



**La vulnerabilidad en
Hannah Arendt:
una propuesta para rehacer
el mundo con otros desde
la natalidad, la promesa
y la novedad**

Adriana Obando Aguirre

Carátula: Luz Eliana Tabares

INVESTIGACIÓN
EDUCATIVA &
PEDAGÓGICA
IBEROAMERICANA

editorial
redipe

Título original:

La Vulnerabilidad en Hannah Arendt: Una propuesta para rehacer el mundo con otros desde la natalidad, la promesa y la novedad

Autora: Adriana Obando Aguirre

ISBN: 978-1-957395-43-2

Primera edición, Julio de 2024

SELLO Editorial

Editorial REDIPE (95857440), Nueva York – Cali

Red de Pedagogía S.A.S. NIT: 900460139-2

© de la ilustración de la cubierta

Coeditor: Fundación Yunis: Tejiendo nuevos sentidos con las personas con discapacidad

Comité Editorial

Valdir Heitor Barzotto, Universidad de Sao Paulo, Brasil

Carlos Arboleda A. PhD Investigador Southern Connecticut State University, Estados Unidos

Agustín de La Herrán Gascón, Ph D. Universidad Autónoma de Madrid, España

Mario Germán Gil Claros, Grupo de Investigación Redipe

Rodrigo Ruay Garcés, Chile. Coordinador Macroproyecto Investigativo Iberoamericano Evaluación Educativa

Julio César Arboleda, Ph D. Dirección General Redipe. Grupo de investigación Educación y Desarrollo humano, Universidad de San Buenaventura

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, la reproducción (electrónica, química, mecánica, óptica, de grabación o de fotocopia), distribución, comunicación pública y transformación de cualquier parte de ésta publicación -incluido el diseño de la cubierta- sin la previa autorización escrita de los titulares de la propiedad intelectual y de la Editorial. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual. Los Editores no se pronuncian, ni expresan ni implícitamente, respecto a la exactitud de la información contenida en este libro, razón por la cual no puede asumir ningún tipo de responsabilidad en caso de error u omisión.

Red Iberoamericana de Pedagogía

editorial@rediberoamericanadepedagogia.com

www.redipe.org

Impreso en Cali, Colombia

Printed in Cali, Colombia

**La vulnerabilidad en
Hannah Arendt:
una propuesta para rehacer
el mundo con otros desde
la natalidad, la promesa
y la novedad**

Adriana Obando Aguirre



DEDICATORIA

Esta obra es dedicada a las víctimas que han dejado huellas a posibilidades de vida. A quienes realizaron a través del tiempo actos de rectitud pensando en el otro, con un sentido humano.

A una crianza con espíritu de sensibilidad como principio de vida para creer y avizorar la libertad desde el reconocimiento humano, donde la firmeza de la dignidad es el principio invaluable para mantener la bondad y la justicia con propósitos de vida en colectividad y en amor propio.

A esta existencia, que está cargada de ilusión para restaurar la humanidad desde el amor por el otro, construyendo un mundo común. Eliminando la impotencia humana generada por la vulnerabilidad que atropella y desbasta al hombre, sintiendo y pensando que la dignidad es un sacrificