿quién acoge?, ¿qué condiciones tiene aquél que acoge? Tales cuestiones llevan al autor a mostrarnos cómo en la filosofía tradicional ese sujeto que acoge no es ni más ni menos que un sujeto soberano, propietario del lugar (nación, casa, etc.) en el que se le acoge al otro. De este modo se hace visible la coyunción o imbricamiento entre la violencia o soberanía del sí mismo y la hospitalidad. Por el contrario, Derrida apuesta por un sujeto

que se ve a sí mismo como propietario no de un lugar físico-jurídico sino de sí mismo, de su propia interioridad o subjetividad.

Pero, ¿qué significa tener un lugar propio? Según Derrida, ese lugar propio tiene que ver con el hecho de que hay un sujeto propietario en cuyas posibilidades de acción está la acogida, y esto supone que la hospitalidad, en su sentido clásico, exige la existencia de un sujeto soberano y propietario que decide quién entra en su casa y quién no (carácter perverso de la hospitalidad). Es por ello que el filósofo trata de pensar la hospitalidad en términos diferentes: hay que hacerse cargo de qué significa esa hospitalidad incondicional, tomarla en sí misma sin preguntas ni límites. Nos encontramos, por tanto, ante una contradicción entre la ley de la hospitalidad en sí misma (aquella acogida del otro sin preguntas) y las leyes de hospitalidad (aquellas que hacen varias preguntas al otro para hacerlo identificable). Y esto es paradójico porque la ley de la hospitalidad requiere ser concretada (en las leyes hospitalarias), y su misma concreción es una limitación. ¿Hace esta contradicción imposible la hospitalidad? Derrida dice que en la práctica aún no se ha realizado el ideal de la hospitalidad pero que la causa no es que no sea posible. Por eso habla de la “posibilidad de una imposibilidad”, de la posibilidad de relación del yo con el otro de un modo no violento que no nos haga vernos como oponentes.

Habiendo visto algunas de las críticas que sufre la dialéctica hegeliana a través de autores como Marx, Kojève, Lévinas, Irigaray, Derrida, etc., que apostaban por el abandono del sujeto moderno y por la necesidad de repensar la subjetividad a través de conceptos como el de diferencia (sujeto no unitario), tenemos un contexto en el que situar la crítica arendtiana a ese sujeto moderno y a la dialéctica hegeliana. Para ello, nos centraremos de ahora en adelante en la lectura que lleva a cabo Arendt sobre la relación entre sujeto e historia, siguiendo algunas indicaciones de Blas Matamoro. Este pensador califica a Arendt como “distinta entre contrarios” por no conseguir encontrar un lugar en el que construir su identidad, situándose siempre entre contrarios (ni europea ni americana, ni de izquierdas ni de derechas, judía de nacimiento, pero no religiosamente, etc.). De ahí que sus contemporáneos le hicieran reproches desde todos los extremos. Partiendo de este contexto, Arendt lleva a cabo un análisis de la historia al estilo hegeliano, entendiendo a ésta como la dialéctica o la lucha entre contrarios. No obstante, la pensadora

política invierte la lógica de dicha dialéctica alejándose del determinismo, pues considera que los hechos históricos no tienen causas determinísticamente planteadas; éstas “iluminan el propio pasado, pero no pueden deducirse mecánicamente de él”<sup>37</sup>. Esta inversión tendrá implicaciones en el otorgamiento de sentido al yo, a la historia y al mundo, como veremos más adelante.

La contradicción definitoria de la política que observa Arendt en el momento histórico que le toca vivir es la que opone la libertad con el autoritarismo, la cual nos permite hablar de la radicalización del autoritarismo en totalitarismo como un rasgo propio de la modernidad, y de que su aparición queda explicada por la divinización y posterior fetichización del hombre que ésta representa. La modernidad pretende conceptualizar la naturaleza humana, aquello que es dado e inamovible en el hombre, convirtiendo esta esencia abstracta común a todos los hombres en la nueva divinidad que debemos adorar y proteger por encima de todo: la Humanidad. Tal divinización del hombre plantea un conflicto ya que, aunque todo hombre es un soberano absolutamente poderoso, por encima de su poder coercitivo concreto se sitúa esa abstracción divinizada que llamamos “Hombre” con unas exigencias o derechos que, ante todo, debemos respetar. El resultado es la constitución de un tipo de Estados-nacionales que existen bajo la contradicción de tener poder absoluto a la vez que son sometidos a unas leyes estrictas, y cuya finalidad no es ya la de convencer a los sujetos sino la de gestionar y organizar sus vidas. La consecuencia que conlleva todo esto, según Arendt, es la reducción de la pluralidad humana a una masa de solitarios separados entre ellos, alejados del espacio público y transformados en sujetos sumisos a un Estado que justifica cualquier tipo de acto violento con tal de preservar los Derechos Humanos (derechos subjetivos inderogables que se han traducido en claves nacionalistas). Siguiendo esta línea, Arendt nos habla de que, si en América y en Inglaterra no se produjo el fenómeno del totalitarismo, fue porque los pactos políticos que se establecieron no estuvieron encaminados a cumplir con las exigencias de la naturaleza humana. Estos más bien dejaron de lado tal asunto y crearon un sistema de convivencia cuyos argumentos se apoyaban en la necesidad de la existencia de un mundo social, situado por encima del individualismo (de la búsqueda de la felicidad en el mundo privado).

---

<sup>37</sup> MATAMORO, B.: *Hannah Arendt, Distinta entre contrarios* (1997), p.58.

Además, la contradicción entre libertad y autoritarismo que considera Arendt como definitoria de la modernidad, puede ser traducida como la contradicción entre el Ser (homogéneo e idéntico) y la pluralidad de los entes (heterogéneos y diferentes)<sup>38</sup>. Las sociedades moderna y premoderna creían en la existencia de un sentido de la historia y del mundo dado por la naturaleza o por Dios. No obstante, Arendt defiende que el mundo y la historia no tienen un sentido ya dado, que la realidad es absurda y es el hombre el que, desde su subjetividad y pluralidad, no acepta el sinsentido de lo real y se empeña en producir un sentido, aconteciendo la historia en narración. Y si la historia es una narración subjetiva que da sentido al pasado y a la vida presente, es posible la reconciliación entre algunos contrarios (como la contemplación y la acción, el hombre y su razón, la fatalidad y la responsabilidad, etc.). Los únicos contrarios irreconciliables para Arendt serán el hombre y el mal, ya que este último existe sólo porque está tan difundido que llega a ser banal, es decir, que no es algo que provenga de una naturaleza o condición humana contra la cual no podamos luchar y cuya responsabilidad podamos evitar. Para Arendt el hombre no es “radicalmente bueno ni radicalmente malo, sino radicalmente libre”<sup>39</sup>, y es por eso que está condenado a vivir como tal. El hombre tiene inevitablemente el poder de elegir y dar sentido a sus actos. Esto es así porque el hombre es una subjetividad diferente del resto de subjetividades con las que comparte un mundo común, lo cual le constituye como hombre político (capaz de pensar, actuar y juzgar los acontecimientos como buenos o malos no para la humanidad abstracta, sino para la pluralidad concreta de los humanos). Pero dejemos estos asuntos para más adelante y pasemos ahora a ver las transformaciones que sufre la noción de sujeto a través de los dos pensadores más influyentes en la obra arendtiana: Heidegger y Jaspers.

---

<sup>38</sup> MATAMORO, B.: *op. cit.*, p. 59.

<sup>39</sup> *Ídem*, p. 60.

### **II.3.- PRINCIPALES INFLUENCIAS EN LA CONSIDERACIÓN ARENDTIANA DEL SUJETO: HEIDEGGER y JASPERS**

En este tercer apartado del capítulo II, dedicado a atisbar una historia del sujeto, trataremos de mostrar las deudas del pensamiento arendtiano con sus dos influencias más importantes: Martin Heidegger y Karl Jaspers. Es preciso señalar que, a pesar de que Arendt bebe de estas dos fuentes en su elaboración del concepto de sujeto, dicho concepto no es una mera copia o repetición de ellas. Como veremos en capítulos posteriores, la autora introduce en sus obras elementos muy novedosos respecto a los planteamientos de sus maestros.

A partir de esta comparación entre la obra arendtiana y la de Heidegger y Jaspers, intentaré mostrar cómo la idea de sujeto que se vislumbra en el pensamiento arendtiano se fundamenta especialmente en aquella que nos ofrece el pensamiento existencial (aquella corriente filosófica que se caracteriza por el interés en el estudio de la existencia concreta e individual del hombre). Tal corriente, que tiene como precursor a Kierkegaard y cuyos representantes más destacados son Heidegger y Jaspers en Alemania y Sartre en Francia, la presentamos junto a la corriente fenomenológica -dentro de la cual se hará mención a Husserl-, pues entendemos que el existencialismo es fenomenología en tanto que utiliza su método para el análisis existencial del hombre. Veamos, antes de meternos de lleno en tales comparaciones, en qué consisten estas dos corrientes desde una perspectiva general.

Respecto a la fenomenología, que tiene como principal pensador a Husserl, hemos de decir que tal corriente filosófica debe ser vista como un intento de convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa, a través de la descripción de las esencias ideales de lo que aparece y se manifiesta. La metodología empleada para tal propósito parte de la exigencia de ir a las cosas mismas tal como se presentan en su inmediatez, esto es, en su estado de fenómenos (lo que aparece). Es por ello que Husserl pretende depurar el fenómeno mediante una reducción fenomenológica (epojé), apartando cualquier elemento que aparezca en él procedente del exterior (por ejemplo, del sujeto), para que únicamente quede la esencia pura de lo aparecido. No obstante, Husserl se da cuenta de que tal reducción no puede prescindir del sujeto mismo del conocimiento, puesto que el fenómeno sería imposible sin la

conciencia de un sujeto ante quien se presente. En consecuencia, Husserl admite que la fenomenología es una ciencia descriptiva de la conciencia pura, de tal modo que ésta pasa a convertirse en un idealismo fenomenológico en cuanto que reduce todas las cosas al yo puro.

El existencialismo no caerá en ese idealismo en su proyecto de reducción fenomenológica del sujeto. Cuando Kierkegaard trata el tema de la existencia humana, se centra en ella en tanto que existencia concreta e individual. Para Kierkegaard existir es básicamente libertad de poder elegir. De este modo, el filósofo habla de tres posibilidades ya determinadas entre las que el hombre puede elegir: una vida estética (goce momentáneo de la vida), una vida responsable (hombre consciente de su finitud y, por tanto, trabajador y cumplidor del deber, de lo que acaba por arrepentirse) o una vida religiosa (fe en lo absoluto). Todo yo se encuentra en una de estas etapas y tiene la posibilidad de cambiar de una u otra a través de un salto cualitativo.

Vistas las propuestas de Husserl y Kierkegaard, vemos lo que plantean Heidegger y Jaspers. El primero de ellos, Heidegger, influenciado por Dilthey, Husserl y Kierkegaard, aborda especialmente el problema de sentido del ser: el ser se hace patente en el hombre, por lo que para desentrañar su sentido es necesario partir del análisis existencial del *Dasein* (ser ahí), es decir, de la existencia humana concreta. Si leemos sus obras, veremos que para Heidegger el primer constitutivo del *Dasein* es el ser-en-el-mundo, lo que significa que el hombre está íntimamente vinculado al mundo en el que nace y se desarrolla. Además, Heidegger nos habla de que el hombre se preocupa por las cosas del mundo, de tal forma que éstas sólo adquieren significado porque le son útiles.

Otros dos constitutivos del *Dasein* según el filósofo serán los siguientes: 1) la temporalidad, ya que la existencia humana cuenta con un pasado que nos permite comprender el presente y apunta hacia un futuro; 2) la muerte: el hombre es un ser-para-la-muerte, pues su existencia sólo cobra sentido y autenticidad cuando toma conciencia y asume la posibilidad incondicionada e insuperable de la muerte, que va siempre acompañada de un sentimiento de angustia. Y para Heidegger, no hay modo de existir más auténtico que el que vive en la angustia de cara a la muerte.

Por otro lado, la filosofía de la existencia de Karl Jaspers se describe como una forma de pensar que nos lleva a encontrar un sentido a la existencia humana.

Debido a que el conocimiento pleno no se puede alcanzar, Jaspers apuesta por partir de una orientación en el mundo, que puede realizarse de dos modos: de forma científica, llegando a un conocimiento superficial del mundo a partir de lo objetivo y universal; de forma filosófica, que nos permite acceder a un conocimiento más profundo, reflexionando sobre la forma de orientación mencionada. Sin embargo, Jaspers reconoce que llega un momento en el que este saber mundano fracasa, y cuando esto ocurre es preciso llevar a cabo un esclarecimiento de la existencia. Dicho esclarecimiento se hace respondiendo a cuestiones referentes al ser humano y analizando algunas situaciones límite típicas en él (la muerte, el dolor, la lucha, la culpa, etc.). Por tanto, para Jaspers la única vía que permite dar sentido a la existencia humana es la metafísica, que es entendida como ciencia cargada de conceptos que responden a lo absoluto (Dios).

Finalmente, no podemos terminar nuestra referencia al existencialismo sin mencionar a su máximo representante francés, Jean Paul Sartre, en quien se manifiesta fundamentalmente la influencia de Husserl y Heidegger. Sartre lleva a cabo lo que se ha denominado como una ontología fenomenológica: una teoría del ser fundamentada en la descripción de los fenómenos. El autor diferencia dos modalidades del ser: 1) el ser-en-sí, esto es, lo que es y no puede no ser (que se caracteriza por ser cerrado en sí mismo, compacto y estable) y 2) el ser-para-sí, o lo que es lo mismo, el ser de la conciencia y de la libertad, que son caracteres específicamente humanos. Sartre afirma sobre este último que, al ser lo que no es y no ser lo que es, es la nada. Y el ser-para-sí, además de manifestarse hacia la nada, también lo hace hacia el otro y hacia el ser. Tal afirmación lleva a Sartre a defender que el hombre es por una parte un ser-para-otro (porque es esencialmente sexual) y, por otra parte, que tiende al ser en cuanto que lo anhela (el hombre desea convertirse en un ser-en-sí-para-sí, no obstante, esto supone la aniquilación del ser, ya que tal modo de ser integra a la vez la forma de ser y la de no ser).

Hecho este breve repaso en torno a las interpretaciones principales del sujeto y la subjetividad llevadas a cabo desde la fenomenología y el existencialismo, podemos pasar ahora a ver la relación que se da entre Arendt y los dos existencialistas más cercanos a ella: Heidegger y Jaspers.

Para hablar de la relación entre Arendt y **Heidegger**, hemos de hacer referencia a dos obras de la autora. En primer lugar, sabemos que la respuesta más inmediata de Arendt al nazismo fue *Los orígenes del totalitarismo*; en este libro ya se muestra una tendencia que posteriormente se verá en *Eichmann en Jerusalén*: la no especificidad alemana, la sublimación de la culpa específica alemana y su disolución en una culpa más general atribuida, muy heideggerianamente, al curso de la modernidad. Como señalábamos anteriormente, Arendt atribuye parte de la culpa del surgimiento del totalitarismo a una tendencia histórica que había producido una sociedad de masas, de individuos pasivos y sumisos aptos para ser dirigidos por carecer de recursos para controlar y resistirse a los dirigentes, en un momento en el que los recursos de las sociedades anteriores ya no les eran útiles.

De ahí que la noción de sujeto político por la que apuesta Arendt para detener este mal deba mucho a la filosofía de Heidegger, cuya constitución de la subjetividad se funda en una Historia del ser en tanto que crítica o destrucción de la noción moderna de sujeto, y a modo más general, de la historia de la ontología. Se puede ver, por tanto, cómo el punto de vista metodológico adoptado en obras heideggerianas como *Ser y Tiempo* supone una crítica coherente a la idea de sujeto, debido a la ausencia en tal crítica de los conceptos protagonistas de las filosofías del sujeto tales como conciencia, representación, vivencia, yo, objeto, etc. La obra heideggeriana se nos presenta con un nuevo arsenal terminológico en el que destacan nociones como las de “*Dasein*”, “apertura”, “estado abierto”, etc. Es preciso reconocer a efectos globales que su obra no se libra de cierto subjetivismo de base: *Ser y Tiempo* aparece como una filosofía trascendental que nos muestra la constitución de la realidad mediante la referencia al *Dasein*, que ya no es un mero sujeto epistemológico, sino la existencia humana en su facticidad histórica. Por otro lado, en sus obras posteriores, Heidegger intenta llevar a cabo ese proyecto que no consigue terminar en *Ser y Tiempo*: la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad.

Centrándonos en el tema de la singularidad del sujeto, el modo en que Heidegger reconoce la individualidad de la subjetividad en cada persona tiene que ver con esa crítica a las filosofías de la subjetividad por no dejar lugar al ocultamiento



intrínseco, es decir, a la posibilidad de un retraimiento constitutivo<sup>40</sup>. Es decir, el concepto tradicional de subjetividad está anclado en una noción objetiva de sí mismo que excluye cualquier tipo de espacio en ésta que no pueda hacerse comprensible: no hay lugar en ella para lo oculto, pues cualquier elemento no visible es entendido como lo todavía no descubierto pero que puede, por esencia, descubrirse. El sujeto es visto, de este modo, como un ser autotransparente cuyas estructuras constitutivas haya que sacar a la luz, por lo que no hay lugar ni en su existencia ni en su entidad para el “aparecer”.

Además, dice Heidegger que las filosofías de la voluntad -que en principio parecen romper el pensamiento racionalista en torno a la noción del sujeto- no consiguen dicha tarea, sino que más bien la consuman. Éstas, al situar la voluntad -en vez de la razón- como la vida de la subjetividad, no cambian la estructura básica del pensamiento moderno. El “querer ser más” o “querer crecer” que el filósofo aplica incluso a la filosofía nietzscheana suponen, según Heidegger, un cumplir el papel del sujeto o sustancia que define el ámbito de la objetividad. La única diferencia es que, en vez de la conciencia representativa, ahora es la voluntad la esencia de la subjetividad y, por tanto, los términos que se contraponen a ella como objetos no son los entes sino los valores. Dice Heidegger que el valor se convierte así en la nueva forma de la objetividad cuya relación esencial con el sujeto es la “voluntad de poder”. Además, la conversión del ente en valor implica el olvido del ser de forma extrema<sup>41</sup>. En palabras de Heidegger: “Todo valorar hace valer al ente sólo como objeto del hacer de una voluntad”<sup>42</sup>.

Pasemos ahora a ver, de un modo más profundo, cómo lleva a cabo Heidegger su crítica a la filosofía de la subjetividad, estableciendo un diálogo entre este autor y otros que hemos nombrado anteriormente: Kant, Hegel y Kojève.

En primer lugar, en lo que se refiere a la lectura heideggeriana sobre Kant, hemos de resaltar que Heidegger realiza una lectura ontológica sobre la crítica kantiana, en un intento de distinguir a Kant del cartesianismo y del iluminismo triunfantes, en cuanto propuestas que esbozan estrategias racionalistas que abarcan tanto a la naturaleza como a la historia. Siguiendo esta línea, Heidegger nos habla de

---

<sup>40</sup> RODRÍGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, en NAVARRO, J. M. y RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger o el final de la filosofía* (1993), p. 201.

<sup>41</sup> *Ídem*, p. 202.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, M.: *Brief über den Humanismus*, citado en RODRÍGUEZ, R.: *op. cit.* p. 202.

que Kant, desmarcándose de la antigua metafísica especulativa, se propone forjar una ontología general crítica. Según Heidegger, considerar a la sensibilidad y al entendimiento como parte integrante de esta metafísica renovada, significa reconocer tanto la finitud del *Dasein* como su “sobrepasamiento”. Tal consideración «nos sitúa ante “una teoría del ente en general”, del “ente en sentido anterior” y en su totalidad»<sup>43</sup>. Es por ello que Heidegger se permite afirmar que Kant atisba la posibilidad de pensar el *Dasein* abierto a la alteridad como apertura que nos alerta respecto a la “subjetividad del conocer”.

Si Heidegger encuentra al *Dasein* en la crítica kantiana es porque cree que Kant refunda la metafísica al exigir la aclaración de la pregunta ¿qué es el hombre?, entendiendo a éste no como un ser empírico, biológico o psicológico, sino como finitud y apertura a las cosas del mundo, a los otros *Dasein* y a sí mismo, quedando así implicada también una apertura al ser en general: “La antropología no es ya solamente una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente”<sup>44</sup>.

Esta problemática atraviesa el conjunto de la *Crítica de la razón pura* puesto que la conjunción entre el ser como tal y la finitud del hombre aparece como centro de referencia del criticismo. Heidegger piensa que, si Kant apela a la finitud como punto de partida, es porque al *Dasein* arrojado en medio de los entes le es propia la pre-comprensión del ser (queramos entenderlo en su sentido cosmológico, mundano o a partir de la idea de mismidad). Se deduce de todo lo anterior que la apertura es un elemento constitutivo del *Dasein*, ya que forma parte de nuestro ser el preocuparnos por nosotros y por lo que ya estaba ahí con antelación. Por eso define Heidegger al ser del ser humano como *Dasein*, como un “ser ahí” que se abre a lo previo y lo acoge. Esta idea de apertura aparece también en la obra arendtiana, al incidir la autora en la necesidad de que el sujeto se convierta en un sujeto político, es decir, en un sujeto consciente de que está situado en un mundo repleto de otros sujetos con los que tiene que convivir y que, por tanto, debe de abrirse al trato justo con ellos, participando en los asuntos intersubjetivos: lo político.

---

<sup>43</sup> JUANES, J.: “Heidegger y Kant. Metafísica de la subjetividad y razón crítica” (2013), en revista online *Crítica*.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, citado en JUANES, J.: *op. cit.*

En cualquier caso, sea o no correcta la interpretación que realiza Heidegger de la obra kantiana, lo que sí podemos afirmar con seguridad es que Kant sitúa el lugar de la metafísica moderna en un plano que él mismo califica de trascendental: una posición metafísica que no se funda ya en la ontología (ser previo o cosidad), sino en lo incondicionado. Es por eso que Kant entiende la subjetividad como libertad que trasciende lo dado y responde a una espontaneidad en acto (pensable desde las categorías que se corresponden con los entes físicos). La clave de la metafísica trascendental consiste precisamente en la demolición de cualquier intento de explicar la subjetividad como un ente similar a cualquier otro ente. Según Kant, Descartes no había logrado la suficiente radicalidad al respecto, ya que la subjetividad o ser del sujeto como tal se queda a medio camino entre lo condicionado y lo incondicionado, por retener el lastre de supuestos entitativos, epistemológicos, empíricos y psicológicos. Se trata, por tanto, de ver que aquello que Heidegger denominaba como objetividad, desaparece en el pensamiento kantiano.

Percibir la subjetividad en sus objetivaciones pone de manifiesto su apercepción trascendental, es decir, la incognoscibilidad que la caracteriza. Según Heidegger, para Kant este sujeto incondicional e inconceptuable no sólo es portador de la “forma de toda representación” sino, además, artífice de sí mismo. Pensar y actuar significa poner todo en función de la libre espontaneidad del sujeto constituyente. Además, Kant completa su *Crítica de la razón pura* remitiéndonos al proceso histórico mediado por la experiencia ético-práctica de la voluntad subjetiva proyectiva. Esta experiencia exige al sujeto asumir su incondicionalidad, es decir, le incita a descosificarse una y otra vez, pues la cosificación de la subjetividad está siempre al acecho. En esta *Crítica de la razón práctica*, y también en su *Crítica del Juicio*, Kant ya no se limita a concebir un sujeto pasivo confinado a reducir cognitivamente lo que está ahí, sino que piensa en un sujeto activo cuyo rasgo diferenciador frente a cualquier ente reside en la libertad. Es por ello que Heidegger entiende, llevándolo a su terreno, la propuesta de Kant como un ensalzamiento de la libertad, siendo ésta la capacidad del sujeto de cumplir desde sí su proyecto de autoafirmación, basándose en una serie de elecciones terrenales y abiertas a lo que todavía-no-es. Y la idea de la libertad no carece de importancia porque nos obliga a preguntarnos quiénes somos y cuál es nuestra diferencia respecto a los demás entes.

Para negar esa objetividad de la subjetividad que critican tanto Heidegger como Arendt, Kant alude a lo incognoscible, pero no entendido como opacidad,

oscuridad o misterio, sino como proceso de autotranscendencia que caracteriza al acto humano: la finalidad abierta al futuro, lo por venir. Del mismo modo que Arendt nos habla de la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción humana, Heidegger y Kant son conscientes de que conocer previamente lo incondicionado es una ilusión peligrosa, pues fijar la libertad conduce directamente al dogmatismo.

En segundo lugar, analizaremos la noción heideggeriana de sujeto en relación con las que nos ofrecían **Hegel y Kojève**, en lo que se ha denominado como la “Historia de un triángulo filosófico”<sup>45</sup>. Tal es el título que da pie a la investigación sobre este tema llevada a cabo por L. Roberto Vivero, de cuyas reflexiones nos nutriremos para tratar este asunto.

Según Vivero, en principio las lecciones que dio Kojève sobre Hegel centradas en el esclarecimiento y la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* parecían tener un solo actor: Hegel. No obstante, en esta puesta de Hegel ante el público, Kojève consideró que algunos pensadores que se inspiraron en Hegel, tales como Marx, Husserl y Heidegger, acabaron convirtiéndose en actores que prolongaron la obra misma. En consecuencia, en lecciones posteriores Kojève, además de introducir a Hegel, presentó a uno de esos supuestos continuadores de su obra: Heidegger<sup>46</sup>.

El problema es que Kojève malinterpreta la obra heideggeriana *Ser y Tiempo*, pero este error le lleva a realizar un trabajo más fructífero que si hubiera acertado a repetir lo ya dicho. De este modo Kojève hace de Heidegger un continuador y un intérprete de Hegel según su propia visión: la de una filosofía de la inmanencia radical, de la finitud insoslayable que conduce inexorablemente al ateísmo, tal y como evidencia las siguientes cita:

*“(...) el Hombre no es un Ser que es eternamente idéntico a sí mismo en el Espacio, sino una Nada que nada en tanto que Tiempo en el Ser espacial mediante la negación de este Ser”, “Y toda la evolución del Mundo cristiano*

---

<sup>45</sup> Término empleado por L. R. Vivero en “Hegel - Kojève - Heidegger: Historia de un triángulo filosófico”, ensayo que podemos encontrar en la revista online Observaciones filosóficas, que citamos a continuación.

<sup>46</sup> VIVERO, L. R.: “Hegel - Kojève - Heidegger: Historia de un triángulo filosófico” (2013), en revista online Observaciones filosóficas.

*no es nada más que una marcha hacia la toma de conciencia atea de la finitud esencial de la existencia humana”<sup>47</sup>*

A través de esta cita vemos cómo Kojève entiende la existencia humana en Heidegger como una “vida para la muerte” y señala que tal afirmación la establecía el cristianismo desde mucho antes, solo que en un sentido diferente (transcendencia entendida como consecución de la libertad y la felicidad en “otra vida”).

Más adelante, en sus lecciones y conferencias Kojève menciona a Heidegger en seis ocasiones para mostrar su dependencia con respecto a Hegel y el malentendido de haber considerado *Ser y tiempo* como una antropología. En la actualidad, con la publicación de la obra completa de Heidegger, es posible juzgar adecuadamente la precisión de estas afirmaciones. No obstante, la confusión de Kojève tuvo consecuencias de las que ya no nos podemos desprender: fue una gran referencia para la filosofía francesa y anglosajona y para la filosofía en general durante casi medio siglo, especialmente notoria en pensadores como Allan Bloom (*Gigantes y enanos*, 1991) y Francis Fukuyama (*El fin de la historia y el último hombre*, 1992). Muchos de ellos entienden que la Historia (entendida como el movimiento que recorre el Espíritu humano en su intento de alcanzar el conocimiento) después de Hegel ha llegado a su fin, pero interpretan -siguiendo a Kojève- que tal fin no implica que todo esté terminado, pues tan sólo hemos llegado al momento cumbre del movimiento interno -de la historia-, a partir del cual seguirán sucediéndose nuevos acontecimientos. Tanto Kojève como otros muchos autores que se ven influenciados por sus lecciones sobre Hegel sostienen que, gracias a la Revolución Francesa y su reclamo por los principios universales y derechos del hombre, el fin de la historia no puede ser otro que la carrera hacia un Estado mundial en el que primen dichos principios. Traspasado dicho fin estamos, dice Kojève, viviendo la fase final de la historia, que viene a ser una fase de imperios regionales y de mercados comunes. Es por eso que las lecciones en las que Kojève habla de la circularidad del saber y la dialéctica, hacen referencia a las diferencias que separan a Heidegger de Hegel sobre una cuestión crucial: el hecho de que la metafísica (desde Descartes hasta Hegel pasando por Kant) no haya contemplado la finitud

---

<sup>47</sup> KOJÈVE, A.: *Introducción a la lectura de Hegel*, en VIVERO, L. R.: *op. cit.*

en tanto que tema filosófico, consecuencia directa de haber partido de una concepción del sujeto en tanto que yo aislado y conciencia. Según Kojève, la finitud hacía imposible la dialéctica. De esta forma, a partir de lo que dice el propio Heidegger, es posible juzgar adecuadamente lo que Kojève dice sobre Hegel, y afirmar que, si bien Kojève no tenía razón en lo que *dijo*, sí la tenía en lo que *hizo*<sup>48</sup>. Es más, la conexión Hegel-Heidegger es muy tentadora por dos motivos: 1) ambos escritores dejan inacabadas sus obras mayores y 2) tanto Hegel como Heidegger sucumben a la tentación de mezclar filosofía y política. Kojève interpreta estas coincidencias como una posible espera de la situación política ideal que les permita convertirse en el Filósofo del Estado universal y homogéneo que debe explicar la actividad del líder político (Napoleón en el caso de Hegel y Hitler en el de Heidegger).

Pero, ¿cómo interpreta Kojève la idea de sujeto en su error hermenéutico sobre la obra heideggeriana? Las siguientes palabras del autor pueden ayudarnos a hacernos una idea: “el Espíritu no existe *fuera* del Mundo, y el Espíritu *en* el Mundo es el Hombre, la humanidad, la Historia universal. (...) Gracias únicamente a que es infinito en potencia y a que siempre está limitado en acto por su muerte, el Hombre es un Individuo libre que tiene una historia”<sup>49</sup>. Creemos que este sesgo -orientado hacia la filosofía de Marx- lleva a Kojève a minimizar la importancia que tiene la noción de “conciencia desgraciada” en la *Fenomenología*, así como a infravalorar la relación entre el papel del intelectual cristiano y burgués con lo que Kojève denominaba monismo. Y la vinculación entre el papel de estas dos figuras nos lleva a una interpretación de la copertenencia de la libertad, la muerte y el absoluto, no como finitud al modo de Heidegger, sino como infinitud (por lo que no podría quedarse más desligada de la pretensión hegeliana de abrazar naturaleza e historia). En resumen, Kojève parte de un interés muy concreto y, si bien parece que está interpretando a Hegel desde Marx, Heidegger y Husserl, lo que en realidad está haciendo es utilizar estos tres autores y al propio Hegel para mostrar su filosofía. De este modo, cuando Kojève afirma que Hegel y Heidegger forman parte de uno de los tipos filosóficos irreductibles (el de aquellos que igualan concepto y tiempo), advierte que se trata de un tipo de filosofía que todavía hay que desarrollar: “En

---

<sup>48</sup> VIVERO, L. R.: *op. cit.*

<sup>49</sup> *Ídem.*

cuanto a la ontología dualista misma, ésta parece ser la principal tarea filosófica del futuro. Aún no se ha hecho casi nada”<sup>50</sup>.

Es posible que las intenciones de Kojève al “malinterpretar” las obras de estos autores fueran de tipo personal, que tratara de encontrar el reconocimiento de su persona como el pensador que finalmente realizaría esa tarea filosófica inacabada, situándose a sí mismo como el único protagonista de esa historia narrada en sus lecciones. En cualquier caso, si nos centramos en la idea de sujeto que perfiló Heidegger, lo que es innegable es que encontramos cierta similitud entre su idea de sujeto y la del sujeto kantiano, tal y como el propio Heidegger quiere hacernos ver a través de su interpretación de la crítica kantiana. No obstante, es posible que Heidegger vaya demasiado lejos en tal interpretación al hacer una lectura interesada de dicho autor. Y esto mismo podría decirse de Kojève, quien realiza una interpretación de la noción de sujeto heideggeriana vinculada a la filosofía hegeliana, llevándolo, de este modo, también a su propia filosofía.

Lo que nos interesa resaltar para nuestra investigación es que Heidegger trata de deconstruir la noción tradicional de sujeto a través de la crítica a la cosificación del “yo”, lo cual convertía a éste en un objeto y, en consecuencia, en una ficción. Para Heidegger, la cosificación de lo existente se desarrolla en una representación que apunta a que lo existente se presente de tal modo que el hombre esté seguro de su existencia. Entender al hombre como sujeto al modo de la filosofía tradicional implica ver al hombre como aquel ser existente sobre el cual se funda todo lo que existe en el modo de su ser y verdad. Es decir, la objetivación del yo que tanto critica Heidegger constituye al mundo como representación. Y mientras que para Nietzsche este acontecimiento es una ficción necesaria, para Heidegger es una mentira que hay que combatir si queremos poner fin a la filosofía de la subjetividad y adentrarnos en un nuevo tipo de filosofía que se sustente, ya no en la historia del ente, sino en la historia del ser. Tal concepción de la subjetividad tendrá un gran peso en el pensamiento arendtiano, pues Arendt, aunque desarrollará su noción de subjetividad de un modo distinto, también se alejará de esa objetivación de la subjetividad en un ente cerrado y fijo.

---

<sup>50</sup> KOJÈVE, S.: *op. cit.*, en VIVERO, L.R.: *op. cit.*

Por otro lado, si nos centramos en la relación entre el pensamiento arendtiano y el de **Jaspers**, parece que aquí las influencias en torno a la noción de sujeto y subjetividad son más claras.<sup>51</sup>

En la época de Descartes se tiene a pensar que el fundamento del sujeto estaba en ciertos niveles humanos que no podrían aparecer sin la existencia de un nivel previo biológico. De ahí que cometieran el error de reducir la subjetividad a aspectos como la afectividad, la contingencia o, en el caso de Descartes, la conciencia. Es decir, cuando Descartes establece su "pienso luego existo", en el fondo está desarrollando de forma implícita una operación más compleja: el "yo pienso" quiere decir "yo pienso que yo pienso"; dicho enunciado supone una objetivación del yo, ya que "yo (sujeto) me pienso a mí (objeto) pensando". Así, Descartes hace inconscientemente la operación de computación elemental "yo soy mí mismo".<sup>52</sup> Se pretendía, por tanto, pensar al hombre "desde afuera" sin que interviniera ningún elemento subjetivo en la investigación. Por eso se objetiva lo que se estudia, es decir, se convierte al sujeto en cosa, separando en éste la emoción de la razón. Por muy ingenuo que nos pueda parecer, tanto la filosofía como la ciencia occidental se han sustentado en esta idea de objetivación del yo durante mucho tiempo. De este modo, el pensamiento filosófico racional se caracterizó esencialmente por el mecanicismo newtoniano, el análisis cartesiano, la causalidad kantiana, el uso del lenguaje matemático, la propuesta positivista de Comte sobre las ciencias sociales, etc.

No obstante, frente a esta perspectiva también nos encontramos en Occidente con pensamientos que no cosifican al sujeto. Es el caso de Heidegger, que llevaba a cabo una crítica de esa objetivación del yo, y de Edgar Morin, quien defiende que existe en nuestra subjetividad humana ese lugar habitado por el alma o espíritu (animus-anima) al que hacía referencia el diccionario de Valbuena. Es bajo esta perspectiva desde donde Jaspers desarrolla su noción de sujeto. Para el filósofo el sujeto nace con la persona, y esto lo sabe en cuanto se desarrolla en ella la noción de conciencia: saber que puedo ser consciente de mí mismo. Este proceso meta-

---

<sup>51</sup> Seguiremos las investigaciones de Ana Celia Campos y de Héctor Valle para mostrar tal acercamiento.

<sup>52</sup> MORIN, E.: "La noción de sujeto", en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (1992), pp. 1-15.



cognitivo es propio del desarrollo de la humanidad misma, de la capacidad de observar(me), sentir(me) y reflexionar(me), por lo que es imposible retrotraerse de la subjetividad como condición humana.

La crítica a esa separación entre emoción y razón que suponía la objetivación del yo también la veremos en Arendt, quién seguirá los pasos de Jaspers al apelar a una armonía entre estas dos realidades. Según Jaspers, filosofar no consiste en destruir objetos sino en trascenderlos, un puro acto que consiste en buscar el origen de las cosas, y el lenguaje metafísico será el que nos permita conseguirlo. De este modo el hombre mismo existe sólo en cuanto se halla fundado en la trascendencia, a la cual sólo podemos llegar con una filosofía que busque constantemente la comunicación. Es por eso que el sujeto debe ponerse constantemente en duda a sí mismo, sin aferrarse a ningún presupuesto fijo sobre lo que es. La pregunta por el ser es una cuestión humana debido a que el hombre, a través de ella, se hace a sí mismo en cuanto "existente". Y comunicarse no es otra cosa que formar parte de una comunidad existencial, de la realidad del pensar filosófico en torno al existir, en la cual la historicidad surge como la verdadera unidad de la realidad humana y de la existencia: la unidad de la necesidad y de la libertad, de la eternidad y del tiempo. Esto implica que la existencia humana se dé como un trascender en la libertad y como algo que "se abre paso" en un conjunto de situaciones.

Esta concepción de la existencia humana, compartida por Jaspers y Arendt, se caracteriza por entender al ser humano como "existencia vivida", en la cual la persona se encuentra con las situaciones límite (situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar puesto que son permanentes aunque tratemos de alterar su apariencia momentánea, como por ejemplo la culpa, la enfermedad, la lucha y la muerte) que le otorgan la experiencia de la trascendentalidad, siendo éstas como fronteras que, al mismo tiempo que le muestran su finitud y limitaciones, le invitan a ir más allá de ellas, es decir, a ir más allá del límite que somos. Para ambos autores, el ser humano es un ser que se trasciende fuera de sí gracias a la comunicación con el otro. Y es por ello que esta idea del ser humano como un "ser posible" que se está haciendo continuamente y que no se reduce a todo lo que es ni a todo lo que tiene, sino que además engloba todos sus actos, guarda también relación con la noción heideggeriana de apertura, ya que se entiende al sujeto como un sistema abierto en el que siempre pueden incorporarse nuevas dilucidaciones de la existencia.

Tal es el sentido de la relación entre Jaspers y Arendt: una idea común de la existencia humana y del sujeto en tanto que ser dado a la comprensión, la comunicación y la libertad. No obstante, habrá un punto en el que Arendt se distanciará de Jaspers, así como de Heidegger: mientras que Arendt apuesta por una filosofía de la natalidad, estos dos recurren a la finitud o mortalidad humana como elementos clave en la vida del hombre. En este sentido, dice Jaspers que lo único que podemos afirmar con seguridad es que el tiempo es la muerte. Podemos decir que en el modo jaspersiano de comprender la subjetividad, el método fenomenológico se desarrolla como una forma de conocer-comprender la subjetividad en la experiencia de la muerte y la enfermedad. Para Jaspers la fenomenología es un procedimiento empírico con base en la comunicación por parte del enfermo, distinto a las descripciones científico-naturales. No busca una esencia lógica distinta al sujeto sino más bien su comprensión (concepto clave en Arendt). De este modo, la conciencia pasa a ser vista como un comportamiento del sujeto consigo mismo en la elección de posibilidades, siendo la comunicación el camino para tomar dicha elección. Jaspers también introduce como elemento constitutivo del hombre existencial, al igual que Heidegger, su “ser abierto”, el hecho de que el sujeto esté dispuesto a aprender y a comunicarse. Por tanto, el hombre es ante todo su actitud.

La definición de hombre que se extrae de todo lo anterior es la de un ser único y libre, sujeto a sus propias reflexiones y decisiones, pero que también se puede equivocar en sus elecciones. El yo posee existencia, conciencia y espíritu, y realiza su condición humana en un continuo conflicto consigo mismo (que se convierte en el motor de sus acciones). Y si Jaspers califica al sujeto de enfermo, es porque el sujeto enferma a consecuencia de sus propias libertades y decisiones, sabiéndose finito. De este modo, aunque no exista una verdad concreta en cuanto al conocimiento del yo, sí que es importante conocer la historia personal y colectiva para aproximarse a la conciencia de lo que se es en el momento presente.

El autor, en el desarrollo de sus planteamientos existencialistas, se opone tanto a la relativización del pensamiento como a la cuantificación de la experiencia humana. Es por ello que podemos señalar algunos principios por los que se rige el

modo jaspersiano de hacer ciencia sobre el Hombre<sup>53</sup>: 1) se opone a la actitud deductiva moralizante, 2) la razón y la existencia son elementos inseparables, 3) la existencia es una síntesis de vida y espíritu, en decisión y libertad, 4) para ser, el hombre ha de estar siempre abierto y dispuesto a aprender, 5) hay que considerar varios puntos de vista, 6) la única verdad es la existencia misma del hombre, de modo que la verdad no está en la creencia que se tiene sino en el hecho mismo del creer, 7) aunque busca comprender al sujeto, también se interesa por la ciencia nomotética, es decir por la estructura de la experiencia que pueda generalizarse en experiencias semejantes, 8) el Hombre es simplemente su actitud (capacidad de no caer en la pasividad ante el fracaso) y 9) todos vivimos de símbolos e imágenes de cómo nos hemos representado la vida.

De todo ello resulta que la fenomenología jaspersiana, además de dar importancia a las manifestaciones subjetivas, es un procedimiento empírico de descripción de la vivencia humana y de comunicación como manifestación de la conciencia. Jaspers propone un método particular acerca del estudio de los fenómenos psíquicos que busca comprender al sujeto antes que explicarlo, de manera que su objeto de estudio será aquello que se presente a la conciencia. Este método pasa por cinco etapas: 1) descripción descriptiva de la vivencia del sujeto, 2) fase estructural en la que se delimita la información en categorías o unidades temáticas para encontrar la estructura y significado de la parte del relato en el todo del sujeto, 3) identificación del tema central de la expresión de la persona, 4) integración de los temas centrales en la estructura descriptiva de la misma y 5) diálogo con el entrevistado para intercambiar estos resultados<sup>54</sup>.

En conclusión, para Jaspers la subjetividad hace referencia a los sujetos u hombres individuales, y éstos quedan definidos como seres inseguros en tanto que su existencia, en la libertad de elección, es un arriesgarse ante las múltiples probabilidades, peligros y equivocaciones. Pero, a pesar de que la existencia humana se caracterice por la tensión y las contradicciones, dice Jaspers que la vida es, al fin y al cabo, el descubrimiento del ser por su realización histórica: es trascendencia y satisfacción por lo completado, un desarrollo espiritual. Y no podemos olvidar que la realización de la existencia humana está ligada al tiempo, ya que el sufrimiento

---

<sup>53</sup> CAMPOS, A. C.: "El método fenomenológico de Jaspers. La exploración de la subjetividad en la enfermedad y la muerte" (2014), en web *El método fenomenológico de Jaspers*.

<sup>54</sup> *Ídem*.

se origina por la conciencia del sujeto de su propia muerte. Por tanto, es importante destacar que la vida emocional del sujeto está presente tanto en el origen como en el proceso del sufrimiento.

## **II.4.- OTRAS FUNDAMENTACIONES: LOS DERECHOS HUMANOS**

Para finalizar este capítulo en torno a la historia del sujeto, hemos decidido insertar un último apartado en el que mostraremos el lugar al que queda relegado el sujeto en el contexto político en el que se origina el pensamiento arendtiano: el de los Derechos Humanos. Para ello tomamos como base las investigaciones llevadas a cabo por F. Osorio Gómez, quien señala los efectos de una de las más importantes revoluciones de derechos que sucedieron en la época moderna, con el fin de poder contextualizar las afirmaciones arendtianas sobre el efecto que éstas tuvieron en la formación del totalitarismo.

Nos referimos a la Revolución Francesa y a su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que otorga al individuo el estatuto jurídico de ciudadano. Pero ¿qué es la ciudadanía? Tal y como la define el especialista en el tema Derek Heater, podríamos decir que la ciudadanía es “una forma de identidad sociopolítica, pero tan sólo una de las varias que han coexistido durante las distintas épocas a lo largo de sus casi tres milenios de existencia”<sup>55</sup>. Además, Heater nos habla de que se han dado cinco formas fundamentales de identidad sociopolítica (las que se dan con el sistema feudal, monárquico, tiránico, nacional y ciudadano), que otorgan al ser humano una identidad sociopolítica. Lo que a nosotros nos interesa resaltar del estudio de este autor es el hecho de que cada una de estas ciudadaníaes nace de una relación básica entre el individuo y algún elemento mayor (ya sea una ciudad, nación, Estado, etc.), e implican que el individuo tenga un estatus determinado, un sentimiento en su relación con dicho elemento y una conducta apropiada hacia su contexto.

---

<sup>55</sup> HEATER, D.: *Ciudadanía. Una breve historia* (2007), p. 11.

En este trabajo nos detendremos en el estudio de los dos tipos de identidad sociopolítica que se dan en la modernidad. Por un lado, la que se da en el sistema tiránico (que incluye a las dictaduras y al totalitarismo moderno), en el cual la persona queda sometida al poder unipersonal del tirano, por lo que su posición queda totalmente degradada y el sentimiento político se constituye en tanto que amor activo hacia la figura del tirano, exigiéndole al sujeto involucrarse en su apoyo al líder. Por otro lado está la ciudadanía propia del sistema nacional, que vuelve al ser humano miembro de un grupo cultural. En este caso los individuos se identifican con la nación y el sentimiento asociado a esta forma de identidad es el amor al país y la conciencia de sus tradiciones, de modo que lo que se le exige al ciudadano es el reconocimiento de lo que ha convertido y mantiene a la patria en algo “grande”.

Pero el concepto de ciudadanía no debe vincularse con este último tipo de identidad nacional, como ha ocurrido en numerosas ocasiones, sino con aquel que surge con la llegada de las democracias contemporáneas. En ellas, la noción de individuo vuelve a ser transformada y se vincula con la de ciudadanía, que se define como “la relación de un individuo no con otro individuo (como era el caso de los sistemas feudal, monárquico y tiránico) o con un grupo (como sucede con el concepto de nación), sino básicamente con la idea de Estado”<sup>56</sup>. Es en este panorama en el que la identidad cívica se instaura en los derechos y obligaciones otorgados a los ciudadanos individuales por parte del Estado, que son vistos como personas autónomas en situación de igualdad. Los buenos ciudadanos muestran un sentimiento de lealtad al Estado y actúan con responsabilidad a la hora de atender sus obligaciones. Además, para que se constituyan como tales, es preciso que se les eduque para este tipo de participación cívica. A modo de resumen, podría decirse que lo que distingue a la ciudadanía de otros modos de identidad sociopolítica es su fundamentación en conceptos como los de autonomía, igualdad de clase y participación ciudadana.

En el caso de la Revolución Francesa, nos encontramos con que en 1789 el concepto de ciudadanía nacional ya estaba muy extendido, de modo que pasó a convertirse en el elemento más llamativo de la Revolución. En suma, la abolición de los títulos de rango social en junio de 1790 por decisión de la Asamblea Nacional

---

<sup>56</sup> HEATER, D.: *op. cit.*, p. 13.

se convirtió en el símbolo de ésta Revolución. Pero, ¿cómo se llegó a esta situación? Para responder a esta pregunta, hemos de aludir a la mala situación económica que atravesaba Francia en 1789. En ese momento, el gobierno real estaba desesperado por recaudar dinero, por lo que tuvo que restablecer los Estados Generales ya bastante olvidados. Se pidió que cada estamento fuese representado y elaborase una lista de quejas (*cahiers de doléance*), que eran fundamentalmente solicitudes de derechos legales y que se especificaron a través de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. En tal declaración se trataron asuntos como cuáles eran estos derechos, quién iba a disfrutarlos, quién podía ser elegido como representante, etc. Pero, además, esta declaración también promulgaba derechos civiles como la igualdad ante la ley, la libertad de expresión o la eliminación de la detención discrecional.

Las decisiones tomadas en torno a los derechos civiles suscitaron una menor controversia que las relacionadas con los derechos políticos. Prueba de ello es la aceptación sin apromblemática de las definiciones legales en torno a quién podía ser considerado ciudadano, frente a las disputas que surgen en cuanto a si se debían hacer ciertas excepciones con algunas categorías: esclavos, judíos, mujeres, minorías religiosas (hugonotes y judíos), verdugos y actores. ¿Debían estas personas disponer del derecho a conseguir la ciudadanía política, esto es, el derecho a la presunción de inocencia y al voto? Lo cierto es que, al final, todos consiguieron estos derechos. No obstante, hubo un asunto por el que sí se hizo una distinción entre los ciudadanos: su economía. Mientras que los ciudadanos ricos pasaron a ser ciudadanos activos por pagar un impuesto directo equivalente de tres días de trabajo no especializado, los ciudadanos que no podían permitirse pagar tal impuesto pasaron a ser ciudadanos pasivos. La ventaja que obtenían los primeros frente a los segundos era la adquisición de los derechos políticos, como por ejemplo el derecho a votar a los electores, la posibilidad de presentarse como diputados (para lo cual se les exigía el “marco de plata”, esto es, un impuesto equivalente al sueldo de cincuenta días de trabajo), etc.

Pero no todos los pensadores políticos franceses estuvieron de acuerdo con que fuera factible exigir por ley propiedades o dinero para la consecución de los derechos políticos. Es el caso de Robespierre, quien se enfrentó a Sieyès en un intento por conseguir acabar con esta actitud discriminatoria de las autoridades hacia los pobres. Y a pesar de que los esfuerzos llevados a cabo por Robespierre

para democratizar el sistema de votación fracasaron, en la primavera de 1789 se extendió un resentimiento de la población contra las oligarquías de los gobiernos municipales y contra la intromisión del gobierno central en los asuntos locales. Fue por ello que la Toma de la Bastilla del 14 de Julio aceleró y radicalizó la transformación de los sistemas de administración local. Y no fue hasta 1791, bajo el gobierno de Luis XVI, que se elaboró una Constitución republicana que abolió definitivamente esa diferencia entre ciudadanos activos y pasivos, y que se empezó a perfilar la idea de lo que hoy llamamos un Estado de bienestar, amparado por una ciudadanía ya no nacional sino social. Este cambio fue radicalizado hasta tal punto que los jacobinos convirtieron la ciudadanía en el centro de la vida personal, de modo que aspectos como la familia, el apego regional o la religión cristiana debían quedar relegados a un segundo plano en *pro* de la causa cívica. Este extremismo llevó a Robespierre a abandonar su ingenua tesis rousseauiana de la bondad del pueblo y a reconocer la maldad humana, especialmente en los años más sangrientos del terror jacobino (1793-1794), que hacía pasar por la guillotina a todo aquel que chocara con la ideología de la patria.

En consecuencia, vemos que con esta revolución surgen algunas contradicciones: el Estado es creado por los individuos para garantizar la igualdad y libertad de éstos, y para ello despoja del poder a la clase dominante (nobleza y aristocracia). No obstante, al mismo tiempo el Estado (que más tarde pasará a ser parte de un nuevo estamento) se otorgaba ese poder a sí mismo, pues al no haber en principio ningún estamento que quisiera o pudiera identificarse con el gobierno, se configuró como un ente independiente de la sociedad y de sus intereses particulares y, por tanto, como representante de la nación. Esto supone para Arendt el primer paso hacia el totalitarismo, al considerarse el Estado como una entidad anterior y superior al individuo, dueño y creador del reconocimiento de lo humano y de sus libertades. La implicación más directa de todo esto es la transformación de la vida humana en algo superfluo. Esto lo expresa muy bien Bárcena, quien al estudiar el pensamiento de Arendt en torno a este asunto dice:

*“Volver superfluos a los seres humanos, tal es el objetivo totalitario, equivale entonces a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad: destruir la pluralidad, la espontaneidad, la individualidad, la posibilidad de un nuevo comienzo”*<sup>57</sup>

Arendt, por su parte, consigue hacer patentes estas contradicciones a través de la problemática judía. Para la escritora la inclusión de lo humano en el Estado conlleva la cláusula de exclusión, ya que al otorgar el Estado la humanidad al ciudadano, se la quita al que no es ciudadano. Por ello Francia, en su sueño de emancipación, se vio inmersa en una actitud equívoca en cuanto a sus habitantes judíos, pues su nacionalidad pasó a un segundo plano. El nuevo concepto de igualdad ya no podía tolerar la existencia de “una nación dentro de otra nación”. De este modo los judíos, al recibir el estatuto de ciudadanía (que como señala Arendt en *Los orígenes de totalitarismo* fue un proceso gradual, en principio otorgado a unos pocos privilegiados y extendido con el tiempo), fueron despojados de las restricciones y privilegios especiales que habían poseído hasta el momento. Los derechos pasan a ser exclusivamente derechos del ciudadano, y el concepto de humanidad pierde su autonomía convirtiéndose en una categoría tan sólo atribuible a aquellos que son calificados por el Estado como ciudadanos. Esto implica que la posesión de derechos ya no depende del individuo y que la afirmación de la condición humana, siguiendo el pensamiento de Arendt, se produce de forma paralela a la negación de ésta para millones de individuos.

De ahí que el requisito de ciudadanía sea para la autora uno de los rasgos definitorios del Estado-nación moderno y de los elementos que permiten comprender el fenómeno totalitario. No obstante, autores como Heater y Habermas hablan de que estos acontecimientos no deben llevarnos a identificar la ciudadanía con la nación, pues con anterioridad al siglo XVIII, tales nociones pertenecían a entidades sociopolíticas distintas<sup>58</sup>. Por ejemplo, en las polis griegas los ciudadanos debían su estatus cívico a su vínculo con una ciudad, en el Imperio romano a sus lazos con el Imperio y en la Edad Media a su vínculo con el municipio al que pertenecían. El

---

<sup>57</sup> BÁRCENA, F.: *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, en OSORIO, F.: *op. cit.*, p. 112.

<sup>58</sup> HEATER, D.: *op. cit.*, p. 163.



problema es que, cuando el término ciudadanía se desliga de su connotación municipal y nacional, tal concepto empieza a aproximarse a la connotación estatal. Dice Habermas: “la ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional”<sup>59</sup>.

Es decir, en el siglo XVIII los conceptos de ciudadanía y nación son inconmensurables, pues los ciudadanos no tienen la posibilidad de participar en política tan activamente como la noción de ciudadanía lo reclama. Dichos conceptos no cuentan con el mismo significado porque todavía se tiene que resolver la cuestión de si la nación debe ser definida por criterios políticos o culturales, y en el caso de la revolución francesa, se acaba optando por una definición política del término. Es más, la diferencia entre nación y ciudadanía también aparece reflejada en la Declaración de Derechos y en la Constitución de 1791, que ofrecía a los extranjeros la posibilidad de convertirse en ciudadanos franceses. De esto se deduce que no es precisa la conexión entre el estatus cívico y la nacionalidad. Entre los ciudadanos franceses se incluyen aquellos que habían nacido en Francia y fijado su nacionalidad allí a pesar de tener un padre extranjero, así como a aquellos extranjeros que llevaban al menos cinco años domiciliados en Francia, siempre que cumplieran con su compromiso con el país.

No obstante, podría decirse que hasta el siglo XIX Francia no supuso un ejemplo práctico de apertura a la ciudadanía nacional, como sí lo fueron los Estados Unidos y Gran Bretaña. Y mucho menos lo fue el nuevo Imperio alemán, que llevó a cabo una política de germanización (enseñanza de la lengua alemana, etc.) para la población polaca, francesa y danesa, sin por ello poder conseguir éstos una real consideración de “alemanes auténticos”. Tal situación no se dio por dos motivos<sup>60</sup>: 1) la división del país (que duró hasta 1871) y 2) la no pertenencia de estos individuos al *Volk*, término con un origen romántico, pero cuyo significado se oscureció, al ser utilizado por la doctrina nazi de la “sangre y la tierra” para justificar las conductas antisemitas, a través de la Ley de Ciudadanía de Reich de 1935, que define al ciudadano del Reich del siguiente modo:

---

<sup>59</sup> HABERMAS, J. (1994), en HEATER, D.: *op. cit.*, p. 162.

<sup>60</sup> HEATER, D.: *op. cit.*, p. 168.

*“Ciudadano del Reich es aquel sujeto que sólo es de sangre alemana o afín y que, a través de su conducta, ha demostrado que está deseoso y apto para servir lealmente al pueblo alemán y al Reich”*<sup>61</sup>

No obstante, tras finalizar la segunda guerra mundial y constituirse definitivamente las democracias europeas a finales del siglo XX, se produce una creciente conciencia y sensibilidad ética a nivel mundial. Aspectos como la reclamación de derechos y la institucionalización de las distintas identidades culturales se fueron sucediendo a pesar de causar muchas tensiones en las llamadas Naciones-estado-vistas ahora, tal y como señala Arendt, como instrumentos de represión homogeneizadores-, así como entre estos individuos y los que componían el Estado, incapaces de convivir de un modo pacífico. En cualquier caso, todas las referencias hechas hasta ahora nos valen para tachar de falacia la identificación entre la ciudadanía y la nación, pues mientras que la prioridad de la ciudadanía es la de estrechar los vínculos entre los individuos y el Estado, el objetivo prioritario de la identidad étnica es el de crear vínculos entre los individuos de una misma comunidad cultural, que suele venir definida por su religión, lengua, cultura, historia, etc. No podemos decir, en consecuencia, que los ciudadanos, en tanto que miembros de una nación, encarnen ambas identidades.

En resumen, Osorio acaba por corroborar la tesis defendida por Arendt, pues considera que, cuando la pensadora política nos habla del Estado moderno como aquél en el que se dan las condiciones propicias para el totalitarismo, se refiere a ese tipo de Estado-nación que Osorio considera propio del modelo estalinista<sup>62</sup>, y que se nos presenta en países como Francia o Alemania en el periodo que sigue a la revolución de los derechos del hombre (momento en el que el Estado se hace dueño de la humanidad del hombre al brindar dicha humanidad tan sólo a los nuevos portadores de derechos, los ciudadanos, por la consolidación del ideal igualitario). Dicho de otro modo, cualquier régimen que se vuelve normativo al intentar hacer efectiva la utópica e ideal igualdad de todos los seres humanos supone, tal y

---

<sup>61</sup> SNYDER, W. P. (1962), en HEATER, D.: *op. cit.*, p. 168.

<sup>62</sup> Resulta curioso que Osorio utilice el término “estalinista” para referirse a este tipo de Estado destructor de la subjetividad política, ya que esta forma de gobierno se ha dado en muchos lugares y durante un periodo de tiempo más amplio que el del estalinismo de Rusia. Es por ello que parece más oportuno, para evitar este reduccionismo, acudir a términos como Estado “autoritario”.

como pretende hacernos ver Osorio al relacionar los modelos políticos francés y alemán de esa época con el estalinista, la negación del individuo en *pro* de las colectividades<sup>63</sup>.

A modo de conclusión, podría decirse que según Arendt, si el Estado-nación acaba por sucumbir en un Estado totalitario, es en función de la relegación de la subjetividad de sus integrantes a un papel superfluo y carente de libertad, esto es, apolítico, desde el cual no es posible manifestarse en contra de los actos que acontecen por muy terroríficos e inhumanos que éstos sean.

---

<sup>63</sup> OSORIO GÓMEZ, F.: *op. cit.*, p. 112.



## ***CAPÍTULO III***

# ***LA SUBJETIVIDAD EN SENTIDO ONTOLÓGICO***

***“Yo soy lo que soy: un individuo, único y diferente”***

**(CHARLES CHAPLIN)**



## **CAPÍTULO III.- LA SUBJETIVIDAD EN SENTIDO ONTOLÓGICO**

No podemos comprender el papel que juega la subjetividad en el pensamiento ético-político de Hannah Arendt sin antes hacer un examen exhaustivo del significado del término subjetividad en sí mismo. Para entender qué lugar otorga Arendt a la subjetividad en la ética y la política, primero hemos de investigar el sentido ontológico de dicha subjetividad sobre el que se asientan estas dos dimensiones.

Con el fin responder a la pregunta de qué es la subjetividad para Arendt, comenzaremos señalando que la reflexión filosófica sobre el ser de la subjetividad no queda aislada del objetivo fundamental que persigue toda la obra arendtiana: buscar los medios que nos permitan evitar que acontecimientos como el totalitarismo se vuelvan a repetir. De este modo, titulamos el primer apartado de este capítulo “Una antropología de la cautela”. Posteriormente, profundizaremos en el estudio ontológico de la subjetividad recurriendo a textos de autores que tratan asuntos diversos, y que hemos reunido bajo tres epígrafes: “La existencia de la subjetividad: condición, espíritu, singularidad, mundo y libertad”, “Otros aspectos relacionados con la subjetividad: natalidad, terror y totalitarismo” y “La temporalidad del yo”.

### **III.1.- UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CAUTELA**

En este ensayo hemos señalado ya que la obra de Arendt tiene como objetivo fundamental encontrar los medios que nos ayuden a evitar la repetición de la experiencia totalitaria. Entendemos por totalitarismo aquel tipo de sistema político que relega al hombre a un modo de vida inferior, esto es, que lo considera como uno más de la especie y aliena su posibilidad de manifestar su singularidad en el mundo. De ahí que algunos autores hayan caracterizado el pensamiento de Arendt como una *antropología de la cautela*. Es el caso de María Eugenia Piola, quien realiza una profunda reflexión en torno al tipo de antropología subyacente en la obra de Hannah Arendt. Según Piola, todo el pensamiento arendtiano se guía por el mismo hilo conductor: una antropología de la cautela que nos invita a adoptar una actitud de precaución y astucia, y que se apoya en la esperanza de que el ser humano

pueda convivir en una sociedad -aun cuando ésta pueda disgustarle- a través de la comprensión de sus mecanismos. Este recurrir a la comprensión es fundamental, pues la comprensión es para Arendt aquello que, al tener siempre un carácter provisional e inacabado, nos permite convivir con la realidad en vez de darle la espalda. El hecho de comprender nos lleva a buscar las causas de la emergencia de dicha realidad, con el fin de evitar aquellos acontecimientos que traen consigo la violencia y el sufrimiento. Pero, ¿qué papel juega la subjetividad en esta antropología de la cautela? Veremos cómo todos los aspectos que Piola analiza para encontrar los rasgos propios de una antropología de este tipo, están estrechamente ligados a la idea arendtiana de pluralidad que, a pesar de hacer referencia a la intersubjetividad, lleva en sí inscrita el concepto de subjetividad. Siguiendo a Arendt, podríamos decir que, entre la pluralidad, el individuo consigue aparecer, consigue mostrar públicamente su singularidad a través de la acción. Por eso, el sujeto debe ser cauto a la hora de pensar y actuar, y la actitud de cautela que parte de la subjetividad debe tenerse siempre en cuenta dentro del ámbito de la pluralidad. En otras palabras, el individuo debe tener la precaución y la astucia de pensar y actuar siendo consciente de que es parte de una sociedad, de que es un ser-entre-los-otros.

De este modo, comenzaremos nuestra reflexión señalando que el pensamiento de Arendt no puede ser inscrito dentro de ninguna categoría. Hemos de considerar a Arendt como una pensadora independiente en el sentido de que sus obras suponen lo que Piola denomina un “pensar sin barandilla”, es decir, que no están ancladas en ningún punto de apoyo como ocurre con el pensamiento tradicional, sino que son de carácter provisional o experimental: los temas que ella trata no deben considerarse acabados, sino que debemos tener la cautela de estar continuamente repensándolos. Muestra de ello es que Arendt aborde la cuestión del problema del mal, pues según esta pensadora no podemos conformarnos con dar explicaciones simplistas y cerradas sobre su existencia (por ejemplo, la demonización del mal), ya que de ese modo no conseguiremos evitar que se repita. Más adelante veremos que Arendt ofrece una explicación más compleja a través de la tesis de la banalidad del mal, según la cual fenómenos como el totalitarismo suprimen la pluralidad humana y hacen superfluo al hombre, provocando que éste deje de pensar y que pueda cometer actos malvados. Debemos, por tanto, tener cuidado de que los sujetos no pierdan su singularidad y unicidad, esto es, su condición humana de ser una subjetividad diferente entre la pluralidad.



No obstante, si el pensamiento arendtiano no se sustenta en ningún punto de apoyo fijo, la antropología de la cautela se aleja de ser una antropología sobre la naturaleza humana, ya que la resistencia al totalitarismo no se alcanza con una antropología de este tipo sino con una antropología histórica, realista y cautelosa, que “no pierda el horizonte de la esperanza como punto de llegada de un pensamiento que se compromete con el sufrimiento humano y la posibilidad de acabar con él en lo que éste tiene de socialmente construido”<sup>64</sup>. Una antropología de esta índole no es optimista (aquella que considera al hombre bueno por naturaleza y que entroniza la acción, creyendo que si hacemos el mal es por error) ni pesimista (aquella que entiende al hombre como malo o egoísta por naturaleza y que, en consecuencia, propone la in-acción). Una antropología así sólo analiza lo que hay, revisa continuamente la construcción de las ideas y acontecimientos en términos de “palabra y acción”. En resumen, para Arendt el totalitarismo surge cuando el hombre deja de actuar y se convierte en un ser pasivo y sin libertad, pues ser libre y actuar son la misma cosa, el único modo de construir la historia en vez de dejar que ésta se padezca. Y en lo que respecta al problema del mal, Arendt intenta comprenderlo en sus distintas formas históricas de aparición y señala que, con el nazismo, se configura como la ideología de la “aniquilación del otro en tanto otro”<sup>65</sup>, es decir, del otro como culpable por el simple hecho de existir.

También veremos a lo largo de esta tesis cómo la reflexión que Arendt inicia en torno al mal le lleva, en varias de sus obras, a hablar de la *autoridad*<sup>66</sup>. Cuando la filósofa estudia el uso de la autoridad por parte de las distintas formas de gobierno que se han ido sucediendo a lo largo de la historia (democracia, absolutismo, tiranía, totalitarismo, etc.), deja claro que toda orden o palabra pronunciada con la autoridad implica un cambio en el mundo, esto, es, la introducción de una novedad en éste. Pero, desde la ilustración, la autoridad ha tratado de dar nacimiento a algo totalmente nuevo en vez de dar crecimiento a algo ya nacido, desligándose así el

---

<sup>64</sup> PIOLA, M. E.: *El pensamiento de Hannah Arendt. Hacia una antropología de la cautela* (2003), p. 437.

<sup>65</sup> *Ídem*, p. 437.

<sup>66</sup> PONCE DE LEÓN, F.: “Filosofía en el siglo XXI”, en *Revista Anuario de la Asociación de Alumnos de Posgrado de Filosofía TALEs*. Actas I Congreso de Jóvenes Investigadores de Filosofía, núm. 1, Madrid: del 27 al 28 de octubre de 2008, pp. 76-92.

poder de la tradición. En este asunto, la posición de Arendt es algo ambigua pues, por una parte, la filósofa es determinante en su condena al mundo moderno por aniquilar la tradición mientras que, por otra parte, cree fervientemente en las posibilidades que ofrece la capacidad de la acción de los hombres para “volver a empezar”. Puede que esta ambigüedad se deba al hecho de que la vida de todo sujeto se desenvuelve siempre como una lucha entre un ansia de cambio y una necesidad de estabilidad. Prueba de ello es que, hasta los más radicales revolucionarios (Napoleón, Lenin, Fidel Castro, etc.) actúan de modo “conservador” nada más terminar su revolución. Es decir, ni la capacidad del hombre para el cambio ni su capacidad para la preservación son ilimitadas, ya que la primera queda franqueada por la extensión del pasado en el presente y la segunda se ve frenada por la imprevisibilidad del futuro.

La consecuencia que extraemos de esta ambigua situación en la que se enmarca la autoridad es que, si queremos instaurar un sistema político en el que la cautela este siempre presente, debemos tener en cuenta que la creación y la conservación han de ser las dos caras que conformen a la autoridad; sólo así la autoridad será genuina y no caerá en extremismos que puedan acabar en desastres. La discusión política actual, afanada en el enfrentamiento entre dos actitudes (izquierdas y derechas, cambiar y conservar), lejos de permitir el diálogo lo paraliza. Es por ello que la actitud más cautelosa consiste en ver que ambas posturas son distintas pero no inconmensurables, por lo que debemos hacer el esfuerzo de complementarlas si queremos vivir en un mundo justo y respetuoso con la pluralidad humana.

De no actuar de este modo, la autoridad seguirá esperando de sus ciudadanos una cierta clase de conducta, que se asegurará a través de la imposición de innumerables normas destinadas a “normalizar” a los sujetos, excluyendo cualquier acción espontánea por parte de éstos.

Según Arendt, la autoridad está sufriendo una crisis de la que sólo podremos salir si reconocemos que el objetivo de la vida en común no puede consistir en la consecución de la “igualdad” de los sujetos, sino más bien en todo lo contrario: el espacio público ha de ser visto como el lugar donde uno va a reunirse con iguales pero, precisamente, para poder diferenciarse de ellos y mostrar su singularidad. La autoridad, errónea y coloquialmente entendida como obediencia ciega, desaparece cuando el cumplimiento del “comportamiento social correcto” (la conducta) gana

protagonismo, esto es, cuando la heteronomía se impone a la autonomía. Cuando esto ocurre, se pierde la autoridad y aparece la dominación, la imposición y la privación de nuestro ser.

Si echamos un vistazo a la historia, vemos que aquellas autoridades que hacen alarde de su autoridad son justamente las que carecen de ella (las obedecemos porque nos imponen sus leyes, no porque las respetemos o consideremos legítimas). En la república romana, por ejemplo, ocurría que el senado se esforzaba en legitimar la fundación evaluando si una acción política se religaba con la tradición, pero resulta que era en la realización de esta actividad donde brotaba su autoridad, sin ser ese su objetivo. En la modernidad, por el contrario, la autoridad es el propio objetivo del poder, no un subproducto, y esto mismo es lo que la destruye. Hoy en día este problema sigue vigente, por eso las nuevas generaciones han de replantearse el camino que nos pueda llevar a revertir esta situación. Pero, ¿quiénes deben encargarse de realizar realizar la tarea de sanear la autoridad: políticos, intelectuales, periodistas, artistas?, ¿cuál o cuáles son los escenarios adecuados: la plaza pública, Internet, la televisión, el aula?, ¿cómo ha de ser el relato capaz de generar el fenómeno de la autoridad? Sean cuales sean las respuestas, el rescate del pensamiento arendtiano y su insistencia en adoptar una actitud de cautela, nos lleva a retener tres ideas que pueden sernos muy útiles para nuestro mundo: superar la dicotomía conservador-progresista, ponderar la acción sobre la mera ejecución (cumplimiento de la “conducta adecuada”) y, finalmente, ser conscientes de la distinción existente entre la autoridad legítima y el poder violento por imposición.

### **III.2.- LA EXISTENCIA DE LA SUBJETIVIDAD: CONDICIÓN, ESPÍRITU, SINGULARIDAD, MUNDO Y LIBERTAD**

Para comprender lo que para Arendt implica ser una subjetividad, primero hemos de entender su noción de ser humano (ya que toda subjetividad es un ser humano). A continuación, veremos cómo la noción de ser humano que subyace bajo el pensamiento arendtiano se aleja de cualquier corriente naturalista y cómo

queda ligada a algunos de los conceptos clave de su obra como los de Condición humana, Mundo, Acción, Singularidad, Pluralidad y Libertad.

### **III.2.1 Crítica a las tesis naturalistas del ser humano: el hombre como ser condicionado**

Hannah deja claro en sus obras que no existe una naturaleza humana que pueda definir la esencia del hombre. Frente a las tesis naturalistas, la filósofa habla del hombre como un ser condicionado por todas aquellas cosas con las que entra en contacto, ya sean naturales o producidas por él mismo. Por tanto, la condición del hombre y la objetividad del mundo se complementan: sin existencia humana no hay mundo (sólo un montón de cosas no relacionadas), y sin ese mundo (mezcla de lo ya dado y de lo producido por el hombre) no hay existencia humana. En este sentido, en *La condición humana*, Arendt se esfuerza por explicar en qué consiste tal condicionamiento de la existencia del hombre. Para ello, se guarda bien de distinguir los conceptos *condición* y *naturaleza*, en el sentido de que aquello que condiciona ahora al hombre (el planeta Tierra y todo lo que hay en él) no es algo fijo que le condicione de modo necesario, pues si el hombre cambiara de planeta, sería el nuevo planeta el que condicionaría su existencia. En otras palabras, lo único que podemos afirmar es que el hombre es un ser condicionado, pero aquello que condiciona al hombre puede ser cualquier cosa. Y si aquello que condiciona al hombre es contingente, no tiene sentido hablar de naturaleza humana. Además, Arendt es cauta al ver que hablar de naturaleza humana supone decir *qué* es el hombre pero no *quién* es, ya que el “quién” de alguien no es algo que se pueda definir (de ahí que nos hayamos inventado a un Dios capaz de hacerlo). Dice la autora que nada de lo que condiciona la existencia humana (la propia vida, natalidad, mortalidad, mundanidad, pluralidad, mundo, etc.) puede explicar *quiénes* somos, y esto es así porque ninguno de estos elementos nos condiciona de modo absoluto. En palabras de Arendt: “No somos simples criaturas sujetas a la Tierra”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> CH 25.

Siguiendo esta última afirmación, Arendt comenta que el hombre se ha configurado en la Tierra según tres condiciones básicas, que quedan ligadas a las tres actividades fundamentales que éste puede llevar a cabo en lo que la autora denomina como *vita activa*<sup>68</sup>: 1) la *vida* misma, enlazada con la actividad de la labor, que es aquella actividad que tiene que ver con las necesidades vitales ligadas al mantenimiento biológico del cuerpo humano, 2) la *mundanidad*, ligada al trabajo o actividad que se corresponde con aquellas exigencias humanas no naturales, proporcionando al hombre un mundo artificial de cosas y permitiéndole establecer los límites de su vida individual, y 3) la *pluralidad*, cuya actividad propia es la acción, la más particular de todas ya que se da entre los hombres sin la necesidad de la mediación de las cosas. Esta última es la condición más específica para la vida política, a pesar de que las otras dos están relacionadas con ella. Por eso la acción sería un lujo innecesario si todos los hombres fuéramos exactamente iguales. La pluralidad es la condición de la vida política precisamente por el hecho de que todos somos humanos (lo mismo), es decir, de que todos nos definimos por ser diferentes a cualquier otro ser humano que exista (distintos), y es aquí donde entra en juego el concepto de subjetividad. Este reconocimiento de la subjetividad implica que la labor, el trabajo y la acción son sólo condiciones de la existencia humana, es decir, aspectos que nos condicionan como seres humanos pero que no nos definen (no nos condicionan absolutamente), pues nunca podrán explicar o dar una respuesta definitiva sobre quiénes somos. Pero no queramos adelantarnos demasiado y dejemos el asunto de la *vita activa* para más adelante, cuando nos centremos en el estudio político de la subjetividad. De momento nos basta con resaltar que, para Arendt, la pregunta sobre la naturaleza humana está mal planteada, pues “nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia, en el mismo sentido que otras cosas”<sup>69</sup>. No es arriesgado afirmar que, en el caso de que existiera una naturaleza humana, sólo un ser no humano podría definirla, cosa que a su vez es absurda porque definir implica objetivar, mostrarnos como una cosa o un “qué” en vez de como un ser humano o un “quién”. De ahí que los intentos de los filósofos por definir la naturaleza del hombre hayan acabado por mostrar a éste como algo divino, llevándonos a sospechar de tal concepto.

---

<sup>68</sup> CH 20.

<sup>69</sup> CH 24.

El exhaustivo examen que lleva Arendt en sus obras sobre la *vita activa* contiene en sí un auténtico estudio sobre la condición humana.<sup>70</sup> Tal estudio llevará a la autora a supeditar la contemplación a la acción, rechazando la postura que había defendido la tradición filosófica (que idealizaba a la contemplación como el máximo nivel de vida posible y situaba a la acción como algo secundario) y convirtiendo a la contemplación en una actividad más (la de aquellos sujetos que deciden no intervenir en el espacio público y se convierten a sí mismos en meros espectadores). Al tratar este asunto, es inevitable darse cuenta del fuerte lazo que une al concepto de condición humana con otros conceptos como los de Acción, Discurso y Libertad. Reafirmamos así lo ya dicho: cuando Arendt habla de condición no se está refiriendo a naturaleza, es decir, no nos está hablando de un ser común a todos los hombres, que les viene dado a priori y que reduce al hombre a un *animal laborans* (sujeto de necesidades). Arendt se aleja de cualquier tópico que reduzca al hombre tanto a su dimensión material de animal como a su dimensión espiritual o racional. Frente a estas concepciones de lo humano, los análisis de Arendt “nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la Naturaleza en mundo. Esta capacidad es la acción y el discurso”<sup>71</sup>. Esta cita pone de relieve que para Arendt el hombre no es un “qué” sino un “quién”, es decir, que los sujetos no tenemos una naturaleza común sino un yo personal que nos hace únicos y diferentes de todos los demás, y esta unicidad sí que es común a todos los sujetos, de ahí su concepto de pluralidad. Por tanto, cuando Arendt habla de condición humana, se está refiriendo al modo en que nacemos los seres humanos, a aquello que hace posible nuestra existencia, que es el hecho de nacer como seres únicos destinados a comenzar algo, a actuar. Siguiendo esta línea, la filósofa propone como elemento diferenciador entre los hombres y el resto de seres vivos a la natalidad; frente a éstos, el hombre no nace para morir sino para comenzar algo nuevo a través de la acción. De modo que, cuando Arendt introduce el concepto de pluralidad como condición necesaria para la acción, no está hablando del número de personas que conforman el espacio público, sino de la diversidad que constituyen los hombres por ser cada uno de ellos diferentes comienzos

---

<sup>70</sup> LASAGA MEDINA, J.: “El modelo antropológico de Hannah Arendt. La condición del animal humano”, en *Modelos antropológicos de siglo XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J-P Sartre, H. Arendt*, (2004), p.131.

<sup>71</sup> *Ídem*, p. 117.

que concurren en el espacio público. Sólo porque cada hombre es único, es decir, porque la subjetividad es una realidad, cabe esperarse de él lo inesperado: la iniciativa de actuar.

Partiendo de todo lo anterior, podría decirse que el significado del término condición en Arendt alude a algo que condiciona pero que no determina, ya que las distintas actividades del hombre (labor, trabajo y acción) pueden alterar las condiciones dadas de su existencia y, al mismo tiempo, sus efectos pueden pasar a convertirse en condiciones de dichas actividades<sup>72</sup>. Con todo esto lo que queremos mostrar es que, en cierto momento de su evolución, el hombre abandona la naturaleza (aquello que le viene dado) para comenzar a vivir la historia (aquello en lo que interviene como sujeto actor, que hace y padece pero que no crea ni dirige). Por tanto, el concepto “condición humana” hace referencia a una condicionalidad relativa y abierta que preserva para el hombre lo que le es máspreciado, su libertad. Y así la acción vendría a ser lo mismo que la libertad, tomar la iniciativa de comenzar algo nuevo, lo cual es posible a través del discurso en el espacio público. La deducción que extraemos de todo esto es que la subjetividad se configura como un elemento imprescindible para comprender aquello que condiciona al hombre, ya que los seres humanos además de un cuerpo poseen una identidad que remite al hecho de haber nacido para la acción y el discurso. No obstante, hemos de ser conscientes de que esta identidad que nos propone Arendt no es totalmente cognoscible para el propio sujeto (no somos auto-transparentes), pues no es identidad en tanto que naturaleza sino nuestro modo de estar en el mundo, esto es, “los requisitos o condiciones que hacen posible la existencia humana”<sup>73</sup>.

Por otro lado, con el fin de criticar las tesis naturalistas de la vida humana, nos interesa investigar el tema de la violencia en Arendt.<sup>74</sup> Tras llevar a cabo un estudio sobre el recorrido histórico que sufre la biopolítica desde su origen, vemos que ya desde Hobbes se empieza a correlacionar violencia y política a través de

---

<sup>72</sup> LASAGA, J.: *op. cit.*, p. 121.

<sup>73</sup> *Ídem*, p. 128.

<sup>74</sup> Partiremos para ello de las reflexiones establecidas por Castor M. M. Bartolomé, que trata este asunto a través de un estudio que no sólo nos permite acercarnos a la noción de sujeto en la que se sustenta el pensamiento de Arendt, sino que además nos ayuda a ahondar en la noción de la subjetividad. Esto lo consigue a través de la idea de alteridad, que tiene un papel fundamental en la crítica a las concepciones naturalistas de lo humano.

una lectura naturalista de la vida humana. Todas las tesis naturalistas, a pesar de poseer algunas peculiaridades, comparten una idea básica: que la violencia es un elemento constitutivo del ser humano, un elemento natural que no podemos anular. De ahí la necesidad de una política que tenga como objetivo no eliminarla - que es imposible - sino gobernarla o neutralizarla. Y el modo de neutralizar la violencia es el de administrar la naturaleza o la vida de las personas, lo cual sólo se consigue a través de una violencia mayor: “En la lógica naturalista, el único medio eficiente para oponerse a la violencia natural, es combatir la violencia con más violencia (...). Todos los otros medios (no naturales) pensados para neutralizar la violencia, entre ellos la memoria, parecen efímeros (...) el miedo continuará siendo la técnica más eficiente [para continuar con esta lógica violenta]”<sup>75</sup>. Estas tesis naturalistas han sido reforzadas por muchos autores contemporáneos a través de la etología (Konrad Lorenz), la sociobiología (Edward Osborne Wilson) y la neurociencia (Richard Dawkins y Antonio Damasio), aunque no nos detendremos ahora en ello por no ser el tema que nos ocupa.

Para Arendt, el problema de la naturalización de la violencia política es que ésta parece legitimar el poder absoluto, así como ciertas prácticas políticas (guerra preventiva, derecho del enemigo, dispositivos de control, formas de excepción, etc.), eliminando la posibilidad del espacio público. Se pone en peligro así aquello que Arendt denomina como lo realmente político, convirtiendo a los individuos en meros súbditos sumisos. Por eso debemos terminar con este pretendido naturalismo, con el objetivo de encontrar unos medios no violentos que nos permitan neutralizar la violencia de modo eficiente. Dichos medios los encontramos en la obra arendtiana *Sobre la violencia*, donde la autora consigue desmitificar el pensamiento naturalista en torno a la vida humana. Lo que Arendt defiende en esta obra es que, a pesar de que existen pulsiones naturales o intuitivas de agresividad en los seres humanos, éstas no determinan su comportamiento (tan sólo influyen en él). En este sentido, lo que hace al ser humano diferente del resto de animales es su doble constitución de ser un ser no sólo biológico sino también simbólico: un ser con una potencia creativa que le otorga el poder de dar sentido a todo aquello con lo que se relaciona. Según Arendt, en el ser humano todas las pulsiones pasan por el filtro

---

<sup>75</sup> BARTOLOMÉ, C. M. M.: *Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Un diálogo con Hannah Arendt* (2011), p. 612.



del sentido y la valoración. Dicho de otro modo, el ser humano simboliza o da significado no natural a todo lo natural (lo cual implica que no existan las acciones humanas guiadas por actos puramente naturales), así como a la pulsión de la agresividad. Uno de los significados que puede dar a ésta última -que no el único- es el de la violencia entendida como la destrucción del otro. Esto significa que, para Arendt, la clave para acabar con las tesis naturalistas sobre la vida humana está en ver que la violencia no es un elemento natural y constitutivo del ser humano. Violencia y agresividad no son lo mismo, y esto es lo que habían olvidado todos esos defensores del pensamiento naturalista. Para evitar confusiones como la represión de una emoción legítima, la condena de una actitud defensiva o la permisividad de un acto violento, debemos entender que la agresividad, al igual que la ira y el enfado, es una emoción básica generada como un estado de alerta que nos permite defendernos ante un ataque. Por tanto, actuar de modo agresivo en una situación en la que nos sentimos atacados no sólo es legítimo, sino además necesario y adaptativo. La violencia, sin embargo, hace referencia a cualquier acto que implique un daño intencional a la integridad física, psicológica o social de una persona. Es decir, que la agresividad es una actitud de defensa, mientras que la violencia es un acto de ataque que persigue una finalidad concreta.

Pero, ¿qué tiene que ver la subjetividad con todo esto? Hemos visto que para Arendt la agresividad no tiene que desembocar necesariamente en violencia, ya que las pulsiones agresivas pueden recibir múltiples significados y fines (la superación de dificultades, los estímulos para vencer problemas, la firmeza para aguantar contrariedades, etc.). Y esto es así porque el ser humano no es mera especie sino que es un ser plural, es decir, cada subjetividad es diferente: “El ser humano es tal porque está abierto para la alteridad, porque tiene el poder de confrontarse con la alteridad de su naturaleza y no ser un mero objeto de sus pulsiones”<sup>76</sup>. Esto implica que toda acción humana es valorativa o ética, lo cual lleva al sujeto a ser responsable de sus actos y no un mero ejecutor inconsciente de ellos. Resumiendo, si investigamos la reflexión que realiza Arendt sobre la violencia, descubrimos que para la autora los seres humanos no pueden ser reducidos a su mera vida biológica, sino que hemos de reconocer también su otra dimensión, la de un sujeto histórico y político, que tiene su base en la creación (capacidad de dar sentido a las cosas)

---

<sup>76</sup> BARTOLOMÉ, C. M. M.: *op. cit.*, p. 620-621.

y en la alteridad (diferencia intrínseca en cada sujeto). Esta doble condición humana es la que desafía al sujeto a pensar el sentido de las acciones violentas a las que se pueda ver tentado. Eludir esta tensión antagónica entre naturaleza biológica y subjetividad histórica solo nos lleva a mantener el error de creer que las acciones violentas del poder pueden ser no sólo justificadas sino también legitimadas, y ya hemos experimentado en la historia a qué nos conduce dicha postura.

Ante la cuestión de qué caminos no violentos pueden ayudarnos a neutralizar la violencia, Arendt propone una solución simbólica ante un problema simbólico: habla del uso de la memoria, que no debe confundirse con el recuerdo (registros vitales, vinculados al instinto, de hechos vividos). La memoria ha de ser entendida como la construcción de sentido para esos hechos vividos que recordamos. Desmitificada la pretendida naturalidad de la violencia que consideraba a la memoria como insuficiente para su neutralización, ésta recobra su sentido original y consigue mostrarnos la barbarie que corresponde a toda violencia: “El rostro de las víctimas, rescatado por la potencia anamnética, tiene el poder simbólico de neutralizar cualquier justificación de la violencia”<sup>77</sup>. De ahí la crítica arendtiana a las sociedades modernas, que han constituido la política como biopolítica y amenazan constantemente a la memoria de ser reducida a mero recuerdo.

En conclusión, podría decirse que Arendt desliga a la subjetividad de las tradicionales corrientes naturalistas, según las cuales la condición humana quedaba entendida como algo dado por la naturaleza, común e igual para todos los hombres. Frente a esta postura, Arendt defiende que aquello que le hace al hombre ser lo que es no se reduce a su constitución biológica-racional, sino que tiene que ver, en suma, con su condición de ser simbólico. Y ser un ser simbólico no significa otra cosa que ser un individuo particular entre otros con los que convive y actúa y, por tanto, capacitado para redefinirse y liberarse de sus impulsos e instintos animales.

---

<sup>77</sup> BARTOLOMÉ, C. M. M.: *op. cit*, p. 622.

### **III.2.2 El yo como espíritu: cuerpo, pensamiento y voluntad**

Todas las personas experimentamos la sensación de poseer una identidad personal, esto es, de ser una subjetividad o yo único. De ahí que la filosofía comenzara hace siglos a interesarse por responder a la cuestión de qué es el hombre, hablando de un “sujeto interior” que primero identificó con el alma y con el pensamiento y luego con la voluntad. Pero, según Arendt, en el caso de que existiera un “sujeto interior”, éste no aparecería nunca ante los sentidos externos o internos debido a que ningún ser fijo y permanente puede presentarse en el continuo flujo de las apariencias internas.

En su análisis por el recorrido que la filosofía llevó a cabo para solucionar este problema, Arendt nos muestra que ésta comenzó diferenciando dos realidades propias del hombre: una externa, que hace referencia al cuerpo físico, y otra interna, aquella que comúnmente se ha denominado como alma y que alude a la vida psíquica. Según Arendt las dificultades que conlleva la identificación de los términos no son meramente terminológicas, pues parece imposible ignorar estas conexiones existentes entre cuerpo y alma. Para la autora la relación entre lo interno y lo externo en la realidad corporal está clara: en el caso del ser humano, lo externo es aquello que aparece, lo que se ve, mientras que lo interno es aquello que “está dentro” del cuerpo (órganos...) y que, en condiciones normales, no se ve (no aparece por su propia voluntad).

Sin embargo, esta relación entre lo interno-externo no resulta válida al tratar del alma. Tenemos que recurrir a metáforas para hablar de nuestra vida psíquica y su localización, ya que ésta no es algo material y tangible. Y tal requerimiento de las metáforas es el que nos podrá ayudar a manifestar la vida del espíritu:

*“las palabras que utilizamos en un discurso estrictamente filosófico también se derivan invariablemente de expresiones originalmente relacionadas con el mundo tal como lo percibimos por medio de nuestros sentidos corporales, a partir de cuya experiencia, tal como señaló Locke, se ven «transferidas»-metaferein, transportadas más allá- «a significados más ambiguos y se las hace presentar ideas que escapan a la cognición de nuestros sentidos» (...) “Sin embargo, de un examen más atento se desprende que lo que resulta cierto para la mente (en concreto, que el lenguaje metafórico es el único medio*

*del que dispone para efectuar una «aparición externa apreciable» -hasta la actividad silenciosa, sin apariencia, consiste, de hecho, en un discurso, el diálogo sin sonidos que uno mantiene consigo mismo-) no tiene por qué ser válido también para la vida del alma”<sup>78</sup>*

Así que el lenguaje metafórico conceptual resulta válido para el pensamiento porque se manifiesta en el mundo externo junto con los signos físicos, y cada expresión de un sentimiento (por ejemplo, la ira) contiene ya una reflexión sobre ésta que otorga a la emoción la forma individualizada que caracteriza a los fenómenos visibles. Dice Arendt que nuestras actividades mentales se pueden vislumbrar incluso antes de ser comunicadas por manifestaciones que no exigen reflexión ni discurso (gestos, miradas, etc.), pero que es imposible concebir el pensamiento sin el discurso, cuya finalidad es que sea oído y comprendido. Y si no es fácil localizar el lenguaje físico con exactitud, es porque tal localización no está en nada físico (como sí lo estaban los elementos internos del cuerpo). Es decir, lo “interno del pensamiento” no se da ni en el cuerpo ni en el alma. No obstante, hablar de lo “interno del alma” no resulta tan metafórico como hablar de lo interno del pensamiento, pues a pesar de que nuestras experiencias anímicas no pueden situarse en ningún espacio concreto, resulta que estas experiencias están demasiado ligadas al cuerpo. Así que, en su etapa más expresiva (previa a su transformación por medio del pensamiento), el lenguaje del alma está unido a los sentidos: “una criatura sin espíritu jamás podrá experimentar nada parecido a la sensación de identidad personal (...) cada sensación es una experiencia somática; el corazón me duele cuando estoy triste y angustiado, bulle con la simpatía, se abre en los raros momentos en que me encuentro embargado por la alegría o el amor; y la ira, la envidia, la furia y otras emociones hacen que se apoderen de mí sensaciones físicas bastante parecidas”<sup>79</sup>.

La imposibilidad de identificar pensamiento y alma se hace evidente ya que, frente al primero, el alma no sólo se encuentra estrechamente ligada al cuerpo, sino que además sus pasiones y emociones tienen funciones similares a las de los órganos internos en el cuerpo: las del mantenimiento de la vida. Así, el amor sólo

---

<sup>78</sup> VE 45.

<sup>79</sup> VE 47.

existe gracias a la necesidad sexual, que tiene su origen en los órganos reproductivos. No obstante, que tal impulso sexual sea el mismo para todos implica que el sentimiento del amor pueda darse en una enorme variedad de formas. Y lo mismo podría decirse del miedo, emoción indispensable para la supervivencia y común a todos los seres humanos. De ahí que ser valiente no signifique no tener miedo, sino no mostrarlo por decisión propia. Según Arendt, el carácter o la personalidad no es identificable con las emociones internas, sino que es un conglomerado de cualidades que decidimos mostrar a los demás de forma deliberada. Con este tipo de actos se afianza nuestro carácter en un “sustrato inalterable de virtudes y defectos”<sup>80</sup> que caracterizan nuestra alma y nuestro cuerpo. Es por ello que a partir del siglo XIX la filosofía moderna comienza a considerar ilusoriamente al hombre como aquel ser que, frente a otros, se crea a sí mismo.

Clarificada la distinción entre cuerpo, alma y mente, Arendt pasa a reflexionar sobre las identificaciones que la tradición filosófica ha hecho entre el yo o espíritu y estos tres conceptos. Tal asunto lo trata especialmente al abordar el tema de la apariencia y la ilusión. Lo que la autora se pregunta es si la elección -en tanto que factor decisivo de la autorrepresentación-, al tener tanto que ver con las *apariencias* -el hecho de ocultar algo interno y mostrar algo en la superficie-, implica que lo que mostramos sea una mera *ilusión*. Pues bien, según Arendt en toda apariencia se da un elemento de ilusión, pero esto no nos debe llevar a pensar que todas las apariencias sean simples ilusiones. Es más, las ilusiones sólo se pueden concebir en relación a las apariencias en tanto que son inherentes al mundo, el cual queda regido por la doble ley de aparecer ante otros seres dotados de percepción. En palabras de Arendt, “la ilusión es el precio que pagamos por las maravillas de la apariencia”<sup>81</sup>. Así el mundo aparece siempre bajo la fórmula “me parece a mí”, es decir, el mundo será diferente en función del órgano de percepción que lo percibe y de la perspectiva particular que ofrecen las diferentes ubicaciones en el mundo. Es por ello que pueden darse verdaderas ilusiones (apariencias engañosas) que no son posibles de corregir debido a la permanente localización del sujeto en el mundo. Para aclarar este asunto, Arendt utiliza la expresión kantiana “ilusiones naturales e

---

<sup>80</sup> VE 52.

<sup>81</sup> VE 53.

inevitables”, las cuales aparecen en su introducción a la “dialéctica trascendental de la razón”, y que son inseparables de la razón humana. Además, la filósofa traspasa la distinción de Portmann entre apariencias auténticas (aquellas que ofrecen algún tipo de información científica) y no auténticas (espejismos rechazados tras un detenido examen) al concepto de ilusión.

Pero, si las ilusiones y apariencias auténticas son, en cierto modo, inherentes al mundo, ¿significa esto que la noción kantiana de “cosa en sí” -aquello que no aparece- se da en la comprensión misma del mundo de los fenómenos, sin tener en cuenta las necesidades de un ser pensante ni las de la vida del espíritu? Es decir, ¿es cierta la afirmación de que todos los fenómenos deben poseer fundamentos que no sean fenómenos? La respuesta de Arendt se puede resumir del siguiente modo: la interpretación filosófica común del Ser como base de la Apariencia es válida si nos centramos en el fenómeno de la Vida, pero esto no ocurre en cuanto a la consideración del Ser en oposición a la Apariencia.

Desde Platón y especialmente con Descartes, se ha creído en la existencia de un “ser en sí mismo” tras las “simples apariencias”, siendo éste identificado con el Yo pensante. Encontramos aquí la primera identificación errónea que hace la tradición, la del *yo con el pensamiento-mente* (que a su vez era entendida como alma). Esto ocurrió especialmente desde Descartes y su *cogito ergo sum*, que reducía el yo al pensamiento como algo totalmente separado del cuerpo y de la realidad física. No obstante, Arendt se opone a la identificación del yo con el yo pensante cartesiano. Siguiendo a Kant, la pensadora defiende que la noción de yo pensante es un concepto ficticio que se puede pensar, pero sólo como aquello que no aparece. El error de Descartes fue, por tanto, el de separar al yo de la realidad aparente, de pensar la realidad situando al sujeto fuera de ésta, pues al hacerlo se retiró también de las evidencias sensoriales y, por tanto, de la propia sensación de realidad que permite a la subjetividad darse cuenta de su propia existencia. El yo pensante es el yo. La falacia metafísica -criticada por Kant- consistente en ofrecer a las “cosas en sí mismas” una realidad tangible, proviene posiblemente de la experiencia del pensamiento, el cual nos ha llevado a creer en la existencia de la “espiritualidad en sí” independientemente de las formas que ésta es capaz de adoptar. Pero lo cierto es que, aunque yo soy siempre el mismo sujeto (pertenezco a la vez al mundo visible y al invisible), no soy siempre la misma persona, pues lo que pienso como espíritu (Yo general) no lo recuerdo como hombre (yo actual), y del

mismo modo, mi actual estado de hombre no queda incluido en la noción que tengo de mí mismo como espíritu. Esta tesis queda reforzada por la siguiente cita de Arendt:

*“Para el filósofo que se apoya en la experiencia del Yo pensante, el hombre no sólo es palabra, sino pensamiento hecho carne, la siempre misteriosa y nunca satisfactoriamente aclarada encarnación de la capacidad de pensar. Y el problema con este ser ficticio estriba en que no es ni el producto de una mente desarreglada ni uno de los fácilmente superables «errores del pasado», sino la ilusión totalmente auténtica de la actividad de pensar como tal”*<sup>82</sup>

El *cogito ergo sum* es una falacia; como señaló Nietzsche, del cogito sólo se puede inferir la existencia de pensamiento, no la del propio sujeto pensante. Es decir, podemos dudar tanto del cogito como del sum, que a pesar de que el pensamiento pueda captar la suposición de que el yo-soy presupone al yo-pienso, no puede demostrarla ni refutarla. Y la realidad de lo que percibo no viene garantizada por la existencia de ningún Dios bondadoso, sino por su contexto en el mundo, caracterizado tanto por la existencia de otros seres con capacidad de percepción como por el sentido común (actividad coordinada de mis sentidos) que poseo. Es por ello que mi diferenciación del resto como un “espíritu” o “subjetividad” queda salvada en tanto que el objeto que yo percibo también es percibido por otros, solo que desde perspectivas diferentes. Dice Arendt que, independientemente del alcance que pueda tener el pensamiento, la realidad tal como se nos ofrece al sentido común en su puro “estar ahí”, queda siempre fuera de nuestro alcance. Según la autora, la pérdida del sentido común es lo que ha llevado a los filósofos a errores como el que vemos en Descartes, quien no se da cuenta de que el Yo pensante se autoafirma sólo temporalmente: “todo pensador, por eminente y profundo que pueda ser, no deja de ser «un hombre como tú y como yo» (Platón), una apariencia que se mueve entre otras apariencias, dotada de sentido común y concedora de los suficientes razonamientos de sentido común para sobrevivir”<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> VE 63.

<sup>83</sup> VE 70-71.

En consecuencia, cuando Arendt habla del Yo utiliza el concepto *espíritu*, una referencia a la subjetividad que no está totalmente desligada de la realidad. Arendt presenta al espíritu como algo diferente no sólo del pensamiento-mente sino también del alma (pues ya hemos visto que para Arendt mente y alma son realidades distintas): mientras que el espíritu conforma los pensamientos e ideas, el alma sería aquella parte del hombre que tiene que ver con los sentimientos, las pasiones y las emociones. Para la autora, *espíritu* y *alma* son cosas muy diferentes, pero a su vez están estrechamente ligados: los pensamientos e ideas son siempre pensamientos e ideas de algo, por lo que el espíritu expresa aquello que se da en el alma y que, a su vez, se sustenta en aquello que le proporciona el cuerpo físico (sensaciones que captamos por los sentidos). Sin embargo, Arendt insiste en la diferencia entre espíritu y alma para desmitificar la antigua identificación de la subjetividad humana con el alma y demostrar que aquello que diferencia a los hombres entre sí tiene que ver con el espíritu: mientras que los elementos propios del alma están muy unidos al cuerpo (su lenguaje expresa sensaciones físicas), las actividades mentales necesitan de un lenguaje metafórico para poder franquear el abismo que las separa del mundo sensorial. Es decir, mientras que las sensaciones anímicas están destinadas a ser mostradas –aunque no en su totalidad- en su estado original (se manifiestan sin intervenir la reflexión ni el lenguaje, por ejemplo, a través de miradas, gestos, sonidos inarticulados, etc.), las actividades mentales se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas, lo cual hace que sea imposible concebir al pensamiento sin el lenguaje. Cuando hablamos sobre una emoción, expresamos algo diferente de la emoción misma, pues la transformamos por medio del pensamiento con el fin de aparecer o autopresentarnos tan sólo a través de lo que decidimos que nos conviene mostrar (la hipocresía es un claro ejemplo de ello). A este respecto dice Arendt, siguiendo a Aristóteles:

*“Podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior; si así fuese, es muy posible que todos actuásemos y hablásemos exactamente igual. (...) La distinción y la individualización tienen lugar*



*a través del lenguaje, es decir, la utilización de verbos y sustantivos, que no son productos o «símbolos» del alma, sino del espíritu”<sup>84</sup>*

Para Arendt es el espíritu y no el alma el que nos permite experimentar la sensación de subjetividad o identidad personal que nos diferencia del resto de individuos. Sin el espíritu el hombre no se diferenciaría del resto de animales y se encontraría a la merced de su proceso de vida interna (apetitos y emociones); de este modo, ciencias como la psicología (que parte de la idea de que todos somos iguales por dentro en cuanto a nuestros siempre cambiantes estados anímicos) no serían posibles. En suma, las actividades del alma son tan distintas de las del espíritu que no sólo se diferencian por estar las primeras ligadas al cuerpo frente a las segundas, sino que además las pasiones y las emociones del alma “parecen revestir las mismas funciones de mantenimiento que los órganos internos, con los que también comparten la característica de que su individualización sólo puede deberse al desorden o a la anormalidad”<sup>85</sup>. Es decir, las sensaciones y emociones anímicas son iguales en los hombres hasta tal punto que encontrar un caso en el que no aparezcan (como por ejemplo falta de apetito, de deseo sexual, de capacidad de amar, etc.), se considera como una enfermedad, mientras que su expresión por parte del espíritu admite tantas variantes como individuos (por ejemplo, todos sentimos deseo sexual pero no todos amamos a las mismas personas ni del mismo modo).

Por otro lado, Arendt nos habla de que, una vez desmitificada la identificación del espíritu con el yo pensante y con el alma, la filosofía descubrió otro tipo de actividad mental del yo que parecía oponerse al pensamiento y que, por lo tanto, se identificó con ese “espíritu en sí”: la voluntad o yo volente. La voluntad es, junto con el pensamiento y el juicio, una de las tres actividades mentales básicas del ser humano. Y si bien las tres poseen algunas características comunes, también es cierto que son autónomas, es decir, que no pueden derivarse unas de otras ni reducirse a un común denominador. Esto es así porque pensamiento, juicio y voluntad siguen normas distintas. Según Arendt la voluntad apareció como la mediadora en-

---

<sup>84</sup> VE 49.

<sup>85</sup> VE 50.

tre los deseos de nuestro cuerpo y el deber que nos inculca la razón. Ésta se presentaba como antagonista al pensamiento en tanto que, al tender hacia el futuro, se movía en un mundo en el que no existen las certidumbres. Dice Arendt:

*“El pensamiento y la voluntad son antagonistas tan sólo en la medida en que afectan a nuestros estados psíquicos; es cierto que ambos traen a nuestro espíritu lo que está ausente; pero el pensamiento coloca en un perdurable presente lo que es o al menos lo que ha sido, en tanto que la voluntad, tendiendo hacia el futuro, se mueve en un mundo en el que no existen tales certidumbres”*<sup>86</sup>

Se trata de comprender cómo toda volición, a diferencia del pensamiento, sigue manteniendo relación con el mundo a pesar de ser una actividad mental, pues es en el mundo de las apariencias donde debe llevar a cabo sus proyectos. Si lo que caracterizaba al pensamiento era el realizarse para sí mismo, habiendo sido éste cumplido en el mismo acto de pensar, la volición tendrá su fin fuera de sí misma y sólo se cumplirá cuando pasemos del querer hacer algo a hacer ese algo. Por eso piensa Arendt que el yo volente está siempre impaciente, inquieto ante el terror y la esperanza que le plantea el futuro, y porque el yo-puedo nunca está garantizado. Esta desasosegada inquietud por el futuro sólo puede ser calmada cuando el yo-puedo ser se convierte en un puedo-y-hago: “la voluntad siempre quiere *hacer* algo, despreciando así implícitamente el puro pensamiento cuya actividad toda depende de «no hacer nada»”<sup>87</sup>. Así es como descubre la filósofa que la tonalidad del pensamiento es la serenidad, en tanto que el pensamiento es un tipo de actividad que se disfruta por tener la tensión de hacerse material, mientras que la tonalidad de la voluntad sería la tensión que produce el mirar hacia delante trayendo entre manos cosas que están en nuestro poder, pero cuyo cumplimiento no tenemos totalmente asegurado. Y es por esta tensión por lo que muchos filósofos -en especial Leibniz-, temerosos de la voluntad, acaban por decir que la única tarea que hemos de permitirle a ésta es la de “querer no querer”, dejando de interferir en la armonía u orden del mundo.

---

<sup>86</sup> VE 289.

<sup>87</sup> VE 291.

Según Arendt, solo unos pocos como Duns Escoto, Nietzsche y, en cierta medida, Hegel, se atreven a afirmar el papel que la voluntad tiene en el acontecer de los asuntos humanos. Y si Arendt menciona a Hegel es porque, a pesar de no hablar de la voluntad en sentido explícito, parece evidente que la facultad subyacente tras la negación del Espíritu de la que habla el autor al tratar el asunto del movimiento Histórico-Mundial, no puede ser el pensamiento sino la voluntad, aquella que mira hacia el futuro y el progreso. No obstante, la actitud ante la voluntad de Nietzsche va por otro camino, pues el filósofo nos habla de que el tiempo va hacia adelante pero que no todo lo que está en marcha, como la voluntad o la humanidad, van también en tal dirección. De modo que autores como Nietzsche, y también otros como Heidegger, reconocen a la voluntad como una facultad importante del espíritu, centrándose el primero en la idea de “voluntad de poder” (capacidad humana de hacer cosas) y el segundo en la de “voluntad de querer” (deseo humano de hacer cosas). Sin detenernos en ello, diremos simplemente que Arendt intuye que en ambos filósofos pensamiento y voluntad no son simplemente facultades distintas del hombre, sino que además son contrarias entre sí.

Al igual que ocurre con el pensamiento, cuando Arendt lleva a cabo su estudio sobre la voluntad se encuentra con que ésta ha sido inevitablemente comprendida de modo erróneo. De este modo, la autora señala dos vías a través de las cuales se ha entendido la voluntad<sup>88</sup>: una según la cual la voluntad sería la facultad de elección entre objetos o metas; otra que la define como la capacidad del hombre para iniciar o comenzar algo. Ambas definiciones llevan en sí implícitas dos ideas de libertad totalmente diferentes. La primera definición queda ligada a una “libertad filosófica”, el *libre arbitrio* o libre iniciativa de un sujeto individual totalmente aislado y autónomo -ficticio para Arendt-, capaz de escuchar a su razón (que le muestra qué debe hacer ante sus apetitos). Según esta definición, la libertad consistiría en “poder hacer lo que se debe querer”. Por otro lado, la segunda definición de voluntad se basa en la idea de libertad política, aquella que, al tener en cuenta al hombre ya no como un ser solitario sino como un ciudadano, éste se siente seguro y no constreñido a hacer lo que no se debe hacer.

Partiendo de este análisis, Arendt aboga por la segunda definición de la voluntad, la de la libertad política. No obstante, la desilusión que le produce el análisis

---

<sup>88</sup> VE 429-430.

de su realidad histórica le lleva a concluir que la voluntad no es sino una ficción metafísica resultante de la perversión de tal libertad. Según la autora, la voluntad se ha configurado como el asentamiento de una libertad interior individualista (egoísta) y por tanto anti-política que aliena al hombre. En contraposición, Arendt habla de la espontaneidad como la cualidad primaria de la acción que, al estar ligada a la natalidad (novedad y contingencia), posibilita la auténtica libertad. Por tanto, hemos de entender la espontaneidad como la libertad o facultad política del hombre de “poder iniciar” algo a través de la acción entre la pluralidad. Sin embargo, a pesar de que pueda parecer que para Arendt sea imposible conciliar la voluntad como interioridad y la voluntad como espontaneidad, en *La vida del espíritu* la pensadora recupera cierta irreductibilidad del concepto de voluntad como facultad del espíritu humano, permitiendo interpretar la voluntad como una ‘metáfora’ de la espontaneidad.

En resumen, la tradición filosófica ha abordado el tema del yo desde lo que Arendt denomina como un “monismo implícito”, según el cual “detrás de la evidente multiplicidad de los fenómenos y, más en la línea de nuestro contexto, detrás de la obvia pluralidad de facultades y habilidades del hombre, debe existir una unidad - el viejo *hen pan*, el «todo es uno» -, ya sea una fuente única o un único soberano”<sup>89</sup>. Es más, de la supuesta autonomía de estas facultades mentales, se ha derivado su ser incondicionado del mundo.

Frente a estas visiones tradicionales del Yo, la sensación que todos tenemos de ser una identidad personal (una subjetividad propia) queda recogida en Arendt bajo su concepto de espíritu, que ya no será algo que podamos captar en solitario a través del pensamiento o de la voluntad, sino que requiere tanto del lenguaje y de la acción como de la existencia de los otros. El concepto de espíritu hace referencia a la espontaneidad implícita en el hombre que le lleva a mostrar ante los demás “quién” es, su pensamiento e ideas. De este modo, si bien el interior anímico es igual para todos los hombres, la decisión de mostrar de nosotros mismos públicamente tan sólo aquello que nos resulta conveniente será lo que nos permitirá diferenciarnos del resto. Esto queda patente en Arendt cuando, basándose en el principio socrático “sé como deseas aparecer”, dice las siguientes palabras:

---

<sup>89</sup> VE 88.

*“Cuando tomo una decisión como ésta, no estoy simplemente reaccionando de acuerdo con las cualidades que se pueden dar en mí; estoy llevando a cabo un acto de elección deliberada entre las distintas posibilidades de conducta que me ofrece el mundo. De este tipo de actos surge, finalmente, lo que llamamos carácter o personalidad, el conglomerado de un cierto número de cualidades identificables reunidas en un todo comprensible y plenamente reconocible, afianzado en un sustrato inalterable de virtudes y defectos característicos de la estructura de nuestra alma y de nuestro cuerpo”<sup>90</sup>*

Y, en *La vida del espíritu*, afirma citando a Heidegger:

*“Los principios a partir de los que actuamos y los criterios por los que juzgamos y guiamos nuestras vidas dependen, en última instancia, de la vida del espíritu. En resumen, dependen de la forma en que se llevan a efecto estas actividades mentales aparentemente sin provecho, que no producen ningún resultado y que «no nos dotan directamente con la capacidad de actuar»”<sup>91</sup>*

Así que la característica más propia de las actividades mentales del mundo fonemático es la invisibilidad (nunca aparecen), aunque sí es cierto que se manifiestan al Yo que “piensa, quiere y juzga” y que, por tanto, dicho Yo “es consciente de su ser activo, pero que carece de la habilidad o la necesidad de aparecer como tal”<sup>92</sup>. La vida del espíritu, a diferencia de la vida del pensamiento o de la vida del alma, es pura actividad que podemos poner en marcha o detener a nuestra voluntad. Y la facultad del espíritu capaz de hacer visible lo invisible no se reduce a la capacidad de crear y guardar imágenes que poseemos gracias a la imaginación y la memoria, sino que va más allá: es lo que nos permite decir “ya” o “no todavía” y prepararnos para el futuro, esto es, lo que nos permite querer (voluntad) y valorar (juicio), para lo cual es preciso primero una retirada del presente y sus necesidades cotidianas (pensamiento). Ese espíritu es, por tanto, la capacidad de pensar más allá de lo que nos condiciona aquí y ahora, y así establecer nuestra voluntad y juicio.

---

<sup>90</sup> VE 52.

<sup>91</sup> VE 89.

<sup>92</sup> VE 90.

Todo lo dicho hasta ahora no debe llevar al lector a pensar, tal y como ocurrió con la filosofía a partir de Hegel, que el hombre se ha creado a sí mismo, pues la autopresentación no es lo mismo que la autoexhibición (el “estar ahí” de la existencia). Trataremos este asunto más adelante, tras haber hecho un análisis más exhaustivo en torno a la singularidad y la pluralidad que caracterizan a la subjetividad, tal y como presentamos a continuación.

### **III.2.3 Subjetividad como Singularidad y pluralidad**

Gracias a su alejamiento de las tesis naturalistas y a su noción de espíritu, Arendt construye un nuevo concepto de ser humano. El hombre pasa a ser visto como un individuo a la vez distinto e igual que el resto: “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni plantear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”<sup>93</sup>. Este doble carácter del ser humano queda recogido bajo el concepto “pluralidad”. Cuando leemos a Arendt puede parecernos en principio que, en su propuesta por un mundo y una política cuyo principio básico a respetar es el de la pluralidad, la subjetividad no tenga cabida. Pero, si hacemos una lectura más profunda, nos damos cuenta de que dicho elemento juega un papel no sólo importante sino elemental para la constitución de dicho mundo. Es preciso, por tanto, comprender qué entiende Arendt por subjetividad, que vendría a ser algo así como la diferencia que cada persona es en sí misma, el yo de cada individuo como sujeto particular que se siente llamado a mostrar su diferencia ante los demás, convirtiéndose en un ser único.

Dice Arendt que no debemos confundir la cualidad humana de ser distinto o singular con la alteridad que posee todo lo que es. Según la autora, la alteridad es un aspecto importante de la pluralidad -ya que todas nuestras definiciones son distinciones-, pero es el hombre el único que puede expresar esta distinción y distinguirse, esto es, comunicar su propio yo y no simplemente algo (hambre, hostilidad, temor, etc.). De este modo, la subjetividad del hombre se constituye tanto por la

---

<sup>93</sup> CH 200.

alteridad que comparte con todo lo que es, como por la distinción o singularidad que, gracias a su capacidad humana para la acción y el discurso, puede transformar en unicidad.

De este modo Arendt, en su propuesta ético-política, salva la subjetividad al pensarla “a partir de la falta que la constituye y de la ley que impide al unísono de voluntades”<sup>94</sup>. Es decir, la filósofa tiene en cuenta el hecho o “ley” -entendida como algo que nos viene dado por el mundo y que por tanto no podemos elegir- de la pluralidad (de que cada hombre es diferente y que por tanto no es posible creer en un mundo común como el conjunto o la suma de unas individualidades semejantes). Pero, al mismo tiempo pretende salvar a la subjetividad de este hecho (no reducirla a un yo particular, independiente y aislado del resto de yoes), lo cual haría imposible la política y nos llevaría a la destrucción del mundo. Por ello es plausible decir que Arendt intenta pensar la subjetividad a partir de la “falta” que la constituye, es decir, de esa unidad entre las diferentes subjetividades que le “falta” a cada sujeto porque, al ser completamente único, no se resulta sencillo identificarse con los otros, al mismo tiempo que no puede dejar de hacerlo.

Esta idea arendtiana sobre la subjetividad guarda relación con aquello que Kant denominaba como “insociable sociabilidad humana”, la cual propone que los humanos somos al mismo tiempo seres sociables e insociables, egoístas y altruistas. La salvación de la subjetividad y de la pluralidad, a pesar de que pueda parecer paradójico, la consigue Arendt porque esa unidad (que no podemos dejar de intentar alcanzar) no consiste en la mera suma de las voluntades -ya que la ley de la pluralidad no lo permite-, sino en algo muy diferente que tiene en cuenta una subjetividad que va más allá de la sensibilidad (que considera al sujeto como algo más que un mero organismo vivo, por todos los peligros que eso conlleva). En consecuencia, Arendt desarrolla una consideración ético-política del sujeto: lo político, ese mundo común, debe ser pensado desde la intersubjetividad, y por tanto desde una subjetividad que siempre tiene en cuenta a los otros y que consigue superar sus condiciones subjetivas. A este propósito dice Arendt que “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad”<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> GERCMAN, B. L.: *¿Salvar la subjetividad?*, en Universidad de Murcia: Congreso internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt” (2009), p. 1.

<sup>95</sup> CFPK 134.

Arendt consigue alejar a la subjetividad de nociones constitutivas, esto es, de cualquier idea que la asocie a algún tipo de naturaleza humana -tal y como hemos explicado anteriormente- y adscribe a la humanidad en el terreno de lo político. Al hablarnos de ese mundo común que queremos alcanzar, la pensadora política defiende una postura en la que no veamos al otro como un ser al que simplemente debemos respetar, pues este sentimiento lo siento hacia el otro sólo porque me veo a mí mismo en él, siendo así más bien un sentimiento hacia el yo, aquello que Arendt pretende evitar. Por el contrario, Arendt “reduce a los otros a la presencia de sus juicios en nosotros”<sup>96</sup>, algo que ya no viene dado por el mundo, que queda poco atendido a la ley. Es decir, Arendt escapa al pensamiento kantiano de ley, pues no parte de aquello que la ley hace pensar sobre los sujetos, sino que pretende basarse en un juicio estético o un entendimiento en el que cada sujeto asume el punto de vista del otro para superar su particularidad y, por tanto, se entiende a sí mismo ya no como un yo o como un él, sino como un nosotros.

La originalidad del pensamiento arendtiano reside en el hecho de que esta concepción de la subjetividad bajo el presupuesto de la intersubjetividad ya no viene dada por el mundo (ley), sino por el sentido común inherente a ella misma. Por eso hablamos de una universalidad subjetiva y no objetiva. En este sentido, creemos que el presupuesto y fin último del juicio para Arendt será la comunicabilidad intersubjetiva, que ya no verá a la comunidad como suma de voluntades sino como discurso intersubjetivo en el cual aparece la “directa consideración hacia el otro”. Con esta universalidad subjetiva Arendt consigue “equilibrar a la subjetividad a partir del juicio salvándola de su repliegue interno”<sup>97</sup>.

Todo lo hasta aquí referido queda patente en Arendt cuando nos habla de la pluralidad desde su visión de la natalidad. Si bien es cierto que el pensamiento político arendtiano otorga primacía al mundo sobre el hombre, la inserción en el mundo de éste a través de la palabra y el acto como segundo nacimiento no se produce por necesidad, por utilidad o por la mera presencia de los otros. Esta inserción en el mundo se debe a un impulso que surge a partir del comienzo no del mundo sino de alguien, un impulso que nace en el propio sujeto y no de una ley externa a él que pase a su interior.<sup>98</sup> Si podemos afirmar que Arendt consigue salvar

---

<sup>96</sup> GERCMAN, B. L.: *op. cit.*, p. 2.

<sup>97</sup> *Ídem*, p. 2.

<sup>98</sup> *Ídem*, p. 4.



la subjetividad, entonces hay un lugar para ella en una propuesta política en la que el “todos” es la prioridad frente al “uno”. Por tanto, ante la cuestión de si la creación de una comunidad que tenga en cuenta la totalidad de sus integrantes viene dada por el mundo o surge del interior del propio sujeto, nos posicionamos a favor de la segunda opción, ya que para Arendt el mundo se salva por las acciones de los sujetos que van contra la destrucción de éste<sup>99</sup>. Esta posición queda estrechamente ligada al pensamiento de Ágnes Heller, quien defiende que el buen espíritu no proviene del mundo (de la ley) sino del carácter (de la subjetividad).

Todo lo dicho hasta ahora podría resumirse en la idea de que la subjetividad -que debe ser entendida en términos políticos- tiene un papel protagonista en el pensamiento arendtiano: la posibilidad de lo político, esto es, de un espacio en el que sea posible la figuración conjunta de un mundo justo y no violento, depende de que cada hombre se atreva a manifestar sus pensamientos y juicios ante los demás. Esto equivale a decir que los hombres deben hacer visibles aquellos rasgos que les hacen diferentes ante los demás, mostrando “quiénes” son en el espacio público. No obstante, dicha afirmación no debe llevarnos a pensar que para captar aquellos rasgos que hacen única a una persona sea necesario conocer sus intimidades, pues basta nuestra manera de estar presentes en el mundo -de hablar y actuar públicamente- para hacer perceptibles aquellas cualidades que nos diferencian de los demás.

El acercamiento que Arendt lleva a cabo en *Los Hombres en tiempo de oscuridad* a varios personajes -G.E. Lessing, R. Luxemburgo, Juan XXIII, K. Jaspers, I. Dinesen, H. Broch, W. Benjamin, B. Brecht, W. Gurian y R. Jarrell- que se manifestaron públicamente respondiendo a las catástrofes políticas que les tocó vivir (el totalitarismo en la mayoría de los casos), da buena cuenta de esta manifestación de la subjetividad a la que nos hemos referido. Dice Arendt sobre estos pensadores: “las personas reunidas aquí difícilmente podrían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra su ubicación en un tal espacio común si se les hubiera dado un voto en el asunto”<sup>100</sup>. La filósofa

---

<sup>99</sup> GERCMAN, B.L.: *op. cit.*, p. 6.

<sup>100</sup> HTO 9.

pretende reflejar cómo, a pesar de estas diferencias, los diversos autores nombrados en su obra conforman cierta unidad, manifiesta en su lucha contra aquello que supone una amenaza para lo político. En particular, llama la atención la reflexión que Arendt lleva a cabo sobre el sujeto y la subjetividad a partir de la obra de Franz Kafka. Encontramos cierta similitud entre el pensamiento arendtiano y la crítica que hace Kafka a la sociedad a través de tres novelas clave: *El proceso*, *El Castillo* y *América*. En ambos autores encontramos una crítica al poder por tener un carácter dominante que convierte a los individuos en meros sujetos pasivos y sumisos, sujetos que han perdido aquello que precisamente les hace humanos y no meros animales: su capacidad de pensar sobre los acontecimientos (o sobre las normas que se supone que han de acatar) y de opinar y actuar en consecuencia. El totalitarismo, en el caso de Arendt, y el aparato burocrático en el de Kafka, han cometido numerosos crímenes en nombre de lo que éste último denomina como la “necesidad”, una necesidad que no coincide con la verdad y que las personas acaban por admitir sometiendo a ella y renunciando a su libertad y a su derecho a actuar. Dice Arendt comentando *El Proceso*, que Kafka nos enseña la fe que tienen sus coetáneos en los burócratas, una fe que aparece como si todo lo establecido “desde arriba” fuera algo necesario. Esta falsa necesidad, al ser aceptada por los ciudadanos, se establece como un principio universal y les convierte en agentes de la “ley natural de la ruina”. Es decir, al someterse a la destructora y deshumanizadora burocracia, los individuos se convierten en meras herramientas naturales de la destrucción. Partiendo de esta idea, podríamos decir que los hombres de la calle que aparecen en las obras kafkianas coinciden en cierto modo con el modelo de hombre representado por aquél que Arendt tuvo que juzgar por sus crímenes nazis, Eichmann (un hombre que se dedicó a cumplir órdenes y cometer actos inhumanos sin plantearse la maldad de éstos, ateniéndose al hecho de que, si el poder así lo estipulaba, eran actos necesarios).

En realidad, los protagonistas que aparecen en las obras de Kafka no son esos hombres normales sino, tal y como dice Arendt, “el modelo de hombre común” como un ideal de humildad y de buena voluntad, que ha sido olvidado por una sociedad que consta de pequeños tipos y de tipos encumbrados<sup>101</sup>. No obstante, Arendt pone de relieve que este modelo de hombre común que nos presenta Kafka,

---

<sup>101</sup> EC 99.

no es un hombre claramente definido al que el resto de hombres deba ajustarse. Entender al “hombre común” kafkiano de este modo sería ir en contra del pensamiento de Kafka y de Arendt. Este hombre común es anónimo, por eso Kafka no les da a sus protagonistas un nombre, tan sólo una inicial (K.); tampoco les da una profesión. Frente al resto de los hombres que aparecen en sus obras (que acaban por identificar su identidad con su profesión y que son constantemente confundidos por no mostrar públicamente su diferencia), el hombre común de Kafka es inconfundible, es aquel que se atreve a actuar para destruir el mundo establecido, y liberarlo de sus engaños y atrocidades, con el fin de poder reconstruirlo de mejor modo. Y es en ese actuar donde el hombre muestra su unicidad, su atrevimiento que le lleva a ser considerado tanto por los otros como por él mismo como un extraño o extranjero. Esto mismo lo encontramos en Arendt cuando nos propone que a la hora de intervenir en el mundo público debemos aparecer como sujetos sin nombre, como actores más que como autores de nuestras palabras, ya que lo que no tiene nombre no puede ser apropiado por otros. Es decir, el hombre que interviene en lo público es un actor en tanto que no crea y elige el escenario en el que se va a desenvolver, sino que actúa en un escenario (el mundo) que le viene ya dado y que está formado por una red de relaciones (relaciones sociales entre las personas) con múltiples historias ya escenificadas (acontecimientos producidos). Conforme a lo dicho hasta ahora, podríamos concluir que tanto Arendt como Kafka proponen con sus obras un tipo de subjetividad liberada y desvinculada del poder, requisito indispensable para la construcción de un mundo acorde con las necesidades y la dignidad humana, cosa que dista mucho de los mundos que a ellos les tocó vivir (la sociedad de preguerras en el caso de Kafka y la de guerra y posguerra en el caso de Arendt). Arendt interpreta las novelas de Kafka como una llamada de atención a los sujetos que las leen, un modo de mostrarles que cualquiera puede ser ese hombre común de buena voluntad o, lo que es más, que todos debemos serlo. El mundo necesita un cambio, y el cambio no puede darse “desde fuera” sino “desde dentro”, en el interior de cada sujeto. En otras palabras, son los sujetos los que deben determinar sus propias acciones y establecer unas leyes claras con las que regirse frente a esas “fuerzas misteriosas que emanan de arriba a abajo”.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> EC 103.

### III.2.4 Ser humano como actor en el mundo

Todo lo dicho hasta el momento nos permite intuir una idea que será clave en el pensamiento ético-político de Arendt: el ser humano es el único ser en el mundo que, además de caracterizarse por su alteridad y singularidad, es único, y esto es así porque posee la capacidad de la acción y el discurso. Son la acción y el discurso los que revelan la cualidad humana de ser distinto ya que, mediante ellos, los seres humanos son capaces de manifestar tan sólo aquellos rasgos que ellos mismos deciden hacer públicos. El discurso y la acción son, según Arendt, “los modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres”<sup>103</sup>. De este modo, con la palabra y el acto nos insertamos en el mundo humano como en un segundo nacimiento en el que confirmamos el “hecho desnudo” de nuestra original apariencia física. Pero dicha inserción no se produce por necesidad (como ocurre con la labor), ni por utilidad (como en el caso del trabajo), sino que se corresponde con un impulso que, a pesar de poder estar estimulado por la presencia de los otros y nuestro deseo de estar en su compañía, surge por nuestra propia iniciativa. Esto demuestra, de nuevo, la importancia del papel que juega la subjetividad en la comprensión de la existencia humana, pues si bien es cierto que la inserción de los hombres en el mundo puede ser estimulada por los otros, en ningún caso está condicionada por ellos: “Su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo por nuestra propia iniciativa”<sup>104</sup>.

La consecuencia que extraemos de todo lo anterior es que el ser humano, si bien no se crea a sí mismo, sí se constituye como tal en tanto que es un “actor” en el mundo. Para comprender esto, es preciso primero hacer un análisis exhaustivo del concepto de *mundo* que tiene Arendt. Tal concepto no puede entenderse, si no tenemos en cuenta todo lo dicho anteriormente sobre el ser humano, pues el mundo y el ser humano no son realidades independientes que se puedan entender por separado, sino que están directamente interrelacionadas: “La objetividad del mundo -su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería

---

<sup>103</sup> CH 200.

<sup>104</sup> CH 201.

imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana”<sup>105</sup>.

Decíamos que el hombre es un ser condicionado por el mundo, es decir, por todas las cosas que le rodean (incluyendo al resto de hombres). Y este mundo está formado no sólo por cosas naturales sino también por cosas producidas por el ser humano, las cuales -a pesar de ser obra de éstos- también nos condicionan. Es decir, cualquier cosa, sea del tipo que sea, que entra en contacto con el ser humano, pasa a ser de inmediato condición de su existencia. De ahí que Arendt afirme que no existe la naturaleza humana pero sí la condición (o condiciones) humana(s). La autora califica a esta “influencia” o condicionamiento que produce el mundo en el hombre como un “choque” o “fuerza” condicionadora. Así que las actividades propias de la condición humana no tienen nada que ver con esa idea de una naturaleza fija y definitoria de lo humano en cualquier realidad posible. Es más, si los hombres hubiéramos nacido en otro planeta, posiblemente seríamos muy distintos a como somos, ya que nuestros condicionantes serían también diferentes. Las tres actividades propiamente humanas a las que continuamente se refiere Arendt en sus obras (labor, trabajo y acción), sólo tienen sentido en nuestro contexto, el del planeta Tierra, pues ¿qué sentido tendría la labor en un planeta en el que aquello que necesitásemos para sobrevivir -alimento, calor, etc.- nos viniera dado?

Centrándose en el asunto de las actividades humanas, Arendt nos habla de dos cosas principales que puede hacer el hombre con el mundo: transformarlo y conservarlo. La autora advierte de que, al tratar el asunto de las actividades humanas y sus productos, muchos teóricos han olvidado su mundanidad, esto es, su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo. Es por ello que, a pesar de que el lenguaje ha permanecido mostrando la diferencia entre labor y trabajo, muchas teorías la han olvidado. Tal discrepancia entre lenguaje y teoría se debe a que el lenguaje “objetivo” se orienta por el mundo (visión del mundo compartida por los integrantes de una comunidad, sociedad o cultura, como si fuera algo dado e inmutable, anterior al hombre); las teorías, en cambio, son subjetivas y se orientan por el hombre cuando trata de entenderse con los demás. Así que es el lenguaje el que nos muestra que las cosas del mundo pueden ser de distinta índole según el tipo de actividad del que resulten. De este modo, los productos de la labor son aquellos

---

<sup>105</sup> CH 23.

destinados a ser consumidos para satisfacer nuestras necesidades vitales (alimentos...), mientras que los productos del trabajo se refieren a los objetos de uso que tienen cierta permanencia o durabilidad (herramientas, máquinas, casas, etc.), por lo que forman parte del mundo (al contrario que los primeros). Los productos del trabajo, debido a que son continuamente usados por los hombres, acaban por hacérsenos familiares, nos acostumbramos a ellos y así, mientras que los bienes de consumo están destinados a la vida, los objetos de uso son para el mundo (pasan a formar parte de él, como si fueran a estar siempre disponibles para las futuras generaciones).

Finalmente, existe un tercer tipo de productos humanos que no tienen que ver ya con la labor y el trabajo sino con la acción y el discurso, y que constituyen la estructura de las relaciones y asuntos humanos. Tales productos difieren de los otros dos en el sentido de que no son tangibles (materiales) y en que son menos duraderos. Estos dependen por entero de la pluralidad humana, es decir, sólo pueden existir cuando un sujeto se manifiesta ante los demás, nunca cuando éste está en soledad. Y aunque no “producen” o crean nada, pueden convertirse en cosas mundanas, esto es, en actos, hechos, acontecimientos e ideas, siempre que sean percibidos (vistos y oídos), recordados y, finalmente, transformados en cosas a través de la escritura o del arte (libros, poemas, esculturas, pinturas, etc.). Es decir, gracias al arte (en especial a la escritura) podemos dar durabilidad a los “productos” de la acción y el discurso, ya que éstos desaparecerían en el momento en que las personas dejaran de actuar o discursar en presencia de otras.

En resumen, el grado de mundanidad de las cosas resultantes de las tres actividades humanas (bienes de consumo, objetos de uso y acontecimientos-ideas) depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo. No obstante, el carácter duradero de los “productos” humanos no es nunca absoluto, ya que el uso que hacemos de ellos acaba por agotarlos. Por ejemplo, en el caso de la labor -propia del *animal laborans*, aquél que con su cuerpo y la ayuda de los animales nutre la vida-, la tierra cultivada es un bien de consumo y no un bien de uso, pues ésta no nos ofrecería alimento sin la continua intervención del hombre que cuida el suelo para conservarlo. Por tanto, la durabilidad o permanencia de los cultivos no depende de la propia tierra (mundo) sino del hombre, que reproduce continuamente tales cosechas para que puedan permanecer en el mundo humano. Pero es gracias al trabajo -aquello que caracteriza al *homo faber*, el cual elabora con sus propias

manos instrumentos o herramientas, que le ayudan a hacer duraderas aquellas cosas que surgen de modo natural- que podemos llevar a cabo una verdadera *reificación* del mundo. Gracias a los materiales o herramientas humanas el *homo faber* se convierte en amo de la naturaleza, mientras que el *animal laborans* es más bien un siervo de ésta.

Según Arendt, trabajar implica ejercer una violencia contra la naturaleza, y frente al agotador y doloroso esfuerzo que implica la labor nos proporciona seguridad y satisfacción, además de una fuente de autoconfianza a lo largo de nuestras vidas<sup>106</sup>. Y del mismo modo que la labor permite ejercer al hombre una actividad de repetición en la elaboración de sus productos (cuando se agota un producto, se produce otro), el trabajo va más allá, pudiendo hablar de multiplicación de los productos (se amplía algo que ya poseía cierta permanencia en el mundo). Así, el carácter cíclico -sin principio ni fin- que caracterizaba a la labor (laborar para comer y comer para laborar) se pierde en el trabajo, que tiene un comienzo determinado y un fin definido y predecible (comenzamos a usar una herramienta para producir alimentos y establecemos *a priori* cuánto vamos a producir, ya que cuando mis necesidades alimenticias queden cubiertas quedarán muchos excedentes que me permitirán sobrevivir sin la necesidad de trabajar en un tiempo). Pero, ¿y en el caso de la acción? Según Arendt, la acción sí que posee, al igual que el trabajo, un inicio definido. Sin embargo, no es posible predecir el fin de ésta, ya que nunca podemos saber con exactitud las consecuencias que un acto o acontecimiento puede conllevar. Además, otro aspecto que diferencia a la acción del trabajo y de la labor, es que la primera no es reversible: todo lo que produce el ser humano puede destruirse, pero cuando llevamos a cabo un acto ya no se puede dar marcha atrás.

Siguiendo esta línea, señala Arendt lo siguiente: “Este carácter duradero da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, «su objetividad» que las hace soportar, «resistir» y perdurar, al menos por un tiempo (...) las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que -en contradicción con la opinión de Heráclito de que el mismo hombre nunca puede adentrarse en el mismo

---

<sup>106</sup> CH 161.

arroyo- los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa”<sup>107</sup>. Es decir, que sólo los hombres, en tanto que seres subjetivos, pueden considerar al mundo -en contraposición a ellos mismos- como algo objetivo, pues si no se diera esa interconexión entre hombres y mundo, podríamos hablar de movimiento de las cosas, pero no de objetividad.

Además, Arendt recurre a la historia para recordarnos que el poder multiplicador del trabajo ha sido problemático en el sentido de que ha desembocado, en numerosas ocasiones, en el utilitarismo: siguiendo la afirmación de que “el fin justifica los medios”, se justifica la violencia que el trabajo ejerce sobre la naturaleza para obtener el material o fin deseado. La utilidad se convierte así en un ideal, lo cual nos lleva a preguntarnos si ésta pierde su carácter original de “algo necesario para tener algo más”, surgiendo la cuestión de la utilidad de la utilidad, el uso del uso. Tal preocupación queda plasmada en las siguientes palabras: “La perplejidad del utilitario radica en que éste se encuentra atrapado en la interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad. El «con el fin de» ha pasado a ser el contenido de «en beneficio de»”<sup>108</sup>. Es decir, que con la importancia de la búsqueda de la utilidad y, más tarde, de la eficacia -que se empiezan a generar ya en la época moderna gracias al avance de la ciencia y la técnica-, el hombre cae en la trampa de lo que Adorno y Horkheimer llaman la “razón instrumental”, esto es, el uso de la razón humana orientada únicamente a la consecución de fines sin la reflexión sobre el significado de tales fines (de si son provechosos o perjudiciales para los hombres). Y es por esta pérdida de la significación por lo que se han podido cometer actos tan devastadores como el del totalitarismo, en el que el sujeto deja de ser un ser autónomo y actúa sin pensar. La única salida que encuentra Arendt a la no-significación del utilitario consiste en relegar la categoría de medios-fin al lugar que le corresponde y, siguiendo a Kant, impedir su empleo en el horizonte de la acción política. Por eso cree Arendt que el problema no reside tanto en la instrumentalidad en sí como en la utilización de ésta como modelo absoluto y dominante que guía la vida y el mundo de los hombres.

---

<sup>107</sup> CH 158.

<sup>108</sup> CH 172-173.



No obstante, frente a todas las cosas que el hombre fabrica por su utilidad, nos dice la autora que existen también ciertos objetos que no poseen ninguna utilidad y que son únicos e intercambiables, cuyo precio se fija arbitrariamente cuando entran en el mercado de cambio. Nos referimos a las obras de arte. Dejando de lado ciertas interpretaciones de arte que nos hablan de su utilidad en cuanto que cubren necesidades religiosas o espirituales humanas, Arendt resalta el hecho de que, a pesar de la fuerza con la que se instauró el totalitarismo en las sociedades occidentales, que parecía ocuparse sólo de la fabricación de objetos útiles, no se dejaron de realizar objetos “inútiles” o artísticos. Según la pensadora, la obra de arte surge gracias a la capacidad del pensamiento humano, y la refinación que con ella se lleva a cabo transgrede la simple transformación al constituirse como una transfiguración: “La refinación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano”<sup>109</sup>. Con esta alusión al arte como lo “inútil” Arendt trata de reclamar que el mundo de las cosas, hecho por el hombre y convertido en su hogar, sólo podrá perdurar en nuestras cambiantes y agitadas vidas si trasciende el puro funcionalismo de las cosas que son producidas para el consumo y el uso. En otras palabras, para que el mundo sea lo que debe ser, un hogar para que los hombres puedan vivir de un modo feliz y justo, es imprescindible hacer uso de la tercera actividad que condiciona al ser humano, la acción -y junto a ella el discurso-, pues sólo ella nos permite trascender el carácter instrumental de las cosas y mantener el significado de su creación, impidiendo así que cualquier fin justifique los medios. Esto es posible porque todo lo que existe, dice Arendt, “ha de tener apariencia, y nada puede aparecer sin forma propia; de ahí que no haya ninguna cosa que no trascienda de algún modo su uso funcional, y su trascendencia, su belleza o fealdad, se identifica con su aparición pública y el que se la vea”<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> CH 186.

<sup>110</sup> CH 190.

Aclarada la noción de mundo, en tanto que realidad condicionante del ser humano, toca ahora preguntarnos a qué se refiere Arendt al decir que somos “actores en el mundo”. Partiendo de la idea de la naturaleza fenoménica del mundo, Arendt critica la tradicional visión del mundo que distingue entre lo real y lo aparente, para decirnos que en este mundo ser y apariencia coinciden:

*“En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que es, está destinado a ser percibido por alguien. (...) La mundanidad de los seres vivos supone la imposibilidad de que exista un sujeto que no sea a la vez objeto, manifestándose como tal ante otros receptores, que a su vez le confieren su realidad «objetiva»”*<sup>111</sup>

Con esta cita Arendt refuerza la teoría que defiende la imposibilidad de entender al hombre sin el mundo y viceversa. Habla de que estar vivo significa vivir en un mundo que es previo a nosotros, que ya estaba ahí antes de que llegásemos a él y que seguirá estándolo cuando muramos. Y es por esta finitud por lo que se considera que los seres vivos no son meras apariencias y por lo que hemos de entender que vivir significa no poder resistirse a nuestra propia autoexhibición como método para reafirmar nuestra propia apariencia. De este modo es como llegamos al concepto de “actor”. Dice Arendt: “Se puede decir que los seres vivos *hacen su aparición* como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para cada especie, e incluso para cada individuo”<sup>112</sup>. Siempre que aparecemos, por tanto, lo hacemos ante otros, ante espectadores que tienen diferentes perspectivas y que comparten un mundo que ha de ser entendido como el escenario en el que tenemos que actuar. Cada sujeto individual que es contemplado por los espectadores puede desarrollar su subjetividad, comenzando tal proceso por la exposición de sus características particulares y llegando así a lo que la autora denomina como un período de expectativa (eclosión o epifanía), que termina decayendo hasta desaparecer por completo.

---

<sup>111</sup> VE 31.

<sup>112</sup> VE 34.

Para Arendt actuar significa tomar una iniciativa, comenzar algo nuevo que aparece siempre en forma de milagro en tanto que se da como inesperado. Pero ¿qué es lo que causa que algo o alguien aparezca? Según la autora la elección de aparecer no es algo arbitrario ya que, al poseer el mundo un carácter fenoménico, no podemos librarnos de la apariencia. En otras palabras, si apariencia y ser coinciden, cuando intentamos huir de la apariencia y adentrarnos en nuestro ser (el de las actividades mentales), sólo estamos volviendo a la apariencia. Tal afirmación la justifica Arendt advirtiéndonos de que nuestro mecanismo mental, aun siendo capaz de desligarse de las apariencias presentes, está indisolublemente unido a la apariencia. Y esto es así porque el espíritu, al igual que los sentidos, siempre está a la espera de que algo se le aparezca cuando finalice su búsqueda. La expresión “simples apariencias” es incorrecta hasta el punto de que, si tuviéramos que denominar a algo como “simple”, sería al ser y no a la apariencia. Dicho de modo más simple, para Arendt la apariencia es lo más supremo, ya que es un hecho presente en nuestras vidas cotidianas. Prueba de ello es que incluso los intentos de los filósofos y los científicos que han tratado de encontrar alguna especie de “ser”, “esencia” o “verdad” más allá de la apariencia han sido vanos, pues siempre han desembocado en violentas formulaciones conceptuales contra la “simple” apariencia, a expensas de la apariencia.

Por todo lo dicho hasta ahora en torno al falso dilema que tanto ha preocupado a los filósofos sobre la cuestión del ser-apariencia, nos recuerda Arendt que incluso cuando nos retiramos del mundo y retornamos a nuestra propia individualidad (nuestro mundo interior, el del pensamiento silencioso), seguimos poseyendo la facultad de acción -de desenvolvernos en nuestro entorno y desempeñar un papel activo en él-. Y esto es así porque no sólo estamos en el mundo, sino que además formamos parte de él. Por añadidura, la autora nos habla de que la apariencia no sólo revela, sino que también es un modo de ocultar lo que no queremos que se muestre de nosotros. Igual que la cubierta exterior del cuerpo protege los órganos internos, nuestra apariencia en el espacio público nos protege de mostrar ciertas características (debilidades, miedos, etc.) que no queremos que sean vistas por los espectadores. Y si vivimos en un mundo que *aparece*, si las apariencias es lo único de lo que disponemos, se pregunta Arendt: ¿no resulta bastante más plausible que lo auténticamente importante y esencial se sitúe precisamente en lo externo? Con

esta pregunta la autora pone en entredicho la tradicional jerarquía entre ser y apariencia y hace una crítica al funcionalismo, defendiendo que es el proceso vital el que se da en función de las apariencias y no al contrario. Esta inversión en la que lo “externo” cobra protagonismo frente a lo “interno” tiene como consecuencia inmediata la valorización de lo externo, diferenciando así lo “externo” de lo “superficial”.

Una vez que Arendt ha devuelto a la “apariencia” su valor original, relaciona el acto de aparecer con el *discurso* para mostrarnos hasta qué punto ambos son indispensables en lo que hemos ido denominando hasta ahora como la condición humana. Defiende que, si bien la acción como comienzo se corresponde con el hecho de nacer, será el discurso el que se corresponda con el hecho de la distinción y la realización de la condición humana de la pluralidad (vivir como ser único entre iguales). Por tanto, sin el discurso la acción perdería no sólo su carácter revelador sino también su sujeto, y no sería capaz de alcanzar un fin sin recurrir a la muda violencia. Según la filósofa, en todo lo que alguien dice y hace queda implícito el descubrimiento de su “quién” frente a su “qué”, que sólo podemos ocultar a través del silencio y la pasividad. Pero tal revelación no puede realizarse como un fin voluntario, pues ese “quién” que se presenta tan claro ante los demás permanece oculto para la propia persona. El descubrimiento del “quién” procede del acto mismo, y en el momento en el que intentamos decir *quién* es alguien, nos encontramos con la frustración de vernos atrapados en expresar únicamente *qué* es. De ahí su afirmación de que no somos autores de la historia de nuestra propia vida, sino actores. Las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan a un agente, a alguien que la comenzó y que es su protagonista tanto en calidad de actor como de paciente, pero nunca como autor. Por tanto, sólo podemos saber *quién* es alguien conociendo la historia de la que es su héroe<sup>113</sup>, esto es, conociendo su biografía una vez que ya ha muerto. A este respecto, la siguiente cita de Arendt muestra cómo el nuevo concepto de ser humano que ella misma instaura es indisoluble de su condición de actor en el mundo: “Esta incambiable identidad de la

---

<sup>113</sup> Arendt entiende la noción de héroe no en su sentido moderno (valentía en oposición a cobardía) sino griego: aquel que tiene el valor o voluntad de hablar y actuar, de insertar su yo en el mundo, lo cual hace posible contar una historia de él.

persona, aunque revelándose intangible en el acto y el discurso, sólo se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador, pero como tal únicamente puede conocerse, es decir, agarrarse como palpable entidad, después de que haya terminado”<sup>114</sup>.

Este nuevo concepto de ser humano iniciado por Arendt queda definido por dos cosas, tal y como nos muestra A. A. Chausovsky. En primer lugar, por una crítica a la concepción renacentista del sujeto como individuo dinámico. Según esto, el positivismo científico redefine al hombre como sujeto consciente y separado del mundo, con el cual tiene una relación instrumental o de dominio que considera al resto de seres humanos como objetos a conocer, transformando la sociedad en una sociedad de masas en la que las relaciones son lineales y estratégicas (como ocurre con el totalitarismo). Un buen ejemplo de este tipo de persona es aquel al que Arendt dedica una obra entera: el teniente coronel de las S.S. y ya nombrado Otto Adolf Eichmann, un ser humano convertido en cosa (agente, funcionario...), en un ser pasivo incapaz de reflexionar sobre sus actos. En este sentido, podríamos decir que para Arendt el individualismo epistemológico supone la pérdida de lo social en lo político. En otras palabras, el hecho de que el individuo pretenda conocer a los demás desde un punto de vista individual y como si fueran objetos, implica no tenerles en cuenta como seres humanos y eliminar nuestra sociabilidad, aspecto necesario para el correcto establecimiento de lo político.

En segundo lugar, este nuevo concepto de ser humano queda definido, según Chausovsky, por la constitución de una versión intersubjetiva de la teoría de la acción. Según este modo de entender la acción, encontramos en Arendt una conexión entre los conceptos de acción, natalidad y narrativa, pues con la palabra y el acto aparecemos en el mundo ante los demás. Esto viene a ser como un segundo nacimiento en el que confirmamos nuestra existencia tanto fenomenológica (física) como ontológica (esencial), ya que sólo relacionándonos con nuestro entorno -exponiendo nuestros pensamientos ante los demás- mostramos nuestra identidad.

De este modo, llegamos a pensar que tal vez los fundamentos antropológicos arendtianos conexionan dos terrenos: el de lo político y el de lo epistemológico. Y la consecuencia es una noción de ser humano que se aleja de ese sujeto dinámico individual y se configura dentro del marco de la intersubjetividad: el sujeto aparece

---

<sup>114</sup> CH 216.

como un ser social que, a través de la acción consciente, se apropia del mundo, es decir, se relaciona con su entorno resignificando las reglas establecidas continuamente. Por tanto, las relaciones entre los sujetos ya no son lineales sino circulares y concéntricas (comunidad, sociedad, etc.), y ya no hay unos significados fijos -provenientes de lo que Chausovsky llama el “proyecto epistemológico fundacional”- acerca de lo que es válido, sino que lo válido o lo verdadero se construye entre todos y queda siempre abierto al debate. Es así como para Arendt surge el mundo común y, lo que es más decisivo, sólo en éste el sujeto puede considerarse como autónomo, cuya consecuencia más inmediata es la sustitución del amor a la vida individual por el amor a este mundo común. Tal afirmación nos lleva a adoptar la expresión chausovkysiana de “conciencia de la generidad” (pertenencia al género humano) en Arendt ligada a su noción de “pensamiento ampliado”, según la cual el individuo se inscribe dentro de la conciencia del nosotros, quedando los intereses particulares y los colectivos indisolublemente entrelazados. Como resultado, la individualidad acoge y representa la generidad.

Partiendo de lo anterior, consideramos que ahora sí tenemos bases sólidas para afirmar que lo político y lo epistemológico están directamente entrelazados en la obra de Arendt, pues cuando ésta nos habla de la necesidad de pensar en nuestros actos y en los acontecimientos -lo cual actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad-, demuestra que ese pensar no es suficiente por una actividad individual que recae sobre lo abstracto (representaciones que aún no están presentes). De ahí que sea necesario el juzgar, es decir, el manifestar nuestros pensamientos en el espacio público, articulándolos con las proposiciones de los otros sujetos y refiriéndolos a lo concreto, esto es, al contexto<sup>115</sup>. La conexión entre lo político y lo epistemológico se hace patente en Arendt por el hecho de que la verdad y el conocimiento son construcciones intersubjetivas (políticas) en las que el lenguaje tiene un papel central, pues sólo diciendo en público nuestros pensamientos ponemos nombre a las cosas y a las personas y tomamos posición conforme a los acontecimientos, al adjudicarnos responsabilidades tanto propias como ajenas. A este respecto, es interesante recordar un comentario de Ágnes Heller acerca de la noción

---

<sup>115</sup> CHAUSOVSKY, A.A.: *Los presupuestos antropológicos de Hannah Arendt y Ágnes Heller: sus conexiones en lo epistemológico y lo político* en UNIVERSIDAD DE MURCIA: Congreso internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt” (2009), p.5.

arendtiana de sujeto, el cual hemos dicho que conexiona estas dos realidades. Según Heller, Arendt reelabora la antropología kantiana en su conjunto al integrar tanto su realidad empírica como su realidad inteligible: “Sin ser un sujeto trascendental, ni exclusivamente empírico, el ser humano que juzga, como tal, se constituye en su interrelación con los otros”<sup>116</sup>.

En resumen, el estudio llevado a cabo por Chausovsky corrobora nuestra tesis de que, para Arendt, la política es constitutivamente intersubjetiva, esto es, se hace entre los hombres, lo cual implica “el reconocimiento de un género humano que habita en el mundo”<sup>117</sup>. El ser humano debe considerarse a sí mismo ya no como un sujeto dinámico con intereses individuales sino como un ser político que comparte y crea el mundo con otros seres humanos. Debe sustituir la imagen de sí mismo como un yo por la imagen de un nosotros, quedando así la noción de sujeto ligada a las de acción y mundo.

Por otro lado, la nombrada relación indisociable que encontramos en Arendt entre los conceptos de subjetividad, acción y mundo, es tratada de un modo más exhaustivo por la investigadora Luisa Paz Rodríguez. Según esta autora, el pensamiento de Arendt se constituye a través de una ontología de la comprensión que queda inmersa en el horizonte filosófico abierto por Martin Heidegger, al partir de su noción de mundo para reflexionar sobre el significado de la acción y de la subjetividad. Es decir, si queremos acceder a la noción arendtiana de sujeto, es necesario pasar por la actividad de la comprensión, que no es un mero explicar o conseguir información, sino que es “el modo específicamente humano de estar vivo”<sup>118</sup> ya que, tal y como expresaba Heidegger, el hombre “vive comprendiendo su ser”<sup>119</sup>. Desde esta panorámica el concepto arendtiano de subjetividad podría entenderse desde un punto de vista post-metafísico<sup>120</sup>, es decir, desde una perspectiva que rompe con el modo de entender la subjetividad propio de la tradición metafísica al reivindicar, a través del concepto de pluralidad, la singularidad del individuo frente a la abstracción de éste en aquello que la modernidad califica como el Hombre. La

---

<sup>116</sup> CHAUSOVSKY, A.A.: *op. cit.*, p. 5.

<sup>117</sup> *Ídem*, p. 8.

<sup>118</sup> EC 372.

<sup>119</sup> HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (1977), en RODRÍGUEZ, L. P.: *op. cit.*, p. 2.

<sup>120</sup> RODRÍGUEZ, L. P.: *op. cit.*, p. 1.

subjetividad entendida bajo el calificativo de Hombre va ligada a la lógica de fabricación propia del siglo XX, tiempo oscuro según Arendt porque sustituye el mundo entendido como espacio público (aquel en el que los individuos actúan, es decir, aparecen mediante la acción discursiva y muestran su identidad) por un mundo únicamente “explicado” donde no hay lugar para la acción, al ser ésta reducida a *póiesis* (labor y trabajo). La consecuencia de esta reducción de la acción a fabricación es la pérdida de aquello que le da sentido al sujeto, aquello que le permite aparecer como un “quién”, alienándolo y separándolo del mundo y de los otros.

Debido a esta transformación de la acción en fabricación, Arendt reconoce que el hombre se ha visto forzado a decir “sí” a un ser que él no ha creado y que le es ajeno: un ser creador del mundo y de sí mismo<sup>121</sup>. Pero Arendt desmiente este mito, dice: “Somos del mundo y no sólo estamos en él”<sup>122</sup>. Es decir, no es que el ser humano cree el mundo, sino que actúa en él, lo figura al comprender y comprenderse a sí mismo en él. La subjetividad no es algo originario en sí mismo, no es un *a priori* para un mundo que ella crea, sino que el sujeto humano es, en palabras de Heidegger, un ser-en-el-mundo. En consecuencia, la noción arendtiana de subjetividad es una noción post-metafísica. En otras palabras, nuestra subjetividad no nos viene dada como algo anterior a nuestro nacimiento o provocada por éste (actividad biológica), sino que es algo que se constituye conforme vamos relacionándonos con el mundo, cuando aparecemos en él a través de una acción que ya no es biológica sino “significativa, plural y lingüística”<sup>123</sup>. A través de la acción discursiva en el espacio público nos comprendemos a nosotros mismos, entendemos que el hecho de estar en el mundo con otros seres no es algo secundario, sino que es precisamente aquello que nos constituye: “El ser humano aparece por la acción y ésta -como ya se ha dicho- presupone el mundo. El mundo es la constelación de relaciones existentes en las que se desarrolla la acción. Y en la medida en que la acción es, a su vez, generadora de relaciones, forma mundo. Pero si el mundo es un espacio de aparición, es porque los seres humanos concretos lo figuran”<sup>124</sup>.

Esta noción sobre la subjetividad transmitida por Arendt debe mucho a la filosofía heideggeriana. No obstante, la existencia de tal deuda no debe llevarnos a

---

<sup>121</sup> RODRÍGUEZ, L. P.: *op. cit.*, p. 4.

<sup>122</sup> VE 35.

<sup>123</sup> RODRÍGUEZ, L. P.: *op. cit.*, p. 6.

<sup>124</sup> *Ídem*, p. 6.



considerar al pensamiento arendtiano como una mera copia del heideggeriano. Lo cierto es que Arendt va otorgando a los conceptos del filósofo nuevos significados de tal forma que conforma un nuevo modo de pensar. Así lo expresa Neus Campillo, al hablarnos de que este nuevo pensamiento que encontramos en Arendt viene dado por el giro que la autora defiende en la jerarquía entre vida activa (política) y vida contemplativa (filosófica), que consigue a través de una ontología del aparecer en la que el concepto de pluralidad cobra gran relevancia. Siguiendo esta línea, vemos que algunos conceptos que sufren esta resignificación son los siguientes: pluralidad, existencia, mundo, poder, libertad, modernidad, juicio, pensamiento, ciudadanía y democracia. Aquí nos centraremos en los dos primeros, por estar relacionados con el tema principal de esta investigación.

En cuanto al concepto de *existencia*, Arendt se encuentra en una situación de estar al mismo tiempo con y contra Heidegger ya que, por un lado, éste reconoce la importancia de la existencia como ser-en-el-mundo y la de ser-con-los-otros para la posibilidad de lo político; por otro lado, Heidegger no se posiciona a favor de caracterizar a la *pluralidad* con los rasgos de autenticidad que Arendt requiere. Es decir, por un lado Arendt ve que Heidegger reconoce la importancia de la pluralidad en la constitución de lo político pero, al mismo tiempo, critica el hecho de que para éste la pluralidad sólo sea vista como un “término medio”, como una mera publicidad que se describe como “el dar lo encubierto por sabido” o “mostrar algo ante los demás”<sup>125</sup>. No obstante, para Arendt la pluralidad es mucho más que eso, es la condición ontológica de la existencia humana, que es a su vez la condición de la acción política. Esta nueva concepción de la pluralidad como aquello que no sólo posibilita, sino que además condiciona al ser humano y a lo político, lleva a Arendt a proporcionarnos un nuevo significado del ser humano, concepto que en Heidegger se identifica con el de existencia. Pues bien, si para el filósofo alemán la existencia o el ser propio del ser humano se entiende como ser-en-el-mundo por encima de todo, es decir, como ser que cuando nace lo hace ya en un mundo (en el que sí que es cierto que existen otros seres humanos), para Arendt esta categoría de ser-en-el-mundo no es suficiente porque no da cuenta de la pluralidad, de la singularidad de cada sujeto como rasgo común a todos ellos. Por ello, Arendt reclama la

---

<sup>125</sup> CAMPILLO, N.: *Hannah Arendt: mundo y pluralidad, una ontología del aparecer* (2005), p. 12.

importancia del ser-con-los-otros-plurales como condición prioritaria a la hora de definir al ser humano.

Es por todo esto que Arendt prefiere la noción de ser-con (de ser-en-común, que hace referencia al aparecer común de los seres), que además de dar cuenta de la realidad ontológica del ser humano, recoge su condición de ser político (aquel que hace lo que le es más propio a través de la aparición en la esfera pública, para la cual es necesaria la pluralidad). Es decir, Arendt opina que ser y aparecer son la misma cosa. No es el simple hecho de ser en el mundo formado por otros lo que nos constituye, sino ser en un mundo en el que aparecemos ante los demás, con lo que mostramos nuestra diferencia. Cuando los hombres actúan o aparecen, lo que hacen es presentarse “de palabra y obra”, mostrando únicamente lo que creen que es adecuado mostrar: “La auto-exhibición (*Selbstdarstellung*) es hacer notar mi presencia, no en el sentido de que muestro mi propio ser, mi ser auténtico (...) [sino que muestro] una apariencia”<sup>126</sup>. Dicho de otro modo, resulta que los seres humanos no mostramos todo nuestro ser, sólo aquella parte que nos interesa mostrar, y dejamos oculto aquello que no queremos que se vea.

Teniendo en cuenta lo anterior, parece lícito decir que Arendt sustituye la pregunta por el ser por una pregunta por la “condición fenomenal del pensamiento, la palabra y la acción”<sup>127</sup>. Esto significa que, para Arendt, el problema del pensamiento heideggeriano es que no rompe del todo con la filosofía tradicional, pues da más importancia a la vida contemplativa (aquella que se pregunta por el ser del hombre desde un punto de vista meramente ontológico o contemplativo), que a la vida activa (aquella que se da en lo político cuando el hombre, a través de la acción, aparece ante los demás mostrando su ser). En consecuencia, la propuesta arendtiana marca, a través de la pluralidad (la radical igualdad y diferencia de los seres humanos), las bases de un mundo compartido cuya norma sería la de preservar la pluralidad, y que esto lo hace tanto en un sentido ontológico como en un sentido político.

Para finalizar, hemos de señalar que la conclusión que podemos sacar a partir de la lectura de Arendt y de las investigaciones llevadas a cabo por Chausovsky, Rodríguez y Campillo, es que los conceptos de subjetividad, acción y mundo están indisolublemente entrelazados: la subjetividad no es comprensible si no tenemos

---

<sup>126</sup> CAMPILLO, N.: *op. cit.* (2005), p. 19.

<sup>127</sup> *Ídem*, p. 18.

en cuenta que los individuos sólo son tal porque son en el mundo y conviven con otros individuos con los que se relacionan. Esto sólo es posible a través de la acción, que no produce objetos sino que tiene como resultado al propio actor (cuando actuamos nos estamos haciendo a nosotros mismos, nos estamos forjando una identidad propia). Según Arendt, a través de la acción el sujeto desarrolla su capacidad más propia, la libertad, y trasciende lo dado comenzando algo nuevo. De ahí la afirmación de Rodríguez según la cual Arendt nos devuelve a un tiempo en el que “descubrimos que no somos creadores del mundo, pero también que podemos tener otro comienzo para ser humanos, porque *cada uno de nosotros* es este comienzo”<sup>128</sup>.

### **III.2.5 Subjetividad y libertad**

En los anteriores capítulos hemos señalado repetidamente que un requisito indispensable para que el sujeto pueda desarrollar una subjetividad propia, diferente y única es el de la libertad. Por tanto, merece la pena pararnos a pensar más detenidamente en qué consiste la libertad para Arendt.

En *¿Qué es la libertad?* Arendt señala que intentar definir la libertad parece, en principio, una empresa sin esperanza, debido a la contradicción que aparece en nuestra conciencia personal y moral: somos libres y responsables de nuestros actos pero, al mismo tiempo, estamos guiados por el principio de causalidad en nuestra experiencia cotidiana con el mundo. Esta contradicción pone de relieve, según Arendt, la clásica dicotomía entre ciencia y ética como una contradicción subyacente a las experiencias que vivimos en ambas: en los campos teóricos y científicos asumimos que todo, incluso nuestras propias vidas, está sujeto a causas, aunque en lo referente a las cuestiones prácticas y políticas la libertad es una verdad autoevidente<sup>129</sup>.

Tales circunstancias llevan a la autora, en su intento por esclarecer el problema de la libertad, a defender que no ha sido la teoría científica la que ha reducido la libertad a la nada, sino el propio pensamiento precientífico y prefilosófico. Lo que

---

<sup>128</sup> RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P.: *op. cit.*, p. 7.

<sup>129</sup> ARENDT, H.: “¿Qué es la libertad?”, en *Claves de la razón práctica* (1996), p. 2.

ha ocurrido es que la tradición filosófica-científica, en vez de clarificar este asunto, lo ha distorsionado más al haber arrancado a la libertad de su campo originario, el de la política, y haberla situado en otro que no le es propio, el del pensamiento. En este sentido, Arendt nos habla de que ya con Aristóteles la libertad es entendida como aquel modo de vida en el que los sujetos pueden vivir con plena independencia de las necesidades vitales (labor y trabajo), requisito esencial para la dedicación a la *vita activa* o vida política. Pero con la desaparición de la antigua Ciudad-estado, la expresión *vita activa* pierde su connotación política y pasa a referirse a cualquier actividad que implicara un compromiso con el mundo. Con ello no se pretende decir que labor y trabajo ascendieran en la jerarquía de las actividades humanas situándose por encima de la acción. Más bien lo que sucede en la época clásica es que la acción desciende a una posición menos digna, considerándose también como una necesidad de la vida terrena y quedándose únicamente la contemplación dentro de la auténtica “vida libre”, hecho que tuvo repercusiones fatales según Arendt. Finalmente, con Kant y su auto-crítica a la razón pura, se sitúa a la voluntad como fuente de acción y órgano hacia el progreso y el futuro. De este modo la libertad pasa a ser un tema clave en la filosofía moderna en tanto que se entiende que es la que emancipa al espíritu humano, esto es, emancipa al yo pensante para que pueda especular libremente y así demostrar que “todo es yo” (tal y como desarrollará en sus distintas vertientes el idealismo alemán).

Pero Arendt no considera a la libertad como un problema más de los que trata la política, ya que cree que ésta es la “razón de ser de la política”. Esto implica que, en la acción, y no en el pensar, es donde se tiene una real experiencia de ella. La libertad no debe entenderse por tanto como libertad interna (libertad absoluta en el interior o intimidad de uno mismo en tanto que refugio ante la coerción externa), pues una libertad tal no permite al individuo realizarse por miedo a que la sociedad le quite su individualidad. La libertad correlativa a la política no coincide con el *libre arbitrio*, no brota de un motivo sino de algo que es exterior al yo, algo como un principio (por ejemplo, el honor, la gloria o el amor a la igualdad). Y como los principios no están ligados a ninguna persona o grupo particular -ya que tienen pretensión de igualdad-, decir que los hombres son libres significa para Arendt que éstos pueden transformar la realidad a la que han sido arrojados y establecer la suya propia, gracias al don de la libertad y de la acción con el que han sido agraciados;

los hombres son libres tan sólo en el marco de lo político, cuando aparecen y actúan entre otros hombres, nunca en solitario.

La pregunta que nos hacemos ahora es la de la posición que ocupa la subjetividad en el terreno de la libertad. Hemos de señalar que, a pesar de que la libertad es únicamente posible para un sujeto que interactúa con los otros, es decir, de que sólo se es libre en la pluralidad, ya hemos defendido con anterioridad que la pluralidad se ancla en el hecho de que cada individuo es o posee una subjetividad diferente. Por tanto, si bien la libertad no surge directamente del interior del sujeto particular, sí que habita en éste cuando decide actuar. Actuando es el sujeto el que se hace libre a sí mismo gracias a su decisión de relacionarse con los demás. Por ello proponemos que debe verse al sujeto más como el punto de llegada de la libertad que como el punto de partida de ésta.

Según Arendt, el reconocimiento de la individualización originada por la voluntad hace que la noción de libertad sea problemática. Así defiende la autora la tesis de que lo individual, entendido como el carácter que nosotros moldeamos a nuestra voluntad y que no nos viene dado, tiene la tendencia de afirmar a un “yo” en contra de un “ellos”. Y esta visión solipsista de la voluntad, que me sitúa como algo “diferente” o “aparte” de los otros, es lo que más miedo nos produce. La voluntad, que está continuamente estableciendo planes y proyectos futuros, desafía a la antigua creencia en la necesidad según la cual todo lo que ocurría era por algo, por cumplir su función o “deber” en el ordenamiento del mundo.

Ese “deber” no es sino una ficción que nos hemos inventado por la seguridad que nos aporta la necesidad, frente a la contingencia que caracteriza a la voluntad. Pero se pregunta Arendt: ¿vale la pena pagar el precio de la contingencia a cambio de la libertad? Tales cuestiones y ansiedades, dirá, provienen del hecho de que la voluntad no es una capacidad cognitiva, ya que no es intencional (no está absorta en el objeto que intencionalmente se pretende conocer) sino que es una capacidad humana “recogida sobre sí misma”<sup>130</sup>. Motivo de ello es que a muchos filósofos y científicos no les haya satisfecho la idea de la aleatoria libertad, y que no hayan estado dispuestos a pagar el precio de su contingencia. Dice Arendt que, por este motivo, no son los hombres dedicados al conocimiento sino los hombres de acción

---

<sup>130</sup> VE 473.

los que deben ocuparse de ella, pasando así de la noción de “libertad filosófica” a la de “libertad política”: “centremos nuestra atención en los hombres de acción, quienes tienen que estar comprometidos con la libertad por la misma naturaleza de su actividad que consiste en «cambiar el mundo», y no en interpretar o conocerlo”<sup>131</sup>. Con esta cita hace Arendt un llamamiento a la libertad política, aquella que no parte del “yo-quiero” sino del “yo-puedo”, un poder que se inscribe dentro del marco legal social, porque una libertad así sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, que es algo más que una mera extensión del dual yo y yo-mismo al plural nosotros:

*“La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, es importante sólo para la gente que vive fuera de las comunidades políticas, como individuos solitarios. Las comunidades políticas, en las que los hombres llegan a ser ciudadanos, son producidas y preservadas por las leyes; y estas leyes, hechas por los hombres, pueden ser muy diferentes y pueden configurar diversas formas de gobierno, todas las cuales, de una u otra forma, limitarán la libre voluntad de sus ciudadanos”*<sup>132</sup>

Dos ejemplos de la utilización de la libertad política los encuentra Arendt en las dos leyendas fundacionales de la civilización occidental: la romana y la hebrea. En ambos casos la libertad procede de la liberación que sufren estas civilizaciones respecto del viejo orden, así como de la espontaneidad que surge al iniciar un orden nuevo. Pero el paso del viejo al nuevo orden no es automático; la liberación no implica necesariamente la libertad, sino que entre medias existe un hiato que revela la falta de un continuo temporal progresivo. Es más, hay numerosos ejemplos históricos (Renacimiento, Ilustración, etc.) que nos muestran que, tras haber conseguido los hombres de acción la liberación, no son capaces de establecer un orden totalmente nuevo y se ven obligados a buscar valores antiguos para adoptarlos al nuevo momento. Lo que necesitaban estos hombres de acción, dice Arendt, era no sólo el conocimiento de una nueva forma de gobierno, sino además una lección

---

<sup>131</sup> VE 476.

<sup>132</sup> VE 477.

sobre el arte de fundar, es decir, de ser capaces de vencer las perplejidades inherentes a todo inicio por la espontaneidad que define a cualquier acto libre<sup>133</sup>. Incluso en el paradigmático caso de Roma -muy utilizado como modelo de fundación-, podríamos hablar de re-establecimiento y reconstrucción de la ciudad de Troya, y no del comienzo absoluto. La conclusión que saca la autora de esta lectura histórica sobre la fundación de distintas sociedades políticas es que, al dirigir nuestra atención a los hombres de acción, no conseguimos encontrar una noción de libertad pura, limpia de las inevitables perplejidades reflexivas de los hombres. Por mucho que lo intentemos, no podemos evitar volvernos sobre nosotros mismos como el yo-volente que somos. Y así, la idea de libertad sobrevivió en la teoría política de un modo utópico.

Todo lo dicho hasta el momento nos lleva a pensar que la noción de libertad está, tal y como señalan muchos intérpretes de Arendt, claramente ligada a la idea de pluralidad. Pero esto no es motivo para desvincularla totalmente de la noción de subjetividad. Para esclarecer la relación entre libertad y subjetividad, Sebastián Gámez propone que no debemos preguntarnos tanto por la existencia del sujeto y de la libertad, pues lo cierto es que en el transcurso de nuestra vida cotidiana necesitamos creer en ambos. En este sentido, a través de la consideración arendtiana de sujeto, debemos pensar en una cuestión que muchos han pasado por alto. Nos referimos a una realidad que se nos ha presentado de modo indiscutible y que Arendt supo ver muy bien: el hecho de que, a pesar de que “no somos sujetos”, o lo que es lo mismo, de que no existe una sustancia o ser dentro de nosotros a la que podamos denominar como *Sujeto*, nos manifestamos como tal y no podemos hacer nada para evitarlo. La noción moderna de sujeto ha recibido muchas críticas (F. Nietzsche, S. Freud, etc.) que nos muestran que se trata de un concepto escuarrizado y polisémico del que, a pesar de los intentos de la post-modernidad, no podemos escapar. Sería ingenuo pensar que hemos enterrado al sujeto porque lo cierto es que no lo hemos hecho, que seguimos utilizándolo y creyendo en él cuando pensamos, hablamos, etc. Por eso surge la pregunta de cómo se puede prescindir de esta noción en sus acepciones más necesarias y prácticas, si esta

---

<sup>133</sup> VE 489.

cuestión se encuentra “dentro del vocabulario esencial con el que se auto-comprenden y auto-interpretan los individuos modernos”<sup>134</sup>. Y la respuesta no consiste en eliminar dicha noción de Yo o Sujeto, pues tal empresa está destinada al fracaso. Por el contrario, podemos servirnos de sus diferentes acepciones siguiendo unos fines pragmáticos que atiendan a cada situación concreta. Es decir, si bien es cierto que las personas no podemos definirnos como “sujetos”, tenemos que actuar como si lo fuéramos. Y lo mismo ocurre con la libertad: aunque no quede totalmente claro que seamos libres o que podamos construir la historia (ya que el devenir es impredecible), no por ello tenemos que dejar de actuar como si no fuésemos seres libres y dueños de nuestro futuro.

En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar es el hecho de que el problema en torno a la inevitabilidad de vivir como si fuéramos sujetos libres dueños de la historia, queda patente en Arendt. Por eso podemos calificar a la autora como una defensora de la modernidad, en tanto que nos habla de los hombres como seres que muestran *quiénes* son mediante la acción y el discurso, revelando así activamente su identidad y apareciendo en el mundo humano. Al aparecer, gracias a estas dos actividades humanas, los sujetos descubren su “quién” (cualidades, dotes, talento, defectos, etc.) frente a su “qué” (apariencia física)<sup>135</sup>. Podemos afirmar de nuevo, a través de esta propuesta tan original, que en Arendt la noción moderna de subjetividad queda salvada, y que por tanto la pregunta hecha por muchos filósofos en torno a si la modernidad sobrevivirá a la post-modernidad no tiene sentido, ya que la propuesta moderna tiene más fuerza y credibilidad que la post-moderna, aun siendo anterior cronológicamente.

Por otra parte, el escritor Paolo Flores D’Arcais también intenta mostrarnos en qué consiste la libertad para Arendt, sólo que de un modo diferente. D’Arcais califica a la noción arendtiana de libertad como libertad política, contraponiéndola a la libertad propia del liberalismo. Su tesis podría resumirse en las siguientes palabras: la libertad es entendida en Arendt como la posibilidad de comunicarse y actuar y, por tanto, como un elemento necesario para la singularización. En este sentido, la libertad es entendida como libertad política, aquella que se ejerce en el espacio

---

<sup>134</sup> GÁMEZ, S.: *Del sujeto, la libertad y la felicidad desde el horizonte de los modernos. Tres reflexiones a partir del diálogo entre Ágnes Heller y Hannah Arendt* en UNIVERSIDAD DE MURCIA: Congreso internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt” (2009), p. 4.

<sup>135</sup> *Ídem*, p. 3.



público junto a los otros y que se identifica con el poder de ser escuchado (pues una palabra no escuchada no es nada, sólo una ficción). Esta libertad dista mucho de aquella que nos viene dada por el liberalismo, una libertad individualista que no se desarrolla en comunidad, es decir, que no es política sino de otro tipo: una libertad económica que ofrece al sujeto la posibilidad de constituirse a través del “libre mercado” como individuo y de exaltar sus peculiaridades. Estas libertades no son contradictorias pero tampoco están en sintonía, pues la libertad ofrecida por el liberalismo, tal y como diría Arendt, es una ficción: ha convertido al hombre en un *homo oeconomicus*, lo ha reducido a mera especie al eliminar su pluralidad identificándolo con un perfil único para todos, que es el de un hombre con unas necesidades que satisfacer. De este modo, todos los hombres son movidos por el mismo mecanismo circular e infinito de necesidad-satisfacción-necesidad. Además, la satisfacción de las necesidades es una situación de penuria, ya que éstas nunca son plenamente satisfechas y esta penuria es un asunto no político sino técnico: en el sistema de producción liberal los hombres no pueden actuar de modo diferenciado, sino que están inevitablemente subordinados a unas reglas neutrales y universales y a un modo de proceder jerárquico, necesario para la aplicación de tales técnicas. La consecuencia que Arendt deduce de esta situación es que el universo económico de la fabricación, la técnica, el consumo, etc., no ofrece ningún lugar al individuo para la diferenciación; la libertad entendida como libertad económica es una ficción en tanto que no puede constituir el lugar público en el que los individuos pueden manifestarse y afirmar su diferencia.

A través de estas afirmaciones, podemos ver que Arendt critica al pensamiento liberal por no haber comprendido que una de las razones de la crisis y de la degradación de las democracias tiene que ver con el declive de la participación de los ciudadanos en la política y en el poder. Debido a la sustitución de la libertad política por esa libertad económica en la que el opio del consumo convierte a los ciudadanos en meros *homo oeconomicus*, queda anestesiada la necesidad de practicar la libertad (de diferenciarse e intervenir en la producción del mundo haciéndose escuchar a través de la palabra). En consecuencia, dice Arendt: “ahí

donde la palabra de cada uno no pueda ser escuchada, comienza la limitación de la libertad (...) y la degradación del poder por atropello”<sup>136</sup>.

Concluimos este apartado señalando que, a pesar de que Gámez y D`Arcais tratan el tema de la libertad en Arendt en relación con la cuestión del sujeto, ninguno de ellos concreta la relación directa que existe entre ambos aspectos. En el caso de Gámez, ni siquiera él afirma la existencia de la libertad al considerarla como una especie de ficción que simplemente debemos aceptar para el correcto funcionamiento de nuestra vida. Por otro lado, D`Arcais se dedica a intentar elaborar una definición de lo que es la libertad en sí, pero no se para a reflexionar sobre si dicha libertad se origina o no en el sujeto. Por ello, apuntaremos que hemos encontrado en esta investigación un tema sobre el cual podría profundizarse en una futura investigación: la relación específica que se da entre la subjetividad y la libertad en Arendt, a la cual hemos hecho referencia al inicio de este apartado.

Sea cual sea la interpretación que aceptemos en torno a la relación entre libertad y subjetividad que subyace en el pensamiento arendtiano, lo que está claro es que no es posible ofrecer una definición de libertad como algo aislado de la coyuntura política que la envuelve. Siendo consciente de la tendencia al fracaso que han tenido los hombres de acción a la hora de usar la libertad política para instaurar un orden totalmente nuevo (Napoleón, Mussolini, Hitler, etc.), recalca Arendt que ya San Agustín nos avisaba en su obra magna, *La ciudad de Dios*, que “la capacidad misma de iniciar está enraizada en la natalidad, y de ningún modo en la creatividad, ni en un don, sino en el hecho de que los seres humanos, hombres nuevos, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud del nacimiento”<sup>137</sup>. Estas palabras nos llevan al siguiente apartado de este capítulo dedicado al estudio ontológico de la subjetividad en Arendt, en el que trataremos de esclarecer la noción de subjetividad enlazándola, entre otras, con la de natalidad.

---

<sup>136</sup> ARENDT, H., citado en FLORES D`ARCAIS, P.: *Hannah Arendt: existencia y libertad* (1996), p. 58.

<sup>137</sup> VE 496.

### III.3.- OTROS ASPECTOS LIGADOS A LA SUBJETIVIDAD: NATALIDAD, TERROR Y TOTALITARISMO

#### III.3.1 Subjetividad y natalidad

En los apartados anteriores hemos señalado que las tres actividades propias del hombre y sus correspondientes condiciones estaban profundamente relacionadas con la condición más general que caracteriza a la existencia humana: su finitud, o lo que es lo mismo, el nacimiento y la muerte. La labor se constituía como la actividad dirigida a asegurar la supervivencia del individuo y de la especie, mientras que el trabajo y sus productos artificiales ofrecían al hombre cierta medida de permanencia ante la efímera temporalidad humana. Finalmente, la acción trataba de preservar los cuerpos políticos a través del recuerdo y de la historia. Ahora veremos cómo para Arendt es esta última actividad, la acción, la que más ligada queda a la condición humana de la natalidad, ya que el sujeto que nace posee en sí la capacidad de empezar algo nuevo, o lo que es lo mismo, de actuar. De este modo la natalidad se convierte en la categoría central del pensamiento político arendtiano, frente a la categoría de la mortalidad que tanto había preocupado al pensamiento metafísico.

La antropología arendtiana queda caracterizada como una antropología de la natalidad, es decir, una antropología que considera que el hombre no está en el mundo para morir sino para *comenzar*, para iniciar cosas<sup>138</sup>. Arendt cree que el hombre tiene la capacidad de actuar, y que tal capacidad sólo se puede llevar a cabo dentro del *marco de la pluralidad*. Es por ello que debemos ser conscientes de que nuestras acciones siempre tienen consecuencias de las que somos responsables en tanto que afectan a la pluralidad de los hombres. Por eso la autora insiste en que la acción debe ser continuamente pensada y repensada: no podemos abandonar la comprensión o búsqueda del sentido de los acontecimientos si queremos evitar que aquellos más devastadores se vuelvan a repetir. Y, como veremos, para Arendt este hecho lo aceptamos gracias a nuestra capacidad de juzgar, aquella que

---

<sup>138</sup> PIOLA, M. E.: *op. cit.*, p. 438.

nos permite mostrar públicamente nuestro pensamiento acerca de un acontecimiento o de una proposición, teniendo en cuenta las opiniones de los demás.

Al leer las obras arendtianas, comprendemos que el concepto de natalidad es el que nos permite cuestionar aquellas disyunciones que aparecen en el pensamiento de la autora (como la separación entre el espacio público y privado, dentro de la cual se ha asociado erróneamente la primera a la política y la segunda a la ética). Además, el concepto de natalidad es el que mejor nos ayuda a comprender la noción de “quién”. Esto mismo lo defiende Françoise Collin, quien dice que estas distinciones que Arendt elabora en el nivel de la reflexión son a menudo desmentidas o, al menos, subvertidas por sus metáforas. No debemos pensar, por tanto, que el mundo de lo público o de la apariencia se reduce a una superficie visible en la que el sujeto aparece como aquello que Arendt critica: un yo pensante como una “actividad pura” sin edad, sexo, cualidad ni historia personal<sup>139</sup>. Este pensamiento de la apariencia lo lleva a cabo Arendt por oposición al pensamiento del ser, pero no por oposición a un pensamiento de lo sensible, como pueda parecer. El nacimiento como entrada en la esfera pública de la que nos habla Arendt no ha de entenderse únicamente en su sentido simbólico, sino que también ha de tenerse en cuenta su ámbito factual o biológico. Podría decirse que existe una identificación entre la naturaleza y la acción, con lo que la división entre *zôe* y *bios* también queda desfigurada. Arendt quiere hacernos ver que el nacimiento biológico no es un acontecimiento meramente privado, sino que supone una irrupción en el mundo común. De ahí que, para ser innovador, al sujeto no le haga falta llevar a cabo grandes acciones; el mero hecho de venir al mundo ya supone una modificación de éste. Por eso aceptamos la idea de Collin de que la generación no equivale a la reproducción. En consecuencia, el nacimiento biográfico o político -aquel en el que el sujeto da cuenta de sí mismo públicamente a través de la palabra- no es un segundo nacimiento en el que el sujeto deja de identificarse con la especie para convertirse en signo de excepción. Antes de éste el sujeto ya es excepcional, pues excepcional no es sólo el héroe (aquél que tiene el coraje de aparecer), sino todo individuo desde el momento en que aparece en el mundo.

Resulta interesante, además, relacionar la idea de la natalidad con la educación. Evitar catástrofes futuras para la humanidad pasa por hacer de las nuevas

---

<sup>139</sup> COLLIN, F.: *Praxis de la diferencia: liberación y libertad* (2006), p. 136.

generaciones seres humanos conscientes y precavidos en cuanto a las capacidades de nuestra propia especie y las consecuencias que sus acciones pueden tener. Por eso la formación requiere, especialmente en estos tiempos tan convulsos e inciertos, buscar nuevos caminos. Hemos de enseñar a los sujetos que nacen, especialmente durante su niñez y juventud, no sólo conocimientos y habilidades prácticas para desenvolverse en el ámbito laboral, sino también en el político. Me refiero aquí a habilidades como las de pensar, la capacidad de establecer con sus coetáneos lazos de respeto, amor y amistad, el saber abrazar la vida futura y aprender de la pasada, así como utilizar el juicio reflexivo y ser capaces de reconciliar la experiencia del vivir con el pensamiento. La educación, por tanto, debe transmitir a los estudiantes la visión del conocimiento como una inquietud o deseo por saber, es decir, como un comienzo y un gesto de amor hacia el mundo y no como un mero medio para conseguir fines. De ahí el deber de pensar la educación como acción de comienzo o de natalidad y, por tanto, como obra de amor para hacer mundo.<sup>140</sup>

Si aceptamos lo anterior entendemos que la educación es un asunto de suma importancia, ya que ésta adquiere un papel importantísimo a la hora de crear un espacio de acción coherente con la pluralidad humana. En consecuencia, es necesario establecer una cultura de la libertad que fomente la creatividad y la adaptación al cambio (lo nuevo), frente a una cultura anclada en el pasado y los hechos y conocimientos que lo caracterizan. La educación es, por tanto, algo más que aquello que enseñamos a los jóvenes para que aprendan a ganarse la vida (su propia vida privada). Es, o ha de ser, una pedagogía para el mundo en el sentido de que ha de enseñarnos a relacionarnos con los demás y a preocuparnos por ellos, así como a gestionar nuestras relaciones con ellos y con el Mundo a través de la política.

### **III.3.2 La amenaza a la subjetividad: terror y totalitarismo**

Cuando Arendt trata el tema del poder resalta el hecho de que, debido a todos los ejemplos que la historia nos muestra de regímenes tiránicos (que han instaurado el terror como herramienta que garantizaba su perdurabilidad), el término “poder” ha recibido una connotación negativa. Pero no debemos cometer el error de pensar

---

<sup>140</sup> BÁRCENA, F.: *op. cit.*

que todo poder es tiránico. La tiranía es entendida por Arendt como el intento de “sustituir la fuerza por el poder”. Ya en la Grecia antigua, y especialmente a partir de la edad moderna, ha persistido la concepción de que el poder corrompe. Sin embargo, la corta vida que ha tenido la confianza humana en el poder ha sido suficiente para elevar a la acción al puesto más elevado en la jerarquía de la vida activa, dentro de la cual se sitúa al discurso como el elemento diferenciador entre la vida humana y la vida animal. Por eso la filósofa pone de relieve que el arte de la política es capaz de enseñar a los hombres a alcanzar lo extraordinario.

Pese a esta aclaración y defensa de la necesidad del poder, la mayoría de las personas siguen teniendo una actitud negativa frente a tal concepto, especialmente tras los acontecimientos que marcan por excelencia el siglo XX: la Segunda Guerra Mundial y los regímenes de terror y violencia que se instauraron por toda Europa. En la reflexión sobre dichos acontecimientos que lleva a cabo Arendt en *La condición humana*, la autora deja patente la idea de que la violencia está ligada a las actividades humanas ya que, por ejemplo, sin ella sería imposible llevar a cabo cualquier proceso de fabricación (fabricar implica violentar la naturaleza, sacarla de su estado natural). Así mismo, la violencia siempre ha jugado un papel fundamental en aquellos pensadores políticos que han tratado de interpretar la acción como construcción. Lo que ocurre es que, con la llegada de la modernidad, la violencia pierde su carácter meramente instrumental (medio que necesita un fin para ser justificado y, tras alcanzarlo, desaparecer). Esto se debe a que en ésta época la actividad del pensamiento deja de ocupar un primer lugar en la jerarquía de la vida activa, y pasa a aceptarse que el hombre sólo puede conocer lo que hace (que es más un *homo faber* que un *animal rationale*). Muestra de ello son, tal y como nos enseña la pensadora política, todas las revoluciones modernas -a excepción de la norteamericana- que compartieron el antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo orden político, alcanzable únicamente a través de la glorificación de la violencia. El problema reside en el hecho de que, para poder escapar a semejantes embrollos del pensamiento, no basta con negar la premisa “los fines justifican los medios”, sino que es preciso abandonar este vocabulario: “Mientras creamos que tratamos con medios y fines en la esfera política, no podremos impedir que cualquiera use todos los medios para perseguir fines reconocidos”. Y esto es precisamente lo que hizo el partido nacional socialista, con el objetivo de hacer de Alemania una gran nación.

En referencia a este último apunte, nos gustaría mostrar cómo en *Los hombres y el terror* Arendt reflexiona sobre el terror totalitario, que asocia a la Alemania nazi después de 1938 y a la Rusia soviética después de 1930. La autora defiende que el terror totalitario es diferente del terror que se ha producido en otros sistemas políticos (tiranías, dictaduras, revoluciones, etc.); tal distinción no reside en el hecho de que el primero haya producido un mayor número de víctimas, sino en algo que es constitutivo de él y que consiste en que, en el sistema totalitario, el terror no tiene fin:

*“El terror totalitario no es pues, un medio para lograr un fin, sino la esencia misma de un gobierno así. Su objetivo político último es formar y mantener una sociedad, bien sea una dominada por una raza en particular, bien una en la que las clases y las naciones hayan dejado de existir, en la que cada individuo no sería nada más que un ejemplar de la especie”*<sup>141</sup>

Según Arendt, el terror totalitario sólo surge cuando el poder ya no tiene enemigos, con lo que se comienza a detener a personas inocentes, individuos que no han cometido ningún acto malo y que a veces no saben ni por qué son arrestados y encerrados en campos de concentración o incluso eliminados. En este sentido, dirá la autora que el terror totalitario no amenaza a personas particulares con una actitud, identidad o nombre específicos; el “crimen” de estos sujetos consiste en atentar contra “un espécimen indefinible y totalmente imposible de diferenciar de la especie *Homo Sapiens*”<sup>142</sup>. Y así es como se fomenta la destrucción de aquello que caracteriza a la conducta humana: su espontaneidad. Para conseguir el control total sobre los individuos, el totalitarismo no sólo les arrebató su libertad, sino que además pretende rebajarlos a la condición de animales, privándoles de los instintos e impulsos que les hacen actuar de modo diferente. No obstante, Arendt señala que aunque el totalitarismo consiguió -a través de los campos de concentración, entre otras cosas- erradicar en gran medida la espontaneidad humana, esto

---

<sup>141</sup> HTOE 137.

<sup>142</sup> HTO 135.

es, la pluralidad, no consiguió hacerlo completamente porque tal objetivo no es realmente alcanzable. Y esto resulta imposible porque para poder acabar con la pluralidad y la espontaneidad, sería necesario acabar con toda vida humana.

En cuanto al tema de la dependencia que cualquier régimen de terror tiene sobre la aniquilación de la subjetividad para poder establecerse, no hemos encontrado ningún estudio sobre Arendt que aborde el asunto de un modo profundo y concreto. Tal asunto tan sólo es mencionado brevemente en textos sobre Arendt más generales. Por ello creemos que, al igual que ocurre con el tema de la libertad, un estudio profundo sobre la relación entre la subjetividad y el terror podría ser una propuesta original y novedosa para futuras investigaciones.

### **III.4.- LA TEMPORALIDAD DEL YO**

Anteriormente hemos tratado de aclarar en qué consiste la subjetividad desde un punto de vista ontológico en el pensamiento de Arendt. Es decir, nos hemos dedicado a arrojar luz precisamente sobre el “ser” de la subjetividad, aquello que la define. Tras relacionar la subjetividad con varios conceptos (existencia, natalidad, etc.) concluimos que la subjetividad no es entendida por el autor como algo que nos venga dado por naturaleza (inamovible y común a todos los individuos), sino que es pensada como una subjetividad política: hace referencia a la singularidad y unicidad de unos sujetos que están en el mundo, lo cual implica que su existencia sólo sea posible dentro de la esfera pública (aquella en la que el sujeto es libre). No obstante, a pesar de que en este estudio previo hemos hablado de la subjetividad dentro de un marco espacial concreto (el del mundo), no podemos terminar este estudio sin contextualizarla dentro de otro marco existencial sin el cual nuestras reflexiones se convertirían en algo abstracto y teórico, que es justo lo que pretende evitar Arendt. Es por ello que, en esta segunda parte sobre el estudio ontológico de la subjetividad, analizaremos este escurridizo concepto dentro de su otro marco existencial: el del tiempo. Nos preguntaremos, de este modo, por las distintas temporalidades que constituyen al Sujeto.



Partiendo de *La condición humana*, veremos cómo Arendt liga las dos tendencias que han caracterizado al hombre y su relación con el mundo -pensamiento y acción- a dos tipos de temporalidades distintas: *la inmortalidad y la eternidad*. En dicha obra, la autora define la *inmortalidad* como “duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se nos concedió”<sup>143</sup>. De un modo paralelo, Arendt se refiere a los hombres como seres mortales en un “inmortal aunque no eterno universo”<sup>144</sup>. El hombre es, por tanto, el único ser mortal con “existencia”, esto es, el único ser que posee una vida individual y que reconoce su propia historia desde que nace hasta que muere. La vida de los hombres se constituye como un movimiento lineal y finito, en un mundo en el que la existencia del resto de los seres es inmortal por moverse de modo circular (como es el caso de los animales, que sólo existen como miembros de una especie, que se regenera continuamente por la procreación). No obstante, dice Arendt que, gracias a su habilidad de producir cosas imperecederas, el hombre encuentra su lugar en este mundo de seres inmortales:

*“Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia mortalidad y demuestran ser de naturaleza «divina»”*<sup>145</sup>.

De ahí que la filosofía crease ya en la antigüedad la noción de Ser como algo eterno, fijo e inamovible, que también residía en el ser humano. De este modo, el ser humano dejó de aspirar a la inmortalidad (vivir para siempre) para hablar de la *eternidad* (ser siempre pero no vivo). Para Arendt este paso supuso un gran error porque la aspiración a la eternidad no puede ser transformada en actividad -incluso la actividad de pensar implica interrumpir la propia experiencia-, sino que queda relegada al campo individual de la contemplación. Frente a la eternidad, la inmortalidad es fuente y centro de la *vita activa*: se lleva a cabo entre los hombres, que hacen política para conseguir un fin específico (por ejemplo, la perdurabilidad de un sistema político). En otras palabras, la historia nos muestra cómo desde Platón la preocupación por la inmortalidad (ser recordado por los demás) tan destacada

---

<sup>143</sup> CH 30.

<sup>144</sup> CH 30.

<sup>145</sup> CH 33.

en el pensamiento griego previo al filósofo -que sólo se podía conseguir con la *vita activa* y la política-, es sustituida por una mirada hacia la eternidad, por la persecución de la permanencia en un “más allá”, lo cual sólo se puede alcanzar mediante la vida contemplativa. Pero tal sucesión no se debe únicamente al pensamiento filosófico, sino a acontecimientos materiales como la caída del imperio romano (aquellos que parecía que iban a mantenerse en el poder para siempre son vencidos, y con ello se pierde la confianza en la posibilidad de alcanzar la inmortalidad espiritual en la vida activa), que incitan la búsqueda de un tipo de perdurabilidad diferente. Desde este momento se pone el acento en aquel tipo de perdurabilidad de la que nos habla la Iglesia y que recibe el nombre de eternidad, a la cual llegamos no por la vida activa –hazañas o méritos materiales que conseguimos en la guerra, el gobierno, la cultura...-, sino por la actividad encaminada a perfeccionar el alma y el pensamiento.

Tras este descubrimiento, Arendt nos previene de la importancia de recuperar la aspiración a la inmortalidad frente a la eternidad como requisito indispensable para evitar poner fuera de juego la política. Tal actitud cautelosa queda justificada si hacemos un repaso de la Historia, que nos enseña cómo la pérdida de lo político nos ha llevado en no pocas ocasiones a situaciones catastróficas. El ejemplo más brutal de este tipo de catástrofes lo encuentra Arendt en el totalitarismo, acontecimiento que, tal y como explica en *De la Historia a la acción* y en *La vida del Espíritu*, hizo que se diera en la contemporaneidad una ruptura entre el pasado y el futuro. Tal y como hemos comentado anteriormente, la contemporaneidad se caracteriza, según Arendt, por haber roto su relación con la tradición, es decir, por haber perdido la memoria, el testamento o tesoro que ésta nos dejaba. Por esta pérdida nos falta aquello que el pasado nos quería transmitir por ser valioso y merecedor de la inmortalidad, abriéndose así una gran brecha. La solución que la autora proponía ante esta situación no consistía, sorprendentemente, en rellenar la brecha e intentar volver a unir pasado y futuro, pues para ello sería necesario seguir dando cuenta de la realidad con las categorías tradicionales (que ya no tienen sentido). Su propuesta suponía por el contrario, mantener la brecha y aprender a pensar en ella. Pero ¿qué nos hace pensar? Arendt dirá que lo que nos lleva a pensar es la experiencia vivida de los acontecimientos. Por tanto, el vínculo entre experiencia, realidad y pensamiento es central: el pensamiento nace de los acontecimientos de la

experiencia vivida del sujeto. Esto conlleva que sin experiencia no hay pensamiento, pues todo pensamiento surge como consecuencia de algo, de un motivo que ocurre en la realidad. Por ello podemos decir que la realidad no es para Arendt tanto objeto de pensamiento (como lo era para la filosofía tradicional) como fuente motivadora de éste.

Para responder a la pregunta de cómo hemos de pensar la brecha que nos aleja de la tradición, Arendt recurre a ciertos relatos del ya nombrado Kafka en los que la temporalidad aparece como un fenómeno temporal, como una actividad del pensamiento puramente mental. Por ello, la autora distingue entre la temporalidad del yo pensante y la temporalidad del yo biográfico. Pero, ¿dónde habita el yo pensante en el tiempo? El yo pensante, como ocurre con los personajes de Kafka, es un yo que no tiene ningún determinante (nombre, profesión, etc.), cosa que sí tiene el yo biográfico. Además, la actividad de pensar que lleva el yo pensante se inscribe en el presente, que no es la mera actualidad sino un “espacio atemporal en el mismo corazón del tiempo”<sup>146</sup>, una actividad que no puede ser heredada porque está relacionada con la actividad del pensamiento. Por eso dice Arendt que Kafka, a través de sus parábolas, describe la sensación del tiempo del propio Yo pensante:

*“Analiza poéticamente nuestro «estado interior» en relación con el tiempo, del que somos conscientes cuando nos hemos retirado de los fenómenos y encontramos nuestras actividades mentales replegándose característicamente sobre sí mismas”*<sup>147</sup>

Con estas palabras Arendt pretende mostrarnos, tal y como podemos observar a través de los relatos de Kafka, que la sensación interna de que el tiempo está pasando no la tenemos cuando estamos absortos en el pensamiento (mientras pensamos, es como si el tiempo se detuviese), sino cuando nos ponemos a reflexionar precisamente sobre el propio pensamiento (metapensamiento). Esta atención hacia la actividad del pensar rescata al pasado y al futuro llevándolos al presente y, así, “espacializamos el tiempo”, convertimos el *ya-no-más* temporal en el espacial *de-*

---

<sup>146</sup> DHA 85.

<sup>147</sup> VE 233.

trás nuestro, del mismo modo que el temporal *no-todavía* se transforma en el espacial *lo que viene hacia*<sup>148</sup>. Tal transformación es posible gracias a que el hombre tiene un origen (nacimiento) y un fin (muerte), y a que se sitúa siempre entre ellos, en ese intervalo que se llama presente. Es por tanto la inserción del hombre mortal lo que modifica la ininterrumpida corriente del cambio cíclico que caracteriza al mundo.

En consecuencia, el presente se comprende como la actividad del pensamiento, que implica a su vez el moverse en la brecha entre pasado y futuro. Lo que Arendt rescata de las historias de Kafka es el hecho de que sus personajes no arrastren algo de lo que deban liberarse, sino que se caracterizan por su continuo impulso hacia el futuro; un futuro que viene desde sí mismo y devuelve al individuo hacia el pasado, provocando un choque del que surge una tercera fuerza, el presente. El presente, por tanto, se sitúa entre pasado y futuro por ser lo que permite que ambos existan ya que, si no existiera el ser humano, la distinción entre pasado-presente-futuro no tendría sentido. Tal afirmación queda plasmada en las siguientes palabras:

*“la continuidad temporal depende de la continuidad de nuestra vida normal, y los asuntos cotidianos, a diferencia de la actividad del Yo pensante - siempre independiente de las circunstancias espaciales que lo rodean-, están permanentemente condicionados por el espacio” (...) “La parábola del tiempo de KAFKA no es aplicable al hombre en sus ocupaciones cotidianas, sino únicamente al Yo pensante, en la medida en que se ha retraído del movimiento de la vida en común (...) Gracias a que el Yo pensante carece de edad y no está en ninguna parte puede hacerse manifiesto el pasado y el futuro como tales, vaciados, por así decirlo, de su contenido concreto y liberados de todas las categorías espaciales”*<sup>149</sup>

Con estas palabras Arendt trata de enseñarnos que las analogías que podemos extraer de las obras kafkianas sobre la vida cotidiana, al estar escri-

---

<sup>148</sup> VE 233.

<sup>149</sup> VE 236.

tas con un lenguaje metafórico, son esenciales para poder describir los fenómenos mentales. Según la autora, la dificultad que encierran todas estas metáforas se debe a que los protagonistas kafkianos, al abandonar el mundo y juzgarlo desde fuera, no lo hacen desde “lo alto”. Frente a lo que ocurre con la metafísica tradicional, la imagen que “él” -protagonista kafkiano- ofrece como presencia combativa entre las fuerzas del pasado y el futuro, ya no tiene la necesidad de situarse más allá del mundo-tiempo humano; no precisa separarse por completo de mundo para poder pensar en paz, sino que se ubica en esa región intermedia entre el pasado y el futuro, el presente, que está inserto en este mundo. La figura que mostramos a continuación, tomada de *La vida del espíritu*, puede ayudarnos a comprender a qué se refiere Arendt con todas estas palabras en torno al Yo pensante y su ubicación en el tiempo:

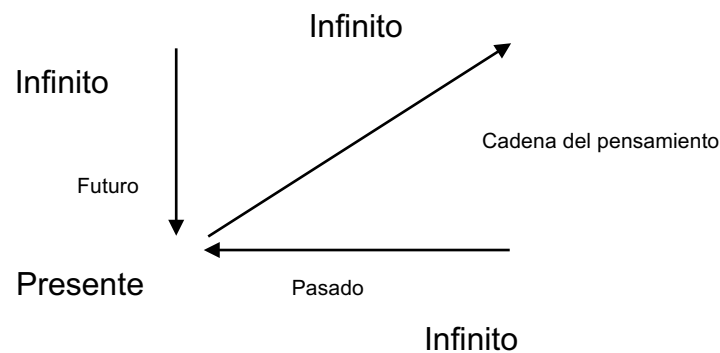


Fig. 1. VE p. 238.

Dice Arendt que, aunque la diagonal que representa la cadena del pensamiento es infinita, dicha diagonal también está limitada ya que está protegida ante el vacío por las fuerzas del pasado y el futuro: es en el presente -esa brecha entre el pasado y el futuro- donde el Yo pensante encuentra su lugar en el tiempo, es decir, donde nos situamos cada uno de nosotros cuando pensamos y asumimos el papel de “jueces” ante aquellos asuntos ético-políticos que caracterizan a la existencia humana en el mundo. La cuestión es que, a pesar de que nunca conseguimos llegar a respuestas o soluciones finales en tales asuntos humanos, este “lugar temporal” nos permite aportar respuestas novedosas.

Como conclusión podemos establecer que el sujeto pensante por el que apuesta Arendt es aquél que debe habitar la brecha, es decir, que debe inscribirse en la temporalidad de este presente (que implica la experiencia del pensamiento) y no en la temporalidad biográfica y objetiva (aquella que marca el reloj, en la que presente es sinónimo de actualidad). Pero cuando Arendt propone que nos situemos en esa temporalidad del yo pensante, no lo hace de un modo meramente teórico. En su obra *Entre el pasado y el futuro* lleva a cabo ocho ejercicios de pensamiento político, que ella misma califica como ejercicios que se “mueven entre el pasado y el futuro”<sup>150</sup>, es decir, que se sitúan en esa brecha entre pasado y futuro al no desprestigiar al primero ni apostar por la llegada a una situación ideal y utópica del segundo. Con estos ejercicios que tratan temas como el de la tradición, la relación entre lo antiguo y lo moderno en la historia, la autoridad, la libertad, la crisis de la educación y de la cultura, la relación entre la verdad y la política y la conquista del espacio por parte del hombre, Arendt intenta devolver el sentido a la política redefiniendo los conceptos bajo los cuales se había entendido tradicionalmente la sociedad (justicia, razón, responsabilidad, virtud, gloria, etc.). De modo que podríamos afirmar que Arendt se sitúa en esa brecha, al utilizar la herencia del pasado con el fin de recuperar un marco de referencia para el futuro.

Es por ello que merece la pena dedicar parte de esta investigación a estudiar el significado que adquiere la subjetividad en el terreno ético, lo cual nos permitirá más adelante centrarnos en su faceta política. Veremos que para Arendt, la fragilidad de los asuntos humanos (asuntos éticos y políticos) sólo aparece bajo ciertas circunstancias históricas -como las que se dieron con el totalitarismo-, pero que dicha fragilidad no es una característica que está siempre presente en tales asuntos:

*“Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy en día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que han hecho -la Tierra y la naturaleza terrena-, nunca han sido capaces ni lo serán de deshacerse o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Ni siquiera el olvido*

---

<sup>150</sup> EPP 20.

*y la confusión, (...) pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias*<sup>151</sup>

De modo que una acción genera una fuerza que nunca se reduce o agota en un acto individual, sino que siempre tiene consecuencias que se multiplicarán mientras exista la raza humana. Y el que los actos posean tal enorme capacidad de permanencia debería llevarnos a considerar la acción como algo de lo que sentirnos orgullosos. Frente a esta actitud, la condición que hace que aparezca la fragilidad en los asuntos humanos tiene que ver con el hecho de que la impredecibilidad de las consecuencias de nuestras acciones y la culpa que nos achacamos aun cuando éstas no son las que esperábamos, han llevado a los hombres a temer a la acción más que a alabarla, así como a alejarse y despreciar la esfera de los asuntos humanos y de la libertad.

---

<sup>151</sup> CH 253.





## ***CAPÍTULO IV***

# ***ÉTICA Y SUBJETIVIDAD***

***“Buscando el bien de nuestros semejantes, encontramos el  
nuestro”***

**(PLATÓN)**

***“Benevolencia no quiere decir tolerancia de lo ruin, o conformidad con lo inepto, sino voluntad de bien”***

**(ANTONIO MACHADO)**



## CAPÍTULO IV.- ÉTICA Y SUBJETIVIDAD

En el capítulo anterior realizamos un estudio ontológico en torno a la noción de subjetividad en Hannah Arendt, con el fin de ver la importancia que posee tal concepto en el pensamiento de la autora. De ahora en adelante, nos centraremos en poner al descubierto los componentes subjetivos de la ética arendtiana, que también encontraremos en el ámbito de la política. Analizaremos, por tanto, el problema de la subjetividad a través de algunos conceptos clave como los de cautela, juicio, responsabilidad, mal y acción.

### IV.1.- UNA ÉTICA DE LA CAUTELA

Antes de introducirnos en el tema en cuestión, es preciso matizar que la actitud de la cautela de la que hablábamos en el capítulo anterior, también funciona como la guía por excelencia de la ética arendtiana. Esta actitud la vemos en Arendt cuando reflexiona sobre la pluralidad de la acción a través del espacio privilegiado de las revoluciones. En *Sobre la revolución*, la filósofa muestra su simpatía por la revolución americana frente a la revolución francesa, por tener la primera como punto de mira la cuestión social frente a la vida individual. Esto se debe a que sólo en la esfera pública el hombre aparece y puede ser feliz, mientras que en el ámbito de lo privado no hay posibilidad de realización para el hombre. A partir de esta reflexión sobre las revoluciones, vemos el dramatismo que siente Arendt ante el hecho de que sólo en el escenario de lo público pueda aparecer la condición humana de la pluralidad<sup>152</sup>. Este desasosiego le lleva a mantener la esperanza en la construcción histórica de una ética de la pluralidad, a pesar de las dificultades de su realización. Por tanto, tal y como sugería Piola, podemos caracterizar a la ética arendtiana como una ética anclada en una antropología de la cautela, edificada por nociones como las de acción, libertad e intersubjetividad. Seguir este tipo de ética implica, según Arendt, situarse en el punto de vista de las víctimas: los parias o víctimas, como fueron los judíos, no deben evadir sus problemas sino hacerse un

---

<sup>152</sup> PIOLA, M.: *op. cit.*, p. 441.

huevo en un mundo que, al convertirlos en meros seres humanos naturales sin ningún estatus legal, no había dejado ningún espacio para ellos. Y la construcción de este espacio que Arendt denomina como el espacio de los “perdedores”, sólo se puede realizar a través del pensar. Estos individuos marginados, por tanto, deben tener la cautela de asumir “para siempre” la condición de parias sociales que les ha tocado vivir, debido a que no es fácil huir de esta condición, evitando caer en el victimismo (pasividad) y llevándoles a intentar comprender su situación, a pensarla continuamente. Éste será el único modo de forjarse un espacio propio en el mundo, de recuperar su humanidad haciendo posible esa ética de la pluralidad que Arendt propone. Por tanto, lo que nos interesa señalar de la ética arendtiana es que se fundamenta en un componente subjetivo que debe guiar a todos los hombres: el de ser precavidos a la hora de actuar, pensar y juzgar los acontecimientos, ya que éstos siempre tienen consecuencias y, una vez realizados, no tienen vuelta atrás.

Así que la obra de Arendt puede interpretarse no sólo como una ética de la acción sino también como una ética de la reflexión o de la cautela. Dicha ética aparece implícita sobre todo en aquellos textos que la autora escribió al final de su vida, los cuales proponen una lectura original de Kant que nos lleva a pensar acerca de un mundo que ha cortado definitivamente con la tradición. Arendt traslada el concepto kantiano de “juicio reflexionante” del terreno estético al ético-político, con la intención de vincular la reflexión con el problema de la responsabilidad moral.

Para comprender por qué calificamos a la ética arendtiana de cautelosa, es preciso que tratemos de comprender las relaciones que se dan, según la autora, entre el pensar y el juzgar. Es cierto que el tema de la reflexión comienza a tratarlo Arendt como cuestión política, una consideración filosófica acerca de la vida activa, visible en los tres tomos de *La vida del espíritu* (el pensar, la voluntad y el juicio), que tratan de completar su reflexión acerca de la praxis que había dejado de lado la vida contemplativa. No obstante, hay también motivos existenciales que llevan a esta pensadora a ocuparse de dicha temática<sup>153</sup>, como el haber participado como corresponsal en el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén (a causa del cual no pudo evitar llevar a cabo una reflexión en torno al problema del mal).

---

<sup>153</sup> BRUNET, G.: *Una ética de la reflexión en Hannah Arendt* (2002), p. 24.

De allí surgió la equívoca expresión “banalidad del mal”, con la que queda plasmado ese vínculo entre reflexión y responsabilidad moral que busca Arendt cuando recupera la noción kantiana de juicio reflexionante. A pesar de haber sido muy criticada por sus contemporáneos (incluso por algunos de sus propios amigos), esta teoría del mal no es tan desafortunada. Observamos cómo ciertos “males” de la época (destrucción sistemática del medio ambiente, nuevas formas de esclavitud, etc.) son normalizados, naturalizados y, en suma, banalizados por parte del discurso positivista. Tal vez hubiera sido más claro hablar de “banalización” del mal; en cualquier caso, Arendt consigue demostrar que en el famoso juicio los jueces se vieron confrontados a alguien diferente de un malvado radical o un ser monstruoso: Eichmann ni siquiera era un fanático nazi, no era un hombre excesivamente antisemita. Era simplemente estúpido y, a falta de reflexión, nutría su discurso de frases hechas y estereotipos. Ante esto, la autora empieza a comprender que tal vez la ausencia de pensamiento -tan común, por otra parte, en la vida cotidiana- es una condición necesaria para el mal.

La preocupación que despierta en Arendt el proceso a Eichmann en torno a la cuestión del mal, no sólo hace reaparecer al antiguo conflicto sobre el intelectualismo moral (aquella teoría que defiende que conocer el bien implica hacerlo, de modo que el mal es sólo causado por ignorancia), sino que también responde a un debate propio de su tiempo: después del terror totalitario, ¿siguen valiendo los parámetros ético-políticos o es preciso repensarlos y rehacerlos? La posición de la autora respecto a esta pregunta está clara: la ruina de la moral y de la política de su época es inminente, ya que éstas no han podido evitar la violencia y el abuso del poder. De ahí que Arendt apueste por construir una nueva moral y una nueva política que interactúen entre ellas, cuya finalidad última sea la de sentar unas bases que hagan imposible que el holocausto y la violencia a gran escala se vuelvan a repetir. Es a esto a lo que nos referimos cuando decimos que la ética arendtiana es una ética de la reflexión o de la cautela: a que nuestra moral y nuestras normas éticas deben dictarse siempre teniendo en cuenta la continua amenaza del totalitarismo a la que se enfrentan las sociedades modernas.

Ante la pregunta de cómo podemos hacer una ética de estas características (cautelosa), Arendt habla de nuevo de la importancia que tiene el pensar a la hora de construir las leyes éticas, ya que el pensamiento es una capacidad común a todo ser humano que nos permite distinguir entre el bien y el mal. De ahí la necesidad

de la filosofía para poder prevenir el mal. Dicho de otro modo, necesitamos hacer uso de lo que Kant llamaba el “ejercicio de la razón” en tanto que “facultad de conocimiento”. En cualquier caso, como la actividad de pensar no trata sobre objetos materiales sino abstractos, no podemos esperar de ella proposiciones prácticas categóricas (normas concretas en torno a lo que es bueno y malo). El pensamiento es más bien un efecto destructivo que nos permite sofocar todos los valores y criterios morales establecidos, dejando el camino libre para la construcción conjunta de nuevos valores. A pesar del peligro que conlleva la falta de un fundamentalismo moral (ya que, por ejemplo, podríamos desembocar en el cinismo), más peligrosa es la ausencia de reflexión, que nos lleva a aceptar de forma acrítica cualquier código y valor moral que se proponga (aquello que ocurre precisamente en las sociedades totalitarias).

A la hora de poner en práctica todo lo anterior, de sentarnos a establecer unas leyes éticas desde el punto de mira del pensar y la cautela, Arendt propone usar dos elementos que toma de Kant: la mentalidad ampliada y el ejemplo. En cuanto al primero, Arendt opina que es imprescindible la oratoria: la capacidad de convencer al resto de la opinión propia a través de una buena argumentación. Ya los sofistas incidían en la relevancia de ésta facultad que Arendt recupera cuando nos habla de la necesidad del diálogo como acción política. Hablamos, desde un enfoque más amplio, de la capacidad de ver una cuestión desde puntos de vista diferentes. Para ello, se requiere no sólo dejar de lado el propio interés o punto de vista personal sobre un asunto, sino que además hemos de ser capaces de entender el punto de vista ajeno. Sólo así podremos reconocer la pluralidad humana y establecer un sistema ético-político justo. Además, como veremos más adelante, para que esto sea posible se requiere un espacio público donde cada individuo tenga libertad para interactuar. Por tanto, cuanto más extendida sea mi capacidad para considerar otros puntos de vista, más válidas serán mis conclusiones. Aceptar esta afirmación implica asumir una interdependencia con los otros, pudiendo así llegar a formar juicios bastante imparciales. Sin embargo, esto no significa que tengamos que aceptar todos los criterios ajenos que escuchemos, pues tan sólo hemos de quedarnos con aquellos que nuestra razón dictamine como realmente justos y buenos.

En segundo lugar, decíamos que otro mecanismo útil para la concreción práctica de una ética reflexiva es el ejemplo. Podemos encontrar ciertas figuras históricas o literarias (profetas, reyes, presidentes, etc.) que nos sirvan como modelo a

imitar. Se nos ocurre, por ejemplo, el uso que hace Friedrich Nietzsche de la figura del profeta Zaratustra como el “transmutador de los valores” occidentales. En su obra *Así hablo Zaratustra*, Nietzsche muestra a través de este profeta como “el hombre” es sólo un “ocaso”, un “puente” por el que debemos pasar todos los sujetos para llegar a convertirnos en algo más, en Superhombres. Cuando Nietzsche hace referencia al “superhombre”, al igual que Arendt cuando nos habla del nuevo “sujeto político”, está haciendo un llamamiento a sus coetáneos para que dejen atrás sus prejuicios y se conviertan en un nuevo tipo de sujeto capaz de jugar, crear e innovar en el mundo para modificarlo y hacerlo mejor. Ambos autores reconocen que hombres de este tipo, brillantes y excepcionales, han existido muy pocos a lo largo de la historia. No obstante, todos tenemos la posibilidad de ser uno de ellos y marcar la diferencia, siempre que nos alejemos de todo paradisíaco más allá y seamos fieles a la “tierra”, esto es, al mundo o realidad concreta a la que hemos sido arrojados desde que nacimos.

Figuras como la de Zaratustra podrían ser, de modo activo o pasivo, modelos capaces de mover al resto de personas a la acción. Lo crucial aquí es elegir el ejemplo adecuado. De igual modo, se nos ocurre que el uso de anti-ejemplos (tiranos, dictadores o líderes que han impuesto el terror y el genocidio, como es el caso de Hitler), puede ser muy útil para establecer una ética de la cautela. No obstante, Arendt no explicita en sus obras sus valores morales ni nos ofrece ejemplos concretos válidos de personas que podrían ser imitables, pues considera que no es tarea suya. No obstante, nos ofrece las herramientas que necesitamos para poder crear, entre todos, una ética cautelosa y que respete la pluralidad humana. Para ello, cada sujeto ha de meterse en el papel de narrador-espectador y ha de reflexionar sobre la acción y establecer juicios sobre ella, claro está, sin aspirar a un dictamen concluyente.

## **IV.2.- SUBJETIVIDAD, JUICIO Y RESPONSABILIDAD**

El hecho de que la ética arendtiana se constituya como una ética de la cautela, nos lleva a pensar en los conceptos de juicio y responsabilidad. Si nuestros

actos son irreversibles, no podemos eludir la responsabilidad de haberlos llevado a cabo cuando las consecuencias son negativas, de ahí la necesidad de usar el juicio con cautela.

La irreversibilidad de la acción jugará, por tanto, un papel fundamental en la ética arendtiana. Hemos visto que, para Arendt, tanto el *animal laborans* como el *homo faber* pueden redimirse de sus actos, esto es, pueden deshacer aquello que habían hecho. Por el contrario, cuando hablamos de acción, las consecuencias que ésta desencadena no tienen marcha atrás. Dice Arendt:

*“El caso de la acción y de los predicamentos de la acción es muy distinto. Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no se sirve de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad -de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar”*<sup>154</sup>

Si en la labor y el trabajo el hombre podía redimirse de su insignificante situación -caracterizada por la devaluación de los valores y la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo guiado por los medios y los fines-, lo único que podemos hacer ante una mala acción o afirmación -que una vez hecha ya no se puede deshacer- es ser perdonado. Así, el *perdón* va ligado a otra facultad propiamente humana ligada a la acción: la de nuestra capacidad de hacer *promesas*. Mientras que las promesas las interpreta Arendt como el remedio que tenemos para intentar encarrilar y soportar la incertidumbre del futuro -además de la función de mantener la identidad que cada uno de nosotros nos hemos ido forjando-, el perdón sirve para “deshacer” los actos del pasado o, mejor dicho, para conseguir superar la culpa de haber establecido dicho acto y poder recobrarlos para seguir actuando. Por eso dice Arendt: “el grado y maneras de ser perdonado y prometido determina el grado y maneras en que uno puede perdonarse o mantener promesas que sólo le incumben a él”<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> CH 256.

<sup>155</sup> CH 257.



Vemos a través de la anterior cita que ambas facultades, la de prometer y la de perdonar, dependen de la pluralidad, ya que son los demás los que confirman mi identidad según lo que prometo y lo que cumplo y los que me perdonan o no ante mis malas acciones (ya que, si no prometo nada, no habría nada por lo que juzgarme, culparme ni perdonarme). En este sentido la acción queda ligada no sólo a la pluralidad sino también a la idea de subjetividad, pues es gracias a estas dos facultades de la acción que cada individuo puede mostrar su subjetividad o diferencia ante los demás. Tal y como dice Arendt, Jesús de Nazaret -descubridor del papel del perdón en la esfera pública- nos muestra que pecar es un hecho cotidiano e inevitable porque pertenece a la naturaleza de las acciones que se dan entre los hombres en sus continuas relaciones; por eso se necesita el perdón para que la vida prosiga. Sólo así los hombres pueden seguir siendo “agentes libres”, es decir, pueden decidirse a realizar nuevas acciones y comenzar algo nuevo. El perdón ha de ser entendido, dice la autora, como el extremo opuesto a la *venganza*, que sería más bien una re-acción bastante predecible, siendo el perdón la única reacción totalmente inesperada y genuina.

La alternativa que se ha planteado al perdón es la del *castigo* que, frente a la venganza, tiene en común con el perdón el objetivo de intentar finalizar algo para poder seguir avanzando. El problema es, dice Arendt, que en la esfera de los asuntos públicos nos encontramos con que “los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable”. ¿Qué es entonces lo que nos puede ayudar a perdonar? Según la autora no es el amor, que es un sentimiento apolítico, sino el *respeto*, una especie de amistad que carece de la intimidad y proximidad que se da entre amantes y que se considera, por tanto, como una proximidad al otro desde la distancia que establece el espacio del mundo entre nosotros. El respeto, único capaz de llevar a cabo el perdón, sale de nuestro *quién* (de mi yo en tanto que subjetividad diferente del resto de sujetos) aunque depende de los otros, por lo que el perdón hacia uno mismo - que carece de esa relación con los otros- no es posible. Para que un sujeto se perdone a sí mismo, necesita primero ser perdonado por los otros, pues encerrado en su propio interior nunca podría perdonarse a sí mismo.

De este modo, la facultad de prometer se convierte para Arendt en el único apoyo que tenemos los seres humanos para dominar la oscuridad de los asuntos públicos, y la única alternativa que se nos presenta a la tentación que podemos

tener de ser “sujetos soberanos”, es decir, de ser dueños de nosotros mismos y gobernar a los demás. Es por ello que aquellas promesas que algunos cuerpos políticos usan malamente para vendernos una “predicha” senda segura del futuro, resultan increíbles y contraproducentes. Una buena promesa es aquella que se hace cuando realmente se está dispuesto a tratar de llevarla a cabo (aun siendo conscientes de que no podemos saber si lo lograremos o no) y que se posiciona en un único camino, frente a aquellas promesas que tratan de cubrir todo el terreno del futuro, perdiendo así todo su poder vinculante con la realidad.

Todo lo dicho hasta el momento en este apartado podría resumirse en lo siguiente: son las capacidades humanas de prometer y perdonar las que nos permiten no quedarnos estancados en la culpa cuando una acción nos lleva a consecuencias negativas. Es preciso que, ante un acontecimiento, el hombre piense y reflexione para poder reconocerlo como bueno o malo. Al pensar sobre un acto, adquirimos conciencia moral, la cual no nos dice en positivo qué debemos hacer, sino que se limita a señalarnos qué no hacer, a mostrarnos los límites de la acción. Pero el pensamiento y la conciencia moral no bastan, pues corren el riesgo de llevarnos al nihilismo. Por eso será necesario ir más allá, saltar de la contemplación a la acción estableciendo nuestro pensamiento a través de los juicios.

¿En qué consiste exactamente el acto de juzgar? Cuando Arendt trata de definir lo que es el *juicio* para ella, nos habla de éste como la “capacidad independiente del espíritu”<sup>156</sup> y señala que no llegamos a los juicios por deducción ni inducción, es decir, que no son el resultado de procesos lógicos. Por eso, recurre a la definición kantiana de juicio como “un don particular... que no puede ser enseñado, sino sólo ejercido” y que “se ocupa sólo de lo particular”<sup>157</sup>. Los juicios son aquello que consigue actualizar el pensamiento e integrarlo en los asuntos intersubjetivos, pasando de lo abstracto a lo concreto y estableciendo sentencias que en este caso sí serán positivas y nos permitirán decir lo que está bien y lo que está mal. Por tanto, juzgar consiste en manifestar públicamente el pensamiento y la conciencia moral (ambos internos al sujeto). Emitir un juicio implica aparecer ante los otros para mostrar nuestras opiniones, que si son aceptadas se convertirán en poderosas (uso

---

<sup>156</sup> VE 245.

<sup>157</sup> VE 246.

político de los juicios) y que pueden servirse de otros juicios para ser reforzadas (uso ético).

Pero, ya hemos visto que para Arendt, el hecho de que seamos capaces de juzgar implica que también seamos responsables de nuestros actos. Y, de nuevo, encuentra un claro ejemplo de ello en Eichmann. De este modo en *Eichmann en Jerusalén*, donde Arendt califica a Eichmann como culpable de sus crímenes, la autora critica al tribunal por haber hecho un uso indebido del juicio. En esta obra Arendt afirma que el tribunal de Jerusalén fracasó en su labor de juzgar los crímenes llevados a cabo por el nazismo debido a una excesiva fidelidad en el modo de proceder de su precedente, el tribunal de Nuremberg (1945-1946), fundamentalmente por tres faltas: “el problema de la parcialidad propia de un tribunal formado por vencedores, el de una justa definición de «delito contra la humanidad», y el de establecer claramente el perfil del nuevo tipo de delincuentes que comete este tipo de delito”<sup>158</sup>. En cuanto a las dos primeras faltas, lo que Arendt reivindica es que los crímenes cometidos por los nazis no fueron únicamente “crímenes de guerra” sino que fueron algo más: fueron delitos no sólo contra los judíos sino también contra el género humano, por lo que el tribunal adecuado para juzgar dichos crímenes debería haber sido imparcial y representar al género humano en su totalidad y no sólo a los vencedores. En cuanto a la tercera, Arendt reprocha al tribunal de Jerusalén el no haber comprendido que Eichmann se correspondía con la figura de un nuevo tipo de delincuente, no identificable con ninguna figura anterior. La autora remarca que lo más grave y terrorífico de este asunto era que “hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales (...) este nuevo tipo de delincuente (...) comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”<sup>159</sup>. De ahí su teoría de la banalidad del mal.

Pese a sus innumerables aciertos, hemos señalado ya que la teoría acerca del mal banal que caracterizaba a éste de insustancial y trivial recibió muchas críticas. A estos desafortunados comentarios ofrece Arendt respuesta en una nueva obra, *Responsabilidad y Juicio*. En ella, la autora intenta explicar de nuevo lo que

---

<sup>158</sup> EJ 414.

<sup>159</sup> EJ 417.

pretendía decir en su obra anterior en torno a la naturaleza del mal y algunas cuestiones morales. Lo que Arendt pretende mostrar ahora es que las verdades morales tradicionales no son suficientes para ser usadas como normas que juzguen lo que el ser humano es capaz de hacer. Esto equivale a decir que los actos que llevó a cabo el nazismo sólo pueden ser comprendidos bajo unos nuevos conceptos morales de bien, mal y justicia. Además Arendt, para evitar equívocos, insiste en el hecho de que no debemos pensar que la sustitución de la noción de mal radical por la de mal banal, excluye la responsabilidad de aquel que comete estos actos tan terribles. Para Arendt el sujeto siempre es un sujeto responsable, pues él tiene -en su condición de ser singular y único- la capacidad de pararse a reflexionar sobre los acontecimientos y la realidad, de juzgar aquello que experimenta. Para Arendt, el ser humano es un ser que actúa libremente y, por ello, responsable de sus actos. Por tanto, el concepto de responsabilidad queda estrechamente ligado al de subjetividad. Y gracias al reconocimiento de la subjetividad, frente a aquellos que hablaban de culpa colectiva, diciendo que había “un Eichmann en cada uno de nosotros”, Arendt pudo defender que la culpa del totalitarismo debía recaer sobre unas personas determinadas:

*“Donde todos son culpables, no lo es nadie [...]. Siempre he considerado como la quintaesencia de la confusión moral que en la Alemania de la posguerra aquellos que estaban completamente libres de culpa comentaban entre ellos y aseguraban al mundo cuán culpables se sentían, cuando, en cambio, sólo unos pocos de los criminales estaban dispuestos a mostrar siquiera el menor rastro de arrepentimiento”*<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> ARENDT, H.: *Persönliche Verantwortung in der Diktatur*, en *Israel, Palästina und der Antisemitismus. Aufsätze*, citado en WIKIPEDIA: *Hannah Arendt* (2014).

### IV.3.- SUBJETIVIDAD Y MAL

*“El problema [del mal], en todo su conjunto, ha cautivado a los filósofos, y sus intentos por resolverlo no han tenido jamás demasiado éxito; como si de una regla se tratase, sus argumentos eluden el tema en su cruda simplicidad. El mal, o es auténtica realidad negada (existe sólo en tanto que una modalidad deficiente del bien), o es explicado desde lejos como una especie de ilusión óptica (el fallo está en nuestro limitado intelecto, que yerra en acomodar propiamente algo particular en el conjunto armónico que lo justificaría)”*<sup>161</sup>

Con esta cita de *La condición humana* Arendt nos previene de la dificultad que puede tener el intento de definir el concepto “mal”, dificultad palpable en los intentos de los filósofos a lo largo de la historia. Si queremos comprender lo que es el mal para la autora, tenemos que tener en cuenta que éste consiste siempre en el daño producido al otro, causado por la falta de juicio de nuestros actos, es decir, por la irreflexión de aquellos que cometen los crímenes o actos malvados de los cuales son culpables. En consecuencia, el ser humano no es bueno ni malo por naturaleza -pues ya habíamos aclarado que no existe ningún tipo de naturaleza humana-, sino que la maldad puede ser practicada por cualquiera que se sitúe en esa situación de irreflexión. En cualquier caso, habíamos dejado claro de antemano que tal consideración del mal no debe llevarnos a deducir que el sujeto pueda evadirse de la responsabilidad de sus actos. Al contrario, Arendt nos recuerda -siguiendo a San Agustín- que sólo podemos hacer el mal si aceptamos como condición previa la libre voluntad: si no tuviéramos la capacidad de elegir entre el bien y el mal no podríamos pecar.

Esta definición de mal como *ausencia de reflexión* sobre la acción es incomprendible al margen de la subjetividad ya que el individuo, al poseer la capacidad de juzgar, es el único responsable de sus propios actos. Pero, si el individuo no es moralmente malo por naturaleza y tiene la capacidad de juzgar la moralidad de las acciones, la pregunta que nos surge ahora es la siguiente: ¿por qué algunos individuos dejan de usar el juicio y hacen el mal? Lo que ocurre es que, cuando el Estado

---

<sup>161</sup> VE 287.

se instaura como totalitario, es más difícil para el individuo comportarse moralmente bien, esto es, se obstaculiza su capacidad de pensar, juzgar y actuar de un modo no violento y respetuoso con la pluralidad. Es por eso que Arendt rechaza los diferentes valores generados por la conciencia moral como base de la moralidad -ya que son manipulables- y parte del imperativo categórico kantiano para contraponer el bien común al interés individual. Dicho imperativo moral lleva a la autora a apostar por una ética comunitaria, la cual debe ser repensada y renegociada continuamente.

A este respecto, resulta interesante para esta investigación ver cómo Noelia Bueno parte del problema del mal para buscar esos rasgos subjetivos de la ética arendtiana. Según la intérprete, la banalidad del mal está relacionada con la superficialidad del tipo de hombre resultante de la modernidad, un hombre que carece de motivaciones y que se ha convertido en un ser pasivo y obediente. Esto implica que la maldad de sus actos no tiene que ver con la voluntad perversa de éstos, sino precisamente con la falta de voluntad en sus actos. Por tanto, estos hombres modernos no actuaron por maldad, sino por otros motivos. De ahí que en sus primeras obras Arendt diferencie entre dos tipos de mal: primero habla del mal radical (intencionado e inhumano, que hace referencia a acontecimientos que nunca deberían haber ocurrido); más adelante rechaza y reemplaza este concepto por el de mal extremo o banal (inhumano, pero no intencionado, sino superficial).

Partiendo de lo anterior, resulta interesante ver como Bueno compara la teoría moral arendtiana con otras que se han ido desarrollando a lo largo de la historia, con el fin de demostrar que la intención de Arendt no es otra que la de rescatar el componente subjetivo de la moral que se ha perdido en la contemporaneidad. Comenzamos así ligando la ética arendtiana a la filosofía socrática, aquella que posee un carácter mundano por ocuparse de las virtudes políticas del ciudadano. Sócrates reconoce la implicación del sujeto en el buen funcionamiento de la comunidad en el sentido de que los preceptos a seguir no se reducen a unas normas coercitivas que el hombre ha interiorizado (normas que parten de una idea objetiva del bien y del mal y que quedan justificadas por la conciencia, la divinidad o la razón, como ocurrirá más adelante). Por ello, las metas de la felicidad y del bienestar no se entienden como un asunto personal, sino común. Más adelante, esta perspectiva comunitaria de la ética fue sustituida por una evasión del mundo, punto de vista que

se inicia con las escuelas helenísticas y culmina con la llegada del cristianismo. Tales éticas defienden una moral intimista o subjetiva, donde la finalidad de la moral ya no es la del bien y el perfeccionamiento de la comunidad sino la del propio individuo. Según Arendt, las máximas que este tipo de éticas imponen son más políticas que éticas, pues se refieren no a la conducta del hombre para consigo mismo sino a la conducta del hombre en el mundo (tienen que ver con el hecho de que los hombres, que somos diferentes, tenemos que convivir en el mismo planeta).

Finalmente, esta visión ortodoxa de la moral sufrió una crisis de fundamentos en la modernidad, momento en el que se hizo necesaria una nueva fundamentación de la moral, gracias a la transmutación de los valores propuesta por Nietzsche. No obstante, Arendt categoriza el problema de la moral de un modo distinto al nietzscheano, pues la autora no pretende ofrecer unos nuevos fundamentos sino modificar el terreno de la moral. La moral debe tratar, según la autora, de cuestiones no relacionadas únicamente con el individuo sino con la comunidad, es decir, que debe ser un asunto político. Con esta afirmación Arendt no descarta la subjetividad en la moral, sino que defiende la implicación íntima del sujeto en la percepción del mal y del bien, sólo que eliminando el elemento trascendental: no existen unas normas concretas y objetivas sobre lo que es bueno y malo que nos permitan construir una moral universal y eterna. De este modo, Arendt “introduce algo moral en lo político, introduce valores, hace de la política una ciencia normativa”<sup>162</sup>. Y así la libertad humana queda vista como el presupuesto necesario para una política cuyo ideal es, según Arendt, la posible convivencia entre los hombres (que concreta a través de la práctica de una democracia deliberativa y directa). Finalmente, hemos de decir que toda la categorización que Arendt hace de la moral y la política pudo nacer de la inquietud surgida de la vivencia de los totalitarismos, que invirtieron los valores de bien y mal haciendo de éste último algo habitual y provocando en muchos hombres la pérdida de la capacidad de distinguir entre el bien y el mal.

Lo que nos interesa señalar con todo este repaso de la evolución histórica de la moral es que, según Arendt, el problema fundamental con el que nos encontramos reside en el hecho de que la ética es primordialmente subjetiva y que, sin la

---

<sup>162</sup> BUENO, N.: “Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt”, en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, p. 279.

política, ésta puede desviarse: si el bien y el mal no pueden ser fijados objetivamente y el olvido o transmutación de éstos nos pueden llevar a acontecimientos como el del totalitarismo ¿qué opción nos queda entonces para evitar que éste se repita? Arendt escapa a este dilema aferrándose a lo que ocurrió en el interior de aquellos que mantuvieron sus ideas morales tras esa transmutación de los valores, como si existiera dentro del ser humano una autoevidencia que le mostrara que hay cosas que no son buenas por mucho que la moral impuesta nos intente convencer de lo contrario. Y las proposiciones autoevidentes son comunes a todos los hombres, por lo que la ética arendtiana también integra algún elemento intersubjetivo. En este sentido, los que permanecieron ajenos a los crímenes nazis se encontraron ante una situación de impotencia, de no poder participar en tales crímenes por la contradicción que implicaba que la moral nazi no calificara sus propios actos como criminales, cuando a ellos se les presentaba con una evidencia clara que sí lo eran. Lo que se deduce a partir de todo lo anterior es que, para Arendt, la justificación o no de las normas es subjetiva (interna al sujeto) y por tanto moral, no política. La experiencia del nazismo demuestra que la moral nunca debió separarse de la política. Se sigue de esto que los acontecimientos que se desarrollaron a mediados del siglo XX no se debieron a una falta de moral (pues sí que existió un conjunto de normas rutinarias), sino a la falta de política, aquello que no sólo concierne al sujeto consigo mismo (contemplación), sino que además sucede entre los sujetos (acción). Sólo a través de la libertad, de la acción de aparecer en lo político, podemos juzgar el bien y el mal y evitar que el totalitarismo se repita.

En resumen, hemos visto que la solución propuesta por Arendt ante la problemática del mal depende de que la moral quede integrada en la política. En consecuencia, la máxima moral arendtiana se basará en el principio de no-contradicción: el sujeto debe pensar o dialogar consigo mismo y actuar en coherencia con sus conclusiones. Si no lo hace, no podrá vivir tranquilo debido al remordimiento. De ahí que Arendt crea que es preferible sufrir el mal que hacerlo. La política (lo intersubjetivo) debe de ser el punto de partida o la base de la moral (lo subjetivo) y no al revés, como ha ocurrido frecuentemente. Y es aquí donde entra el concepto de *pensamiento*, esa especie de dualidad del yo que discute acerca del valor moral de los acontecimientos en nuestro interior, y que es la precondition de la moral. El



pensamiento, por tanto, es aquel elemento subjetivo que permite al hombre reconocer en cada caso particular lo que está bien y lo que está mal; es aquél que nos permite diferenciarnos del resto cuando observamos que lo establecido no coincide con nuestras concepciones morales. Por tanto, si el ideal político consiste en poder vivir con los demás, el ideal moral será el de poder vivir con uno mismo. Por todo esto, la valoración del pensamiento lleva a Arendt a introducir un elemento subjetivo de gran importancia en su ética:

*“Visto que concibe la política como un asunto público, que incluye la deliberación acerca de lo que conviene hacer (siempre que el fin sea el de la convivencia en compañía unos de otros) hemos de tener en cuenta que el sujeto y todo lo que le concierne, es un punto de llegada. Es decir, tanto en el desarrollo histórico de su obra como en el desarrollo conceptual, lo que íntimamente concierne al sujeto está al final, una vez que hemos pasado por la reflexión sobre lo político, sobre lo intersubjetual. Así, la política sienta las bases de la moral arendtiana”*<sup>163</sup>

#### **IV.4.- UNA ÉTICA DEL LÍMITE**

A pesar del lugar privilegiado que Arendt otorga a lo político, ética y política son inseparables. La ética requiere el paso por lo político, pero lo político ni engendra la ética ni la puede sustituir. Lo que ocurre es que la ética es llamada en lo político, y este llamamiento se da tanto cuando lo político es entendido como aquello que organiza el mundo común, como cuando es entendido como lucha de una minoría para reconocer sus derechos. Por tanto, la presencia de la ética en lo político debe darse siempre, estemos ya o no en un mundo igualitario. Sólo así evitaremos actuar perdiendo de vista la máxima de tratar al otro como un fin y no como un medio. En palabras de la ya nombrada Collin, en Arendt “lo personal es político”<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> BUENO, G.: *op. cit.*, p. 281.

<sup>164</sup> COLLIN, F.: *op. cit.*, p. 106.

Partiendo de esta relación indisoluble entre lo ético y lo político, recuperamos una idea que ya tratamos vagamente, y es que podemos decir que la barrera que Arendt coloca en ocasiones entre lo público y lo privado no es infranqueable, sino que se caracteriza por una especie de porosidad. Esta idea la defiende Collin al hablarnos de que, en este contexto, el diálogo es visto por Arendt como el principio fundador tanto de la ética como de la política, sin implicar por ello la confusión de ambos espacios: lo ético se define como el espacio regulador de las relaciones personales, mientras que lo político trata de asegurar la viabilidad de un mundo común. Vemos, por tanto, que no es que la ética se quede en el ámbito de lo privado y la política en el de lo público. La ética que nos propone Arendt es una ética del “sí mismo” en la que el sujeto dialoga consigo mismo como condición indispensable para la aceptación y el diálogo con los otros. En otras palabras, el debate ético con uno mismo es el primer paso para la relación plural a la que pretende llegar lo político: el hecho de delimitar mi propio espacio de modo finito es lo que me permite respetar el espacio del otro, en vez de intentar reapropiármelo. He de aceptar, por tanto, mis limitaciones frente al intento de sumergirme en ese yo ideal que la tradición nos ha querido inculcar. De ahí que la máxima socrática “conócete a ti mismo” no deba ser interpretada como una invitación a que el sujeto se haga una representación clara de lo que es, sino como la valentía del sujeto por formularse y asumir el deseo que lo anima, y de expresarlo ante los otros con sus respectivos deseos.

Si para Arendt la presencia de una ética como ésta es necesaria para la configuración de lo político, entonces la ética puede ser considerada como la salvaguardia de una cierta idea de humanidad “no sin humanidad pero a pesar de la humanidad”, ya que la humanidad pura es imposible. Gracias a la ética, que supone el respeto, o incluso el amor tanto a uno mismo como al otro, el espacio político se entiende como aquél que ama, protege y respeta la humanidad en tanto que heterogénea. A una ética del diálogo como ésta Collin la denomina ética *borderline* o ética del límite, es decir, una ética en la que el sujeto reflexiona a partir de su situación dada: la de una persona situada en el tiempo y el espacio y con unas características concretas (sexo, edad, raza, etc.), que pueden ser consideradas como límites que le separan de los otros sujetos, pero que separan reparando y permitiendo el acercamiento (llama al otro sin dictarle las condiciones, con lo que instaura -no funda- la igualdad). En otras palabras, aunque los principios éticos sean universales, no podemos olvidar que se elaboran siempre desde un contexto determinado.

Coincidimos con Arendt y Collin en que deberíamos tener en cuenta la pluralidad humana a la hora de formular nuestros principios éticos. Para poner en marcha una ética de este tipo, podríamos inspirarnos en eso que se conoce en el terreno educativo como “atención a la diversidad”<sup>165</sup>, y extenderlo a todos los ámbitos de la vida social y política. Al igual que no podemos exigir los mismos métodos, materiales y tiempos a un niño que no presenta ninguna dificultad educativa que a un niño ciego, con movilidad reducida o con dificultades con el idioma por provenir de una país extranjero (lo cual sólo causaría una parálisis en el proceso de enseñanza de estos últimos y el aseguramiento de una futura incapacidad para incorporarse a la vida social y laboral), tampoco podemos exigir los mismos requisitos éticos, espirituales, políticos y económicos a todas las personas adultas que pertenecen a una comunidad. No sería justo, por ejemplo, obligar a un extranjero a adoptar la religión y las costumbres propias del país, o a una persona en paro a pagar los mismos impuestos que a otra con una buena estabilidad económica.

Para una correcta comprensión de lo que estamos hablando, cabe hacer un resumen del ideal pedagógico educativo que nos propone José Antonio Marina. Sólo así podremos investigar algunos elementos que nos servirán como inspiración para llevar a cabo una futura ética *borderline*. Básicamente, la tesis que el pedagogo trata de transmitirnos es la de que hemos entrado en la “era del aprendizaje”, pues debido al mundo tan acelerado e incierto en el que nos situamos, es preciso aprender a adaptarse a nuevos entornos y encontrar soluciones a problemas. Y en esta meta, la profesión del docente es imprescindible: es preciso enseñar al alumno no sólo conocimientos, sino además a que adquiera la capacidad del auto-aprendizaje. Por tanto, la docencia debe girar en torno a un aprendizaje significativo que sea útil para el aprendiz fuera del entorno educativo. De este modo formaremos sujetos capaces de convertir todo lo que aprenden -mediante la práctica- en hábitos, dejando espacio a nuestra atención para poder aprender cosas nuevas.

Por otro lado, Marina lanza en su libro algunas preguntas en torno a la educación sobre las que podemos hacer ciertas reflexiones interesantes. En primer

---

<sup>165</sup> Término que se le achaca a José Antonio Marina, apodado como el “gran investigador español de la inteligencia”, que nos trasmite la idea de que el propósito último de esta capacidad humana no es otro que el de la felicidad y la dignidad. En su último libro, *Despertad al diplodocus*, Marina nos invita a construir una experiencia educativa que implique a toda la sociedad, una educación de alta calidad que otorgue las mismas oportunidades a todos y que, por desgracia, dista mucho de la realidad actual.

lugar, se pregunta *qué es el talento* (capacidad que no debemos confundir con la inteligencia, ya que existen personas muy inteligentes incapaces de aprovechar su inteligencia). El talento es el uso que hacemos de nuestra inteligencia, la inteligencia en acción. Y este uso es en lo que debe centrarse la educación: formar talentos, personas capaces de utilizar su inteligencia para buenos fines. Esto mismo podría aplicarse a aquello que aquí nos concierne, y es que la formación de un espacio público -habitado por sujetos cívicos con valores democráticos- al que aspira Arendt, no es posible si dichos sujetos no reciben una educación adecuada desde una edad temprana.

En segundo lugar, en cuanto al talento se pregunta el autor si es *innato o aprendido*. Dejando de lado posibles disputas sobre el papel de la naturaleza humana en el desarrollo del talento, lo que está claro es que la educación juega un papel esencial en la formación de las personas. Invitar y motivar a un niño-adolescente a razonar, criticar, pensar, filosofar, etc., puede ser determinante a la hora de pulir el diamante en bruto que lleva dentro. Arendt también insiste en sus obras en la idea de que, para evitar acontecimientos tan drásticos como el del totalitarismo moderno, es imprescindible que las personas piensen, que sean sujetos políticos capaces de hacer y manifestar sus pensamientos ante los demás, en vez de pensar y hacer lo que se les dice. En palabras de Kant, la educación debería hacer que las personas salgan de su “minoría de edad”.

La tercera cuestión relevante que se hace Marina en torno al talento es *por qué es importante fomentarlo*. Responde que no podemos desocuparnos de él porque las nuevas generaciones van a vivir en un entorno *VICA* (Volátil, Incierto, Complejo y Ambiguo), en el que se necesita talento para sobrevivir. De modo que los docentes, sin dejar de lado las habilidades cognitivas, también deben insistir en otro tipo de habilidades. Y tales habilidades son precisamente aquellas en las que insiste Arendt como imprescindibles para que cada uno de nosotros nos constituyamos como un *quién* y no como un mero *qué*. ¿Qué implica ser alguien y no algo? Ser activo, autónomo, seguro, optimista, sociable, valiente, creativo, responsable, resistente, tenaz, crítico, justo, bueno, egoísta... En resumen, implica que tratemos de ser, como nos pedía Nietzsche, superhombres, que tratemos continuamente de superarnos a nosotros mismos, de convertirnos en “talentos”.

La última pregunta a la que el autor trata de responder tras todas las observaciones en torno al talento humano, tiene que ver con *quién debe ser el encargado*

de fomentarlo. Defiende así que tanto padres como profesores son piezas claves en esta tarea, pero que al final seremos cada uno de nosotros (el sujeto desde su subjetividad) quienes debemos tener el “valor” de decidarnos a convertirnos en talentos, de llevar al límite nuestra capacidad intelectual aun con todo el esfuerzo que esto conlleva.

La conclusión que podemos extraer después de este repaso a la propuesta pedagógica de Marina es que, al igual que no debemos desanimarnos ante la mediocridad y los fracasos de nuestro sistema educativo -que hoy en día parecen ser inapelables-, tampoco debemos desanimarnos en nuestra búsqueda de un mundo en el que la subjetividad y la pluralidad humanas queden reconocidas, y en el que valores como la participación ciudadana, la libertad de expresión, la paz o la igualdad de derechos y deberes primarán sobre la pasividad, el individualismo, la violencia y el egoísmo. El hecho de aprender es una de las experiencias más gloriosas del ser humano, por lo que debemos adoptar un discurso y una actitud optimista conforme a la educación y, a partir de ella, hacia la vida, una vida privada y pública en la que lo ético y lo político vayan de la mano.

Pero, ¿cómo llegamos desde esta relación entre lo ético y lo político a la afirmación de la porosidad de la línea que divide lo público y lo privado? Decíamos que la ética, que está en la base de todo el pensamiento arendtiano -aunque siempre bajo sospecha-, consigue atravesar esa frontera entre lo público y lo privado. Uno de los motivos que nos lleva a defender tal afirmación es el modo o estilo de escribir que encontramos en las obras arendtianas. El estilo de escritura de la filósofa -claro y legible para todo tipo de lector-, nos permite afirmar que el pensamiento arendtiano no se constituye como un sistema ni puede ser interpretado desde un punto de vista único, sino que muestra múltiples miradas. Unas veces se sitúa en el punto de vista mayoritario (intelectual, filósofa), como ocurre en sus grandes obras como *La condición humana* o *La vida del espíritu*, y otras en uno minoritario (referente griega, judía, mujer), por ejemplo, cuando usa la biografía. Esta recursividad estilística implica que haya algo indecible en su expresión, algo que no se puede expresar con contenidos. Según el punto de vista adoptado por Arendt, esta línea divisoria aparecerá como más o menos indisoluble en sus obras. Por un lado, cuando se sitúa en el punto de vista mayoritario parece reforzar la división entre el mundo privado y el público, lo cual ha llevado a muchos a malinterpretar a Arendt

atribuyéndole una desvalorización de todo aquello que tiene que ver con el mundo privado, y por tanto con aquello que nos es dado.

Por otro lado, cuando Arendt se coloca bajo las miradas minoritarias, muestra explícitamente su gratitud hacia aquello que le es dado (su condición de judía, mujer, etc.). Podríamos decir, por tanto, que dos verdades aparentemente contradictorias caracterizan a la vez a Arendt: en primer lugar, el temor a pertenecer a una colectividad –mujer, judía, etc.–, en el que su yo particular puede ser silenciado y reducido a la identidad de ese género unificador; en segundo lugar, una actitud de agradecimiento hacia aquello que le ha sido dado y que le hace pertenecer a esa colectividad. A modo aclaratorio, para Arendt, esas condiciones que nos vienen dadas y que no podemos cambiar son sólo denunciables si se instauran como el límite que no debe ser franqueado, en vez de entenderlas como la base a partir de la cual alguien existe. En consecuencia, cuando Arendt señala esa barrera entre lo privado y lo público en la que pone en primer lugar lo público o político, por ser el lugar en el que el sujeto aparece como un “quién” desligado de su “qué”, no lo hace porque desvalorice ese “qué”, sino por adoptar una postura preventiva para que el “qué” no se imponga sobre el “quién” de los sujetos particulares. Sólo teniendo en cuenta la diferencia particular de cada sujeto frente a la desigualdad natural, es posible la realización de una igualdad que respete a todos y cada uno de los sujetos. Concluimos de este modo señalando que, si queremos establecer una ética del límite, debemos tener en cuenta la existencia de la subjetividad y singularidad humana.

#### **IV.5.- REPUBLICANISMO CÍVICO**

Pese a que, a lo largo de esta investigación, hemos intentado eludir el uso de categorizaciones que puedan minusvalorar la amplitud del pensamiento arendtiano, llegados a este punto parece oportuno recurrir a un concepto que nos puede ayudar a aclarar, de un modo más concreto, la propuesta ética de Arendt. Nos referimos a

la expresión “republicanismo cívico”.<sup>166</sup> De este modo podremos abstraer del pensamiento arendtiano una concepción ética republicana para la mejora de la convivencia cívica y democrática, aplicable a todos los entornos de la vida. Conseguirlo requiere dejar atrás el mundo actual, caracterizado por unas relaciones humanas ancladas en el individualismo y los intereses económicos, y construir un nuevo mundo en el que primen las relaciones interpersonales.

Si analizamos la historia de la filosofía política y ética, observamos que desde múltiples perspectivas se ha insistido en que, para mejorar la calidad de la democracia (con sus instituciones, principios y valores), es preciso infundir en los ciudadanos un sentimiento de compromiso hacia ella. En concreto, de entre todas las corrientes políticas contemporáneas, el republicanismo ha sido una de las que más se ha preocupado por estudiar la repercusión de la participación política de los ciudadanos en su nación. Tal asunto no pasa inadvertido en Arendt, quien encuentra en la democracia liberal la mejor forma de organización y de convivencia política, frente a todos los desafíos que presentan tanto la república como la democracia liberal. Dos de estos desafíos a los que se enfrentan estos regímenes políticos son el individualismo extremo y el progresivo interés por lo económico.

En cuanto al primer factor de riesgo, la sobrevaloración del individualismo y la autonomía individual, hemos de decir que no es en sí un factor negativo. La valoración de lo individual surge en la modernidad como un mecanismo de protección de los derechos individuales ante la opresión de las monarquías absolutas y de los despotismos, que no ponen límites a su capacidad de dominación e inclusión de la integridad de las personas y dominan las vidas de sus súbditos por completo (su pensamiento, su voluntad, su modo de vida, etc.). En un contexto como éste, la aparición de los “derechos individuales” es un requisito necesario para otorgar a las personas aquello que merecen simplemente por el hecho de ser humanos: dignidad, igualdad de derechos y deberes, protección y capacidad para la independencia de juicio. De este modo, con el tiempo se han ido estableciendo leyes que otorgan

---

<sup>166</sup> El concepto “republicanismo cívico” es atribuido a Arendt por Jessica Baños en su artículo “Democracia y ética: El republicanismo cívico de Hannah Arendt”, publicado en la revista Estudios políticos en 2013, donde la comentadora trata de mostrar que reflexionar sobre las normas en torno a la calidad cívica y ética de nuestras democracias es importante para generar una cultura política más acorde con los valores democráticos, que nos incite a adoptar actitudes solidarias y protectoras de los derechos humanos.

y protegen estos derechos y libertades individuales, llegando hasta el constitucionalismo de las democracias modernas.

El problema reside en que, desde finales del siglo XIX, este individualismo tan positivo y necesario en su origen se ha llevado al extremo, pues queda a la vista cómo, ya desde tiempos de Arendt, se dan ciertos comportamientos individualistas que parecen no tener límite. Lejos de su original reclamo de principios, derechos e igualdades, estos comportamientos se constituyen más bien como un impedimento hacia ellos y hacia su garantía en las democracias constitucionales. Por eso Arendt no para de repetirnos que, cuando el individualismo y los intereses privados se llevan al extremo, se produce un ensimismamiento en la vida privada y un pasotismo o bien una renuncia hacia las responsabilidades ciudadanas. Un claro ejemplo de ello es la cantidad de personas que no acuden a las votaciones electorales o que dejan su voto en blanco, o el actual panorama que presentan muchos países occidentales en los que la corrupción política impera y apenas es sancionada:

*“cuando los intereses privados buscan adueñarse o se adueñan de las instituciones políticas para sus propios fines, nos enfrentamos a uno de los problemas más serios para generar condiciones de vida cívica y de condiciones necesarias para el respeto de los derechos”*<sup>167</sup>

Pero, ¿por qué este drástico cambio? El desarrollo industrial que se produjo en el siglo XIX y las nuevas formas de producción capitalista, han generado una cultura económica en la que la acumulación y el consumo son protagonistas. De ahí que los integrantes de estas sociedades comiencen a tener una mayor cantidad de apetitos individuales y falsas necesidades que nunca parecen quedar satisfechas. Debido a esta búsqueda eterna de la riqueza particular, no sólo hay cada vez una mayor diferencia entre las clases sociales, sino que además, al darse la posibilidad de moverse entre ellas, los menos favorecidos no tratan de abolirlas (como ocurrió en la sociedad estamental), sino que defienden su permanencia con la esperanza de ascender en la escala social. En suma, la aparición de ciertas teorías y filosofías liberales centradas en la defensa de la vida individual privada, no ha hecho más que empeorar esta situación. Las consecuencias son notables: el mundo

---

<sup>167</sup> BAÑOS, J.: *op. cit.* (2013), p. 81.



de lo privado ha pasado a ser la parte más sustantiva de la vida individual y pública, relegando a un segundo plano a aquello que debería ser lo principal: el interés y la participación ciudadana en ese mundo compartido que llamamos público. Dicho de otro modo, lo que Arendt intenta enseñarnos es que cuando los ciudadanos se mueven sólo en torno a sus intereses y fines privados, se sitúan en una actitud de apatía y falta de compromiso con lo público, olvidando sus responsabilidades y la importancia que tiene una buena convivencia cívica.

El segundo factor, que genera múltiples problemas sociológicos y pone en riesgo la construcción de ciudadanías y culturas cívicas en las democracias contemporáneas, es el de la hegemonía de lo económico y lo social en la esfera pública. Arendt analiza este factor en *La condición humana*, donde señala que la presencia de los intereses privados unida a la continua irrupción de lo social y lo económico en la vida pública y en las instituciones, puede provocar un resquebrajamiento en sus bases institucionales. Es decir, el hecho de que la esfera pública desvíe su atención a aspectos económicos y sociales que afectan a un grupo de la población determinado, puede acabar provocando que dicha esfera pública se autodestruya, al no poder proteger aquello para lo que ha sido creada: los asuntos ético-políticos (protección de los derechos del ciudadano, etc.). Arendt predice el éxito de dos tendencias que empiezan a brotar en su época y que son el pan de cada día de la nuestra. Nos referimos a la huida de la responsabilidad cívica y a la búsqueda del *status*.

En cuanto a la primera tendencia, hemos señalado que la mayoría de las personas -en especial la juventud- que viven en las sociedades democráticas occidentales han perdido interés por los asuntos públicos. Muchos viven en un conformismo político, preocupados por asuntos superficiales que no van más allá de su persona o, a lo mucho, de sus seres queridos. No hay más que ver cómo los lugares de ocio están siempre a rebosar –incluso estando sufriendo una crisis económica-, mientras que muchos centros de reunión destinados al debate de asuntos públicos apenas albergan participantes –al menos a nivel local-. Y lo que es más grave, pasar por alto los derechos de los demás para el aumento de la riqueza particular está a la orden del día en muchos negocios y empresas. Tal situación hace que la vida de muchas personas se desenvuelva en un entorno competitivo, conflictivo y violento, en el que hombres y mujeres dejan de ser fines en sí mismos para pasar a ser medios, y en el que los objetos están por delante de las personas.

La segunda tendencia a la que nos referíamos, extendida especialmente en países con una larga historia colonizadora o imperial (Inglaterra o Francia), es la de la búsqueda del *status* a cualquier precio: “en ámbitos donde priva la competencia sobre la colaboración y el respeto mutuo y las jerarquías sobre las relaciones entre pares, se promueven valores aristocráticos, caracterizados por la diferencia, la jerarquía, la obsesión por el *status* social, cargado de hipocresía, vicios y prejuicios que suelen homogeneizar y normalizar el comportamiento humano bajo una serie de parámetros autoritarios y discriminatorios respecto a lo que se considera lo aceptable o no aceptable”<sup>168</sup>.

Examinados los principales factores que suponen un riesgo para la garantía de los derechos de los ciudadanos y el respeto a la pluralidad, nos gustaría señalar cómo Arendt nos ofrece ciertas pistas útiles a la hora de establecer una verdadera convivencia cívica. Lo primero que la pensadora política trata de dejar claro es que para la consecución de tal fin no basta con el establecimiento constitucional del Estado de Derecho democrático; es necesario, además, dar vigencia a tal Estado a través de una cultura cívica por parte de los ciudadanos, esto es, de los hábitos y las formas de relacionarse que mantienen los individuos de dicho Estado. Las pistas o elementos que nos pueden ayudar a conseguir un republicanismo cívico de hecho los encuentra Arendt haciendo un estudio de la historia política occidental, rechazando aquello que ha caracterizado a los períodos totalitarios y apostando por aquellos momentos ligados a regímenes más tolerantes. Entre los segundos, lo primero que descubre Arendt –especialmente en su estudio de la Grecia antigua y las disputas que se practicaban en el Ágora-, es que los derechos e igualdades de los ciudadanos no quedan garantizados con su imposición formal, sino que se requiere además una continua construcción y reconstrucción de éstos en el espacio público. Sólo con la comunicación y la colaboración recíproca podemos ofrecer igualdad a unas personas que no nacen iguales. La desigualdad e injusticia política sólo es eludible si consideramos la participación en la sostenibilidad de una comunidad política destinada a proteger los derechos de las personas como una obligación moral para todos los ciudadanos. Nótese que Arendt defiende la idea de obligación moral (no legal, como algo que se pueda sancionar), quedando así protegida ante algunas críticas que le achacan el contradecirse por “obligar” a dicha participación a los

---

<sup>168</sup> BAÑOS, J.: *op. cit.*, p. 84.

sujetos. No obstante, Arendt no pretende, por tanto, dictar ninguna responsabilidad sino convencer a todo ciudadano de lo importante que es dicha responsabilidad para el mantenimiento de aquello que tanto nos ha costado conseguir: una sociedad democrática que salvaguarde los derechos individuales al mismo tiempo que trate de proteger a cada uno de sus integrantes.

Dicho todo lo anterior, frente a aquellas formas institucionales que Arendt califica de autoritarias o totalitarias, por estar asentadas en la cultura del miedo y de la jerarquía, la forma de gobierno republicana es la que más fácilmente nos permite convivir con una cultura cívica que siente sus bases en una pacífica e igualitaria convivencia social y política. Y para defender este republicanismo cívico Arendt encuentra su inspiración en los griegos, pues considera que fueron los que mejor entendieron la libertad en su sentido más político y menos privado, quedando la libertad política directamente vinculada a la aparición y participación ciudadana en el espacio público. Tal idea de la libertad lleva a Arendt a entender la ciudadanía como la facultad que todo sujeto tiene para participar en la construcción de un mundo justo y humanizado, siendo esta facultad dependiente del *logos* (razón y palabra). Sólo el ser humano, al tener la capacidad de hablar y discutir sobre los asuntos públicos, sobre lo justo e injusto, bueno o dañino, violento o pacífico, etc., puede actuar como un ser libre; mientras, la esclavitud -en el sentido aristotélico de la palabra- quedaría reservada a aquellos que están privados o no hacen uso de su libertad, y que se preocupan únicamente de sus asuntos privados. Según Arendt el *logos* ofrece al hombre la oportunidad de ascender a un nivel superior de dignidad, pues le capacita para vivir no en el mundo que le ha tocado o le han asignado, sino para construirlo a su antojo en colaboración con otros seres humanos.

Vemos que esta forma de entender la libertad que proclama Arendt es más cercana a la visión griega que a la medieval o la moderna, y esto se debe a que su ética retoma de la democracia ateniense sus dos significados fundamentales del término libertad: la *isonomía* o derecho ciudadano a la igualdad de condiciones entre otros seres humanos sin dominación alguna; y la *isegoría*, la igualdad para expresar la opinión propia sobre cualquier asunto, siendo la suma de ambas libertades lo que otorga una vida con libertad plena. Lo más relevante en torno a toda esta reflexión sobre la igualdad consiste en darse cuenta de que ésta no es algo natural que posea todo ser humano simplemente por el hecho de existir, sino que exige a cada individuo algo más que nacer. Si hay algo que nos ha enseñado Arendt y que

parece que la gente del siglo XXI ha olvidado es que cada persona, desde su propia subjetividad, debe tomar la decisión de hacer uso de su libertad, una libertad en potencia que sólo pasa a serlo de pleno acto si nos aventuramos a aparecer en lo público, en vez de recluirnos en el cómodo pero solitario mundo de lo privado.

Por otro lado, a pesar de que este republicanismo tiene su inspiración más directa en la filosofía y la política griega y su noción de libertad, no podemos eludir otras fuentes que llevan a Arendt a concretarlo más. En concreto, dos pensadores modernos, Tocqueville y Montesquieu, ayudan -con sus teorías- a Arendt a profundizar en la idea de esa república liberal en la que los ciudadanos utilicen su libertad y se responsabilicen en el mantenimiento de una ética y una moral construidas públicamente, que garanticen los derechos humanos fundamentales.

De Tocqueville, especialmente de su obra *La Democracia en América*, toma Arendt la idea de la importancia que tiene sostener un ejercicio continuado y extenso de la libertad política e, incluso, cierta tendencia agonista de las democracias, lo cual permite contrarrestar los hábitos de homogeneización y conformismo tan imperantes en las sociedades democráticas. De este modo Arendt comparte con Tocqueville el reclamo del pensamiento libre y del criterio propio, como único modo de asociarse con otros ciudadanos y de poner límites al poder ante cualquier tendencia de despotismo o totalitarismo. Así Tocqueville encuentra en el espacio público el lugar ideal para que la discusión, el disenso y la deliberación funcionen como herramientas fomentadoras de las virtudes cívicas en los ciudadanos, quienes deben cultivarlas a través de los hábitos de la moderación, interdependencia, racionalidad, reciprocidad y ayuda mutua. Al fin y al cabo, podríamos decir que lo que Tocqueville está haciendo es una llamada al sujeto para que desarrolle su subjetividad, pero teniendo en cuenta al resto de sujetos, esto es, desde el ámbito ético-político.

En segundo lugar, la construcción del republicanismo cívico arendtiano también es deudora del pensamiento de Montesquieu, especialmente en lo que atañe a esa idea que ya nombrábamos en Tocqueville de implantar en la gente las virtudes cívicas como hábitos o costumbres, siendo estos los que permiten dar vida a las distintas formas de gobierno. Es decir, que el gobierno no debe asentarse en unas leyes fijas e inamovibles, sino que más bien, tal y como nos enseña Montesquieu -y ya antes los griegos-, hemos de ser conscientes de que las leyes tienen un significado convencional, de que son un producto artificial que hemos construido

los seres humanos y que, por tanto, son modificables siempre que la situación lo requiera. Tal idea nos lleva a plantearnos el debate que existe actualmente en nuestro país en torno a si es adecuado o no cambiar la Constitución, a lo que Arendt respondería claramente de forma afirmativa. Existen normas que están muy desfasadas (modelo y jefatura de Estado, estructura y competencias del senado, modelo electoral, centralización de la justicia, etc.) y que la situación actual exige inmediatamente modificar. En cualquier caso, no se trata de cambiar cualquier ley a nuestro antojo, sino aquellas que claramente se contradicen por saltarse ciertos derechos básicos como los de igualdad y libertad, o que marginan a una minoría por no contemplar la existencia de la pluralidad humana.

En resumen, podríamos señalar que todo lo anterior nos sirve para subrayar el planteamiento de que la República, entendida en el sentido que nos propone Arendt, es la forma de gobierno más adecuada para promover el carácter cívico de los ciudadanos, pues frente a la monarquía (que se ancla en el principio del honor) y los despotismos, autoritarismos y totalitarismos (cuyos principios serían el temor y el miedo), el principio que subyace al carácter de las personas que conviven en un régimen republicano es el de la virtud, esto es, el de la “disposición cultural, psicológica y de carácter motivada por el aprecio por la igualdad de ciudadanía”<sup>169</sup>. En otras palabras, establecer una verdadera cultura política republicana exige no sólo la adquisición del compromiso por la igualdad política, sino que además es precisa la asunción de la relevancia y el valor de dicha igualdad por parte de los ciudadanos, incorporándola a sus hábitos y costumbres del día a día en su convivencia con los otros. Sólo cuando los ciudadanos convierten las virtudes cívicas en hábitos, se conforma un Estado de Derecho constitucional democrático que custodia los derechos humanos.

Si Arendt no se cansa de repetirnos a lo largo de su obra la importancia que tiene el hacer de estas virtudes cívicas un hábito, es porque los peligros que las amenazan son constantes. Es un hecho que no todos nacemos iguales y que las personas tendemos a sentir miedo y rechazo ante lo diferente, por eso el totalitarismo es una tendencia casi natural en el ser humano, el intento de convertir al otro en mí en vez de aceptar su diferencia. Es por ello que no podemos olvidar el pasado y confiar en que la democracia perdurará por sí sola a lo largo de los tiempos. La

---

<sup>169</sup> BAÑOS, J.: *op. cit.*, p. 90.

democracia es un bien que tenemos que proteger continuamente. Y no sólo protegerla sino tratar de mejorarla, de garantizar que proteja los derechos humanos, lo cual requiere considerar al menos tres dimensiones: 1) la existencia de una constitución democrática, que garantice que aspectos como la raza, el sexo o la edad no interfieran a la hora de recibir derechos, 2) la conformación de una cultura política, que permita ejercer la actitud democrática en los ciudadanos como una costumbre o hábito, y 3) la existencia de un espacio público en el que todos los ciudadanos tengan la oportunidad de participar y utilizar la palabra para mostrar sus opiniones sobre aspectos públicos.

Si queremos que esto suceda, debemos concentrarnos en que el principio que guíe las relaciones políticas sea el principio republicano del respeto a la igualdad, libertad y dignidad de todos y cada uno de los seres humanos que integran una comunidad, y no el elitista *status*, que más bien tiende a posicionar a las personas en una escala jerárquica. Los derechos no son verdades auto-evidentes, sino que resultan de un espacio público que está vivo gracias a las diferencias que muestran sus participantes en torno a sus ideologías, costumbres y prácticas cívicas encaminadas a la protección de dichos derechos.

Todo lo expuesto hasta el momento nos lleva a concluir que, tras las obras de teoría política arendtianas, subyace una elaborada filosofía ética anclada en los principios de responsabilidad, pensamiento crítico y juicio político. Esta ética sobresale por su carácter humanista y secular, cuyo objetivo último es prevenirnos de la violencia y el totalitarismo causados por el mal uso de la libertad humana. De modo que, frente a sus críticas a la modernidad, Arendt no renuncia a los valores humanistas e ilustrados de fraternidad y solidaridad; más bien trata de rescatarlos para una futura democracia pluralista y antidogmática en la que la revisión de las creencias, categorías y opiniones no se dé nunca por finalizada. Es preciso, por tanto, que el tipo de sociedad demócrata-republicana que conformemos tenga siempre en cuenta la diversidad de opiniones de cada sujeto humano. El asentamiento de unas verdades absolutas implica siempre la imposición de ideologías que se vuelven insensibles a la subjetividad, como si la realidad de las personas -su subjetividad- fuera invisible para ellas. De modo que el ejercicio de la responsabilidad exige de antemano una comprensión del mundo y de su pluralidad. Sólo así podremos instaurar actitudes y prácticas cívicas y tolerantes, permitiendo a las personas hacer

libre uso de su juicio político: la capacidad de escuchar distintas opiniones a la nuestra y observar su impacto en la realidad, abriéndose así la posibilidad de revisar y auto-examinar críticamente nuestro propio pensamiento. Esta noción de juicio político -que Arendt toma de Kant- requiere la responsabilidad de poner de nuestra parte para entender puntos de vista con los que no congeniamos, así como hacer un esfuerzo por comprenderlos y sopesarlos a través de la imaginación (pues los aprendizajes que podamos sacar de ellos nos enriquecen como personas y amplían nuestra sensibilidad y conciencia hacia lo humano). De ahí que la libre expresión y participación en el espacio público quede asociada a la capacidad de pensar y establecer juicios políticos.

En definitiva, Arendt recupera para nuestro siglo el espíritu crítico que llevó a las personas a alzar la voz y disentir argumentando en las revoluciones del XVIII y del XIX, con la meta de que las sociedades actuales favorezcan el ejercicio de la libertad y la autonomía a través de la palabra. Sólo si los ciudadanos se sienten libres para mostrar sus diferencias en público, podremos hablar de una verdadera responsabilidad cívica en una sociedad concreta, esto es, de una cultura societal que, sea de izquierdas o de derechas, tenga claros los procedimientos y límites constitucionales que protegen los derechos y libertades de los ciudadanos. Y para llevar esta cultura societal a la práctica es fundamental que se construya una identidad democrática y republicana más allá de las distintas ideologías políticas presentes. En resumen, las reflexiones tanto políticas como éticas que lleva a cabo Arendt a través de este supuesto republicanismismo cívico nos llevan a confirmar que las obras de la autora suponen una enorme contribución para la elaboración de las normas propias de una democracia más sustantiva, deliberativa y asociativa. La historia de la política y de la democracia nos muestra que el establecimiento teórico de dicho sistema político no garantiza su permanencia, por eso la reflexión sobre nuestra propia cultura es imprescindible si queremos vivir en una sociedad que proteja los derechos de todos sus ciudadanos.

## IV.6.- CONSECUENCIAS ÉTICAS DEL PLANTEAMIENTO ARENDTIANO

Los planteamientos éticos arendtianos a los que hemos ido aludiendo a lo largo del epígrafe anterior pueden tener ciertas repercusiones o consecuencias para el mundo actual. En este apartado trataremos de identificarlas e interpretarlas sin dejar de lado el asunto que nos ocupa: ver qué papel juega la subjetividad humana en la transformación ética y política de la sociedad. En este sentido, cabe retomar la cuestión de la división que caracteriza a la acción humana en tanto que, siempre que una persona actúa, el acto en cuestión se origina desde su propia interioridad al mismo tiempo que se manifiesta ante otros seres humanos (ya sea dentro del entorno más cercano a dicho individuo o, trascendiéndolo, en la esfera pública).

Partiendo de esta visión dual que Arendt nos ofrece sobre la acción, nos llama la atención la lectura que hace Carlos Alberto Rodríguez sobre el tema, según el cual no hay dos sino tres niveles básicos de la acción humana. Según el autor, el primer nivel sería el de la interioridad, aquel espacio donde cada ser humano experimenta su propia subjetividad. Y este nivel es el nivel fundamental:

*“a partir del yo interior se construyen los otros dos niveles, la acción humana implica el doble sentido de la libertad, porque el acto es fundante, y obligación porque me comprometo conmigo mismo (...). En cada acto el ser humano manifiesta que no es pasivo, al contrario, se proyecta y se estructura, así entendido éste es el nivel de lo que es propiamente la intimidad, ese lugar donde el yo está solo consigo mismo y al que solo tiene acceso el yo; he ahí la esencia del acto como libertad”*<sup>170</sup>

En segundo lugar, cuando un sujeto actúa, se relaciona automáticamente con su entorno inmediato, pasando así al segundo nivel que queda ya identificado con lo privado. Nos referimos aquí al ámbito de lo doméstico, esto es, de lo cotidiano o familiar, que engloba tanto la familia y los bienes como la pertenencia a ciertas

---

<sup>170</sup> RODRIGUEZ, C. A.: “Tras la búsqueda de una ética en el pensamiento de Arendt”, en Revista Filosofía. Universidad Costa Rica, XL (101), julio-diciembre 2002, p. 77.



comunidades religiosas o sociales. El peligro que conlleva esta esfera es que, al reducirse a la convivencia y el trato entre pares (evitando la relación con personas muy desiguales), se vuelve tan confortable que puede tentar al sujeto a refugiarse en ella. Y si ningún ser humano tratase de trascenderla, no sería posible hablar de justicia ni de igualdad entre los ciudadanos. Construir una sociedad justa e igualitaria requiere la existencia de un tercer nivel en el que los ciudadanos, partiendo desde ese primer nivel que constituye su subjetividad, actúen y colaboren para la consecución de esta meta común. Nos referimos aquí al nivel de la esfera pública.

El hecho de que las personas suelen escudarse en lo privado, evidencia cómo este mundo está constantemente atentando contra dicho espacio. En este sentido, podría decirse que lo privado alude básicamente al conflicto generado entre la sociedad y el individuo. Hacer un breve repaso de los momentos históricos más significativos para la constitución de estos dos términos —el de lo público y lo privado— puede ayudarnos a comprender mejor la importancia del asunto.

En varias de sus obras Arendt alude al surgimiento del cristianismo y su posterior desarrollo en el imperio romano como el momento clave de la emergencia de lo privado sobre lo público, frente a la visión griega —dominante hasta entonces— en la que sólo era considerado libre aquél hombre que participaba en los asuntos públicos. Con este cambio paradigmático se empieza a poner el énfasis en lo individual, en la persona y la salvación de su alma. La esfera política apenas tiene relevancia en este período, pues cuando se habla del “bien común” no se está aludiendo a la esfera pública sino al reconocimiento de que todos los seres humanos tienen intereses particulares semejantes, y a que para que cada uno los pueda conservar es preciso que alguien regule y vigile esta situación de no intromisión en la vida privada de los otros. Así, la libertad se desliga de lo público y queda anclada en el primer nivel de la acción humana, aquél que san Agustín calificó como libre albedrío o posibilidad de elección.

Por otro lado, la llegada de la modernidad complicó las cosas, pues con el ascenso del *homo faber* —productivo y creativo— las esferas de lo público y lo privado comienzan a mezclarse fluyendo continuamente una sobre la otra. Esta situación tan ambigua afectó a la vida de las personas: el obrero era en cierto modo reconocido como ciudadano para la vida pública, pero “sin que al mismo tiempo fuera admitido en sociedad, sin desempeñar ningún papel dirigente en las importantes actividades económicas de esta sociedad y, por consiguiente, sin ser absorbido por la

esfera social y como, si dijéramos, arrebatado de la esfera pública”<sup>171</sup>. Como resultado, y especialmente tras el triunfo de las revoluciones francesa y norteamericana, el concepto de libertad queda ligado al de soberanía y adquiere un fuerte carácter político. Tal identificación entre libertad y soberanía tuvo, según Arendt, consecuencias muy dañinas para lo que ella considera la auténtica libertad humana, ya que para la autora la libertad no puede quedar oculta en el ámbito de lo privado (como ocurrió con el cristianismo), esto es, limitarse a su aparición en la esfera pública, sino que después de habitar en esta última debe volver al propio sujeto, a la subjetividad que ha decidido crear el acto que ha llevado a cabo. Es decir, para que un sujeto sea realmente libre ha de actuar en la esfera pública y, posteriormente, debe reflexionar en privado sobre el acto que ha realizado.

Finalmente, hemos de hacer alusión a un último vuelco histórico que hace que la situación actual de las sociedades occidentales diste un poco de la época de Arendt y que, a pesar de no tratarse de un cambio paradigmático, exige subrayar algún matiz diferencial si queremos entender la relación existente entre lo público y lo privado. La sociedad contemporánea, caracterizada por el consumismo y la globalización, ha instaurado una cultura consumista cuyos valores son contrarios a aquellos que caracterizaban a la cultura propia del republicanismo cívico propuesto por Arendt. Siendo la vida cada vez más fácil para una sociedad de consumidores y laborantes, las urgencias de la necesidad apenas se manifiestan. Es por ello que lo público se está desplazando de la esfera política a una esfera muy peligrosa, en tanto que está desligada totalmente de los asuntos morales y que sólo se guía por el interés particular de la acumulación de capital y la riqueza: la esfera económica. La globalización económica que se ha producido en las últimas décadas ha hecho del mercado un valor absoluto y ha pretendido imponer la voluntad de las potencias dominantes a otros lugares. De este modo, lo privado ha dejado de ser lo inmediato al individuo. Incluso, con el surgimiento de internet y de las redes sociales, aquellos aspectos más anclados a la interioridad humana quedan expuestos a un público planetario, y aquellas instituciones que tratan de garantizar los derechos fundamentales humanos, como la educación o la sanidad, están pasando a ser gestionadas por empresas privadas. Esta situación nos lleva a interesarnos por cuestiones axiológicas: ¿qué es considerado por nuestros coetáneos como valioso?, ¿a dónde nos

---

<sup>171</sup> CH 239.

va a llevar esta cultura materialista y consumista?, ¿queda alguna esperanza para la humanidad?

Para que los dirigentes de las sociedades actuales puedan responder a estas preguntas adecuadamente y tomar el buen camino, deberían examinar la obra de Arendt, pues sólo podremos responder afirmativamente a la última pregunta planteada si examinamos el pasado como tradición, tal y como hace nuestra autora.

Según Arendt, el cuestionamiento por el sentido del valor es fundamental para saber quiénes somos, y para responder a esta pregunta necesitamos interrogar al pasado en busca de algún indicador. No obstante, el hecho de que la historia nos ayude a conocer lo que hemos sido y lo que somos, no significa que pueda ofrecernos una visión utópica de lo que seremos. Tal y como advierte Arendt en muchas ocasiones, el futuro es impredecible, y por ello tenemos que ser muy cautelosos con las acciones que pongamos en marcha y sus posibles consecuencias.

Acabamos de ver que el elemento más significativo que caracteriza a la humanidad en la actualidad es la globalización económica, unida a los cambios constantes a nivel geopolítico y al poder creciente de los medios de comunicación colectivos sobre las vidas e ideales de los ciudadanos. De este modo, la crisis de valores generada ya en la modernidad -debido a la dominación que la producción mercantil provoca en la vida cotidiana de los seres humanos, convirtiéndolos principalmente en seres consumidores y dependientes de sus bienes materiales- está yendo a peor. Las nuevas generaciones parecen ser cada vez más apáticas en torno a todas aquellas cuestiones que tienen un carácter público y político. Los individuos se preocupan por sus asuntos privados -muchas veces superficiales- o, a lo mucho, por su entorno cercano, y tratan de evitar cualquier tipo de responsabilidad y compromiso hacia la sociedad. Los seres humanos, al haber convertido los objetos que ellos mismo han producido en una condición de existencia, han invertido la relación condicionador-condicionado, identificándose el objeto con el primero y la persona con el segundo. De este modo, algunos ciudadanos del siglo XXI parecen haber vuelto a adquirir la condición de esclavos, solo que esta vez los dueños son más peligrosos porque no muestran forma humana ni perversa, y porque somos nosotros mismos los que les otorgamos el cetro.

A todo ello debemos añadir el problema de que el término valor es más complejo de lo que parece. Según Arendt, cuando hablamos del valor de un objeto no

nos estamos refiriendo a su valor de uso, sino que este concepto tiene un significado más amplio: hace referencia a la cualidad que una cosa no tiene nunca a nivel privado, pero que adquiere de forma automática cuando aparece en público. Cualquier marca de alimentación, ropa o electrónica famosa, que se vende por un precio más alto que otro producto de la misma calidad con distinto nombre sería un buen ejemplo de ello. Resulta que no existe ningún valor absoluto, sino que el valor de un producto depende siempre del mercado de cambio y, paradójicamente, no es el hombre sino la sociedad la que determina cuál es el valor de cada objeto, aun siendo el individuo el que los produce, usa y juzga. Suceden así dos aspectos problemáticos: primero, que los valores trascienden los objetos, ya que se les asigna un valor económico dentro del entorno de las relaciones humanas; segundo, el valor pasa a ser el punto de referencia que tenemos para orientar la existencia humana<sup>172</sup>. Pese a todo, debemos recalcar que, cuando Arendt critica estos valores, no nos está incitando al nihilismo, sino que nos insta -y estamos de acuerdo en esto con ella- a someter los valores bajo un continuo examen crítico, eliminando aquellos que resulten innecesarios y fomentando los que supongan beneficios a nivel global. Partiendo de esto, hemos de retomar la lectura de la obra arendtiana para identificar las derivaciones éticas que se producen en la relación individuo-sociedad, ya que todas nuestras acciones, ya sean privadas o públicas, involucran a otros; nuestras acciones dependen de otros sujetos a la hora de dar sentido a nuestra propia identidad, quedando así patente el derecho que tenemos a manifestarnos ante los demás y, a la inversa, el derecho que tienen el resto de sujetos a manifestarse ante nosotros.

En definitiva, el estudio que hemos llevado a cabo a lo largo de este capítulo sobre el pensamiento ético de Arendt, nos ha llevado a la siguiente conclusión: si queremos convivir con los demás en sociedad compartiendo una relación ética sana y justa, hemos de estar dispuestos siempre a utilizar la palabra para decirles lo que esperamos de ellos y, al mismo tiempo, facilitarles la palabra a ellos para escuchar lo que esperan de nosotros. Sólo con el diálogo que se establece a través de la acción creadora y la relación con el otro, se revela la pluralidad humana y se respeta la igualdad y la diferencia que nos caracteriza a todo ser humano. No obs-

---

<sup>172</sup> RODRÍGUEZ, C.A.: *op. cit.*, p. 81.

tante, si queremos poner en marcha una convivencia como ésta, no podemos obviar que la problemática ética no se manifiesta nunca de forma aislada, sino que siempre va acompañada de otras manifestaciones como la económica y la política.

Por eso, en su relación con la sociedad, el ser humano decide ceder parte de su libertad para poder convivir en una comunidad que se organiza políticamente. Tal situación nos lleva a investigar el pensamiento arendtiano en torno a la cuestión de lo político, asunto que tratamos en el próximo capítulo de esta investigación. Veremos que, según el tipo de relación que mantiene el individuo con la sociedad, el respeto de lo privado individual y/o la manifestación pública de la libertad pueden verse afectados. En concreto, estudiaremos cómo en el régimen totalitario el primer elemento parece respetarse, mientras que la libertad referente a la aparición en el espacio público resulta negada, no sólo por la coacción existente, sino también por el hecho de que los regímenes totalitarios tratan de restringir desde sus orígenes cualquier tipo de acción subjetiva por parte de los individuos. Los totalitarismos del siglo XX se adentraron en el yo interior de sus ciudadanos, controlando cualquier tipo de manifestación interna y externa. De ahí la actual desconfianza que los individuos muestran ante cualquier tipo de autoridad política y el ensimismamiento en sus vidas privadas, rasgo propio de los regímenes liberales que privatizan la política trasladando el poder al mercado, al consumismo y a la cultura de masas.

Desde la muerte de Arendt en 1975, quien ya nos previno de esta creciente pérdida de la esfera pública y privada en los individuos ante el surgimiento de lo social, se han producido importantes cambios a nivel mundial. Actualmente, el poderío de la OTAN y el liderazgo que presentan los Estados Unidos -gracias a medios violentos como la guerra y a medios persuasivos como los de comunicación y la economía-, no parecen tener freno ante sus pretensiones económicas y políticas. En cuanto a la OTAN cabe decir que, tras sus declaraciones oficiales y pronunciamientos mediáticos en los últimos años, se esconde una organización burocratizada y políticamente dividida. Por este motivo esta organización se encuentra escasamente operativa a la hora de enfrentarse a la función para la que fue creada: garantizar la paz y evitar cualquier tipo de amenaza a la seguridad euro-atlántica. Si en sus orígenes la OTAN fue efectiva, fue en parte gracias al compromiso que los norteamericanos asumieron en torno a la defensa de Europa occidental. No obstante, los cambios más recientes en el panorama político americano -especialmente desde los resultados electorales en 2016 en torno a la presidencia de los EE.UU.-,

han supuesto la ruptura de dicho compromiso. Más que el ofrecimiento de una mano amiga, lo que Washington ha pedido a Europa estos últimos años ha sido el apoyo en sus iniciativas militares en países como Irak, Afganistán o Siria.

Por todo esto nos parece crucial desvelar el pensamiento de Arendt, no sólo para comprender su época sino también la nuestra. Ante este panorama de inseguridad, la espontánea acción humana parece haberse quedado encerrada en lo rutinario e instrumental. Por eso es necesario despertarla, devolverle su esencia creativa, inesperada y espontánea, para dejar de ser meros individuos similares y convertirnos en sujetos plurales, portadores de una subjetividad irrepetible. Se trata de conseguir la emancipación humana ante el mundo de la necesidad -invadido por el consumismo y la cultura de masas-, en pro de un mundo que garantice la armonía y el equilibrio entre lo público y lo privado, y que permita instaurar una cultura cívica anclada en el respeto a los derechos humanos:

*“Del futuro, coincidimos con Arendt en no atrevernos a dar ningún diagnóstico, porque los que se han hecho no han acertado, dado que el actuar humano es impredecible; pero sí cabe el aprendizaje del pasado como lección para evitar los horrores de regímenes corruptos, y como fuente de valoración de lo positivo que se han hecho, para considerarlo en el mundo que hoy nos toca vivir”* <sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> RODRÍGUEZ, C.A.: *op. cit.*, p. 84.

## ***CAPÍTULO V***

# ***POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD***

***“Si no podemos vivir juntos, vamos a morir solos”  
(JACK SHEPHARD, PERSONAJE DE LOST)***





## **CAPÍTULO V.- POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD**

La apuesta arendtiana por una subjetividad política es el elemento crucial que acompaña, durante toda su obra, a esa actitud de cautela que todos debemos adoptar si queremos convivir en un mundo libre y respetuoso con todos los seres que lo integran. Sólo cuando cada uno de nosotros comprendamos la importancia de nuestra participación en la vida pública, podremos evitar que acontecimientos como los que se sucedieron a mediados del siglo XX se repitan. Por este motivo, no podemos finalizar esta investigación sin hacer un estudio detallado sobre aquellos elementos políticos que giran en torno a la noción de subjetividad en el pensamiento arendtiano. Veremos que los estudios que realiza la autora sobre la idea de sujeto, no podían llevarle más que a afirmar una teoría novedosa y original sobre tal figura.

### **V.1.- NECESIDAD DE UNA NUEVA TEORÍA: LA DECADENCIA DEL SUJETO TRADICIONAL**

En los capítulos anteriores hemos ido perfilando la noción que tiene Arendt sobre el totalitarismo, la cual no coincide con la que nos ofrecen los filósofos de la dialéctica de la ilustración -una simple manifestación de lo que ya está implícito en la racionalidad instrumental de la cultura occidental-, ni tampoco con la de filósofos de la dialéctica histórica -según los cuales la historia tenía un destino cuya llegada exigía el paso por una fase de clausura total de la sociedad del momento-. Para Arendt el totalitarismo es algo totalmente nuevo que no puede ser comprendido ni reducido a las categorías tradicionales, sino que exige una teoría nueva. Siguiendo esta línea, decíamos que, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señala que el antisemitismo político que se desarrolló ante los judíos tiene su raíz en el hecho de que éstos fueran vistos como un cuerpo separado, como una familia cerrada por vínculos de sangre, mientras que la discriminación social que sufrieron y por la que se convirtieron en parias sociales surgió debido a la creciente igualdad que se les fue concediendo respecto a los demás grupos. Teniendo esto en cuenta, y frente a lo que muchos estudiosos del tema habían dicho hasta el momento, Arendt defiende que la comprensión de los crímenes que se llevaron a cabo contra el pueblo

judío exige abordar el tema como una cuestión política y no social. Es por ello que la autora trata de dar una explicación sobre el origen del antisemitismo, el cual no debe ser entendido en términos de necesidad o causa-efecto sino de puesta a la luz de las condiciones que lo posibilitaron:

A finales del siglo XIX y principios del XX, el pueblo judío había conseguido hacerse hueco en Europa gracias a su antigua experiencia de prestamistas ante la necesidad del crédito estatal y de la expansión de los intereses económicos y empresariales propios de la Nación-estado surgida en el siglo XVII, llegando incluso a conseguir la igualdad de derechos. No obstante, éstos se convirtieron en el foco de odio de todo el continente cuando, en el trasfondo de la Primera Guerra Mundial, comenzó el declive de la Nación-estado europea y la degradación de una Europa nacionalmente organizada. En este contexto los judíos dejaron de ser útiles a las naciones y, al no estar su *status* definido por su pertenencia a una clase sino a una raza, se convirtieron en el grupo de odio universal al que culpar de los acontecimientos sucedidos. De este modo, lo que posibilitó el antisemitismo y el totalitarismo fue la sustitución de aquello que condicionaba realmente al hombre -la pluralidad o diferencia irreductible de cada sujeto- por una definición homogénea de la condición humana, que se identificaba no sólo con ciertos rasgos sino también con una "raza superior". Al no tenérseles políticamente en cuenta, es decir, al no considerárseles como sujetos particulares sino simplemente como "judíos" no diferenciables entre sí, este grupo de personas se convirtió en la víctima perfecta.

No obstante, por sorprendente que pueda parecer de primeras, Arendt se opone a la teoría de la víctima propiciatoria, según la cual cualquier otro grupo podría haber sido la víctima. Esta teoría defiende la perfecta inocencia de la víctima, dando por sentado que éstos no sólo no hicieron nada malo, sino que además no hicieron nada que pudiera tener relación alguna con la persecución que sufrieron. Frente a esta teoría, Arendt entiende que los judíos fueron en cierto modo co-responsables de lo que les pasó por haber aceptado su condición de víctimas y no actuaron contra esa situación. Por contra, este grupo se aferró aún más a su condición de judíos y ocultó su pluralidad interna.

Al final de *Los orígenes*, Arendt señala que el fin del totalitarismo no supuso la recuperación de lo político, pero la falta de reconocimiento de la pluralidad ha seguido inmersa en Europa hasta nuestros días. Pero, ¿qué es exactamente aquello que Arendt quiere recuperar y que denomina como "lo político"? Para responder

a esta pregunta, tenemos que tener en cuenta el hecho de que el pensamiento político de Arendt está compuesto, al igual que su ética, por elementos subjetivos. La ética arendtiana partía del presupuesto de que la moral tiene un fin subjetivo, pero al introducir la lógica de la no-contradicción, hacía que la moral fuera también un asunto común a todos y, por tanto, político. Para comprender en qué ha consistido la política hasta ahora y en qué debe consistir, la autora pone de relieve que es indispensable pararse a examinar las diferentes concepciones del sujeto que han predominado a lo largo de la historia, ya que éstas se constituyen como la base sobre la cual se conforma el armazón político. En *¿Qué es lo político?* Arendt trata este tema de modo que no pretende investigar la naturaleza humana, sino las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas.<sup>174</sup> En esta obra Arendt nos muestra que, para todo el pensamiento científico (biología, psicología, filosofía, teología, etc.), hasta el momento sólo ha existido el Hombre, un concepto homogéneo que acoge a todos los individuos bajo un modelo único de sujeto. El problema es que este modelo sólo es una ficción, pues hemos dicho muchas veces que para Arendt lo realmente originario en el ser humano es la pluralidad. Según la autora, la creencia en esta ficción ha tenido consecuencias graves para la filosofía política y para la propia política:

*“fue precisamente en la esfera de los asuntos humanos donde se halló deficiente a la nueva filosofía, ya que por su propia naturaleza no podía entender ni siquiera creer en la realidad. La idea de que sólo lo que voy a fabricar será real -perfectamente cierta y legítima en la esfera de la fabricación- queda para siempre vencida por el curso real de los acontecimientos, donde lo que ocurre con más frecuencia es lo totalmente inesperado”*<sup>175</sup>

Es decir, actuar en forma de fabricación significa omitir lo inesperado, el propio hecho; pero como el hecho es precisamente la característica más constitutiva de la esfera de los asuntos humanos, no resulta realista no tenerlo en cuenta. De modo que el cambio de actitud del *homo faber* en su intento por moldear -o mejor dicho violentar- la naturaleza para construir un permanente hogar para sí, frente al dejar

---

<sup>174</sup> BIRULÉS, F.: “Introducción”, en QP 13.

<sup>175</sup> CH 325-326.

estar a las cosas propio de la contemplación, que simplemente trataba de buscar un hogar, tiene consecuencias irreversibles para la política. Tal actitud que comienza por la instauración del “sujeto ideal”, ha llevado a la política a una situación que le es extraña, a una “falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada”<sup>176</sup>, situación que implica la pérdida de la libertad de los individuos. Por ello, Arendt deja claro en esta obra que la política consiste en aquel espacio público en el que se tiene en cuenta la pluralidad de los hombres y no al Hombre.

Siguiendo esta línea, en su definición de “política” Arendt hace referencia a varios aspectos que permiten que nos formemos una idea de cómo entiende al sujeto. En primer lugar, dirá que “la política trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos”<sup>177</sup>, con lo cual pretende resaltar el hecho de que la pluralidad se basa en la diferencia irreductible de cada sujeto –y no de un grupo de sujetos que comparten ciertas características frente a otro grupo-, alejándose de cualquier posición que construya la política sobre el modelo familiar que destruye la variedad originaria y diluyendo la igualdad esencial de los hombres. Para Arendt, un sistema político basado en las relaciones de parentesco supone un intento de escapar a la forma natural en la que viene el hombre al mundo (diversidad como algo que nos viene dado) y reapropiarse del acontecimiento de su propia aparición en el mundo, considerándose el hombre como el creador de sí mismo. Es decir, los hombres creen que existe la pluralidad solamente porque ellos la han creado.

Por otro lado, Arendt encuentra dos motivos que explican cómo ha podido la política quedarse anclada en esta situación sin sentido. El primer motivo tiene que ver con la consideración de que en el hombre hay una especie de sustancia política, como si el hecho de ser político le viniera ya dado en su esencia o naturaleza. No obstante, la autora desmitifica esta sustancia política al mostrarnos que el hombre es a-político, pues dice que la política nace *entre-los-hombres* y, por tanto, completamente *fuera del* hombre. En segundo lugar, nos habla de que la figura del hombre se ha creado a imagen y semejanza de la representación monoteísta de Dios, lo cual justifica la *ley natural* al considerar que el Hombre ha recibido de Dios la creatividad necesaria para organizarse (políticamente), creatividad semejante a la creación divina.

---

<sup>176</sup> QP 45.

<sup>177</sup> QP 45.

Para Arendt la sustitución de la pluralidad por la identidad del hombre conlleva la imposibilidad de realización de lo político en tanto lo que es realmente, un espacio que reconoce la pluralidad y que permite a cada sujeto ser libre de manifestar su diferencia a través de la palabra y de la acción. Y ante la imposibilidad de reconciliación de lo político con lo que ella llama el “mito occidental de la creación”, la política ha sido transformada o sustituida por la historia: “a través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad”<sup>178</sup>. Por eso Arendt habla en numerosas ocasiones de la “restauración de lo político” en su sentido originario, que tal y como nos muestra Fina Birulés en su introducción a *¿Qué es la política?*, en otras obras como *Introducción a la política, Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, Entre pasado y futuro* o *Sobre la revolución*, Arendt busca relacionar la política con ciertos modelos en los que se han dado las posibilidades necesarias para su elaboración (griego, romano, etc.), pero que en *La condición humana* terminará por desligarlo de cualquier localización física en la que las acciones sean visibles, entendiendo que el espacio público tiene que ver más con la necesidad de límites puestos por leyes.

En cualquier caso, lo que queda claro es que para Arendt lo político sería aquel espacio público que ofrece a todos los individuos -sin excepción- la posibilidad de aparecer como sujetos diferentes entre los otros actuando a través de la palabra. Y en este sentido, la acción queda entendida no como inicio de algo sino de alguien, ya que con la palabra y con la acción un individuo particular se inserta en el mundo humano, en ese “nosotros” que tanto se nombra en todas las obras arendtianas. Es importante señalar, en suma, que la relación entre la política y el sujeto no es unidireccional, pues no sólo la política se ancla sobre la concepción que se tenga de éste –como hemos expuesto anteriormente- sino que, además, con la inserción del hombre en la política a través de la palabra y de la acción, el sujeto se cambia también a sí mismo al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía sobre su propia identidad. En consecuencia, la acción humana contiene la pregunta planteada a todo el recién llegado: ¿quién eres?

Esta pregunta encierra en sí misma una dificultad mayor de lo que puede parecer a primera vista. Tal dificultad reside en el hecho de que la pregunta deja de

---

<sup>178</sup> QP 47.

tener sentido -mejor dicho, deja de hacerse- con la llegada del pensamiento filosófico moderno. Respecto a éste Arendt plasma muy bien, a través de su obra *Sobre la revolución*, cómo las guerras y las revoluciones constituyen la fisonomía del siglo XX. Defiende que la revolución propia de la sociedad moderna es muy diferente a las de las épocas pasadas, pues va ligada a la cuestión social en el sentido de que el hombre empieza a dudar de que la pobreza sea algo inherente a la condición humana, esto es, a dudar de que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, separándose así de la multitud laboriosa y pobre<sup>179</sup>. De ahí que empiece a surgir el deseo y reivindicación de igualdad de todos los hombres, que tan falazmente se utiliza en la política contemporánea. Tal idea queda recogida en la siguiente cita:

*“La guerra había sido experimentada como la «más poderosa de todas las acciones de masas» que borraba las diferencias individuales de forma tal que incluso los sufrimientos que tradicionalmente habían diferenciado a los individuos a través de destinos únicos e inalterables, podían ser ahora interpretados como «un instrumento de progreso histórico». (...) La incapacidad para escapar al ancho del mundo (...) añadió una constante opresión y el anhelo de la violencia a la antigua pasión por el anonimato y por el abandono del yo”*<sup>180</sup>

Este derrumbamiento de lo político y del pensamiento de lo político propio del siglo XX del que nos habla Arendt llevó a muchos pensadores a emprender una ferviente crítica contra la figura del sujeto metafísico, elemental en la filosofía moderna, aunque también en toda la filosofía anterior. La figura del “sujeto” pasa a ser vista en este momento como la viva representación del dominio y la autoridad. Dicha dominación es criticada por la diferenciación que establece entre los hombres según dominantes y dominados, en la cual los primeros se hacen ver como los representantes de los segundos, relegando a éstos últimos a una situación de pasividad tal que les convierte en unos no-sujetos. De este modo, el sujeto moderno

---

<sup>179</sup> SR 23.

<sup>180</sup> OT 513-515.

queda definido como un modelo de sujeto universal que pretende ser aplicado a todos los individuos. Pero la realidad es que dicho sujeto universal no es un sujeto neutral, como se pretende hacer ver, sino la sobrevaloración y la superposición de un sujeto con unas características determinadas (hombre, blanco, de mediana edad, etc.) sobre el resto de subjetividades. Es, a fin de cuentas, el intento de reducción de lo otro a lo mismo, es decir, de las diferentes subjetividades a un sujeto idéntico. Y más concretamente en el terreno político, este modelo de subjetividad implicaba reducir lo desconocido a lo conocido, sustituyendo el diálogo con el otro por el discurso sobre el otro, lo cual conduce inevitablemente a la alienación de aquellos que son representados por los dominantes.

Algunos pensadores contemporáneos han tratado de eliminar dicha alienación a través de la destrucción del sujeto moderno. Esta tarea se ha llevado a cabo a través de dos vías diferentes. Por un lado, un grupo de filósofos pretenden dar muerte al sujeto en cuanto tal, eliminando tajantemente la problemática del sujeto. La otra postura consiste en retomar dicha problemática, liberando al sujeto de cualquier tipo de definición o sujeción a un modelo. Y Arendt se encuentra en el segundo grupo: en su replanteamiento del sujeto, la pensadora política estudia a fondo la configuración moderna del sujeto para poder luchar contra ella. Para ello, precisa conocer primero el contexto en el que se desenvuelve, y por eso examina la época moderna y dice que ésta queda caracterizada por tres grandes acontecimientos: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración del globo, la Reforma y la invención del telescopio. Tales descubrimientos conllevan una nueva forma de ver el *mundo* que, según la autora, condena al hombre a su propia *alienación*.

En cuanto al primer acontecimiento nos dice Arendt que, debido al intento de marcar la inmensidad del globo mediante la cartografía, comienza un proceso de reducción de la Tierra hasta considerar al hombre como un habitante de ésta, igual que podía serlo de su país. Es paradójico, por tanto, que mientras que los primeros exploradores trataron de ampliar el mundo, más bien lo que hicieron fue reducirlo. Además, la capacidad topográfica y el invento de nuevos medios de transporte como el ferrocarril, el barco o el avión, también suponen una reducción del espacio que separa a unos seres humanos de otros, al ofrecer al hombre la posibilidad de tener todo y a todos “a mano”. Y al ser capaz el hombre de separarse tanto del

mundo -especialmente con el avión-, dice Arendt que éste “queda alienado de su inmediato medio terreno”<sup>181</sup>.

Por otro lado, la alienación que conlleva la Reforma tendrá según la autora un carácter diferente, pues se desarrolla dentro del “interior mundano”. La consecuencia más inmediata de la expropiación que sufre el pueblo, así como de la destrucción de objetos y ciudades, no viene seguida de un proceso de recuperación sino de una ciega acumulación de riqueza a través del proceso de producción y consumo. Así la alienación del mundo, y no la alienación sin más, ha sido la marca propia que ha diferenciado a la época moderna del resto. La expropiación y alienación del mundo afecta sólo a ciertos grupos de la población, pues la transformación de la riqueza en capital ha dado paso a un nuevo tipo de economía -el capitalismo-, en la que muchos individuos son privados de los medios y del producto de su trabajo, viviendo así la nueva clase laboral -el proletariado- literalmente al día. Con esta lectura marxista del mundo moderno lo que pretende Arendt es hacernos ver cómo ciertas personas pasan a estar alienadas del mundo que siempre les había “pertenecido”, enajenadas de los cuidados y preocupaciones que no son resultado del propio proceso de la vida, y que tal desarrollo de la nueva economía no desemboca -a diferencia de otros que se habían dado en el pasado- en una nueva propiedad o redistribución de la riqueza, sino en la acumulación de tal riqueza por parte de un pequeño sector de la población que lleva a cabo nuevas reapropiaciones y una mayor productividad. Pero este proceso de acumulación de riqueza sólo ha sido posible sacrificando el mundo y la propia mundanidad del hombre<sup>182</sup>. En resumen, lo que Arendt pretende transmitirnos es que la decadencia del sistema europeo ligada a la aparición de la Nación-estado, junto con la reducción económica y geográfica de la Tierra, lleva consigo el hecho de que no sólo la prosperidad sino también, por contra, la depresión, se conviertan en fenómenos de alcance mundial. De igual modo, la organización social de las personas ha cambiado, ya que la familia deja de tener protagonismo en cuanto que la gente empezó a sentirse identificada con una clase social y con una nación.

Por último, el tercer descubrimiento crucial que menciona Arendt, el telescopio no es del mismo calibre del de cualquier otro invento o descubrimiento hecho en la

---

<sup>181</sup> CH 280.

<sup>182</sup> CH 284.



modernidad, pues como dice la autora “las ideas van y vienen (...) a diferencia de los hechos”<sup>183</sup>. De modo que lo que el invento de Galileo supone para la cognición humana, es la asignación de una certeza antes nunca vista, la certeza de la percepción de los sentidos en cuanto a los secretos del universo. Prueba de ello es que sólo entonces la Iglesia tuvo que renunciar a poner objeciones a la teoría heliocéntrica, que ya había sido propuesta con anterioridad en numerosas ocasiones. Y así no sólo nuestra visión del mundo cambia sino también nuestra forma de tratar con él:

*“El moderno punto de vista del mundo astrofísico, que comenzó con Galileo, y su desafío a la suficiencia de los sentidos para revelar la realidad, nos ha dejado un universo de cuyas cualidades sólo conocemos la manera en que afectan nuestros instrumentos de medida. (...) En lugar de cualidades objetivas en otros mundos encontramos instrumentos, y en vez de la naturaleza o el universo -copiamos las palabras de Heisenberg- el hombre sólo se encuentra consigo mismo”*<sup>184</sup>

Gracias al telescopio, el anhelo de Arquímedes de tener un punto de vista exterior a la Tierra se hace posible pues, tal y como nos muestra Arendt, el progreso técnico que despliega la época moderna nos ha llevado a una situación es la que cualquier cosa que haga la física o cualquier otro proceder científico, suponga manejar la naturaleza desde un punto del universo exterior a la Tierra. El centro del universo ya no es ni la Tierra ni es Sol sino el hombre o, mejor dicho, el “Hombre universal”, aquél al que precisamente nos referimos cuando hablamos de hombre moderno. En este hombre moderno o universal, serán las matemáticas las que estructuren su mente, y bajo la condición de lejanía que implica su modo de entender el mundo, todo agrupamiento de cosas se transforma en multitud, cayendo ésta en ciertos modelos y configuraciones que poseen la misma validez. Tal modernización de la multitud puede aplicarse a los propios hombres, pues la multitud pierde su heterogeneidad y los sujetos -plurales, heterogéneos y diferentes- quedan encerrados o reducidos bajo un modelo único de subjetividad.

---

<sup>183</sup> CH 288.

<sup>184</sup> CH 289.

El problema que todo esto conlleva según la autora, es que si el hombre empieza a hacer las cosas desde un punto de vista universal -lo cual antes había sido calificado de imposible por la filosofía-, pierde la capacidad de pensar según los términos de la filosofía tradicional. Ya no se habla de la dicotomía Tierra-Firmamento sino Hombre-Universo. En otras palabras, el subjetivismo moderno y su consecuente alienación del mundo vuelve la espalda a las viejas cuestiones metafísicas para dirigir su atención a una gran variedad de introspecciones en torno al aparato sensual y cognitivo humano, tal y como nos muestra el auge de la filosofía cartesiana y su descubrimiento del cogito. La *filosofía moderna* comienza con la duda en un sentido mucho más amplio que una mera herramienta de protección humana ante las ilusiones de los sentidos y los prejuicios; se instauró como el mismo motor del pensamiento. Ser y Apariencia se separan definitivamente, dejando a la fe sin ningún papel en la vida del hombre (puesto que había que dudar de todo). De nuevo, la universalidad aparece como protagonista del pensamiento moderno ya que la duda aparece como algo universal, es decir, se aplica tanto a la realidad del mundo como de la vida humana; tras perder la Iglesia y la fe el poder que habían tenido en la tradición, cambian los modelos morales que habían guiado a los hombres hasta el momento, pasando a ser el científico y las virtudes del éxito, la industria y la veracidad los protagonistas. Dice Arendt que, con el *cogito*, el sujeto se convierte en el centro de todo:

*“incluso si no existe la verdad, el hombre puede ser verdadero, e incluso si no hay certeza confiable, el hombre puede ser digno de confianza. Si había salvación, tenía que radicar en el propio hombre, y si existía una solución a las cuestiones planteadas por la duda, tenía que proceder del dudar. (...) Descartes sacó la conclusión de que esos procesos que prosiguen en la mente del hombre tienen una certeza por sí mismos, que pueden convertirse en el objeto de la investigación en la introspección”*<sup>185</sup>

A través de esta cita, Arendt nos enseña que la introspección, es decir, el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido, es vista en la modernidad

---

<sup>185</sup> CH 306.

como la única productora de certeza. Y esto es así porque en el proceso de conocimiento sólo queda implicado lo que la mente ha producido por sí misma. No obstante, Descartes -así como Leibniz y otros racionalistas modernos- necesita demostrar la existencia de Dios para poder inferir a partir del sujeto la existencia, del mundo. Pero, aunque el método cartesiano no pueda asegurar con certeza la verdad como algo dado y revelado, sí que podrá conocer lo que hace. Así, el ideal de conocimiento moderno ya no es el del conocimiento de formas ideales dadas fuera de la mente, sino el del conocimiento de formas producidas por la mente humana. La mente es consciente de las conclusiones que saca de ciertas premisas a través de su facultad de deducción, y tal facultad es calificada en la época moderna como un razonamiento del sentido común.

Es por ello que la vieja definición de hombre como animal racional adquiere, según la autora, una desafortunada precisión: “desprovistos del sentido mediante el cual los cinco sentidos animales del hombre se ajustan al mundo común de todos los hombres, los seres humanos no son más que animales capaces de razonar, «de tener en cuenta las consecuencias»<sup>186</sup>”. Así Descartes traslada el punto de Arquímedes al interior del propio hombre. Pero, si es cierto que el pensamiento sustituye a la contemplación -propia del pensamiento filosófico tradicional-, también es verdad que éste se pone al servicio de la acción, produciéndose la famosa inversión entre contemplación y acción. De ahí la afirmación arendtiana según la cual, en la época moderna, el filósofo deja de buscar verdades eternas y exteriores a él para centrarse en el nuevo descubrimiento, el del yo interior, que no es una mera imagen que pueda contemplarse sino el movimiento constante de las percepciones sensoriales y la actividad mental. Prueba de ello es que la mayor parte de la filosofía moderna sea teoría del conocimiento y no de la realidad o, mejor dicho, epistemología.

Las consecuencias que esta inversión tiene dentro de la vida activa no son pocas. Arendt nos muestra en *La condición humana* cómo tal inversión trae consigo la victoria del *homo faber*, siendo usurpado el puesto que en la tradición había ocupado la contemplación por el hacer y el fabricar, y convirtiéndose la productividad y la creatividad en los ideales más elevados de la época moderna. Es así como surge,

---

<sup>186</sup> CH 310.

según Arendt, ese modelo ideal de hombre moderno al que todo sujeto debe adaptarse: el del creador-productor. Al tomar dicho modelo de sujeto tanto protagonismo, la ciencia y el conocimiento dejan de interesarse por el mundo y el universo (respondiendo al “qué” y “por qué”), para centrarse en el “cómo”, en el relato de la naturaleza y la vida como un proceso, surgiendo así lo que llamamos “conciencia histórica”. En cualquier caso, lo que cabe resaltar de este cambio es el hecho de que la insistencia en el proceso de fabricación característica del *homo faber*, lleva a dicho proceso de producción a situarse en un grado superior al que ocupa aquello para lo que dicho proceso se realiza, el producto acabado.

Con el triunfo del *homo faber*, el modelo esencial del hombre viene determinado no ya por la medición del éxito de su trabajo en la utilidad y el uso -como ocurre con el *animal laborans*-, sino por la “felicidad”, que es entendida como el control del grado de dolor y placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas. Se da una inversión de medio y fines que nos lleva al abandono de todo intento por comprender la naturaleza, y a una forma de ver y relacionarse el hombre con el mundo en la que éste último queda reducido a un conjunto de cosas cuya existencia se debe al hombre. De este modo, dice Arendt que los procesos de la vida interior humana se convierten en “los modelos y normas para la creación de la vida “automática de ese “hombre artificial” que es “el gran Leviatán”<sup>187</sup>. En otras palabras, la nueva visión del mundo y del hombre bajo estas formas idealizadas conlleva la destrucción -o al menos negación- de la pluralidad humana, el olvido de la heterogeneidad de cada sujeto que abandona su subjetividad, al menos exteriormente, para tratar de amoldarse a ese nuevo sujeto ideal o metafísico, creador y productor.

Aclarada la noción de sujeto moderno y las consecuencias que su triunfo tienen para la vida activa, podemos retomar la cuestión de la alienación del mundo que sufre el sujeto en la modernidad. Para Arendt la desaparición de la alienación no es la desaparición del sujeto, ya que la sensación de ser una subjetividad diferente al resto es algo inherente a los seres humanos: “Que el sujeto no sea amo

---

<sup>187</sup> CH 325.

(del otro, del mundo) no liquida su condición de sujeto. Ipseidad, identidad y alteridad, o aun identificación y alteración, son indisociables. (...) Pues el rey resucita siempre en la muerte del rey y en el darle muerte”<sup>188</sup>. De ahí que Arendt tenga la prevención de tomarse el fin del sujeto moderno o metafísico no como una tarea de destrucción sino, más bien, de lo que Lévinas denomina como deconstrucción, una destrucción que nunca se acaba de terminar: “el ego persiste en una deriva, de una egoicidad –un «cuidado de sí»- que no puede obviarse. El tú y el nosotros se articula con el yo, del que no pueden prescindir”<sup>189</sup>.

En la actualidad, todas las vivencias sufridas con la aparición del totalitarismo y su imposición de ese “sujeto universal”, han provocado tantas críticas que la decadencia de dicho modelo de sujeto es inminente. Y si tal figura no nos sirve, se hace evidente la necesidad de una nueva teoría del sujeto que no lleve implícita la alienación humana. La solución que propondrá Arendt para acabar con la alienación y la dominación, no tiene que ver con la eliminación del sujeto en el terreno público de lo político, sino con retomar la cuestión del sujeto en dicho terreno, liberándolo de cualquier fundamento metafísico. Para ello, tal y como abordaremos más detenidamente en el próximo apartado de esta investigación, será necesario evitar el reduccionismo político, reinscribiendo constantemente en lo político la ruptura de lo político con lo no político, es decir, acogiendo la heterogeneidad y la diferencia que escapa a lo político y lo transgrede. Y este será un trabajo infinito, crítico y autocrítico. Se trata, por tanto, de abrir la puerta de lo público a aquellas subjetividades que se habían quedado en lo privado para que se manifiesten como tal, de permitirles mostrar sus diferencias sin reducirlas o eliminarlas mediante su amoldamiento a una identidad ideal fija. Para ello, la representación del otro debe ser sustituida por una aparición de todos en la que el sujeto no queda visto como un autor de la palabra sino como un actor de ésta. Sólo así podremos ser todos sujetos.

La palabra -acto que supone usar el lenguaje a través del diálogo- es, por tanto, un elemento fundamental para la liberación del sujeto: a través del diálogo el sujeto metafísico queda sustituido por un “sujeto interlocuado”<sup>190</sup>, un sujeto que

---

<sup>188</sup> COLLIN, F.: *op. cit.*, p. 40.

<sup>189</sup> *Ídem*, p. 40.

<sup>190</sup> Expresión de Marion que acoge Collin para referirse a un sujeto que queda interlocuado, es decir, estupefacto o destituido de su seguridad o certeza de lo que él mismo es y de lo que son los otros, al verse sometido a la interlocución.

hace visible su diferencia ante el resto y puede escapar a la ilusión de la identidad o confusión con los otros. El diálogo se constituye como un reencuentro entre sujetos en el que no se prejuzgan identidades ni se niega su realidad, sino que se las respeta sin pretender definir las. En el diálogo político los individuos simplemente aparecen, se presentan sin la necesidad de tener que nombrarse o identificarse; no obstante, la renuncia a saberse o nombrarse no implica la renuncia a afirmarse. Arendt, al dudar de la existencia de una metafísica fundadora incluso en el terreno político, o lo que es lo mismo, al prohibir cualquier intento de representación o fijación de lo verdadero y de lo bueno, sitúa la esencia del lenguaje en un diálogo plural que cuestiona la identidad homogénea de los humanos y que sostiene el sentido y el mundo común. De ahí que podamos calificar al diálogo como la “asunción de lo uno en lo múltiple”<sup>191</sup>, como aquello que da cuenta de la comunidad como una pluralidad de subjetividades diferentes que merecen igualdad política sin renunciar a su diferencia.

Recapitulando, hemos visto que la inversión de la acción-contemplación y de la vida-mundo pasa a ser el punto de partida del desarrollo moderno. En consecuencia, no sólo la contemplación transforma en una experiencia desprovista de significado, sino que también el propio pensamiento -reducido al “cálculo de las consecuencias”- pasa a ser una mera función del cerebro, siendo los instrumentos electrónicos más útiles a la hora de cumplir tales funciones. Y así la acción queda reducida a aquellas actividades propias del *homo faber*, las de hacer y fabricar. Concibiendo la acción como otra forma de laborar, nos encontrábamos con una política devastada que atenta contra la subjetividad humana: “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente autómatas, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por así decirlo, abandonar su individualidad, el aun individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y «tranquilizado» tipo funcional del conducta”<sup>192</sup>. En consecuencia, la crítica arendtiana es una crítica no al sujeto sino al sujeto metafísico, aquel que diferencia entre individuos entre dominantes y dominados, entre sujetos y no-sujetos. Para Arendt la igualdad política sólo será posible a través de

---

<sup>191</sup> COLLIN, F.: *op. cit.*, p. 79.

<sup>192</sup> CH 346.

una política no metafísica en la que el yo se inserte en el nosotros, pero en un nosotros heterogéneo:

*“la igualdad no se opera sino en el reconocimiento de la multiplicidad de los egos, de que cada ego es ante todo relación consigo mismo, que en cierto modo se prefiere, pero que en esta preferencia no es el único. (...) No hay política que pueda obviar el reconocimiento del sujeto, pero recordando que ese sujeto es muchos”*<sup>193</sup>

Tal afirmación nos lleva a pensar que la noción que tiene Arendt sobre el sujeto, al igual que ocurre con el pensamiento feminista y con algunas corrientes filosóficas como la filosofía de la diferencia o de la deconstrucción, más que postmoderna debería calificarse como “transmoderna” (entre lo moderno y lo postmoderno), ya que no aboga por la muerte del sujeto sino por “su inscripción entre vida y muerte”<sup>194</sup>. Se trata de destronar al sujeto de su condición de amo y de “ser transparente para sí mismo”, para dar cuenta de una subjetividad no dada que cada sujeto debe inventarse y reinventarse de forma infinita. Por tanto, Arendt no pretende matar al sujeto (pues no es posible) ni darle una nueva definición, sino eliminar la identidad del sujeto con lo Uno en reconocimiento de un “uno que no es sin el otro”, un uno o un nosotros que recoge y respeta la heterogeneidad. Debemos ver la subjetividad como algo que nunca puede quedar definida de modo definitivo, como algo que debe ser destruido y reconstruido continuamente, pues ese morir y resucitar infinitamente es el único modo de dar cuenta de su heterogeneidad.

En conclusión, todo lo dicho hasta el momento podría resumirse del siguiente modo: la nueva mentalidad moderna y, más aún, la experiencia del totalitarismo provocó tanto en los intelectuales como en la multitud un rechazo de cualquier situación de diferenciación humana y, con ello, una idealización de la igualdad que nos llevó a la creación de un sujeto universal: el Hombre. Tal situación es entendida por Arendt como un rechazo de lo político en el sentido de que lo político es aquello que aboga por la pluralidad y la heterogeneidad. Por ello, en *La promesa de la*

---

<sup>193</sup> COLLIN, F.: *op.cit.*, p. 40.

<sup>194</sup> *Ídem*, p. 41.

*política* nos recuerda que tales prejuicios contra lo político no son juicios, y que debemos pararnos a reflexionar para comprender que la desaparición de lo político es lo más peligroso que puede pasarnos, y que no debemos confundir la política -espacio de libertad- con aquello que acaba con la política -el totalitarismo-. Como resultado, ante la pregunta de si tiene la política algún sentido la autora responde que sí, que el sentido de la política es la libertad<sup>195</sup>. Para Arendt la promesa de la política no debe ser la consecución de un “fin”, porque la política es un empeño nunca acabado por parte de la pluralidad de los seres humanos por vivir juntos en el mundo, bajo una libertad que queda garantizada mutuamente. En consecuencia, la nueva política exige una nueva imagen del sujeto que recoja la condición humana de la pluralidad, asunto del que nos ocupamos a continuación.

## **V.2.- LA CONSTITUCIÓN DEL NUEVO SUJETO POLÍTICO: SUBJETIVIDAD, ACCIÓN, DISCURSO Y JUICIO**

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* la noción política de sujeto queda fuertemente ligada a las de acción, discurso y juicio. Veíamos como, a pesar del triunfo del *homo faber* producido en la época moderna -que supeditaba el pensamiento y la acción al proceso de producción-, no había sido posible acabar con ellos. Esto es así porque, según la autora la capacidad para la acción sigue en nosotros aunque se haya convertido en la prerrogativa exclusiva de los científicos y de los artistas; y el pensamiento político democrático y plural, aún es posible siempre que los individuos vivan bajo condiciones de libertad política<sup>196</sup>. Por eso, es a través de la política como podemos devolver al pensamiento y a la acción la dignidad que les corresponde. De este modo, dedicaremos las próximas páginas de esta investigación a mostrar la propuesta que nos ofrece Arendt para conseguirlo, examinando primero aquello que caracteriza la esfera política frente a la esfera privada y la so-

---

<sup>195</sup> SP 144.

<sup>196</sup> CH 348.



cial y, segundo, la relación existente entre la subjetividad y tres conceptos mencionados anteriormente -acción, discurso y juicio-, por ser elementos imprescindibles en el propósito de crear un mundo político justo y respetuoso con la pluralidad.

Comencemos por profundizar en la noción de sujeto político, a la que ya habíamos hecho mención en el apartado anterior. ¿Qué quiere decir Arendt cuándo usa la expresión de “sujeto político”? ¿Cuál es el espacio propio de este nuevo sujeto? Para responder a estas preguntas es preciso recordar que, cuando Arendt hablaba de la vida activa, hacía referencia a varios tipos de actividades -labor, trabajo y acción (unida al discurso)- propias del hombre, y veíamos que todas ellas estaban condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos. No obstante, sólo una de ellas guarda relación directa con la esfera pública (espacio propio de lo político), la acción, pues es la única que no podemos siquiera imaginar fuera de la sociedad. Dice Arendt: “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre, ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”<sup>197</sup>. Ya en el pensamiento griego se consideró que la acción y el discurso constituían el *bios políticos*, esto es, la vida política o esfera de los asuntos humanos, en oposición a aquellas actividades que pertenecen a la esfera privada (aquella que tiene que ver con el mantenimiento de la vida biológica y con lo familiar). Deducimos así que acción y discurso son inseparables, pues sólo la pura violencia es muda. No obstante, con el paso del tiempo acción y discurso se separaron y se fueron haciendo cada vez más independientes, siendo el discurso concebido más como una forma de persuasión que como una herramienta para contestar, replicar o sospechar ciertas afirmaciones o actos.

Esta separación se consolidó con la errónea traducción latina de lo “político” como lo “social”, distinción en la cual hace Arendt mucho hincapié. La identificación de las esferas política y social, señala la autora, que emerge con el pensamiento cristiano-romano, se agravó con la llegada de la modernidad. La esfera de lo social sería para Arendt un fenómeno nuevo que no se identifica ni con la esfera pública ni con la privada, una especie de híbrido entre ambas esferas que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas -antes propias del espacio privado- pasan a ocupar un lugar central en el espacio público. Bajo este contexto, nos resulta especialmente difícil poder entender la división entre las esferas

---

<sup>197</sup> CH 38.

pública y privada y, por tanto, entre las actividades relacionadas con el mundo común y las destinadas a la conservación de la vida. Por tanto, según la autora la diferencia entre lo público y lo privado en el pensamiento griego quedaba clara: “la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno. La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad”<sup>198</sup>. Pero, tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia tomó protagonismo y lo público comenzó a identificarse -en cierta medida- con lo religioso, de modo que la esfera privada o doméstica absorbió todas las actividades, provocando una creciente desaparición del espacio público. Tanto es así que dice Arendt que el copo de las actividades humanas por la esfera privada y el modelado de todas las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico, alcanzó incluso a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios y a las primeras compañías mercantiles<sup>199</sup>. Frente a esto, en el pensamiento moderno, las esferas de lo público y lo privado están mucho menos diferenciadas. Según Arendt, para la mayoría de los filósofos modernos (J. Locke, T. Hobbes, K. Marx, etc.) -siendo Nicolás Maquiavelo la única excepción- la política no es más que una función de la sociedad, y así la acción, el discurso y el pensamiento son superestructuras relativas al interés social: “En el Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como las de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida”<sup>200</sup>.

Lo que nos interesa resaltar de todo esto es que el auge de lo social no sólo diluye la línea que separaba la esfera de lo privado de la de lo político, sino que además transforma el significado de tales palabras, lo cual tiene consecuencias en las vidas de los ciudadanos: lo “privado” deja de hacer referencia prioritaria a la “privación” o “intimidad” como aquello contrario a lo político; lo privado pasa a ser entendido como lo opuesto a lo social -con lo que, sin embargo, se halla más auténticamente relacionado-. En consecuencia, si antes era la esfera familiar la que excluía la acción (aquellos que se dedicaban a la conservación de la vida biológica no podían ocuparse de asuntos políticos), será ahora la esfera social la que imposibilite la acción. De este modo, la “intimidad” pasa a ser entendida por los filósofos modernos como aquello que nos permite ser inconformistas, esto es, rebelarnos

---

<sup>198</sup> CH 43.

<sup>199</sup> CH 46.

<sup>200</sup> CH 45.

contra las exigencias igualadoras de lo social que esperan de cada miembro de la sociedad cierta clase de conducta, impuesta a través de “normas” que pretenden “normalizar” a los individuos. En otras palabras, lo social es aquello que pretende borrar a la subjetividad de la esfera de los asuntos humanos, al pretender que cada sujeto actúe de un modo concreto en vez de dejarle actuar de modo espontáneo. Arendt refleja la gravedad del asunto a través de las siguientes palabras:

*“La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto del político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia”*<sup>201</sup>

Además, Arendt comenta que la sustitución de la acción por la conducta y, posteriormente, por la burocracia, fue finalmente seguida por la pretensión de las ciencias sociales que, en tanto que son ciencias del comportamiento, pretenden reducir al hombre a un “animal de conducta condicionada”. El auge de lo social supone de este modo la conversión de la sociedad en una sociedad de masas, que tiende a crecer y devorar las esferas de lo político y lo privado. Según la autora, en una humanidad totalmente socializada -ideal marxista cuyo único propósito es mantener las condiciones de vida- todo trabajo se convertiría en labor, pues las cosas dejarían de entenderse en su mundanidad y pasarían a verse como el resultado del poder de la labor. Y las posibles consecuencias que resultan de esta conquista por parte de lo social y su pretendida unicidad humana ya las hemos sufrido durante la última gran guerra: “la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social se rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción”<sup>202</sup>.

¿Cómo evitamos llegar a esta situación extrema? Según Arendt sólo podemos eludir el fin de la humanidad haciendo hincapié en la esfera pública, la esfera de “lo común”. El significado de la palabra “público” lo concibe Arendt en su estrecha relación con dos fenómenos: en primer lugar, hace referencia a todo aquello que, al

---

<sup>201</sup> CH 54.

<sup>202</sup> CH 56.

aparecer ante un público, puede ser visto y oído. En este sentido la apariencia (lo que aparece) constituiría para nosotros la realidad, contradiciendo así el pensamiento filosófico tradicional. Y esto es así hasta tal punto que, para la filósofa, incluso las fuerzas de la vida íntima (las pasiones, pensamientos, sentimientos, etc.), existen sólo de modo incierto hasta que se transforman en una especie de forma desindividualizada y adecuada para la aparición pública. Ni si quiera necesitamos recurrir al arte para mostrar ante los demás estas fuerzas de la vida interna, ya que las enseñamos en la esfera pública y en ella adquieren realidad. Además, Arendt cree que la esfera pública intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados. No obstante, esto no significa que aquello que mostramos en la esfera pública sea en sí nuestra propia subjetividad: “Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy «reconocible», y el mundo exterior de la vida”<sup>203</sup>. Arendt propone como ejemplo clave de esta irreconocibilidad el dolor, por ser el sentimiento más subjetivo y alejado del mundo de los hombres que podamos imaginar, ya que no puede asumir ninguna apariencia. Sin embargo, piensa que hay muchas cosas que sí pueden aparecer en la esfera pública, más aún, que es difícil que no lo hagan. En cualquier caso, ya hemos mencionado que en la esfera pública sólo se tolera aquello que es digno de verse y oírse, de modo que lo que resulta inapropiado queda relegado a la esfera de lo privado. Por ejemplo, el amor no es creíble (es fingido o artificial) cuando se hace público, y se hace falso cuando se utiliza para fines políticos, de modo que sólo es real cuando queda en privado.

En segundo lugar, el concepto “público” adquiere su significado en referencia a un segundo fenómeno: el del mundo. Arendt entiende el término “público” como el propio mundo común a todos, frente al diferenciado lugar poseído que podemos tener cada uno para nuestra privacidad. No obstante, no hay que confundir este mundo con el planeta Tierra o con la Naturaleza, sino más bien con los objetos fabricados por el hombre: el mundo de las cosas, que está entre quienes lo tienen en común (por ejemplo, una mesa puede unir y localizar a cuantos se sientan alrededor de ella). Al igual que ocurre con el mundo de las cosas, la esfera pública nos junta y relaciona; el problema es que, con la llegada de la sociedad de masas, tal tarea de agrupamiento y relación entre los sujetos se vuelve compleja, no por la

---

<sup>203</sup> CH 60.

gran cantidad de personas que agrupa sino porque la esfera pública, sustituida en muchos casos por la esfera social, ha perdido el poder que tenía para agruparlas. Y esto sucede porque en la sociedad de masas los hombres se encierran en su mundo privado -la subjetividad de su propia experiencia singular-, es decir, están desposeídos de ver y ser vistos y de oír y ser oídos, de interactuar. La “objetividad” -denominador común capaz de unir a las personas, que en la antigua Grecia era la necesidad de admiración a través del recuerdo (búsqueda de la inmortalidad a través de actos heroicos)-, es sustituida en la edad Moderna por la vanidad individual, un tipo de reconocimiento temporal que se consume diariamente. Pero, para Arendt, esta nueva forma de calmar la necesidad de admiración es tan individualista y efímera que incluso la recompensa monetaria puede llegar a ser más real y objetiva. A diferencia de estas formas de “objetividad”, la realidad de la esfera pública no admite un denominador común aplicable a todos los sujetos, sino que requiere de la simultaneidad de todos ellos, portadores de distintas e irrepetibles perspectivas:

*“Ser visto y ser oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente (...) Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo» familiar nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores”<sup>204</sup>*

Con respecto a esta significación que Arendt atribuye a lo “público”, su opuesto, lo “privado”, adquiere su sentido privativo:

*“Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros”<sup>205</sup>*

---

<sup>204</sup> CH 66.

<sup>205</sup> CH 67.

De modo que la privación de lo privado consiste nada más y nada menos que en la ausencia de los demás, pues el hombre que no aparece, según la autora, es como si no existiera. Y la sociedad de masas, en su forma más extrema, se sucede como un “conjunto de personas solas”. Es más, la carencia de una relación objetiva entre ellas atenta no sólo contra la esfera pública sino también contra la privada, si entendemos lo privado en su sentido genuino, el de tener un lugar privado propio dentro de la esfera pública (y no como lo conciben los modernos, que ligan lo privado y la propiedad a la riqueza). Es por ello que debemos entender lo que habíamos denominado como “el auge de lo social” propio de la modernidad, bajo el contexto de esta transformación del interés por la propiedad privada, que pasa de ser un tipo de interés privado a un interés público, tal y como muestran expresiones típicas de la época (“riqueza común”, etc.). En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar aquí es el peligro que tiene para la existencia humana, no sólo la eliminación de la esfera pública sino también de la esfera privada. La esfera privada no puede ser reducida a su parte privativa (la intimidad) -objetivo de la esfera social- sino que hemos de tener en cuenta también los rasgos no privativos de lo privado: que el hombre tenga un lugar privado en el que refugiarse y ocultarse del mundo común es algo necesario si quiere evitar la apatía y la superficialidad.

Mantener la frontera entre las esferas privada y pública es esencial si queremos que persista la necesaria diferenciación entre las cosas que deben mostrarse y las que han de permanecer ocultas. Por desgracia, los pocos residuos que quedan dentro de la esfera privada, no sólo en la modernidad sino también en nuestra contemporaneidad, se reducen a aquellas necesidades ligadas a nuestro cuerpo. De modo que cada actividad humana tiene su propio lugar en el mundo: habrá actividades que por su naturaleza pertenecerán al mundo de lo privado, aquel que está caracterizado por la necesidad, la futilidad y la vergüenza, y otras que pertenecerán al mundo de lo público, el cual está relacionado con la libertad, la permanencia y el honor. La bondad, por ejemplo, solo podría realizarse dentro de la esfera privada, pues en el momento en que se hace pública, dejaría de ser un fin en sí mismo y pasaría a ser un medio para un fin, dejando de ser realmente bondad (imaginemos, por ejemplo, a un político que hace un acto bueno para ganar votos, al cual no podríamos calificar de “bueno” por ello). Y lo mismo ocurre con el pensamiento, que sólo es posible en la esfera privada y alejada del mundo común. La justicia, sin

embargo, requiere la interacción de los hombres, por lo que ha de darse en la esfera pública.

Aclarada la noción de “esfera pública” o “esfera política”, en contraposición a las esferas de lo “social” y de lo “privado” o familiar, podemos concluir que para Arendt la edad Moderna -al ver al hombre como un “fabricante de útiles” y no como un “animal político” (visión griega)- ha de concebirse como un intento de excluir al hombre político de la esfera pública, es decir, de negar su capacidad de actuar y hablar. Hemos visto cómo en la modernidad el triunfante *homo faber* adquiere una esfera pública propia, que no es la esfera política sino la económica: la esfera del mercado de cambio, donde puede mostrar e intercambiar los productos que él mismo ha fabricado, siendo admirado por ello. De modo que el hombre moderno, constructor del mundo y productor de cosas, “sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos, ya que estos productos siempre se han producido en aislamiento”<sup>206</sup>. Y lo que es más alarmante, con el desarrollo del capitalismo y la llegada de la sociedad comercial, nos encontramos con el hecho de que aquellos que se sitúan en el mercado para intercambiar sus productos ni siquiera son aquellos que los han producido (los trabajadores), sino aquellos que se han adueñado de tales productos (los burgueses-empresarios). De ahí que la autora cite a Marx en su análisis del sistema capitalista y la pérdida del valor auténtico (valor de uso) que tienen las producciones humanas, en favor de un nuevo tipo de valor; el valor de cambio. Sin embargo, también reconoce Arendt que la llegada del socialismo no facilitó las cosas para la instauración de la esfera política frente a la social-económica, pues la distribución de todos los artículos de un modo homogéneo entre todos los laborantes conlleva que cada objeto tangible quede disuelto en la simple función del proceso de trabajo, que sirve para regenerar la vida y la fuerza de la labor <sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> CH 179.

<sup>207</sup> CH 183.

### **V.2.1 La subjetividad y las actividades de la esfera pública: acción y discurso**

La reclamada vuelta a la consideración del hombre como un sujeto político que manifiesta Arendt la abordamos ahora centrándonos en la relación que guarda la subjetividad con cada una de las actividades propias de la esfera pública.

En primer lugar, en cuanto a la relación entre la *subjetividad* y la *acción-discurso*, dice Arendt en *La condición humana* que el descubrimiento del sujeto a través de la acción y el discurso es una parte integrante del todo, esto es, que se realiza *en medio de* los otros hombres. Este “en medio de”, que constituye la “trama” de las relaciones humanas, existe donde quiera que los hombres vivan juntos, por lo que hemos de entenderlo como algo subjetivo e intangible (no hay objetos tangibles donde pueda solidificarse). Por tanto, el proceso de actuar no tiene por qué dejar tras de sí resultados o productos finales, lo cual no lo convierte en menos real que el mundo objetivo de las cosas. En consecuencia, la autora defiende que el lazo que une esta trama de los asuntos humanos al mundo objetivo es más fuerte de lo que pueda parecer, pero que tal relación no ha de ser entendida en términos del materialismo político (como una fachada o superestructura en sí misma superflua, pegada a la útil estructura del propio edificio). Dice Arendt que el error básico de la postura marxista fue el de pasar por alto el hecho de que los hombres revelan su subjetividad incluso cuando se están esforzando por conseguir objetivos materiales; para Arendt, la revelación del “quien” mediante el discurso y la acción cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias.

Arendt entiende que acción y discurso son las únicas capacidades humanas que permiten a los hombres revelarse como seres únicos, aparecer como hombres y no como meros objetos físicos. Por eso dice que sólo mediante la iniciativa del hablar y actuar podemos decir que somos humanos, por lo que comunicar nuestra diferencia es inevitable. Pero esta inevitabilidad no es aplicable al laborar ni al trabajar, sin los cuales es posible vivir (puedo, por ejemplo, obligar a otros a que lo hagan por mí). Con la palabra y el acto, dice Arendt, se inserta cada sujeto en el mundo humano como si estuviera naciendo por segunda vez, y tal inserción no es consecuencia de la necesidad ni de la utilidad, que son los que motivan a la labor y el trabajo.



Es cierto que la capacidad de la *acción* puede ser estimulada por la presencia de otros, pero dicha capacidad nunca está condicionada por ellos, de modo que es desde el propio sujeto desde donde debe surgir: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable”<sup>208</sup>. Una vez más, esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. En suma, cabe destacar que la acción queda en cierto modo ligada al sentido común ya que, frente a la pretensión de aislamiento del yo pensante, ningún hombre escapa o es inmune a la opinión común cuando lleva a cabo un acto. Según Arendt cualquier sujeto, incluidos los más brillantes filósofos de la historia del pensamiento, siente la naturaleza de lo real que le hace ponerse en guardia frente a la actividad pensante. Prueba de ello es que muchos de estos filósofos no se hayan suicidado a pesar de haber defendido en sus teorías filosóficas que morir es lo mejor que le puede pasar al hombre para liberar su alma o espíritu. Si bien Platón calificaba la muerte como algo “divino”, el sentido común y la opinión general sostienen que la muerte es el peor de todos los males. Y así nos muestra la autora cómo toda la historia de la filosofía no ha sido sino un escenario de lucha interior entre el sentido común (aquel “sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común”<sup>209</sup>) y la facultad del pensamiento (que pretende retirarse de ese mundo de los fenómenos ligado al sentido común). La radical retirada del mundo y de la acción que caracteriza al pensamiento no acompaña, sin embargo, al juicio. Como veremos más adelante, pese a que la facultad humana del juicio requiere de una retirada temporal del mundo para reflexionar sobre sus objetos, no se queda encerrada en tal reflexión, sino que es capaz de -haciendo caso al sentido común- volver al mundo de la acción.

Por otro lado, si la acción entendida como comienzo se identifica con el hecho de nacer, el *discurso* se corresponderá con el hecho de la distinción. El discurso es, por tanto, el elemento que más pistas nos da para responder a la pregunta sobre la cabida de la subjetividad en el pensamiento arendtiano. Dice la autora a este respecto que es el discurso el que me permite “vivir como ser distinto y único entre iguales”<sup>210</sup>. Así que, pese a que acción y subjetividad están muy ligadas entre sí, la

---

<sup>208</sup> CH 202.

<sup>209</sup> VE 99.

<sup>210</sup> CH 202.

afinidad de la revelación de la subjetividad por medio del discurso es mayor que con la acción. Tanto es así que, sin el acompañamiento del discurso, la acción perdería su carácter revelador incluso para el propio sujeto (sin el acompañamiento verbal pareceríamos más robots ejecutando actos que seres humanos actuando). Frente a lo que ocurre con la acción, en las otras dos actividades humanas -labor y trabajo- el discurso no es necesario, y si aparece adquiere un papel subordinado perfectamente reemplazable por otro tipo de lenguajes no verbales. El lenguaje se ocupa entre otras cosas de lo “invisible”, esto es, de aquellos que no es visible a simple vista y que en ocasiones no sabemos como expresar o comunicar. Por eso Arendt insiste en su carácter metafórico, en tanto que la metáfora es la única herramienta humana capaz de expresar lo inefable (lo que no puede expresarse con palabras).

Si queremos comprender con mayor profundidad la relación entre la subjetividad y el lenguaje, hemos de detenernos en este último aspecto señalado que lleva a Arendt a ligar el lenguaje a la *metáfora*. Hemos visto que, desde el punto de vista de la autora, es una necesidad en los hombres el mostrarse, de modo que cualquier sujeto que piensa, siente el impulso de poner de manifiesto lo pensado para que pase a ser parte del mundo de los fenómenos. Y la única herramienta que tiene el sujeto para mostrar e insertar su pensamiento en el mundo es el lenguaje. El lenguaje es, por tanto, aquello que nos da la posibilidad de manifestar aquellas actividades mentales que, si no las comunicáramos, quedarían invisibles al resto. Pero, si bien es cierto que el lenguaje sintáctico y gramatical no es el único medio que tenemos para comunicarnos -existen también otros medios como los gestos, sonidos, signos, etc.-, también es preciso admitir que hay una necesidad humana -la de la razón-, que requiere del pensamiento discursivo para poder ser satisfecha. Es decir, que para poder razonar se requieren las palabras, ya que cualquier razonamiento precisa de un significado, y eso es justo lo que las palabras y el discurso aportan. Cuando estamos ofreciendo un discurso, nuestro objetivo no es establecer meras proposiciones o enunciados sobre el mundo (afirmaciones sobre la verdad o la mentira, el ser o el no ser de algo), sino que tratamos además de encontrar el significado o sentido de ese algo. Y la búsqueda de la significación a través del

lenguaje no es una exigencia del alma, sino del espíritu humano<sup>211</sup>, porque el hecho de nombrar cosas es la forma que tiene el hombre de hacerse un hueco en el mundo al que es arrojado. Al contrario de lo que ocurre con la escritura con imágenes (como podría ser la china, que siempre se refiere a elementos concretos), con la escritura discursiva que utiliza la palabra -un símbolo que por sí sólo no significa nada-, somos capaces de mencionar aquello que es abstracto o invisible. Si en el primer tipo de escritura, el hecho de pensar se entiende como una operación mental con imágenes, en el segundo tipo de escritura el pensamiento requiere de la palabra, ya que sin palabras sería imposible formar ningún tipo de discurso. Es pues el discurso el único que nos permite ir más allá de lo particular y establecer procesos lógicos, como la deducción o el razonamiento inductivo que tanto utilizamos para establecer justificaciones.

No obstante, ni siquiera el lenguaje discursivo está lo suficientemente elaborado como para poder manifestar todas nuestras actividades mentales. Es decir, que no tenemos ni podemos tener un número suficiente de conceptos para identificar todo lo que acontece. Por eso necesitamos utilizar las metáforas -de origen poético más que filosófico- para referirnos a “lo abstracto”; metáforas que no son más que analogías que nos permiten otorgar a un concepto un referente distinto o análogo al que tal concepto se refiere normalmente. Arendt, citando a Kant, lo describe así: “La metáfora aporta «lo abstracto», el pensamiento carente de imágenes con una intuición extraída del mundo de los fenómenos, cuya función radica en «establecer la realidad de nuestros conceptos»<sup>212</sup>. Y el hecho de que el espíritu sea capaz de crear o encontrar tales analogías supone, desde el punto de vista arendtiano, una prueba de la cercanía y unión existente entre el pensamiento y la experiencia sensorial, entre cuerpo y espíritu, lo visible y lo invisible, además de

---

<sup>211</sup> Recordemos que Arendt diferencia el concepto de Espíritu del de alma. Por un lado, el alma aboga a aquellos elementos que quedan ligados al cuerpo, de modo que su lenguaje expresa sensaciones físicas. Por otro lado, el Espíritu tiene que ver con aquellas actividades mentales que necesitan de un lenguaje metafórico para poder franquear el abismo que las separa del mundo sensorial. De este modo, las actividades anímicas se hacen visibles sin necesidad de utilizar la reflexión ni el lenguaje, pues quedan patentes a través de miradas, gestos, sonidos inarticulados, etc., mientras que las actividades mentales-espirituales necesitan del lenguaje para existir, hasta el punto de que se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas.

<sup>212</sup> VE 124.

probar la supremacía del mundo de los fenómenos, negada por la tradicional división filosófica entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

En resumen, podría decirse que el discurso -en concreto las metáforas-, es el que permite al sujeto razonar, y por lo tanto el que le brinda la oportunidad de establecer juicios en público, pudiendo diferenciarnos así los unos de los otros. Pero, ¿qué es lo que hace al hombre pensar y utilizar el discurso en público? ¿le surge tal impulso de sí mismo, esto es, de su propia subjetividad? En cuanto al origen del pensamiento, los postulados prefilosóficos de la filosofía griega nos muestran que no hay que buscar causas ni intenciones para el pensamiento, pues daban ya por hecha la necesidad de pensar como una necesidad en el hombre. Más tarde, filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles afirman que el hombre comienza a pensar gracias a su capacidad de asombro, al amor o necesidad de trascender lo “cognoscible” para poder diferenciar lo real de lo aparente. Para los romanos, por el contrario, la necesidad de pensar y filosofar surge cuando la esfera de los asuntos humanos (la vida práctica y política) se desmorona. En cuanto al origen de la acción, Platón y en especial Aristóteles, creían que el pensamiento-razón es el que motiva al hombre a actuar, pero que ésta no tiene por qué obedecerle necesariamente. De modo que, sin decirlo explícitamente, estaban admitiendo la existencia de una especie de inclinación (que no deseo) que lleva al hombre a actuar, y sobre la que la filosofía medieval y moderna comenzarán a especular otorgándole el nombre de “voluntad”. Tal voluntad, que habíamos definido ya como una especie de mediadora entre el deseo y la razón, es la que nos permite elegir entre varias opciones. Por tanto, siempre que el hombre -ser libre con voluntad y capacidad de elección- realice un acto, quedará ligado automáticamente a una volición; para poder ejecutar una acción es preciso primero querer hacerla, tener la voluntad de hacerla. Ya algunos filósofos medievales como San Agustín, Tomás de Aquino o Duns Escoto dieron cuenta de ello al manifestar que, si actúas, nunca podrá ser sin quererlo. Pero, ¿y para Arendt? ¿qué es lo que lleva al hombre a pensar y actuar?

Hemos visto hasta el momento cómo la acción y el discurso otorgan al sujeto la capacidad de diferenciarse del resto de seres humanos. Sin embargo, que con la acción y el discurso seamos capaces de revelar nuestra unicidad no implica que podamos hacerlo de un modo absoluto y totalmente controlado. En otras palabras, cuando un individuo está actuando, no sabe exactamente a quién está revelando.

Por eso nos advierte Arendt de que la revelación nunca puede hacerse como un fin voluntario, pues si decidimos revelar nuestra identidad a través de buenas o malas obras, tales obras pasarían a ser un medio para un fin y no un fin en sí mismas. Esto lo ejemplifica la autora a través de la figura del delincuente y del hacedor de buenas obras, quienes han de ser figuras políticamente marginales que oculten su yo. Y lo mismo ocurre con el discurso, pues cuando lo usamos para conseguir un fin (engañar al enemigo en tiempos de guerra, hacer propaganda, etc.) se convierte en una simple charla en la que las palabras no revelan nada de quien las pronuncia. Por el contrario, el descubrimiento de la subjetividad sólo puede proceder del acto mismo.

En definitiva, todo lo dicho hasta ahora en cuanto a la relación entre la subjetividad y estas dos primeras nociones en las que nos hemos centrado -acción y discurso-, podría resumirse del siguiente modo: acción y discurso guardan una relación especial con la esfera de los asuntos humanos porque en ella es donde existimos como seres que actúan y hablan, negando la mentalidad moderna que pretendía mostrar tales asuntos como si fueran otras cosas más de la naturaleza que pueden ser nombradas. El *quién* de un hombre no puede ser definido, lo único que es defendible es *qué* es ese hombre. Tal imposibilidad de fijar en palabras el *quién* de un individuo nos demuestra que éste es una esencia viva, que sólo se puede vislumbrar a través de la acción y del discurso. Ni siquiera con el arte la identidad de una persona puede ser manifiesta de modo objetivo. Es por ello que la figura del genio, tan importante en la época moderna, no consiga tampoco manifestarse a través de las obras de arte que los “genios” o artistas llevan a cabo, pues esas personas serán siempre superiores a lo que han hecho (al menos mientras permanezcan vivas). Y esto es así porque la fuente de la creatividad del genio surge del *quién* de ese genio, al margen del proceso de trabajo que ha llevado a cabo. Además, cuando un sujeto revela su subjetividad a través de la acción y el discurso, no lo hace hablando de sí mismo, sino refiriéndose a algún contenido objetivo perteneciente al mundo de las cosas. Por tanto, mostrando nuestros intereses por las cosas mundanas, revelamos nuestra subjetividad, construyendo así el espacio en el que tal intercambio de opiniones ocurre de intermediario entre el sujeto que actúa-habla y los que le ven y escuchan. Y a ese estar “en medio de” los demás es a lo que Arendt llama la “trama” de los asuntos humanos, un espacio no interpretable desde el punto de vista del materialismo político:

*“La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos”*<sup>213</sup>

En este medio -que permite que la acción sea real- se producen inevitablemente historias que pueden ser registradas en documentos y monumentos. Por ello califica Arendt a la historia, frente a los productos que son fruto del trabajo y la labor, como “el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles”<sup>214</sup>. Pero esta esfera de los asuntos humanos de la que trata la historia es más frágil de lo que pueda parecer a simple vista. Para mostrarnos en qué consiste tal fragilidad Arendt recupera los dos significados a los que hace referencia el término acción: el primero es el de “comienzo”, pues ya habíamos dejado claro que actuar implica siempre el comienzo de algo nuevo. El segundo es el de “final”, en el sentido de que varias personas se unen para llevar y acabar la empresa comenzada por uno aportándole su ayuda. Ocurre que, algunos de los gobernantes que han alcanzado el poder a lo largo de la historia, se quedaron únicamente con la primera acepción de la acción, entendiendo que la acción política consistía meramente en la función de dar órdenes por parte del gobernante y de ejecutarlas por parte de los súbditos. Es por ello que hemos de tener en cuenta la fragilidad de las instituciones y de las leyes humanas; sus limitaciones hacen que no puedan verse como salvaguardas confiables contra toda acción (ya que la acción es ilimitada). Y aún en el caso de que tales leyes puedan -en cierto modo- proteger un cuerpo político de la iluminación de la acción, tienen otra incapacidad aún mayor: la imposibilidad de predecir la acción, cuyo pleno significado sólo puede conocerse una vez que haya finalizado. De ahí que algunos pensadores conscientes de este problema hayan propuesto la renuncia a la acción por parte de los hombres como un remedio ante la fragilidad de los asuntos humanos. Pero, ¿lo es realmente? Lo cierto es que no, pues para Arendt las consecuencias de la ausencia de la acción política son incluso peores que las que pueden darse en el caso de equivocarse con ella.

---

<sup>213</sup> CH 207.

<sup>214</sup> CH 208.

De nuevo, el mejor ejemplo que se nos ocurre, representativo de esa renuncia a la acción, -debido a la desconfianza que produce el carácter irreversible de éstas- es el pensamiento moderno, que trató de sustituir la acción por la ejecución (cumplir órdenes sin cuestionarlas). Por eso en *La condición humana* Arendt dedica todo un capítulo a mostrarnos cómo la Época Moderna tachó de ociosa e inútil a la acción y al discurso, y a un nivel más general, a la política. Y para escapar a la irresponsabilidad moral en la esfera de los asuntos humanos y su pluralidad se buscó un sustituto que quedara ligado a las actividades que los hombres podían realizar en soledad, aquellas en las que el hombre que hace algo es dueño de sus actos desde que los comienza hasta que los termina. Tal intento de suprimir la pluralidad en favor del individualismo es entendido por la autora como un intento de suprimir la esfera pública. Y así, frente a la democracia, se consideró que la monarquía era la forma de gobierno más indicada para salvarnos de los peligros de la pluralidad humana. Pero para Arendt, las ventajas que un régimen dirigido por un único individuo (monarca o tirano) pueda tener -estabilidad, seguridad y productividad- son sólo a corto plazo, pues a la larga acaban por suponer una pérdida de poder y un aumento de violencia. La principal consecuencia de la instauración de este tipo de gobiernos autoritarios es la pérdida de la primera afición que tiene el actuar en un sentido originario: la de la acción como comienzo, pues el gobernante no actúa, sino que gobierna o manda sobre otros que tampoco actúan, sino que ejecutan órdenes. Es decir, la acción como tal desaparece y se transforma en un mero “hacer”, en ejecutar o cumplir órdenes. Y así, citando a Platón, nos dice Arendt que “los muchos se convierten en uno en todo aspecto”<sup>215</sup>, excepto en lo que guarda relación con la aparición física.

A pesar de los citados intentos de sustituir la acción por el hacer que se han dado a lo largo de la historia, la instrumentalización de la acción y la degradación de la política nunca han logrado eliminar por completo la acción. Por eso, ante el problema de la fragilidad de los asuntos humanos en relación con el carácter procesal e irreversible de la acción, Arendt defiende que no hemos de luchar contra la esfera de los asuntos humanos. Por contra, recurre a la solución griega: la constitución de una *polis*, un espacio que no se corresponde con la ciudad-estado en su situación física sino que hace referencia a la organización de la gente en cualquier

---

<sup>215</sup> PLATÓN: *República*, citado en ARENDT, H.: *op. cit.* (2009), p. 244.

lugar y que surge del propio actuar y hablar. La existencia de tal esfera se mantiene gracias al poder que, al igual que la acción, es ilimitado. En la esfera pública el poder no es dividido entre varias personas, sino equilibrado y contrapesado, evitando así la omnipotencia propia de los regímenes tiránicos y totalitarios, que destruyen la pluralidad humana a través de la violencia y la falta de poder auténtico.

Basándonos en lo anterior, parece lógico afirmar que para Arendt la acción viene a ser “libertad entendida como comienzo”<sup>216</sup>, es decir, libertad como la iniciativa que surge en el hombre de tomar parte en la comunidad, por ejemplo, a través de la palabra. Teniendo en cuenta que la acción es aquello que permite al hombre diferenciarse como ser único frente al resto y, por tanto, aquello que falta a aquellos hombres dominados por un poder totalitario (hombres pasivos que sólo se dedican a obedecer), la política arendtiana tiene un componente subjetivo, pues aunque ésta tenga que ver en mayor medida con la intersubjetividad -con la comunicación entre la pluralidad de los hombres-, sólo en ella el individuo crea su identidad:

*“Ahora bien, el individuo, aunque ciertamente se muestra al mundo al actuar, sólo construye su identidad en ese revelarse, que presupone el conjunto de seres humanos que le rodean y que actúan a su vez (...) la identidad personal se construye entre los otros. Solo cuando me presento en público y tomo la iniciativa, me identifico, no solamente ante los demás, sino también ante mí misma/o”*<sup>217</sup>

Existe, por tanto, una tensión nuclear en la teoría de la acción de Arendt: la tensión entre la igualdad y la distinción de los seres humanos, entre aquello que caracteriza a la intersubjetividad y a la subjetividad. Por un lado, Arendt entiende la distinción, como aquello que le es propio únicamente a los seres humanos: la *uniqueness* (frente a la *alteritas* -propia de todo lo que es- y de la *distinctness* -propia de todo lo que está vivo-), que hace referencia a la tendencia de las personas a

---

<sup>216</sup> BUENO, N.: *op. cit.*, p. 278.

<sup>217</sup> *Ídem*, p. 278.



mostrarse o aparecer<sup>218</sup>. Por otro lado, cuando Arendt nos habla de igualdad, se está refiriendo a la igualdad política o paridad entre los hombres, aquella puesta artificialmente como una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos (en la satisfacción de las necesidades básicas y en la posibilidad de la excelencia, es decir, de poder aparecer y diferenciarse ante los demás), frente a la *sameness* (igualdad propia del hombre en tanto que animal, hombre laboral, incompatible con la diferencia).

A partir de estas distinciones, Arendt lleva a cabo una crítica al tipo de igualdad predominante en su época, una igualdad ligada al ascenso en la esfera social (que es privada) y no en la esfera política o pública, por tener más que ver con la *sameness* que con la igualdad política. Tal concepción de la igualdad ha relegado a la diferencia al ámbito de lo privado y se ha apoderado del ámbito público, caracterizándolo por una igualdad basada en el conformismo, situación que hemos de cambiar. Pero dicho cambio sólo puede venir desde la subjetividad, desde el impulso de cada sujeto por aparecer en lo público a través de la acción para introducir novedades. De este modo, lo ideal en Arendt para conseguir un espacio público en el que sea posible la acción, sería “una paridad de base, como punto de partida para la distinción, y no una igualación como punto de llegada u objetivo”<sup>219</sup>. Es decir, la igualdad no debe ser vista como aquello que debemos conseguir (pues eliminaría lo más valioso, la pluralidad), sino como una situación inicial que permite a todos los sujetos la consecución de su diferenciación.

Por otro lado, esta tensión entre igualdad y diferencia que encontramos en el pensamiento arendtiano tiene su origen en el intento de conciliar dos principios de la acción que Montesquieu asignó a dos formas diferentes de gobierno: la monarquía (enlazada con el honor y la distinción) y la república (ligada a la virtud y la igualdad). Según Montesquieu, la monarquía tiene la ventaja de que, al guiarse por el honor, lleva a los individuos a realizar las “acciones más bellas”. No obstante, también corre el riesgo de la tiranía, por lo que introducir el valor de la virtud en la natalidad de los ciudadanos (haciendo que los aristócratas se identificasen con el

---

<sup>218</sup> BUENO GÓMEZ, N.: *Igualdad y diferencia en la teoría de la acción de H. Arendt*, en Universidad de Murcia: Congreso internacional “La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt” (2009), p. 2.

<sup>219</sup> *Ídem*, p. 3.

pueblo) podría ser un modo efectivo de hacer que la aristocracia se contuviese a sí misma. Lo que Arendt rescata de esta teoría es el sentido político (y no moral) que tiene la virtud. La autora entiende la virtud como el amor a la república, es decir, el amor a la democracia y a la igualdad<sup>220</sup>. La diferencia entre ambos autores es que cuando Arendt reivindica el honor no se refiere -como Montesquieu- a la diferenciación entre gobernantes y gobernados, sino a la pluralidad, que no tiene por qué desembocar en ningún tipo de elitismo, ni siquiera en el caso de diferenciar a aquellos que han decidido actuar y mostrar su singularidad de aquellos que han decidido no hacerlo (ya que éstos últimos, si bien se han convertido en gobernados, no han perdido su libertad sino que simplemente han elegido no ejercerla).

Para evitar cualquier tipo de elitismo ilegítimo que dé más poder a unos que a otros (sólo por haber sido elegidos por sus cualidades o excelencias), Arendt propone un sistema político deliberativo que se conforme desde una elite “desde abajo”, primero de aquellos individuos que se han elegido a sí mismos como participantes de la vida política y, en segundo lugar, de aquellos que han sido elegidos por los demás en virtud de la confianza o amistad depositada en ellos. En cualquier caso, si queremos establecer un sistema político justo que al mismo tiempo que nos trate como iguales dé cuenta de nuestras particularidades, es necesario mantener la tensión entre diferencia e igualdad, entre honor y virtud, evitando que dicha tensión se solucione en favor de uno u otro extremo. Sólo así podremos mantener la pluralidad y evitar la igualación y el individualismo. Y para limitar estos extremos, para evitar tanto la pérdida de la subjetividad como la reivindicación exagerada de ésta por aquello que Arendt llama “el carácter agonal de la acción” (de la lucha tanto con uno mismo para auto-realizarse como con los otros para distinguirnos de ellos, lo cual puede provocar la ruptura de los vínculos con los otros), Arendt considera que la presencia de los otros es un requisito necesario para la diferenciación. La conclusión a la que llegamos es que Arendt intenta conciliar la igualdad con la diferencia, la comunidad con la subjetividad, mostrando la importancia y la necesidad de la expresión de la unicidad de las personas, lo cual sólo es posible a través de la acción.

---

<sup>220</sup> BUENO, N.: *op. cit.*, (2009), p. 4.

### V.2.2 La subjetividad y el juicio

Falta todavía por especificar en qué consiste la relación entre la *subjetividad* y el *juicio*. Habíamos dicho anteriormente que el juicio, frente al pensamiento, no se desvincula por completo del mundo de la acción en su desarrollo. Éste lo hace sólo de forma temporal para poder luego regresar a la acción mundana: al juzgar un acontecimiento, el sujeto comienza retirándose del mundo hacia una posición que le permite contemplar tal hecho desde “fuera” y comprenderlo. Es allí donde el sujeto tendrá en cuenta la opinión que de él se podrán hacer los demás cuando decida actuar y establezca públicamente su propia opinión sobre tal acontecimiento. De este modo dice Arendt que, al juzgar, el sujeto-actor no se convierte en un mero participante, sino que es en primer lugar un “espectador” cuya distancia del mundo es muy distinta a la del filósofo. Tal diferencia reside en el hecho de que el espectador no abandona el mundo de los fenómenos, sino que se ausenta temporalmente de su participación activa en él para alcanzar una privilegiada posición de distancia que le permite contemplarlo todo. Lo que Arendt trata de transmitirnos con estas afirmaciones es que, si bien el veredicto o juicio del espectador se desembaraza de las presiones de la fama y los intereses, no lo hace de las opiniones de los otros; por el contrario, este espectador no autosuficiente tiene en cuenta tales opiniones a la hora de formar las suyas. Y, frente a lo que ocurría cuando nos preguntábamos por la ubicación del yo-pensante y el yo-volente<sup>221</sup>, la pregunta por el lugar en el que se sitúa el sujeto cuando se retira del mundo para elaborar un juicio no presenta dificultades: se trata de la posición del espectador.

Para ahondar más en este asunto, podemos establecer algunos comentarios sobre la lectura política que Arendt lleva a cabo sobre Kant. A través de la lectura arendtiana de *La crítica del juicio* deducimos que aquello que le es más propio a la política no es la verdad y la objetividad sino el acuerdo y el consenso retórico. Pero, ¿en qué lugar queda la subjetividad en torno a este asunto si seguimos a Arendt?

---

<sup>221</sup> En el caso del yo-volente, decíamos que la primera morada que encontraba la voluntad era la del interior del sujeto (su vida interior), sin embargo, el concepto de interioridad presentaba dificultades, pues unos lo interpretaban como alma, otros como espíritu, corazón, etc. En cuando al yo-pensante, dice Arendt en *La vida del espíritu* (p.117) que tal asunto sólo lo ha tratado Platón en El Sofista y que no pudo completar una respuesta clara.

La política arendtiana tiene grandes similitudes con la estética kantiana al considerar su dimensión pública como el rasgo fundamental para la reflexión. Por ello, al igual que Kant cuando habla de arte, Arendt invierte la jerarquía anclada en la lectura o reflexión tradicional sobre la historia al considerar el punto de vista del espectador -y no del actor de los acontecimientos históricos- como el principal.<sup>222</sup> Esto implica partir de juicios que son subjetivos, juicios que no pretenden alcanzar la objetividad o verdad en las conclusiones acerca de tales acontecimientos (ya que dicha pretensión es imposible), pero que tampoco caerán en el solipsismo. La manera de establecer juicios políticos que defiende Arendt hace referencia a unos juicios que, si bien parten de la subjetividad, aspiran a la intersubjetividad.

Se trata de que el espectador juzgue desde su imparcialidad (que no neutralidad), de que tome decisiones con la aspiración de que éstas sean compartidas por los demás. Se dan pues ciertos paralelismos entre el juicio estético kantiano y el juicio político arendtiano al hablar de que dichos juicios, que Kant denomina como *juicios reflexionantes*, son juicios particulares que parten de una ausencia: la ausencia de un universal o regla general bajo los que ser subsumidos. En otras palabras, cuando establecemos un juicio particular lo hacemos sin conocer previamente el universal o concepto bajo el cual lo vamos a subsumir, y por ello la pluralidad o comunicabilidad de dichos juicios ante los otros será su fundamento para que sea aceptado<sup>223</sup>. Dicho de otro modo, lo que confirmará la validez de los juicios no será el alcance de la objetividad sino su aprobación por parte de los demás. Para que los juicios de un sujeto puedan alcanzar alguna validez, éste debe imaginar y tener en cuenta primero el punto de vista de los otros. En este sentido, dice Kant que “la validez del juicio reflexionante estético, judicial o político depende de su comunicabilidad y de la fuerza de persuasión que posea el juicio”<sup>224</sup>, por lo que la retórica o capacidad para convencer será un elemento muy importante en estas disciplinas. Además, para Arendt la persuasión es lo más contrario a la violencia, es lo más democrático porque se da entre iguales y a través de argumentos y porque, al contrario que la ciencia clásica, la retórica no persigue la verdad definitiva sino que se

---

<sup>222</sup> REIVERA, A.: “El espacio de la intersubjetividad: una relectura política de la “Crítica del juicio””, en Daímon, Revista de filosofía (2004), p. 203.

<sup>223</sup> *Ídem*, 205.

<sup>224</sup> *Ídem*, p. 206.

caracteriza por su insuperable provisionalidad. La retórica “se conforma de enunciados provisionales o teóricamente dudosos pero que debemos de aceptar como si fueran definitivos para que sean capaces de impulsar la praxis, y todo ello en un tiempo lo suficientemente breve como para no sobrepasar la vida de los sujetos que los emiten”<sup>225</sup>.

Partiendo de lo anterior, señalamos a continuación algunas ideas que pueden orientar al sujeto en la reflexión y el juicio si queremos convertir el pensamiento intersubjetivo en una realidad. La primera de ellas es la idea *cosmopolita*, una realidad según la cual la validez de un juicio será mayor cuanto mayor sea la comunidad hacia la que vaya dirigida el juicio emitido. Es decir, a la hora de establecer un juicio, tenemos que ponernos en el lugar de los otros, identificando a esos otros con toda la humanidad (todos los sujetos del mundo) y no sólo con los pertenecientes a una nación, localidad, etc. En segundo lugar, una idea que ya Arendt señala es la de *finalidad*, que alude al hecho de que los juicios políticos deben tener un sentido o intención, pues sólo así hacemos significativa nuestra existencia. Una finalidad que podríamos atribuir a los juicios, si seguimos a Arendt, es la de evitar que el fenómeno totalitario se repita. En relación con ésta última, la tercera idea es la de la *validez ejemplar*, siendo la más acertada de las tres para emitir nuestros juicios. Ésta consiste en elegir ciertos episodios particulares de la historia política como ejemplares, juzgando así el resto de acontecimientos en relación a tales ejemplos.

En definitiva, ante la pregunta de si tiene cabida la subjetividad en la emisión de los juicios, se puede responder de modo afirmativo: si bien es cierto que los juicios deben emitirse con vistas a la pluralidad, estos son inevitablemente emitidos por sujetos particulares, sujetos que no pueden desligarse de su subjetividad y que tienen la tarea de reflexionar e imaginarse desde ella el punto de vista de la comunidad sobre un acontecimiento antes de hacer público su juicio. Por eso dice Arendt, partiendo de Kant, lo siguiente:

“La «extensión del espíritu» juega un papel fundamental en la Crítica del Juicio. Esta se consigue «comparando nuestro juicio con el juicio posible más que con el juicio real de otros, y colocándonos en el lugar de cualquier otra

---

<sup>225</sup> RIVERA, A.: *op.cit.*, p. 206-207.

*persona». La facultad que hace esto posible se llama imaginación... El pensamiento crítico sólo es posible cuando las perspectivas de todos los demás están abiertas a la inspección (...) en otras palabras, adopta la posición del ciudadano del mundo de KANT. Pensar con la mentalidad extensa”* <sup>226</sup>

Se trata, por tanto, de encontrar una especie de punto de vista general propio:

*“Cuanto más amplio sea el marco en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse, desde una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. Esta generalidad, sin embargo, no es la generalidad del concepto -del concepto «casa», bajo el cual se pueden subsumir después todos los edificios concretos. Está, por el contrario, íntimamente conectado con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio «punto de vista general». Antes nos referimos a esta perspectiva general como imparcialidad: es una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo KANT, reflexionar sobre los asuntos humanos. Nos dice cómo actuar...”* <sup>227</sup>

No debemos pensar, no obstante, que este pensamiento extenso es el que nos debe decir cómo actuar, pues dicho pensamiento tan sólo nos permite alcanzar una perspectiva extensa desde la que mirar y valorar los acontecimientos. No son las intuiciones del juicio estético y reflexivo las que nos llevan a actuar de un modo u otro; es posible que el principio a partir del cual se actúa y el principio que nos lleva a emitir juicios sean contradictorios. Sin embargo, no podemos negar la mayor cercanía a la política que presentan los juicios estéticos frente a las sensaciones y a los juicios morales. Las sensaciones de los sentidos son absolutamente privadas y no implican ningún juicio, mientras que los juicios morales de carácter necesario; los dicta la razón práctica. Finalmente, los juicios del gusto vistos por Kant como placer acompañado de aprehensión y que se dan en toda experiencia que tenemos sobre el mundo, se fundamentan sobre el “entendimiento común y sano” que posee

---

<sup>226</sup> VE 519.

<sup>227</sup> VE 520.

cada hombre. Es pues el gusto (una especie de sentido común diferente de cualquier otro sentido por tener la capacidad de integrarnos en una comunidad), el que nos permite usar el lenguaje y comunicarnos; y es por esta comunicabilidad por lo que los juicios estéticos alcanzan una “validez ejemplar” y convierten al *pensar* en una sorprendente combinación entre lo particular y lo general ya que, como ya hemos dicho, pensar lo particular significa nada más y nada menos que generalizar. La idea de humanidad a la que nos lleva Kant en su *Crítica del Juicio* tras estas reflexiones -que en cierto modo rescata Arendt- es la de una humanidad unida y en paz, una humanidad posible gracias a que la idea de lo humano está ya presente en cada sujeto, siendo así tal idea en el principio de nuestras acciones y juicios. Es decir, gracias a esta idea de humanidad que todo sujeto posee, el actor (sujeto que actúa) y el espectador (sujeto que enjuicia) son capaces de unirse entre sí.

### **V.3.- DISTINTAS LECTURAS DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA EN ARENDT: ¿SUJETO BIOPOLÍTICO?**

Siguiendo el estudio de la nueva constitución del sujeto político que propone Arendt, hemos visto que tal figura queda ligada a los conceptos de acción y juicio. No obstante, si bien es cierto que ningún estudioso de Arendt niega dicha relación entre el actuar y el juzgar, hemos encontrado algunas particularidades al ahondar en la comprensión de dicha figura. Por un lado, Francisco Ortega y Laura Quintana hacen un estudio comparativo sobre la noción de subjetividad arendtiana y la foucaultiana adoptando una lectura biopolítica de Arendt. Por otro lado, Juan José Fuentes se opone a estas lecturas biopolíticas. Detenernos a analizar esta polémica es ahora nuestro propósito, pues al hacerlo podremos acceder a interpretaciones diferentes a las típicas lecturas biopolíticas sobre el pensamiento arendtiano, además de observar algunos conceptos fundamentales en el pensamiento de nuestra autora desde una perspectiva múltiple y más enriquecida. Por tanto, este capítulo tiene como objeto ver cómo, superada la visión del ser humano que nos ofrecen las lecturas biopolíticas (sujeto como ser singular pero carente de cualidad política), es plausible abordar el tema de la subjetividad en toda su amplitud.

En primer lugar, Francisco Ortega hace un estudio comparativo entre las reflexiones de Hannah Arendt y Michel Foucault enfocado al tema del racismo y la biopolítica. Concretamente aborda la disputa sobre la posibilidad de hablar de una continuidad entre el pensamiento de raza, el racismo propio del siglo XIX y el posterior racismo nazi. A modo de resumen, lo que Ortega viene a señalar es que tanto en Arendt como en Foucault encontramos la adopción de la óptica de la biopolítica. Dicha óptica nos permite hacer una lectura concentrada en las continuidades entre el pensamiento de raza y las prácticas racistas imperialistas y nazis, así como entre las sociedades liberales y las sociedades totalitarias. Lo interesante de este planteamiento no es tanto señalar las discordancias o similitudes entre ambos autores en cuanto a la genealogía del racismo, como ver qué papel juega la subjetividad en la explicación arendtiana de éste.

Para tal propósito, cabe señalar que la genealogía que lleva a cabo Arendt, a pesar de considerar la existencia de un gran abismo entre la recodificación del pensamiento de raza (ya existente en Europa) que tuvo la experiencia colonial y el nazismo propio de la Alemania nazi, reconoce la repercusión que tuvo el primero en el segundo. Tanto para Arendt como para Foucault el racismo propio del nazismo ya no se constituye como el resultado de la lucha entre dos razas; más bien es un racismo monista o interno que considera la existencia de una única raza pura, la cual debe ser desinfectada de cualquier elemento externo que pueda contaminarla. El surgimiento de este nuevo pensamiento tiene en Arendt una explicación psicológica: el encuentro con el “otro” negro sirve para “descubrir el otro dentro de nosotros mismos, para reimportar las prácticas racistas”<sup>228</sup>; “el racismo aparece como la única respuesta posible ante la aparente falta de humanidad de los negros africanos, de su condición de «nuda vida», desprovistos de cualquier característica humana”<sup>229</sup>. Siguiendo esta línea, en el análisis del totalitarismo llevado a cabo por Arendt, la dimensión biopolítica es la óptica privilegiada en cuanto que se está hablando de la naturaleza humana y el peligro que ésta corre. Por este motivo, al hablar de los campos de concentración nazis y estalinistas, la filósofa se centra en la transformación que sufre la noción de individuo en esta época: al aniquilar la

---

<sup>228</sup> ORTEGA, F.: “La abstracta desnudez de ser únicamente humano”. *Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault* (2005), p. 116.

<sup>229</sup> *Ídem*, p. 107.



dimensión jurídica y moral del sujeto y su identidad personal, los gobiernos totalitarios redujeron al individuo a su dimensión biológica, a mera naturaleza humana o especie (una especie más entre las otras especies animales); en palabras de Arendt, a la “abstracta desnudez” de ser únicamente humano.

En definitiva, vemos que Arendt nos previene en su obra del peligro que conlleva la reducción biopolítica del individuo, una simplificación que no es exclusiva del totalitarismo en tanto que también se produjo por parte de aquellos que luego fueron afectados negativamente por ella: los judíos que defendieron su “judeidad” como un elemento innato (biológico o psicológico). Involuntariamente estos judíos contribuyen al desarrollo del antisemitismo nazi que luego se desplegó contra ellos, ya que al ser la judeidad algo innato, no se puede escapar de ella (como sí se puede hacer con el judaísmo, pues basta con convertirse al cristianismo para desligarse de él). Para Arendt, esta situación se consolida todavía más con la inscripción de la «nuda vida» en el orden jurídico, a través del surgimiento de los “derechos humanos”. Éstos confieren derechos a los individuos ya no en función de pertenencia a una nación sino de su pertenencia a la especie humana; hacen a aquellos individuos a los que se les otorgaban dichos derechos portadores de éstos únicamente por el hecho de nacer. De este modo resulta que, indirectamente, cualquiera que no recibe de veras tales derechos, parece quedar excluido de pertenecer a la humanidad. Por eso Arendt insiste en que el concepto “nacionalidad” es engañoso, pues a pesar de que aparenta conllevar la conversión de todos los individuos a seres iguales -portadores de esos derechos universales e inalienables-, su aparición ha tenido el efecto contrario. Al ser reducidos a la categoría biológica, los negros para los colonizadores y los judíos para los nazis fueron considerados como meros “seres humanos naturales”, es decir, como seres vivos pero sin especificidades reconocibles como humanas. Los judíos son vistos en este momento como animales o seres de naturaleza hostil que había que eliminar. Por ello, cuando los colonizadores y los nazis actúan violentamente contra ellos, no consideran estar haciendo un crimen, ni si quiera un asesinato; por el contrario, entienden que su labor es -siguiendo algunas tesis de la época como la darwinista- la mera ejecución de sus posibilidades más propias en tanto que razas superiores. Todo se hace “en pro de la humanidad”, de conseguir que la especie humana evolucione lo mejor posible.

Finalmente, es interesante resaltar el hecho de que, en *La condición humana*, Arendt continúa este análisis del racismo a través de su crítica a la modernidad, en la cual aparece -frente a la visión aplicada en *Los orígenes del totalitarismo*- una perspectiva de la continuidad que ofrece una mayor riqueza y significado a dicho análisis. En ella, Arendt presenta la modernidad como “un proceso de substitución del mundo por la vida, de biologización de las esferas de la existencia, que permite que la condición vital destruya las condiciones mundanas y plurales de la existencia”<sup>230</sup>, y que tanto en las sociedades liberales como en las totalitarias, “el proceso vital invadió el espacio público y se convirtió en regla de organización social”<sup>231</sup>. Es decir, la modernidad se configura conforme a esa reducción del individuo a un ser meramente biológico, de modo que ya no importan los seres humanos con todas sus cualidades (espiritual, ideológica, etc.) sino el Ser Humano. Las personas dejan de “existir” en tanto que su realidad individual ya no tiene importancia, y esto es así porque el sujeto deja de ser un individuo en cuanto tal y pierde su esencia de ser político que actúa, en pro de una pasividad y un sometimiento al poder, en palabras de Ortega, “mortal y estéril”.

Por otro lado, vamos a ver cómo Laura Quintana apuesta por una lectura biopolítica de Arendt. La interprete compara los estudios realizados por Arendt y Foucault en torno a las posibilidades que tiene el poder para irrumpir en la administración de la vida de las personas, tan característica de las sociedades occidentales modernas. En tales sociedades parece que lo político queda dirigido por lo económico (gestión de la vida), motivo por el cual el ser humano queda reducido a su dimensión biológica (especie humana). Así el sujeto queda normalizado o ligado a una identidad fija, lo que dificulta sus posibilidades de singularización. El tipo de sociedades criticadas por Arendt y Foucault incrementa cada vez más la violencia, en el sentido de que la protección y gestión de una población pueden llevar consigo la destrucción de otras<sup>232</sup>. Es por eso que, para ambos pensadores, lo que está en juego es la posibilidad de que los individuos puedan singularizarse, esto es, desligarse de esa identidad sujeta a unos roles y funciones que se les quiere imponer

---

<sup>230</sup> ORTEGA, F.: *op. cit.*, p. 123.

<sup>231</sup> *Ídem*, p. 123.

<sup>232</sup> QUINTANA, L.: *Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida* (2012), p. 55.

en cuanto llegan al mundo, con el fin de crear ellos mismos otro tipo de identidad. No obstante, existe una diferencia en estos planteamientos, pues mientras que Foucault nos habla de la necesidad de una *singularización ética*, es decir, de que el sujeto pueda estilizar su propia existencia, cuidar de su cuerpo y sus placeres -lo cual tendrá también un significado político en el sentido de que a partir de la transformación ética de los individuos se puede modificar el mundo de las relaciones sociales-, Arendt incide en la importancia de una *subjetivación política*, aquella que no se centra en la autorrealización del sujeto o elaboración de un sujeto sobre sí mismo sino que tiene en cuenta el mundo común. En palabras de Arendt, el sujeto ha de buscar una "identidad expuesta, contingente, impropia, que se da para otros, en la exposición que ya siempre es toda acción política"<sup>233</sup>.

Quintana continúa su artículo señalando las críticas que, ante un diálogo entre Arendt y Foucault, podrían hacerse respectivamente. En primer lugar, la autora adopta el punto de vista foucaultiano y revela que entender la acción política como lo hace Arendt -como la manifestación o aparición en el espacio público de los sujetos en tanto que seres singulares y únicos-, tiene el problema de no ser suficiente para acabar con esa sujeción a una identidad fija que gestiona el poder. Dicha afirmación queda justificada en tanto que tal manifestación es ambigua por estar atravesada por las relaciones de fuerza, y porque no permite reconfigurar y reutilizar los modos dados que posibilitan esa visibilidad de los individuos (lo cual nos permitiría poder revertir e interrumpir eventualmente esas sujeciones a través de prácticas que asumirían un paso ambiguo entre visibilidad e invisibilidad, esto es, entre lo público y lo privado)<sup>234</sup>. En segundo lugar, situándonos en la óptica arendtiana, el ideal de autorrealización y autodomínio de los sujetos como modo de singularización frente a la identidad ya impuesta por el poder que defiende Foucault, se ancla en una forma tradicional de entender la libertad -aquella que tiene que ver con la posibilidad de que cada individuo pueda estilizarse-, y que es excluyente con respecto a la libertad que Arendt defiende: una libertad que permite un modo de existencia en la pluralidad, que nos permite singularizarnos al mismo tiempo que asumir el hecho de que somos con-otros.

---

<sup>233</sup> QUINTANA, L.: *op. cit.*, p. 57.

<sup>234</sup> *Ídem.*, p. 58.

Además de la crítica que acabamos de mencionar, la propuesta arendtiana ha recibido otras críticas de distinta índole. Una de ellas es la que realiza Yudit Butler, quien opina que Arendt, al distinguir entre lo público y lo privado, excluye aquellas formas de vida que se llevan a cabo desde la invisibilidad (desde lo privado y lo social), al quitarles su peso ontológico. No obstante, todo lo visto hasta el momento en esta investigación nos lleva a pensar que la propuesta arendtiana no excluye a nadie, ya que todos aquellos que viven en la invisibilidad tienen siempre la opción abierta de aparecer actuando junto a otros. Por otro lado, si bien es cierto que Arendt reconoce esta posibilidad de singularización a todos los sujetos a través de la acción, existen algunas dificultades para ello -dificultades que los arendtianos intentan esquivar- y que Quintana tiene en cuenta. La mayor dificultad de tal singularización consiste en que ésta se basa en una ruptura entre *zôe* y *bios*, es decir, entre la dimensión biológica (aquello que es incomunicable) y la dimensión existencial de los seres humanos (aquello que se puede hacer visible y comunicable a través de la palabra). Esta es a su vez una ruptura entre lo social y lo político, que de llevarse al extremo podría implicar la fijación de asuntos y temas para cada uno de éstos ámbitos, impidiendo la movilidad de unos a otros. Por ejemplo, los temas relacionados con las necesidades y la justicia social serían impropios de ser tratados como asuntos políticos, y muchas personas podrían verse privadas de conseguir ciertos derechos al no haber un poder establecido que los gestione y regule. Nos referimos aquí a derechos como el tener un empleo y un salario, protección social en casos de necesidad (jubilación, desempleo, baja laboral por enfermedad, maternidad-paternidad o accidente laboral, etc.), una vivienda digna y acceso a la educación, a la sanidad y a la cultura y a todos los ámbitos de la vida pública.

En consecuencia, “la separación entre *bios* y *zôe* (que no siempre afirma de manera tajante) puede traer consigo un ideal humano que podría funcionar de nuevo como un dispositivo de exclusión, incapaz de acoger a lo radicalmente otro, que se excluiría como animal o no propiamente humano”<sup>235</sup>. Esto significa que, de considerar la ruptura entre lo social y lo político como una distinción estática y no dinámica, olvidaríamos que la política tiene que ver en realidad con esa frontera entre la vida pública y la privada, y excluiríamos a algunos sujetos negándoles la

---

<sup>235</sup> QUINTANA, L.: *op. cit.*, p. 61.

capacidad de exponerse en público (también reconocida por Arendt). Esta accesibilidad a lo político -que quedaba como una opción abierta a todos aquellos individuos que hasta el momento habían decidido vivir en la invisibilidad-, puede quedar cerrada si la separación entre lo público y lo privado es entendida de modo radical. Si esto ocurriera, la política dejaría de funcionar como aquello para lo que está creada: ofrecer a cada ciudadano las mismas posibilidades y derechos (independientemente de sus particularidades), creando un mundo justo que acoja la pluralidad.

En cualquier caso, no nos interesa tanto delimitar la *zôe* frente a la *bios*, como mostrar que dicha dicotomía es en el fondo aparente. No hay algo así como una *zôe* o una nuda vida porque tanto éste concepto como el de *bios* son sólo conceptos fabricados por el poder dominante. En consecuencia, no existe un hombre despojado de su humanidad, sino que el hombre sólo aparece cuando se lo construye. Vivimos en un mundo conceptualmente construido en tanto que los conceptos son los medios que tenemos los humanos para extraer información sobre el mundo y así poder, posteriormente, reestructurarlo. No obstante, tal conceptualización del medio no conlleva que el mundo haya quedado desvinculado de la vida, más bien lo que ocurre es que dicha figuración del mundo nos lleva a vivir de una forma determinada. Crear conceptos es una manera de vivir en una cierta movilidad y no un intento de inmovilizar la vida. Sería ingenuo, por tanto, sostener la existencia de una dicotomía excluyente entre *bios* y *zôe*. Ya desde los presocráticos, muchos filósofos nos han enseñado que la administración de la vida nunca fundamenta la divergencia entre *bios* y *zôe* en una distinción de naturaleza; la identificación de la *zôe* como forma de vida es en realidad la que nos permite comprender el interés gubernamental por gestionar la vida biológica.

Ahora bien, volviendo a poner el foco de esta investigación en la reflexión que Quintana lleva a cabo sobre los trabajos de Foucault y de Arendt, vemos que su planteamiento no se reduce a una mera exposición de las dificultades o faltas que comportan las soluciones propuestas por Arendt y por Foucault para resistirse al biopoder y su negación de la singularización, sino que además plantea la problemática de que ambos caminos no son del todo excluyentes (aunque tampoco fácilmente conciliables). Parece ser que los fallos de cada uno no se pueden solucionar con una mera síntesis totalizadora de ambos. De ahí que la autora se cuestione si

debemos o no intentar conciliarlos, cuestión que deja abierta y que podría ser interesante para una futura investigación.

En último lugar, quisiéramos hacer referencia al estudio realizado por Juan José Fuentes, quien lleva a cabo una crítica a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. Según el autor, sí bien es cierto que el punto de vista biopolítico ha tenido algunos aciertos en la interpretación de conceptos clave en Arendt, también lo es que no da cuenta del significado de éstos de un modo completo. Fuentes opina que el pensamiento arendtiano no puede ser reducido a un esquema dualista que contrapone lo natural a lo contra-natural, lo biológico a lo político, etc., sino que se trata más bien del establecimiento de las condiciones que hacen posible una fenomenología política constituida por conceptos clave como los de mundo, natalidad, libertad, pluralidad, etc. De este modo, encontramos la raíz del error de estas lecturas biopolíticas de Arendt en una mala interpretación de la distinción arendtiana entre *zôe* (mera vida o vida biológica, aquella que nos viene dada al nacer) y *bios* (vida política, aquella que crea el hombre por su aparición en el espacio público, gracias a la cual éste muestra su unicidad). La distinción entre *zôe* y *bios* no hace referencia a la distinción entre la vida de la especie y la vida del individuo, como si la segunda supusiera una suplantación de la primera por su contrariedad. Tal y como lo expresa Fuentes, *zôe* y *bios* no son contradictorias, lo que ocurre es que la *bios* trasciende la *zôe*, y lo hace de un modo irreversible: cuando un hombre actúa, su acción implica unas consecuencias que son impredecibles e irreversibles, pues al actuar estamos posibilitando lo nuevo. Actuar supone eliminar la subordinación al comportamiento automático propio de la vida biológica y hacer uso de nuestra libertad y espontaneidad (las cuales no pueden ser entendidas fuera del contexto de un mundo común que compartimos con otros sujetos).

Esta forma de entender la política arendtiana resulta de gran interés, ya que supone adoptar una visión distinta a la que nos ofrecen las lecturas biopolíticas sobre los conceptos fundamentales del pensamiento arendtiano. En concreto, nos interesa centraremos en uno de estos conceptos, el de subjetividad, que si bien Fuentes no trata de modo directo, lo deja entrever a través de su reflexión sobre la noción de natalidad. Con tal reflexión advertimos que el error de las lecturas biopolíticas ha sido pensar que el hombre en la *zôe* (ser biológico, ser que le es dado y

que se conforma en la vida privada) es pura singularidad, mera materialidad ausente de cualidad política. Frente a esto, parece más lícito decir que este tipo de subjetividad precedente a la entrada del sujeto en la vida pública no es una subjetividad carente de cualidad política, sino “ausente de un sentido de lo político y de un espacio para éste”<sup>236</sup>. Por tanto, la situación de la *zôe* haría referencia a la pluralidad de esas singularidades que convergen, y cuya distinción es la condición indispensable para la natalidad o aparición de lo político. De ahí la afirmación de que la pluralidad es la condición para la unicidad, tanto del uno-entre-los-otros como del uno-para-sí-mismo<sup>237</sup>. Es decir, sin pluralidad (conjuntos de individuos singulares o diferentes biológicamente) no hay comunidad (conjunto de individuos únicos o diferentes espiritualmente), y sin comunidad no es posible la unicidad del sujeto (carácter excepcional y único de éste frente al resto). No hay, por tanto, comunidad de singulares sino de hombres. Por eso es preciso insistir en que no debemos confundir la alteridad relativa a la singularidad con la alteridad relativa a la unicidad: la singularidad nos viene dada a todos los humanos y hace referencia a una “diferenciación sin comunidad de género”, es decir, a una individuación que puede confundir a unos individuos con otros por aludir al mero hecho de nuestra facticidad y finitud ausente de deber respecto a la comunidad; la unicidad, por contra, trasciende dicha “individuación indistinta” y, gracias a la acción, permite a cada hombre diferenciarse del resto de individuos de la especie de modo irreversible<sup>238</sup>.

Concluyendo, nos parece que Fuentes lleva razón en cuanto a cómo hemos de interpretar las nociones de sujeto y de subjetividad frente a las lecturas biopolíticas, ya que a través de todo lo anterior consigue mostrar que, lo que Arendt pretende establecer con su concepto de natalidad, no es que la singularidad de la vida individual se oponga a la pluralidad como su antítesis dialéctica, es decir, que la vida privada sea anti-política o prepolítica, pues en ella ya reside un principio de fundamentación ontológica de lo político. Lo cierto es que, incluso antes del acon-

---

<sup>236</sup> FUENTES, J. J.: *Vida, Natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano* (2011), p. 246-247.

<sup>237</sup> *Ídem*, p. 247.

<sup>238</sup> *Ídem*, p. 244.

tecimiento de la natalidad, es imposible entender la subjetividad fuera de la pluralidad. No obstante, esto no debe llevarnos a confundir la singularidad (propia de la vida privada) con la unicidad (propia de la vida pública): “sólo la unicidad puede ser «sujeto», la singularidad, en cambio, sólo puede ser atributo de un sujeto, pero nunca sujeto ella misma”<sup>239</sup>. Y en este sentido tampoco debemos identificar el concepto ontológico de pluralidad (formada por la alteridad de las singularidades) con el concepto político de comunidad (constituida por la alteridad de las unicidades). En otras palabras, podríamos decir que la subjetividad sufre una transformación cuando un individuo actúa pues, con la acción, el individuo pasa de ser un ser diferente por el simple hecho de existir entre otros seres no idénticos (pero fácilmente confundibles con él mismo) a un ser único e inconfundible que muestra su singularidad al expresar sus pensamientos en público.

---

<sup>239</sup> FUENTES, J.J.: *op. cit.*, p. 247.



## **VI. CONCLUSIONES Y VALORACIÓN**



## VI.- CONCLUSIONES Y VALORACIÓN

El presente trabajo tenía como **objetivo** demostrar que la categoría de subjetividad es un concepto clave para la comprensión e interpretación del pensamiento ético-político de Hannah Arendt. A partir del análisis de su obra, me he propuesto llevar a cabo la tarea práctica de alumbrar las condiciones políticas necesarias que nos permitan crear un futuro en el que no tenga cabida el fenómeno totalitario, aquél que marcó la historia y la política occidental del siglo XX. Continuamente he podido constatar el terror que impuso el totalitarismo estatal en la sociedad que le toca vivir a Arendt, un totalitarismo cuya intención no es otra que la de suprimir todo tipo de participación e interacción política por parte de los sujetos. Es por ello que no resulta difícil comprender el empeño que tiene la autora por criticar todo atisbo de totalitarismo, no sólo a través de sus obras capitales, sino además mediante varios escritos en prestigiosos periódicos y revistas.

Al mismo tiempo, el estudio de algunas obras de conocidos comentaristas de Arendt me ha permitido establecer la conclusión de que aún quedaban muchas cosas por decir en cuanto al lugar que ocupa la subjetividad en el pensamiento de la autora. La mayoría de los estudiosos de Arendt consideran que la “pluralidad” constituye el concepto cumbre de su obra, y olvidan que tal pluralidad no es posible si no se tiene en cuenta la infraestructura sobre la que ésta se sustenta: la subjetividad que cada individuo humano es o puede ser en sí mismo. Por tanto, en este último capítulo de conclusiones trataré de sintetizar todo aquello que he ido averiguando con el fin de responder a las preguntas con la que iniciaba esta investigación: ¿tiene la subjetividad algún papel en el pensamiento ético-político de Arendt? y, visto que la respuesta es afirmativa, ¿qué grado de relevancia tiene?

I. Siguiendo el itinerario no sólo biográfico sino también intelectual de Arendt, he investigado la **génesis de un concepto** que queda directamente ligado al de la subjetividad, y del que me he ocupado en el segundo capítulo de esta investigación: el sujeto. Era necesario, además, tener en cuenta el contexto en el que la autora desarrolla toda su obra, el cual queda marcado por varios acontecimientos: el totalitarismo impuesto por el partido nacional-socialista alemán y extendido por toda Europa, la Segunda Guerra Mundial, la persecución de los judíos (etnia a la que

pertenece la autora) y, no menos importante, la gran cantidad de relaciones personales e intelectuales entre Arendt y otros pensadores de gran prestigio de la época.

Prestaba, de este modo, una especial atención a aquellas **influencias intelectuales** que determinan los conceptos de sujeto y de subjetividad subyacentes en el pensamiento arendtiano, destacando a dos filósofos que fueron profesores de Arendt en sus años universitarios: Heidegger y Jaspers.

La influencia que la obra de Heidegger -en concreto *Ser y Tiempo*- tiene en el pensamiento de nuestra autora queda plasmada en obras capitales de Arendt, como son *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición Humana* y *Eichmann en Jerusalén*. En ellas, Arendt parte de una perspectiva heideggeriana según la cual la estructura de la sociedad moderna parece haber convertido a los sujetos en seres pasivos y sumisos, más máquinas que personas. Como consecuencia, la deuda más directa que se puede atribuir a Heidegger por parte de Arendt en cuanto a su elaboración del concepto "subjetividad", se atribuye a esa Historia del ser que el filósofo pretende contarnos en *Ser y Tiempo*, en la cual reclama la necesidad de un nuevo concepto que permita constatar todo lo que implica ser una subjetividad única: el *Dasein*, ese ser abierto al mundo y a los otros que le constituyen pero que, al mismo tiempo, esconde algo oculto (su propio ser o, en palabras de Arendt, su "quién"). La cuestión es ver cómo Arendt, al igual que Heidegger, se aleja de la cosificación del sujeto, aquella que, al darnos una definición del sujeto, lo hace como si éste fuera un objeto, en un mero "qué". No debemos, por tanto, hacer una historia del ente (ontológica) sino una historia del ser (metafísica), idea que Arendt aplica en su búsqueda o intento de comprensión de la subjetividad.

La filosofía de Jaspers, por su parte, tiene un gran peso en la formación del pensamiento arendtiano, en concreto en lo que respecta a cómo un individuo puede convertirse en un sujeto libre a través de la palabra. La teoría de la comunicación de Jaspers influye no solo en la construcción del concepto arendtiano de subjetividad, sino que además ejerce un claro reflejo en la insistencia de nuestra autora por construir una política abierta a la pluralidad mediatizada por la acción y el discurso. Según Jaspers, el sujeto existe sólo en cuanto que se halla fundado en la trascendencia, esto es, en la posibilidad de rebasar su propia finitud, aquellos límites de los que se da cuenta gracias a la vivencia de ciertas situaciones límite como, por ejemplo, la muerte. Pero esta trascendencia no la puede alcanzar el sujeto de forma

aislada, pues precisa de la comunicación con otros sujetos (la cual nos lleva a formar parte de una comunidad existencial). Es por ello que el filósofo reclama la necesidad de que el sujeto se cuestione a sí mismo constantemente, sin aferrarse a ninguna identidad fija e inamovible. Del mismo modo, Arendt entiende al ser humano como “existencia vivida”, existencia en la que la persona se encuentra con algunas situaciones límite que le otorgan la experiencia de la trascendentalidad, siendo éstas una especie de fronteras que le muestran su finitud al mismo tiempo que le invitan a traspasarla. Veíamos que, para ambos autores, el ser humano es un ser capaz de traspasarse o superarse a sí mismo gracias a la comunicación con los demás; de este modo la subjetividad queda entendida como algo “posible”, ya que el sujeto se está haciendo continuamente. En consecuencia, cada ser humano no se reduce a todo lo que es ni a todo lo que tiene, sino que es una subjetividad que además engloba todo lo que hace al relacionarse con el mundo y con los otros. En resumen, la idea de subjetividad patente en las obras de Arendt adquiere del pensamiento jaspersiano la idea de que la existencia humana queda ligada a la comprensión, la comunicación y la libertad.

Por otro lado, como novedad frente a Heidegger y Jaspers, mencionaba el hecho de que Arendt se distancia de ambos al reconocer la noción de natalidad -y no la de mortalidad- como clave esencial para entender al hombre. En cualquier caso, la filosofía existencial -gracias a filósofos como Heidegger y Jaspers, aunque también a otros anteriores como S. A. Kierkegaard (primer filósofo que se plantea la pregunta por el ser humano y el porqué de su actuar)-, puede ser considerada como la primera influencia que lleva a Arendt a cultivar conceptos tan característicos en sus obras como los de natalidad, libertad, acción, discurso y juicio, sin los cuales resultaría incomprensible la noción de subjetividad que la autora trata de transmitirnos: la subjetividad entendida como la singularización del hombre.

Además, para poder tematizar la subjetividad en Arendt, me ha parecido oportuno recurrir a otras influencias que, si bien no serán tan cruciales como la de la filosofía existencial, también son destacables. Me referí al pensamiento de algunos filósofos y pensadores como R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz, I. Kant, F. Hegel, etc., cuyas reflexiones sobre el ser humano han permitido que el concepto de sujeto haya ido evolucionando y adoptando múltiples formas dentro de la historia de la esfera política a lo largo de la historia. Siendo el planteamiento de Kant el caso más paradigmático para la constitución del pensamiento arendtiano, incidía

en el hecho de que este filósofo, gracias a la dialéctica trascendental, abandona el concepto de identidad -utilizado por los filósofos anteriores- en pro de la noción de subjetividad. Del mismo modo he mostrado cómo el estudio kantiano sobre el sujeto pasa por dos momentos, uno objetivo y otro subjetivo, siendo en el segundo en el que Kant relaciona al sujeto ya no con el objeto conocido sino con el sujeto cognoscente. Como resultado, el autor reconoce la existencia de una unidad del yo en todo ser humano, que constituye al individuo como un sujeto capaz no sólo de pensar sino también de actuar. Partiendo de esta idea de sujeto activo, me he encontrado con que, tanto para Kant como para Arendt, el sujeto no es una entidad metafísica ni una mera entidad empírica -como afirmaban el racionalismo y el empirismo respectivamente-, sino que el sujeto es una unidad pura e idéntica que carece de contenido concreto, es decir, una subjetividad “vacía” que constituye la forma general de todo conocimiento.

II. Llegados a este punto, pasaba a centrar mi atención en la propia Arendt, focalizando el estudio de los conceptos “sujeto” y “subjetividad” en dos de sus **obras** fundamentales: *La condición humana* y *La vida del espíritu*. Ésta es la razón de que mi tesis haya hecho una mayor alusión a estas dos obras que al resto de las que escribió la autora. Esto no significa que los demás escritos de Arendt hayan sido olvidados, simplemente los he mantenido en un segundo plano. En su obra más filosófica, *La condición humana*, Arendt desarrolla la idea del nacimiento del individuo como un nuevo comienzo que nos permite a cada uno de nosotros, en tanto que seres irreductibles e irrepetibles, configurar el mundo a través de las tres condiciones básicas del ser humano: labor, trabajo y acción. Según la autora, la acción es la única que permite desarrollar la singularidad de cada sujeto humano; con el trabajo y la producción, el hombre consigue subsistir tanto a nivel individual como de la especie, pero tal tarea es propia también de los animales y no sólo no guarda ninguna relación con la libertad humana, sino que además la coarta. Frente a estas dos condiciones, la acción sirve para fundamentar y conservar la comunidad política, aquella que transcurre entre individuos y les ofrece la oportunidad de mostrar en público su singularidad, esto es, de diferenciarse del resto sacando a la luz parte de aquello que el trabajo y la labor no permiten mostrar: su subjetividad, *quién* hay debajo de cada cuerpo, un cuerpo que cuando es mudo sólo nos enseña *qué*

es. De modo que la idea básica que Arendt pretende enseñarnos en esta obra podría resumirse del siguiente modo: el individuo puede –y, en general, desea– sobrevivir en la sociedad sin trabajar ni producir (otros pueden hacerlo por él), pero todos sentimos una irremediable necesidad de actuar. Esto es así porque, aunque todo individuo es consciente de que es un ser humano, no puede ser reconocido como tal por los demás si no emplea la acción y el discurso en aquello que Arendt denomina como la *vita activa*.

En segundo lugar, *La vida del espíritu* también está cargada de alusiones –explícitas e implícitas– a la subjetividad humana. Esta obra (publicada de forma póstuma en 1998) recoge los escritos originales de la autora “El pensar” y “La voluntad”, así como un conjunto de manuscritos de las lecciones que Arendt da sobre Kant en torno al año 1970, recogido por Ronald Beiner bajo el nombre de “El juicio”. En primer lugar, en lo que concierne al *pensamiento*, he señalado que en estos escritos Arendt no desea ser calificada como filósofa, porque considera que tal figura parece estar todavía muy ligada a esa imagen del “filósofo teórico”, aquél que se dedica a reflexionar sobre cualquier asunto sin implicarse prácticamente en él. Arendt deja claro en numerosas ocasiones que los filósofos de profesión han cometido un error que a sus ojos es imperdonable: se han quedado atrapados en el terreno teórico del pensamiento, sin ocuparse o molestarse por los asuntos propios de la vida activa. No obstante, no trata de desprestigiar o dejar de lado al pensamiento, sino más bien hacer que éste colabore con la acción.

Por este motivo, cuando en esta investigación me he referido a Arendt como la “filósofa”, no lo he hecho pensando en esa figura –ya superada– del filósofo teórico tradicional; al calificarla de filósofa, pensaba en ella como una pensadora que trata de buscar siempre el sentido profundo de las cosas sobre las que reflexiona y que busca siempre la utilidad práctica de dichas reflexiones. Da razón de ello el hecho de que, cuando Arendt estudia en sus obras iniciales el origen del totalitarismo y de los actos malvados que cometieron hombres como Eichmann –y señala que una de las circunstancias que permitieron tales acontecimientos consiste precisamente en el abandono del pensamiento por parte de los individuos–, exige a cada sujeto no sólo el deber de pensar, sino además el de repensar continuamente sus acciones, de las cuales es responsable independientemente de que sus consecuencias sean o no las deseadas. De este modo, Arendt critica la teoría de la culpa social: no

podemos echar la culpa del totalitarismo o de cualquier otro acontecimiento negativo a la sociedad. Cuando un sujeto lleva a cabo una acción malvada, en tanto que tal sujeto posee una subjetividad propia y tiene en su poder la libertad de pensar en ella y elegir hacerla o no, es culpable de dicha acción. Pensamiento y acción quedan por tanto unidos, y no debemos confundir al primero con la contemplación -tan idealizaba por los filósofos griegos-, ya que el pensamiento debe ser visto, en cierto modo, como un modo de acción.

El problema que encuentra Arendt al estudiar la evolución histórica de los conceptos “pensamiento” y “acción” es que, con la llegada de la modernidad, el sentido que tenía el pensamiento en la vida pública se va perdiendo, de modo que el pensamiento atiende únicamente a la actividad propia del laborar (Marx, por ejemplo, considera al trabajo como la esencia del hombre). Al vencer el producir sobre la contemplación y el actuar (político), el ser humano cae en un dilema: al mismo tiempo que se enfatiza la individualidad, el sujeto se encuentra dentro de una sociedad democrática de masas que pone límites a su posibilidad de aparición -muestra de su singularidad- en el espacio público.

En segundo lugar, cuando Arendt se embarca en la tarea de estudiar el concepto de *voluntad* en todas sus connotaciones, llega a la conclusión de que tal voluntad -unida a la natalidad de los individuos- es la que posibilita la libertad, aunque al mismo tiempo encierra el peligro de llevar a cabo acciones no pensadas, espontáneas e intuitivas. Al final, la voluntad es vista como la facultad humana que permite al sujeto decidir con qué figura va a aparecer en el mundo fenoménico. De modo que la voluntad nos permite crear ideas o proyectos de la persona (carácter) que queremos ser o, al menos, que los demás crean que somos.

Finalmente, el tercer capítulo de *La vida del espíritu* es el que queda referido al *juicio*, que para Arendt no consiste en una representación moral interiorizada e independiente de la opinión ajena, tal y como se suele creer, sino en la facultad que nos capacita a los humanos para valorar un acontecimiento tomando siempre en consideración el punto de vista de los otros.

III. Partiendo de todo lo anterior, puedo decir que la lectura de las múltiples obras arendtianas nos lleva a extraer lo que podríamos considerar como los rasgos definitorios de la subjetividad en Arendt. Por eso, he dedicado parte de esta tesis a explorar aquellos rasgos que la definen en un sentido **ontológico**. En él vemos



desde el principio que la “subjetividad” es entendida como la unicidad irreductible que cada persona es en sí misma. Se trata del yo de cada individuo como sujeto particular, que se siente empujado a aparecer y actuar en el mundo con otros seres humanos para poder mostrar su unicidad. De modo que el “sujeto” es aquel individuo particular que se constituye en relación con lo otro y los otros. La subjetividad no versa solo sobre *qué* soy (lo dado por nacimiento: raza, género, nacionalidad, etc., que también nos define) sino sobre *quién* soy: aquello que me define como sujeto único ya que, al implicar el pensamiento, hace real mi libertad política y mi diferencia -practicables a través de la palabra-.

Dicho esto, queda claro que proporcionar una definición de la subjetividad exige enmarcar dicho concepto junto a otros que Arendt repite continuamente a lo largo de sus obras. Reafirmo, de este modo, que esta investigación da cuenta de los rasgos definitorios de la subjetividad, al conseguir relacionarlos con conceptos tan significativos en la obra de Arendt como los de “condición”, “espíritu”, “singularidad”, “pluralidad”, “libertad”, “natalidad”, “terror”, etc.

En primer lugar, hablaba de cómo Arendt *niega la existencia de una naturaleza humana* que nos permita definir o atribuir algún rasgo esencial al hombre. De este modo la autora se opone a las tesis naturalistas e incide en el concepto de “condición humana”, haciendo referencia a la existencia de ciertos elementos que condicionan al hombre a ser como es, pero que son contingentes (pues bien podrían haber sido otros). Situando al planeta Tierra como el espacio en el que le ha tocado vivir al hombre, he hecho un repaso del estudio que hace Arendt en torno a los tres condicionamientos fundamentales que ligan al hombre a la Tierra y a sus actividades humanas: 1) la vida misma con la actividad de la labor, destinada al mantenimiento de las necesidades vitales y biológicas del cuerpo, 2) la mundaneidad, ligada al trabajo o consecución de bienes no naturales que nos permiten construir un mundo artificial de cosas, y 3) la pluralidad, enlazada a la acción o conjunto de actividades políticas que permiten a los hombres relacionarse entre sí. Al final, la idea que tiene Arendt sobre el hombre se resume del siguiente modo: lo único que podemos afirmar es que el hombre es un ser condicionado, pero aquello que le condiciona al hombre puede ser cualquier cosa; si aquello que condiciona al hombre es contingente, no tiene sentido hablar de naturaleza humana. Además, hago mención al hecho de que, para Arendt, hablar de naturaleza humana supone

decir *qué* es el hombre, pero no *quién* es. Nuestro *quién*, esto es, nuestra subjetividad, no es explicable por ninguno de los condicionantes que menciona Arendt - Tierra, natalidad, mortalidad, etc.-, ya que ninguno de estos elementos nos condiciona de modo absoluto.

El segundo concepto clave al que aludo en este estudio ontológico de la subjetividad es el de *espíritu*, que puede entenderse como homólogo al concepto de subjetividad. Para Arendt la subjetividad que diferencia a cada sujeto no es identificable con el mero pensamiento-mente, con el alma o con la voluntad. De este modo, la autora evita identificar al espíritu con cualquiera de estas tres realidades, pues si bien cada una de ellas forma parte del individuo, no lo definen en su totalidad: el alma hace referencia a las pasiones y sentimientos internos, que están en parte ligados al cuerpo por quedar manifiestos en el exterior a través de gestos, expresiones, etc; el pensamiento (en ocasiones denominado por los filósofos tradicionales como razón o cogito) es una actividad también interna pero independiente del cuerpo, que actúa desligándose de la realidad; la voluntad, por su parte, es un concepto más nuevo que se identifica con aquella parte del sujeto que trata de mediar entre sus deseos y su razón, quedando así relacionada con la libertad. Tras este análisis de los conceptos “alma”, “pensamiento” y “voluntad”, corroboro que el concepto “espíritu” parece más idóneo que los tres anteriores para entender la subjetividad ya que engloba a éstos. De este modo, Arendt define al espíritu como el conjunto de actividades mentales que no están destinadas a ser mostradas en su estado original, y que sólo son expresables a través del lenguaje metafórico.

Aclarado esto, paso a estudiar la subjetividad en su relación con los conceptos de “singularidad” y “pluralidad”. La autora define de este modo a la persona humana como un individuo a la vez distinto e igual que el resto. Tras aclarar las diferencias existentes entre los conceptos de singularidad, alteridad y unicidad, he llegado a la conclusión de que es por esta forma de entender al hombre como un ser “distinto e igual”, por lo que muchos estudiosos de Arendt inciden en el concepto de *pluralidad* como la clave de su pensamiento. Sin embargo, esta tesis doctoral ha intentado defender que el concepto “pluralidad” pierde su sentido, si lo analizamos olvidando su nexos con la subjetividad; si no fuera por la tangibilidad de las subjetividades individuales, tal concepto no tendría cabida. Digo esto porque la pluralidad no es más que suma de varias subjetividades, un mero concepto que surge del resultado de la conjunción de éstas pero que –al igual que ocurre con el concepto de ser

humano- no hace referencia a ningún ser existente. Con esta afirmación doy por cumplidos dos de los objetivos que me planteaba al inicio de esta investigación: en primer lugar, ver cómo se encuentra el “estado de la cuestión” en torno a las lecturas que se han hecho sobre el pensamiento arendtiano; en segundo lugar, corroborar la hipótesis de que el papel de la subjetividad en el pensamiento de Arendt no sólo es importante sino, además, decisivo.

La *libertad* constituye otro de los grandes temas que aborda Arendt, no sólo a nivel político sino también ontológico. La autora dedica incluso una obra completa a este tema, la cual titula *¿Qué es la libertad?* En dicho ensayo es donde Arendt nos muestra cómo la libertad, al situarse en el terreno político, otorga a la subjetividad la oportunidad de realizarse, de hacerse manifiesta a través de la acción. De este modo, Arendt apela a favor del concepto de libertad política y critica esa idea de una libertad interior por la que había apostado la filosofía tradicional (niega la premisa filosófica según la cual un pensador es más libre cuanto más se aleja de la vida pública y más se encierra en su propio pensamiento). Por tanto, la libertad no es para Arendt un asunto exclusivo de la voluntad, el intelecto o el libre albedrío, sino una práctica que el sujeto sólo puede realizar en conjunto con otras personas: la auténtica libertad es la libertad positiva, aquella que sólo puede alcanzar el sujeto si decide -desde la iniciativa de su propia subjetividad- darse a conocer ante los otros, o lo que es lo mismo, si decide autorrealizarse a través de la acción. Con el fin de aclarar la relación existente entre la subjetividad y la libertad, menciona que, según Arendt, los pensamientos precientífico y prefilosófico son los que han reducido la libertad humana a la nada, al arrancarla de su campo originario, el de la política, y al haberla situado en otro que no le es propio, el del pensamiento. Por eso resulta imprescindible que el sujeto decida actuar en los asuntos públicos si quiere constituirse como un ser libre, aun teniendo que pagar el precio de la inevitable responsabilidad de sus actos.

Continuaba esta reflexión haciendo hincapié en uno de los más importantes condicionantes del ser humano: el *mundo*. Según Arendt, el hombre puede hacer dos cosas con el mundo: transformarlo y conservarlo. El problema es que, tal y como lo ve la autora, muchos teóricos han olvidado su mundanidad, esto es, el lugar, función y tiempo de permanencia del hombre en el mundo. Todo lo que he investigado sobre este asunto se puede resumir del siguiente modo: el lenguaje nos muestra que las cosas del mundo pueden ser de distinta índole según el tipo de

actividad de la que provengan. Los productos de la labor, por ejemplo, están destinados a ser consumidos para satisfacer nuestras necesidades vitales (alimentos, abrigo, etc.), mientras que los productos del trabajo tienen que ver con los objetos de uso (aquellos que tienen cierta permanencia o durabilidad). Finalmente, los productos de la acción y del discurso constituyen para Arendt la estructura de las relaciones y los asuntos humanos. Dice, además, que estos últimos no son tangibles y que disponen de una corta duración al depender por entero de la pluralidad humana. Tras revisar el exhaustivo análisis que Arendt lleva a cabo sobre las tres actividades humanas ligadas al mundo (labor, trabajo y acción), establezco que Arendt concluye que el grado de mundaneidad de las cosas resultantes de estas tres actividades humanas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo: el carácter cíclico que caracteriza a la labor se pierde en el trabajo, que tiene un comienzo determinado y un fin definido y predecible. En el caso de la acción, por el contrario, sí es posible hablar de un inicio definido, pero no de un fin, pues nunca podemos predecir con exactitud sus consecuencias ni revertir el proceso iniciado por ella. De ahí que no debemos, según la filósofa, considerar al sujeto como el autor del mundo sino como un actor del mundo, ya que los hechos que acontecen cuando éste actúa le superan.

Entre todos esos acontecimientos que todo sujeto es capaz de iniciar a través de la acción, he resaltado el de su propio nacimiento. La natalidad es otro concepto que no he podido eludir en la misión de comprender la noción de subjetividad dentro del pensamiento arendtiano. De entre todas las actividades humanas, la última -la de la acción- es la que más ligada queda a la condición humana de la natalidad: el sujeto que nace posee en sí mismo la capacidad de empezar algo nuevo. Y como señalaba al inicio de este capítulo, la natalidad se convierte en la categoría central del pensamiento político arendtiano, frente a la categoría de la mortalidad que tanto había preocupado al pensamiento metafísico.

La siguiente categoría que he enlazado al concepto de subjetividad arendtiano es la de *terror*. En sus obras se aprecia cómo Arendt nos invita a no rechazar al poder, algo muy común entre la gente, especialmente tras haber vivido bajo regímenes tiránicos o autoritarios que han utilizado la violencia y el terror para mantenerse en la cima de la sociedad. He incidido en numerosas ocasiones a lo largo de esta investigación en el hecho de que, a través del terror, muchos gobiernos han conseguido eliminar la subjetividad humana, esto es, la capacidad innata en los

hombres de posicionarse y mostrar su opinión en la esfera pública sobre cualquier acontecimiento. En otras palabras, el totalitarismo recibe dicho nombre precisamente porque trata de adquirir un poder total sobre las personas, llegando a controlar no sólo sus actos, sino también sus pensamientos. No obstante, la historia nos ha enseñado que todos los regímenes autoritarios se han mantenido en el poder gracias a este intento de asesinato de la subjetividad humana, pero que nunca lo han conseguido de modo indefinido ya que, a juicio de Arendt, el intento de acabar con la pluralidad requiere inevitablemente el exterminio completo de la humanidad.

La relación entre subjetividad y tiempo conforma otra de las grandes temáticas que he abordado en este capítulo. Recurría primero al concepto de *temporalidad* y veía que, dejando de lado la noción de tiempo medido e interesándose por el tiempo vivido, Arendt pasa a preocuparse por la preservación de lo político. La autora cree que tal preservación requiere recuperar la aspiración a la inmortalidad -propia de los griegos y que insistía en la necesidad de hacer grandes hazañas participando en los asuntos públicos de esta vida, para poder ser eternamente recordados- frente a la preocupación por la eternidad, que surge con el apogeo de las religiones monoteístas en la Edad Media y que pone el énfasis en la esfera espiritual o privada, encaminada a ser recompensada tras la muerte. Esta insistencia en recuperar la idealización de la inmortalidad griega la justifica Arendt a través de algunos ejemplos históricos que nos muestran cómo la pérdida de lo político nos ha llevado en no pocas ocasiones a situaciones catastróficas.

Vista la relación entre subjetividad y tiempo, hacía alusión al último concepto que me ha permitido hacer una aproximación ontológica a la idea arendtiana de la subjetividad: la *Historia*. De modo transversal, he ido analizando dicha relación atendiendo a cuatro hitos fundamentales: el mundo griego, donde fue imposible concretar una subjetividad aislada, capaz de manifestar un “vivir concreto” separado de la polis; la Edad Media, momento en el que la idea de subjetividad empieza a coger forma gracias al descubrimiento de la voluntad; la Edad Moderna, en la que predomina el individualismo al mismo tiempo que se atenta contra la subjetividad humana por la creación de ese monstruo metafísico que recibe el nombre de “Sujeto universal”; finalmente, la Edad Contemporánea, en la que algunos han abandonado por completo el concepto de “sujeto” mientras que otros -como es el caso de Arendt- han tratado de rescatarlo y situarlo en el lugar que le corresponde: el de

la esfera pública. En suma, he aludido al problema planteado por Arendt en torno a la inevitabilidad que siente el sujeto de vivir como si fuera un sujeto libre, dueño de la historia. La conclusión a la que me lleva este último apartado del capítulo dedicado al estudio ontológico de la subjetividad es la siguiente: en tanto que cada uno de nosotros somos una subjetividad pensante, debemos ser capaces de inscribirnos en la temporalidad de este presente (que implica la experiencia del pensamiento) y no en la temporalidad biográfica y objetiva (aquella que marca el reloj, en la que presente es sinónimo de actualidad). Así que, para devolver el sentido a la política, Arendt se sitúa en el presente, siendo éste el único que nos permite habitar la brecha producida entre el pasado y el futuro. Utilizando la herencia del pasado (conceptos, problemas planteados, etc.) podemos recuperar un marco de referencia para el futuro.

IV. El cuarto capítulo de esta tesis arroja luz sobre los rasgos que el concepto de subjetividad arendtiano adquiere en el terreno **ético**. He comenzado esta parte de la investigación haciendo mención a la necesidad de adquirir esa *actitud de cautela* -a la que ya nos habíamos referido anteriormente-, cuando nos adentramos en el mundo ético de las relaciones humanas. Como resultado, he conseguido identificar la existencia de un componente de subjetividad en la ética arendtiana, el cual debe servir de guía para todos los hombres. Me referí a la necesidad de ser precavidos a la hora de actuar, pensar y juzgar los acontecimientos ya que, una vez realizados, compartan consecuencias que no tienen vuelta atrás.

Esta actitud me ha llevado inevitablemente a relacionar la subjetividad con otros dos conceptos de vital importancia para entender el pensamiento arendtiano: la *responsabilidad* y el *juicio*. Si no podemos eludir la responsabilidad de nuestros actos, debemos tener la cautela de usar el juicio antes de actuar. Este juzgar lo define Arendt como una “capacidad independiente del espíritu”, a la cual no llegamos por deducción ni por inducción en tanto que no puede ser enseñada sino ejercida; si el juzgar no me lo pueden enseñar otros, sólo yo como sujeto único puedo llevarlo a cabo. Esto no significa, no obstante, que podamos juzgar sin tener en cuenta la presencia de los otros, pues a pesar de que el juicio lo elaboramos desde nuestra propia subjetividad, lo que hacemos realmente con él es actualizar el pensamiento e integrarlo en los asuntos intersubjetivos, pasando de lo abstracto a lo concreto y estableciendo sentencias que nos permiten decir lo que está bien y lo

que está mal. En cualquier caso, es innegable la estrecha relación que se da entre subjetividad y juicio, ya que juzgar consiste en manifestar públicamente el pensamiento y la conciencia moral, siendo éstos elementos internos al sujeto. Todas estas reflexiones sobre el juzgar y la responsabilidad las encontramos especialmente en dos obras de Arendt. Por un lado, en *Eichmann en Jerusalén*, a pesar de exponer su teoría sobre la banalidad de mal, Arendt califica a Eichmann como culpable de sus crímenes cometidos contra el pueblo judío. *Responsabilidad y Juicio*, por su parte, es un ensayo en el que la autora trata de aclarar la teoría sobre el mal ya citada, por las confusiones y polémicas que creó en su momento.

Poniendo el foco en el concepto de mal y en esta novedosa teoría sobre la banalidad de éste, concluía que la solución propuesta por Arendt ante la problemática del mal depende de que la moral quede integrada en la política. En consecuencia, decía que la máxima moral arendtiana se sustenta en el principio de no-contradicción: no podemos hacer algo que a nuestro juicio consideramos inmoral, por mucho que la moral establecida nos diga que es correcto. El sujeto debe dialogar consigo mismo y actuar en coherencia con sus pensamientos, pues ésta es la única manera de que podamos vivir en paz y sin remordimientos. Con esta propuesta, Arendt invierte la dirección que había caracterizado en la Modernidad a la relación entre política y ética: ahora la política (lo intersubjetivo) debe ser el punto de partida o la base de la moral (lo subjetivo), que será el punto de llegada. De este modo, definiendo que Arendt introduce un elemento claramente subjetivo para la fundamentación de lo ético-político: el *pensamiento*, aquello que permite al hombre diferenciar en cada situación concreta el bien del mal, al mismo tiempo que le ofrece la oportunidad de diferenciarse del resto de personas, cuando observa que lo establecido no coincide con sus máximas morales.

Partiendo de esta relación indisoluble entre lo ético y lo político, he llegado a la conclusión de que esa barrera que Arendt menciona en ciertas ocasiones entre lo público y lo privado no es infranqueable, sino que se caracteriza por una especie de porosidad. La autora rompe con la visión de una ética resguardada en el ámbito de lo privado -frente a la política, encargada de los asuntos públicos-, y propone una ética del "sí mismo" en la que el diálogo del sujeto consigo mismo es una condición indispensable para la aceptación y el diálogo con los otros. Esta ética del diálogo ha sido apodada por algunos intérpretes de Arendt -destacando F. Collin- como ética *borderline* o ética del límite: una ética en la que el sujeto reflexiona a

partir de su situación dada, la de una persona situada en el tiempo y el espacio y con unas características concretas (sexo, edad, raza, etc.), que pueden ser consideradas como límites que le separan de los otros sujetos, pero que separan reparando y permitiendo su acercamiento.

Teniendo en consideración todo lo anterior destaco ahora, sin dejar lugar a dudas, aquello que tiene por propósito esta investigación: la importancia acordada a la subjetividad en el pensamiento -ético- de Arendt. En suma, esta tesis proponía aplicar aquel modelo que los educadores y pedagogos del siglo XXI han calificado como “la era del aprendizaje” -centrado, entre otras cosas, en la “atención a la diversidad” para aquellos alumnos que presentan necesidades educativas especiales-, a otros terrenos de la vida pública y privada como el de la ética y, por estar ligados a ésta última, al de la política, la religión y la economía. En cualquiera de éstos ámbitos, parece fundamental facilitar la posibilidad de adaptación a cualquier sujeto que presente una necesidad ya que, actualmente, el cambio es constante y vertiginoso en todas las áreas del conocimiento y de la vida. Tras esta reflexión, he decidido calificar la propuesta ética arendtiana como un “republicanismo cívico”, una especie de cultura ético-política que favorece las relaciones interpersonales humanas y está acorde con actitudes y prácticas solidarias y cívicas. Veíamos que, en opinión de Arendt, el republicanismo y la democracia liberal aparecen como las formas políticas más eficaces para dar solución a aquellos desafíos que surgen en la Época Moderna: el individualismo, que en su faceta degenerada ha supuesto un ensimismamiento de los sujetos en la vida privada y un pasotismo cívico, y la priorización de lo económico sobre cualquier otro terreno, apareciendo así una cultura económica del consumo. En general, como consecuencia última atribuyo a Arendt el mérito de habernos recordado la necesidad de mantenernos -no sólo en su época sino también en la actual y en todas la venideras- en una ética de la cautela, una ética que aprenda tanto lo bueno como lo malo del pasado, buscando evitar la dominación y la corrupción y conservar todo lo positivo que se ha hecho.

V. El capítulo quinto se centra en lo que Arendt no denomina ya “sujeto” a secas, sino “**sujeto político**”. En una primera aproximación al estudio de la subjetividad en el terreno político, hago alusión al hecho de que, debido al derrumbamiento de lo político que supone el totalitarismo del siglo XX, muchos pensadores emprenden una ferviente crítica contra la figura del sujeto metafísico, que había



sido elemental en la filosofía hasta aquel momento. Desde la Época Moderna, ocurre que la figura del “sujeto” pasa a representar el dominio y la autoridad, siendo los “dominados” relegados a una situación de pasividad tal que pueden ser considerados como no-sujetos. De este modo, el sujeto moderno queda definido como un modelo de sujeto universal que pretende ser impuesto a todos los individuos. Pero, veíamos cómo Arendt nos muestra que dicho sujeto universal no es en realidad un sujeto neutral sino más bien la sobrevaloración y la superposición de un sujeto con unas características determinadas (hombre, blanco, de mediana edad, etc.) sobre el resto de subjetividades. En el terreno político, este modelo de subjetividad implica reducir lo desconocido a lo conocido, sustituyendo el diálogo con el otro por el discurso sobre el otro y alienando así a aquellos que son representados por los dominantes.

Frente a la respuesta de aquellos pensadores contemporáneos que tratan de eludir dicha alienación a través de la destrucción del sujeto moderno, Arendt -entre otros- considera más oportuno liberar al sujeto de cualquier tipo de sujeción a un modelo. De este modo he analizado en este último apartado la liberación que Arendt otorga al sujeto de ese modelo moderno universal a través de su noción de sujeto político, inspirado en algunos elementos del pensamiento griego. Para comprender este concepto, he investigado la relación que guarda la subjetividad con cada una de las actividades humanas propias de la esfera pública, llegando a la siguiente conclusión: la acción y el discurso son las únicas capacidades humanas que permiten a los sujetos revelarse como seres únicos, esto es, aparecer como personas y no como meros objetos físicos. Además, esta tesis afirma que sólo mediante la iniciativa del hablar y del actuar podemos decir que somos humanos, por lo que sentir la necesidad de comunicar nuestra diferencia es inevitable, al contrario que ocurre con el laborar y el trabajar, que son necesarios pero no suficientes para una vida plena. No se puede reducir la esencia humana al laborar y al trabajar porque las personas necesitamos la acción política con el fin de desenvolvernos con el resto de personas en una sociedad política justa y pacífica.

Hecho este repaso sobre las tesis arendtianas en cuanto a la subjetividad, creo correcto afirmar que la **recepción** de dicha teoría por parte de los pensadores contemporáneos y posteriores a Arendt no ha sido homogénea. Por ello he dedicado el último apartado de este capítulo a resaltar algunas de las distintas interpretaciones que dicha teoría ha tenido hasta la actualidad. Tal comparación me ha

conducido a oponerme a la interpretación biopolítica del pensamiento arendtiano y a apostar por la consideración del individuo arendtiano como un sujeto que realmente posee una subjetividad propia: un ser que es único e irreductible sólomente cuando actúa por el mero hecho de sacar su diferencia de la privacidad y mostrarla públicamente, haciéndose así inconfundible con el resto.

La **conclusión final** a la que he llegado tras analizar exhaustivamente el concepto de subjetividad a lo largo de la obra arendtiana, es que tal concepto no sólo tiene un papel importante en el pensamiento ético-político de la autora, sino que tal concepto podría considerarse -y respondemos así a la segunda pregunta que nos habíamos planteado- como el *concepto central* en torno al cual giran todos los demás. Teniendo esto en cuenta, considero las ideas arendtianas y sobre la ética y la política como una lección fundamental que ni los actuales políticos ni los ciudadanos pueden saltarse, si queremos evitar que acontecimientos totalitarios como los sucedidos en el siglo XX vuelvan a repetirse. Tal y como pretende hacernos ver la autora con sus obras, necesitamos convencer a las personas de que la política no es un mero aspecto de la vida del que se ocupan unos pocos (de los cuales “no debemos fiarnos”) para que los demás podamos vivir nuestras vidas privadas despreocupados. El concepto de política debe recuperar su acepción positiva y ser visto no como una fuente de engaño sino como una legitimación del poder frente a la violencia; esto es, como aquel espacio público en el que todos tenemos y debemos participar. Debemos alejarnos de la idea de poder como aquello que pertenece al soberano-gobernante y acoger la idea de un poder que surge de la interacción humana, es decir, que posee un carácter relacional y comunicativo.

Es esto último lo que pretenden, en principio, algunos partidos políticos que han surgido en estos últimos años en algunos países de Europa (incluido España), que reclaman una mayor participación del pueblo en los asuntos públicos, y que guardan ciertas similitudes con el tipo de política que Arendt propone: una especie de república federal inspirada en la *polis* griega, en la que el poder se desarrolle por medio de la acción y la palabra. En ella el poder debe ejercerse -aunque no por completo- más desde abajo que desde arriba; debe comenzar desde la base de los consejos primarios (nivel local) e ir elevándose por los distintos niveles hasta llegar

al más alto (gobierno estatal y órganos continentales y mundiales). Sólo así la política puede surgir del interés sincero por el bien común y no de intereses particulares.

Como conclusiones críticas a las ideas que marcan el pensamiento arendtiano, propongo algo que ya preocupa a algunos estudiosos de Arendt. Me refiero a la cuestión de si la acción es realmente una condición tan “inevitable” en el ser humano. A pesar de que Arendt niega la existencia de cualquier tipo de naturaleza humana y propone frente a ésta la idea de condición humana, cuando aborda el tema de la acción parece otorgarle un carácter más necesario existencialmente del que realmente posee. Es decir, aunque no lo afirme expresamente, ciertas expresiones y alusiones a la necesidad que siente el hombre de actuar -frente a las del laborar y trabajar- y de manifestar su subjetividad en público, nos pueden llevar a pensar en la acción no como un mero condicionante, sino como un elemento “estructural” en el ser humano (cayendo así, de nuevo, en las tesis naturalistas del hombre). No obstante, quiero pensar que éste no es el propósito de la autora, que Arendt sólo insiste tanto en la importancia de la acción y el discurso porque tiene en mente el objetivo práctico de concienciar a las personas de que se constituyan como sujetos políticos, evitando así cualquier posible recaída en el totalitarismo.

En cualquier caso, es cierto que, al adentrarse en las obras de Arendt, el lector puede sentir cierto agobio en cuanto a su requerimiento a la participación política. De ahí que surjan preguntas como las que anoto a continuación: ¿somos egoístas por decidir no involucrarnos en los asuntos públicos?, ¿hacemos “mal” por refugiarnos en nuestra vida privada y desinteresarnos por la política y lo político?, ¿o más bien esta casi forzosa llamada a actuar es también un modo “autoritario” de decirnos cómo debemos usar los sujetos nuestra libertad? Finalmente me pregunto: ¿es precisa la aparición ante los demás para que podamos reconocer una subjetividad en cada sujeto humano?, ¿acaso ésta no existe, si no la mostramos ante los demás? Las respuestas a estos interrogantes no las encontrará el lector en este trabajo (ya que no es ese nuestro objetivo), pero parece relevante lanzarlas de un modo abierto para que, en una futura investigación, puedan ser abordadas. Vemos, por tanto, que el pensamiento arendtiano parece no agotarse, ya que deja algunos asuntos abiertos sobre los cuales podríamos decir mucho aún. Y es que, sobre lo que se puede y debe hablar, es mejor no guardar silencio.



## ***VII. NOCIONES BÁSICAS***



## VII.- NOCIONES BÁSICAS

**ACCIÓN:** capacidad de inicio. El ser humano se caracteriza por una creatividad que ha de poner bajo el punto de mira de la cautela, ya que esta creatividad puede volverse en su contra debido a la imprevisibilidad de sus consecuencias. La persona que actúa debe ser precavida, pues es responsable de las consecuencias que acarrea la acción que ésta inicia.

**ACTOR:** condición del ser humano en el mundo. Cada sujeto es un actor -no un autor-, en tanto que aparece en un mundo de objetos ya presentes, que constituyen el fondo cultural de su aparición.

**BIOS:** vida de alguien, vida concreta. autónoma y auténticamente humana forma de vida. Se trata de la vida política, aquella que origina el hombre cuando muestra su unicidad ante los demás.

**DEMOCRACIA DELIBERATIVA:** modo de organización política en el que la participación pública es accesible a todos los sujetos (como en el *Ágora* griega). Para su correcta constitución es necesario que cada hombre acceda a la ciudadanía, pero sin considerar a ésta como nacionalidad o identidad (origen, cultura, raza, lengua... común), ya que hoy en día las naciones acogen muchas identidades. Sólo hay una identidad objetivable y reacia a la violencia: la identidad o ciudadanía política (identidad de un sujeto sin nombre). No obstante, la condición de ciudadano no es suficiente para solucionar las exclusiones (hay casos en que homosexuales, mujeres, etc. son reconocidos como ciudadanos, pero siguen siendo marginados), por lo que es necesaria una ciudadanía no formal sino plena, que incluya el control efectivo del poder y que tenga en cuenta a las minorías.

**ESPACIO POLÍTICO:** espacio "artificial" creado por el ser humano que requiere -además de un mundo común y un carácter público- el establecimiento de una *polis*, es decir, de unas leyes y constituciones que establezcan ciertos límites y condiciones de posibilidad más estables a las acciones y a las palabras de los hombres. En la *polis* todos los asuntos se resuelven a través del diálogo y entre

iguales; tal espacio debe ser accesible a todos y cada uno de los sujetos. No obstante, tal afirmación no implica que aquel que no aparezca en el espacio público deba ser excluido, pues se puede preferir no intervenir en él. Lo importante es que no se le niegue a nadie la posibilidad de aparecer públicamente y que a todos se les reconozcan sus derechos.

**ESPACIO PRIVADO:** espacio de la necesidad (satisfacción de necesidades, como las tareas domésticas, economía, etc.) y de la privacidad o intimidad de cada persona, es decir, de aquello que no mostramos ante los demás (las pasiones del corazón, algunos pensamientos, etc.).

**ESPACIO PÚBLICO:** espacio propio de la libertad que hace referencia al mundo común. Este mundo común no se identifica con el planeta Tierra o con la Naturaleza, sino que se constituye por los objetos que fabrica el hombre y por la trama de relaciones humanas. El espacio público es, por tanto, el mundo que mantiene a los hombres unidos y separados al mismo tiempo, debido a que la diversidad de perspectivas -la pluralidad- es irreductible. Sin embargo, no todo espacio público es inmediatamente un espacio político, pues para que lo sea debe desarrollarse en un sitio concreto, en la ciudad o *polis*.

**ESPACIO SOCIAL:** espacio que surge en la sociedad moderna como un híbrido entre lo privado y lo público, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas -antes propias del espacio privado- pasan a ocupar un lugar central en el espacio público. Esto provoca un creciente deterioro y retroceso del auténtico espacio público, encargado de asuntos más políticos que socioeconómicos.

**JUZGAR:** convertir un pensamiento (acto marginal) en un juicio (acto político) al expresarlo públicamente. Cuando pensamos y cuando juzgamos no lo hacemos sobre lo universal (como hace el conocimiento), es decir, no nos guiamos por una norma moral común, sino que nos centramos en casos concretos. Juzgamos sobre lo particular (“qué rosa tan bella”), aunque ese particular tiene algo contingente en relación con lo universal: presupone el acuerdo de otros (juicio universal: todas las rosas son bellas). No obstante, no debemos olvidar la “validez ejemplar” de esa



cosa específica (esa rosa) que estamos juzgando; esto mismo ocurre con las personas: la singularidad de cada sujeto es ejemplar, pero da a la vez testimonio de la humanidad.

**LIBERTAD:** capacidad humana de hacer advenir aquello que todavía no es, de iniciar algo nuevo y totalmente imprevisible. Es una libertad exterior (posibilidad de actuar) no interior (*libre arbitrio*), lo cual implica la igualdad de posibilidades para todos y la aceptación de las diferentes perspectivas de cada sujeto sobre la realidad. En este sentido, renunciar a la política es igual a renunciar a la libertad.

**NARRAR:** contar, relatar, hacer biografía de la vida de una persona desde que nace. La biografía permite mostrar la singularidad de una persona. Esta forma de expresión es la que permite la realización de la plural condición humana, en tanto que natalidad y pluralidad están estrechamente unidas.

**NATALIDAD:** acontecimiento que se encuentra en la intersección entre *zôe* y *bios*. Es la emergencia del *bios* en la *zôe*, de la biografía (vida contada) en la biología. Se produce cuando aparecemos en el mundo mostrando nuestro “quién” ante los demás en el espacio político.

**PENSAR:** hábito de examinar y reflexionar acerca de todo lo que acontece o llama la atención. Pensar es distinto de conocer (acumular información), pues hace referencia a una búsqueda del sentido (examen crítico) y por ello no puede separarse del actuar. Pensar implica reflexionar sobre los hechos desde uno mismo (lo cual da lugar a pensamientos heterogéneos), y esto es algo que se hace independientemente del grado de cultura de las personas. Se caracteriza por cuatro cosas: 1) es destructivo y autodestructivo (más que crear diluye los códigos establecidos), 2) no tiene fin (siempre hay que repensar lo ya pensado), 3) supone una interrupción de la acción (se hace desde lo privado, desde el orden de lo invisible, frente al actuar que se hace públicamente) y 4) implica un “dos en uno” (nunca se hace en singular sino en plural, supone un diálogo interno que es entre dos sujetos, no entre sujeto-objeto).

**PLURALIDAD:** condición de la acción humana que parte del hecho de que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y de que, por tanto, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. Frente al resto de condiciones humanas (como la de la vida -propia de la labor-, o la de la mundanidad- propia del trabajo), la pluralidad es la más específica de la vida política y la que está más estrechamente ligada a la natalidad.

**POLÍTICA:** disciplina que tiene un fin práctico: la conducción de una vida buena y justa en la *polis*, esto es, del acceso a la felicidad pública y no sólo a la satisfacción de las necesidades.

**RESPONSABILIDAD:** autoimplicación o “carga” plenamente individual que un sujeto debe reconocer ante las consecuencias de sus actos.

**REVOLUCIÓN:** movimiento popular contra el poder que, sin embargo, en la mayoría de los casos, desemboca en una “restauración” de dicho poder. Esto ocurre en las democracias efectivas que originan, al constituirse de modo representativo en vez de deliberativo, suelen desembocar en oligarquías (intereses de unos pocos, los que mandan). De ahí que los protagonistas de la revolución, en la medida en que pretenden llevar las riendas, sean en muchos casos los enemigos de la propia revolución.

**SINGULARIDAD:** modo de ser diferente del ser humano en el ámbito de lo privado. Hace referencia a la particularidad del sujeto que, por no mostrarse públicamente, es visto como un ser no diferenciable del resto, de tal modo que acaba formando parte de una totalidad homogénea.

**SUBJETIVIDAD:** diferencia que cada persona es en sí misma. Se trata del yo de cada individuo como sujeto particular, que se siente empujado a aparecer y actuar en el mundo con los otros seres humanos para poder mostrar su unicidad.

**SUJETO:** individuo particular que se constituye en relación con lo otro y los otros. No se trata de *qué* soy (lo dado por el nacimiento: raza, género, nacionalidad, etc., que también nos define) sino de *quién* soy: aquello que me define como sujeto

único, ya que, al implicar el pensamiento y la palabra, residen en él mi libertad política y mi diferencia.

**UNICIDAD:** modo de ser diferente del ser humano en el ámbito público. Se refiere a una diferencia que, al ser mostrada públicamente, convierte al sujeto en un ser distinguible del resto de sujetos, un ser inconfundible. De este modo, el sujeto único se relaciona con los demás, no en la totalidad sino en la pluralidad.

**VIOLENCIA:** daño ejercido a unos seres humanos por parte de otros seres humanos. Es el único mecanismo capaz de reducir la heterogeneidad de los hombres, de quitarles su condición de sujetos particulares. Arendt distingue entre violencia y poder político para no caer en la tentación de pensar que la violencia es sobre todo una forma de ejercicio del poder (como ha hecho la filosofía política), ya que el poder político no es sino el resultado de la acción cooperativa. Para Arendt, si bien la violencia ha existido siempre, es más intensa en el siglo XX, por eso estudia los experimentos totalitarios que se llevaron a cabo en este siglo, que suponen una ampliación del uso de la violencia a una escala e intensidad inéditas en la historia de la humanidad.

**ZÔE:** mera vida. Vida natural, biológica o de especie, aquella que nos viene dada al nacer y que continúa y se repite de modo circular. No obstante, para algunos autores la definición de zôe en Arendt va más allá, pues entienden que tal concepto hace referencia a la pluralidad de esas singularidades que convergen y cuya distinción es la condición indispensable para la natalidad o aparición de lo político.



## **VIII. BIBLIOGRAFÍA**



## VIII.- BIBLIOGRAFÍA

### VIII.1.- BIBLIOGRAFÍA DE HANNAH ARENDT

#### A.- LIBROS

- *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929), traducción al español: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001.
- *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition* (1944), traducción al español: *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós, 2004.
- *The Origins of Totalitarianism* (1951), traducción al español: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza editorial, 1981-1987.
- *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* (1958), traducción al español: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona: Lumen, 2000.
- *The Human Condition* (1958), traducción al español: *La condición humana* (1958), introducción de Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 2009.
- *Eichmann in Jerusalén: a Report on the Banality of Evil* (1961), traducción al español: *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999.
- *On Revolution* (1963), traducción al español: *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 1988.
- *Men in Dark Times* (1968), traducción al español: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Cediza, 2001.

- *Crisis of the Republic* (1969), traducción al español: *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1998.
- *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (1969), traducción al español: "Martin Heidegger, el octogenario", en *Revista de Occidente*, nº 84, 1969.
- *On Violence* (1970), traducción al español: *Sobre la violencia*, Barcelona, Institut Català Internacional per la Pau: Angle, 1988.
- *Philosophy and Politics* (1990), traducción al español: *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Bilbao: Besataria Asociación cultural, 1996.

## **B.- ARTÍCULOS, RESEÑAS DE LIBROS Y CONFERENCIAS**

- "The great tradition" (1953), conferencia que la pensadora impartió en la Universidad de Princeton, traducción al español: "La gran tradición", en *Eunomía: revista en cultura de la legalidad*, nº 6., 2014, pp.279-311.
- "¿Qué es la libertad?", en *Claves de la razón práctica*, nº 65, 1996, pp. 2-13.
- "De la historia a la acción", en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 28, 1997, pp. 139-171.
- "Nazismo y responsabilidad colectiva", en *Claves de la razón práctica*, nº 95, 1999, pp. 4-11.



### C. - OTRAS PUBLICACIONES

- *The Life of the Mind* (1978), (obra publicada póstumamente, basada en las conferencias Gifford de 1972-1974), traducción al español: *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), (lecciones de 1970 publicadas póstumamente), traducción al español: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introducción y edición de Ronald Beiner, Barcelona: Paidós, 2003.
- Hannah Arendt / Karl Jaspers: *Correspondence 1926-1969* (Lotte Köhler y Hans Saner, 1992), París: Payot, 1996
- *Was ist Politik?, Aus dem Nachlaß?* (R. Piper GmbH y Co. KG, Múnich, 1993), traducción al español: *¿Qué es la política?*, introducción de Fina Bifulés, Barcelona: Paidós, 1997.
- *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975* (Carol Brightman, 1995), traducción al español: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949 -1975*, Barcelona: Editorial Lumen, 1999.
- *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I* (compilación de textos de 1954–1964 editados por Úrsula Ludz), traducción al español: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996.

- *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse* (Vittorio Klostermann GmbH, Fráncfort del Meno, 1999), traducción al español: Hannah Arendt / Martin Heidegger: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder, 2000.
- *Denktagebuch 1950–1973* (editado por Úrsula Ludz e Ingeborg Nordmann, 2002), traducción al español: *Diario filosófico*, 2 Vols., Barcelona: Herder, 2006.
- *Tiempos presentes* (recopilación de escritos para la prensa entre 1943 y 1975, editado por M.L. Knott), traducción de R. S. Carbó, Barcelona: Gedisa, 2002.
- *Ensayos de comprensión. 1930 – 1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (volumen con 41 textos de diversa extensión y procedencia (artículos, reseñas de libros, conferencias, entrevistas), traducción de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate, Madrid: Caparrós, 2005.
- *The Promise of Politics* (2005), traducción al español: *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2008.
- *Responsabilidad y Juicio*, introducción y notas de Jerome Kohn, Barcelona: Paidós, 2007.
- *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (papers de 1963), traducción al español: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007.

- *The Jewish Writings (2007), traducción al español: Escritos judíos*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2009.
- *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (autobiografía a partir de una recopilación de sus textos), Madrid: Trotta, 2010.
- *Los hombres y el terror y otros ensayos* (recopilación de textos de H. Arendt), Barcelona, RBA, 2012.

## VIII.2.- BIBLIOGRAFÍA SOBRE HANNAH ARENDT

### A.- LIBROS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

- ADLER, L.: *Hannah Arendt*, Barcelona: Destino, 2006.
- BÁRCENA, F.: *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona: Herder, 2006.
- BARLEY, D.: *Hanna Arendt, Einführung in ihr Werk*, Munich/Friburgo: Alber, 1990.
- BENHABIB, S.: *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Valencia: Epistema 1996.
- BINABURO, J.A. y ECHEVERRÍA, X., (comp.): *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid: Proyectos y Producciones Editoriales Cyan, 1994.
- BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (Comp.): *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid: 1994.

- BIRULÉS, F.: *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia: Episteme, 1996.
- BIRULÉS, F.: *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid: Sequitur, 2008.
- BIRULÉS, F. (Comp.): *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- BIRULÉS, F.: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona: Herder, 2007.
- BRUNKHORST, H.: *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- CAMPILLO, A.: *El lugar del juicio: seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Madrid: Biblioteca Nueva, D. L., 2009.
- CANOVAN, M.: *A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- COLLIN, F.: *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*, Barcelona: Icaria, 2006.
- CRUZ, M. (Comp.): *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, 2006.
- ESPOSITO, R.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona: Paidós, 1999.
- ETTINGER, E.: *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona: Tusquets, 1996.

- FERRER, U.: “Antropología existencial de Jaspers” en *Propuestas antropológicas del siglo XX*, EUNSA, 2004, pp. 163-188.
- FINA, B., *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, Londres: Pluto Press, 2011.
- FIORAVANTI, M.: *Los derechos fundamentales: Apuntes de las historias de las constituciones* (2001), Madrid: Trotta, 2008.
- FLORES, P.: *Hannah Arendt: existencia y libertad*, traducción de César Cansino, prólogo y revisión de la traducción por Agapito Maestre, Madrid: Tecnos, 1996.
- FORTI, S.: *La vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid: Cátedra, 2001.
- GARNER, R.: *The Realm of Humanitas, responses to the Writings of Hannah Arendt*, Peter Lang Publishing Incorporated, 1990.
- GOVEA, J.: *Visión de la política en Hannah Arendt*, en *Frónesis: Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, Vol. 17, Nº. 2, Maracaibo, mayo-agosto 2010, pp. 217 - 239.
- GUTIÉRREZ DE CABIEDES, T.: *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid: Encuentro, 2009.
- HABERMAS, J. “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social” en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 2000, pp.49-86.
- HILB, C. (COMP.): *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas: Nueva Sociedad, 1994.

- HILL, M.A.: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979.
- HULL, M.: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, New York: Routledge Curzon, 2002.
- KALYVAS, A.: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Nueva York: Cambridge University Press, 2008.
- KOHLER, L. y SANER, H. (eds.): *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- LAFER, C.: *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MAY, L. y KOHN, J.: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge: The MIT Press, 1996.
- MIÑON, A.R.: *El juicio en el pensamiento de Arendt*, Alicante: Pasión por los libros, 2011.
- MUNDO, D.: *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2003.
- ORTEGA, F.: "La abstracta desnudez de ser únicamente humano: racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault", en *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, 2005, pp. 104-126.

- PADIAL, J.J.: "Hannah Arendt", en *Historia universal del pensamiento filosófico V*, A. Segura (dir.), Bilbao: Liber, 2007, pp. 235-242.
- PAREKH, B.: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Macmillan, 1981.
- PAREKH, B.: *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- PEÑA, F.: *La acción como clave Ética, Política y Antropológica en el pensamiento de Hannah Arendt*, Murcia: Universidad de Murcia, 2013.
- PRESSACCO, C. F.: *Totalitarismo, banalidad y despolitización. La actualidad de Hannah Arendt*, LOM: Pablo Salvat, 2006.
- PRINZ, A.: *La filosofía como comprensión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona: Herder, 2002.
- PRIOR, Á.: *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- REIF, A.: *Converses amb Hannah Arendt*, Barcelona: Lleonard Muntaner, 2006.
- SALTO, A.: *La Dignidad Humana: Dignidad de la Mujer*, Madrid: PPC, 2007.
- SÁNCHEZ, C.: *Hannah Arendt: el espacio de la política*, prólogo de J. Murguerza, Madrid: Centro de estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SANCHO GARCÍA, I.: *Hannah Arendt: la búsqueda de la condición humana: (hombre, historia y ética)*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2008.

- SERRANO DE HARO, A.: "Hannah Arendt y la equivocidad de la Historia", en *Fenomenología e Historia*, Madrid: UNED, 2003, pp. 155-165.
- SERRANO DE HARO, A.: "Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción", en García, J. J. y Rodríguez, R., (eds.): *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid: Editorial Síntesis, 2007, pp. 189-199.
- SERRANO DE HARO, A.: "Dos teorías de la acción a propósito de la idea de Europa", en Ildelfonso Murillo (ed.): *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Madrid: Diálogo Filosófico/Nossay J. Editores, 1995, pp. 423-430.
- SERRANO, E.: *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, México: Interlínea, 1996.
- VV. AA.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid: Sequitur, 2001.
- VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- VILLA, D.: *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- WILLIAMS, G. (Editor.): *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers* (cuatro volumes), London: Routledge, 2006.
- WOLIN, R.: *Los hijos de Heidegger*, Madrid: Cátedra, 2003.



- YOUNG-BRUEHL, E.: *Hannah Arendt. For Love of the World* (1982), traducción castellana de Lloris, M.: *Hannah Arendt*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.
- YOUNG-BRUEHL, E.: *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona: Paidós, 2006.
- YOUNG-BRUEHL, E.: *Why Arendt Matters*, Londres: Yale University Press, 2006.

## B.- ARTÍCULOS DE REVISTAS Y CONFERENCIAS

- BÁRCENA, F.: “Hannah Arendt: una poética de la natalidad”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26 (2002/2), pp. 107-123.
- BARTOLOMÉ, M. M. C.: “Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Un diálogo con Hannah Arendt”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N ° 45, 2011, pp. 609-624.
- BIRMAJER, M.: “Archivo Arendt”, en *La ilustración liberal*, núm. 27, Madrid: Primavera, 2006, pp. 69-86.
- BRUNET, G.: “Una ética de la reflexión en Hannah Arendt”, en *Invenio*, vol. 5., núm. 9, Argentina: Universidad de centro Educativo latinoamericano, noviembre 2002, pp. 23-48.
- BUENO, N.: “Igualdad y diferencia en la teoría de la acción de Hannah Arendt”, en *Universidad de Murcia: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo*

con Hannah Arendt, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, p. 42.

- BUENO, N.: “Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt”, en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, n ° 742, 2010, pp. 277-286.
- CAMPILLO, A.: “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, n° 26, (2002/2), pp. 159-186.
- CAMPILLO, N.: “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, n° 26, (2002/2), pp. 125-140.
- CAMPILLO, N.: “Hannah Arendt: mundo y pluralidad, una ontología del aparecer”, en *Paideia*, 2005, pp. 125-140.
- CHAUSOVSKY, A.: “Los presupuestos antropológicos de Hannah Arendt y Ágnes Heller: sus conexiones en lo epistemológico y lo político”, en *UNIVERSIDAD DE MURCIA: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, p. 19.
- FUENTES, J. J.: “Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n ° 44, 2011, pp. 239-255.
- GÁMEZ, S.: “Del sujeto, la libertad y la felicidad desde el horizonte de los modernos: tres reflexiones a partir del diálogo entre Ágnes Heller y Hannah Arendt”, en *Universidad de Murcia: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo*

con Hannah Arendt, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, p. 23.

- GERCMAN, B.: “¿Salvar a la subjetividad?”, en Universidad de Murcia: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, p. 17.
- HELLER, Á.: “An Imaginary Preface to the 1984 edition of Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*”, en *The Public Real: Essays on discourse Types in Political Philosophy*, R. Schürmann (ed.), Albany: State University of New York Press, 1989, p. 254.
- HELLER, Á.: “Hannah Arendt’s on the *Vita Contemplativa*” en Á. Heller y F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-Londres: Transaction Pub., 1991, pp. 427-442.
- HIGUERO, F. J.: “La construcción del principio de natividad en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Convivium*, núm. 15 (2002), pp. 143-159.
- JACOBITTI, S. D.: “Hannah Arendt and the Will”, en *Political Theory*, 1988, XVI, núm. 1, pp. 53-76.
- LASAGA, J.: “El modelo antropológico de Hannah Arendt. La condición del animal humano”, en *Modelos antropológicos del siglo XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, H. Arendt*, 2004, pp. 115-141.

- LASTRA, A.: “Seres humanos en tiempos de claridad: Hannah Arendt, Ágnes Heller y la escritura constitucional”, en Universidad de Murcia: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, p. 34.
- LÓPEZ, D. M.: “Hannah Arendt y la crítica de la facultad de juzgar,” en Tópicos, número 008-009, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Santa Fe, 2001, pp. 105-128.
- MATAMORO, B.: “Hannah Arendt, distinta entre contrarios”, en Cuadernos hispanoamericanos, n.º 559, 1997, pp. 51-62.
- OSORIO, F.: “Hannah Arendt y la búsqueda del individuo en el estado-nación”, en Revista Lasallista de investigación, vol. 7, núm. 1, 2010, pp. 100-115.
- PIOLA, M. E.: “El pensamiento de Hannah Arendt: hacia una antropología de la cautela”, en Diálogo filosófico, n.º 57, 2003, pp. 431-445.
- PONCE DE LEÓN, F.: “Filosofía en el siglo XXI”, en Revista Anuario de la Asociación de Alumnos de Posgrado de Filosofía TALES. Actas I Congreso de Jóvenes Investigadores de Filosofía, núm. 1, Madrid: del 27 al 28 de octubre de 2008, pp. 76-92.
- PRIOR, Á.: “Historia de la voluntad y banalidad del mal”, en Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura, CLXXXVI, 742 marzo-abril (2010), pp. 211-226.
- QUINTANA, L.: “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”, en Revista de estudios sociales, n.º. 43, 2012, pp. 175-178.

- RETAMOZO, M.: “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, may-ago 2009, Vol. 51, pp. 69-91.
- RIVERA, A.: “Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de autoridad en Hannah Arendt”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 87-106.
- RIVERA, A.: “El espacio de la intersubjetividad: una relectura política de la “Crítica del juicio””, en *Daimon. Revista de filosofía*, nº 33, 2004, pp. 203-210.
- RODRÍGUEZ, L. P.: “Acción y mundo en Hannah Arendt”, en *Universidad de Murcia: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Congreso internacional, Murcia: del 13 al 15 de octubre de 2009, pp. 29.
- RODRÍGUEZ, C.A.: “Tras la búsqueda de una ética en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Revista Filosofía. Universidad Costa Rica*, XL (101), julio-diciembre 2002, pp. 77-85.
- ROIZ, J.: “Hannah Arendt como teórica de la política”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 141-157.
- ROIZ, J.: “La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975)”, WP nº 208, Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2002, pp. 1-67.
- SAHUÍ, A.: “Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo”, en *Signos Filosóficos*, julio-diciembre, nº 008, México, 2002, pp. 241-263.

- SERRANO DE HARO, A.: “Fenomenología de la Historia y judaísmo (1919-1951)”, en *El Olivo* 40 (1994), pp. 97-112.
- SERRANO DE HARO, A.: “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical”, en *Diálogo filosófico* 36 (1996), pp. 421-430.
- SERRANO DE HARO, A.: “Sobre la trivialidad del mal”, en *Letras de Deusto*, vol. 27, nº 74, enero-marzo, 1997, pp. 25-43.
- SERRANO DE HARO, A.: “Acotaciones a la correspondencia entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt”, en *Raíces* 36 (1998), pp. 21-28.
- SERRANO DE HARO, A.: “Fin de la Historia y comienzo de la política: de Havel a Arendt”, en *Revista Española de Teología* 59 (1999), pp. 85-102.
- SERRANO DE HARO, A.: “Karl Jaspers y Hannah Arendt sobre el alcance de la responsabilidad humana”, en *El Olivo*, 51-52 (2000), pp. 143-159.
- SERRANO DE HARO, A.: “Totalitarismo y filosofía”, en *Isegoría*, 23 (2000) pp. 91- 116.
- SERRANO DE HARO, A.: “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Investigaciones fenomenológicas* 6, 2010, pp. 9-22.
- UJALDÓN, E.: “Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, pp.164-174.
- VOEGELIN, E.: “Acerca de Los orígenes del totalitarismo”, en *Claves*, nº 124, julio-agosto, Madrid: 2004, pp. 4-8.

- VOLPI, F.: “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), Pamplona, pp. 317-344.
- ZAPATA, G.: “Elementos para una Paideia Política en Hannah Arendt”, en *Papel Político*, jul-dic 2010, Vol. 15, pp. 369-410.

### **C.- NOTICIAS, ENTREVISTAS Y VIDEOS (selección)**

- “Google rinde homenaje a la filósofa alemana de origen judío Hannah Arendt”, *El economista*, 14 de octubre de 2014.
- “Google homenajea a Hannah Arendt, descubridora de la banalidad del mal”, *TICbeat*, 14 de octubre de 2014.
- “Hannah Arendt”, película dirigida por Margarethe von Trotta; Alemania: Haitmafilm, 2012.
- “Hannah Arendt, la musa ideológica de Marina Silva”, *EL PAÍS*, 9 de septiembre de 2014.
- “Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua maternal”, entrevista a Hannah Arendt por Günter Gauss en Alemania (1964), en Youtube [en línea]. 22 de Julio del 2011. Disponible en web:  
«<http://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wl4>»
- “Hannah Arendt en el doodle de google”, *Las Provincias*, 14 de octubre 2014.
- “Hannah Arendt”, *Sistema Digital*, 20 de octubre 20014.

- “Hannah Arendt, Nuevo “doodle en google””, *La vanguardia*, 14 de octubre de 2014.
- “La filósofa rebelde que no quería serlo”, *ABC*, 14 de octubre de 2014.

#### **D.- PÁGINAS WEB**

- ALCOBERRO, R.: “Hannah Arendt”, *Filosofía y pensamiento, textos de Salvador Giner y otros sobre Arendt* [en línea], 10 de septiembre 2014. Disponible en web: «<http://www.alcoberro.info/index.htm>»
- BAÑOS, J.: “Democracia y ética: El republicanismo cívico de Hannah Arendt”, *Revista Estudios políticos* (vol. 2013. Núm. 30) [en línea]. Septiembre-diciembre del 2013. Disponible en web: «<http://www.elsevier.es/es-revista-estudios-politicos-79-articulo-democracia-etica-el-republicanismo-civico-S0185161613714513>»
- DÉLANO, A.: “Hannah Arendt: cómo enfrentar la banalidad del mal”, *Revista Casa del tiempo* [en línea]. Junio de 2000. Disponible en web: «<http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/junio2000/arendt.html>»
- GALEANO, J.P.: “Videoconferencias con Hannah Arendt” (blog), en *Hannah Arendt* [en línea]. 10 de abril 2009. Disponible en web: «<http://elblogdehannaharendt.blogspot.com.es/2009/04/hannah-arendt-que-queda-queda-la-lengua.html>»



- GOVEA, J.: “Visión de la política en Hannah Arendt”, en Scielo. Frónesis. [En línea]. Agosto de 2010. Disponible en web:  
«[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S131562682010000200006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S131562682010000200006&script=sci_arttext)»
- PALOMAR, J.: “Hannah Arendt y la banalidad del mal” (video y ensayo), en Filosofía desde el palomar [en línea]. 16 de octubre 2013. Disponible en web:  
«<http://filosofiapalomar.blogspot.com.es/2013/10/hannah-arendt-y-la-banalidad-del-mal.html>»

### **VIII.3.- BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL CITADA O CONSULTADA**

#### **A.- LIBROS, CAPÍTULOS DE LIBROS Y DICCIONARIOS**

- ARENAS, L.: *Identidad y subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva, D.L., 2002.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES: *Política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- AUBENQUE, P.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.
- BASTONS, M.: *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, Barcelona: Prohom Edicions, 2003.
- BADILLO, P.: *Fundamentos de filosofía política*, Madrid: Tecnos, 1998.

- BELL, D.: *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- BERLIN, I.: "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1958.
- BÜRGER, C. y BÜRGER, P.: *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid: Akal, 2001.
- BURLEIGH, M.: *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Madrid: Taurus, 2002.
- CAMUS, A.: *El extranjero*, Madrid: Alianza, 2012.
- CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*, Buenos Aires: osada, 2006.
- CASTRO, R.: *Ética para un rostro de arena. Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Madrid: Síntesis, 1999.
- CHALMETA, G.: *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Pamplona: Eunsa, 2002.
- CHAMBERS, I.: *La cultura después del humanismo: historia, cultura, subjetividad*, Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 2006.
- COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. I-III, Barcelona: Herder, 1988.
- CONNOLLY, W.: *The Terms of Political Discourse*, Princeton: Princeton University Press, 1974.
- COTTS, S.: *Las raíces de la violencia*, Pamplona: Eunsa, 1987.

- COULANGES, F. de: *La ciudad antigua*, Madrid: Edaf, 2001.
- CRUZ, A.: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona: Eunsa, 1999.
- DELEUZE, G.: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa, 1981.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- DERRIDA, J.: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1989.
- DERRIDA, J.: *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.
- DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alianza, 2011.
- DOSTOIEVSKI, F.: *Crimen y castigo*, Madrid: Cátedra, 1999.
- DUNNE, J.: *Back to the Rouge Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.
- FERNÁNDEZ, T.: *La subjetividad en la historia*, Madrid: Sequitur, 2000.
- FERRER, U.: *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Salamanca: San Esteban, 1992.
- FERRER, U.: *¿Qué significa ser persona?*, Madrid: Palabra, 2002.
- FERRER, U.: "Posthumanismo y dignidad de la especie humana", en *Biotecnología y Posthumanismo*, Ballesteros, J., Fernández, E. (eds.), Pamplona: Thomson/Aranzadi, 2007, pp. 153-170.

- FERRER, U.: "Max Weber", en *Historia universal del Pensamiento Filosófico*, Segura, E. (dctor.), Vol. V, Liber, Bilbao: 2007, pp. 813-826.
- FIORAVANTI, M.: *Constitución*, Madrid: Trotta, 2001.
- FORTI, S.: *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Barcelona: Herder, 2008.
- FOUCAULT, M.: *Genealogía del racismo*, Madrid: Akal, 2001.
- FOUCAULT, M.: *Nacimiento de la biopolítica*, Argentina: FCE, 2012
- FOUCAULT, M.: *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005.
- FOUCAULT, M.: *El gobierno de sí y de los otros*, Madrid: Aka, 2011.
- FOUCAULT, M.: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Argentina: FCE, 2009.
- GALLEGO, J.: *La democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*, Madrid: Miño y Dávila, 2003.
- GLOVER, J.: *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid: Cátedra, 2001.
- GOETHE, J.: *Fausto*, Madrid: Cátedra, 1987.
- HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Barcelona: Taurus, 2000.
- HABERMAS, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid; Tecnos, 2002.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.

- HAVEL, V.: *El poder de los sin poder*, Madrid: Encuentro, 1997.
- HEATER, D.: *Ciudadanía. Una breve historia*, Madrid: Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (1977), Madrid: Trotta, 1997.
- HERODOTO: *Historia*, 5 vols., Madrid: Gredos, 2008.
- HUISMAN, D. y VERGEZ, A.: *Historia de los filósofos –Ilustrada por textos-* Madrid: Tecnos 2007.
- IRIGARAY, L.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid: Akal, 2009.
- IRIGARAY, L.: *Ética de la diferencia sexual*, Castellón: Ellago, 2010.
- JASPER, K.: *Filosofía de la existencia*, Madrid: S.L. Fondo de cultura económica de España, 1981.
- JASPER, K.: *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- JUDT, T.: *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid: Taurus, 2008.
- KAFKA, F.: *El castillo* (1922), Barcelona: Nuevas ediciones de bolsillo, S.L., 2004.
- KAFKA, F.: *El proceso* (1925), Madrid: Nórdica Libros, 2008.
- KAFKA, F.: *América* (1927), Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, México: Porrúa, 2005.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1998.

- KANT, I.: *Crítica del juicio*, México: S.L.U. Espasa Libros, 2006.
- KANT, I.: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid: Cátedra, 2005.
- KOJÉVE, A.: *Dialéctica de lo real y de la idea e muerte en Hegel*, Argentina: Leviatán, 2010.
- KOEHN, B.: *La resistencia alemana contra Hitler 1933-1945*, Madrid: Alianza, 2005.
- LEIBNIZ, G. W.: *Nuevos Ensayos*, Madrid: Alianza, 1992.
- LEIBNIZ, G. W.: *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- LESSNOFF, M.: *La filosofía política de siglo XX*, Madrid: Akal, 2001.
- LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- LÉVINAS, E.: *De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros, 2000.
- LÉVINAS, E.: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- LÉVINAS, E.: *El sujeto europeo*, Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1991.
- LLANO, A.: *La nueva sensibilidad*, Madrid: Espasa-Calpe, 1988.
- LLANO, A.: *El humanismo cívico*, Barcelona: Ariel, 1999.
- MACLNTYRE, A.: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

- MARINA, J.A.: *¡Despertad al diplodocus!: Una conspiración educativa para transformar la escuela y todo lo demás*, Barcelona: Ariel, 2015.
- MATE, R. y ZAMORA, J. A. (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la constitución de occidente*, Barcelona: Antrophos, 2006.
- MOLINA, J.: *Julien Freund. Lo político y la política*, Madrid: Sequitur, 2000.
- MOLINA, J. y GIRALDO, J. (eds.): *Carl Schmidt: derecho, política y grandes espacios*, Madellín: Fondo Editor Universitario EAFIT, 2008.
- MORIN, E.: “La noción de sujeto” en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 1-15.
- PAYNE, S. G.: *La Europa revolucionaria. Las guerras civiles que marcaron el siglo XX*, Madrid: Temas de hoy, 2011.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, vigesimotercera edición, versión normal, Madrid: Espasa, 2014.
- RICOEUR, P.: *Tiempo y narración I*, Madrid: Siglo XXI, 1995.
- RIESMANN, D.: *La muchedumbre solitaria*, Barcelona: Paidós, 1981.
- RODRÍGUEZ, F.: *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- ROIZ, J.: *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Madrid: Trotta, 1992.
- SABINE, G.: *Historia de la teoría política*, Madrid: FCE, 2000.

- SALVÁ, V.: *Nuevo Valbuena ó diccionario Latino-español* (cuarta edición) París: Libr. De Don Vicente Salvá, 1840.
- SARTRE, J. P.: *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2005.
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza, 2001.
- STEINER, G.: *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela, 2001.
- VOEGELIN, E.: *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: Rialp, 1974.
- VOEGELIN, E.: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

## B.- ARÍTULOS DE REVISTAS

- CAMPILLO, A.: “El sueño antropológico y la historia de la subjetividad”, en *Nuevos métodos en ciencias humanas*, 2002, pp. 61-80.
- ELLACURÍA, I.: “El sujeto de la historia”, en *Revista internacional de pensamiento político*, nº 2, 2007, pp.185-205.
- FERRER, U.: “Opinión pública y poder político: análisis habermasiano y réplicas”, en *El vuelo de Ícaro*, nº 2-3 (2001-2002), pp. 479-496.
- FERRER, U., “La verdad práctica en la acción política”, en *Empresas políticas*, nº 2, 2003/2, pp. 67-80.



- GARCÍA, M. y TEIRA, D.: “Identidad y subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna”, en *Revista internacional de filosofía*, Vol. 24, nº 3, 2005, pp.178-181.
- HELLER, Á.: “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, *Zona abierta*, nº 53, 1989, pp. 149-161.
- JUANES, J.: “Heidegger y Kant, metafísica de la subjetividad y razón crítica”, en revista online *Observaciones filosóficas* [en línea], 5 de febrero de 2013. Disponible en web: «<http://revistacritica.com/contenidos-impresos/ensayo-literario/heidegger-y-kant-metafisica-de-la-subjetividad-y-razon-critica>»
- KLAUS, D.: “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, en *Azafea: revista de filosofía*, nº 4, 2002, pp.97-121.
- LÓPEZ SÁENZ, M. C.: “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, Logroño: Universidad de la Rioja, 1994, pp. 33-61.
- MABEL, N.: “La construcción de la subjetividad. El impacto de las políticas sociales”, en *Historia Actual Online*, nº 13, 2007, pp. 81-88.
- PALTI, E. J.: “El retorno del sujeto: subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno”, en *La comprensión del pasado: escritos sobre filosofía de la historia*, 2005, pp .265-304.
- RASSKIN, I.: “La narración como herramienta para el análisis del proceso histórico de psicologización de la subjetividad, en el colectivo judío askenazí

de principios del siglo XX”, en Revista de historia de la psicología, Vol. 24, nº 3, 2003, pp.683-694.

- RODRIGUEZ, R.: “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, en *Heidegger o el final de la filosofía*, 1993, pp.191-206.
- SANTOS, M.: “Influencia de Heidegger en Arendt”, en revista online Educación y filosofía [en línea], 3 de marzo de 2013. Disponible en web: «<http://educayfilosofa.blogspot.com.es/2013/03/influencia-de-heidegger-en-hannah-arendt.html>»
- VIVERO, L. R.: “Hegel - Kojève - Heidegger: Historia de un triángulo filosófico”, en revista online *Observaciones filosóficas* [en línea], 29 de diciembre de 2013. Disponible en web: «<http://www.observacionesfilosoficas.net/hegel-kojeve-heidegger.htm>»

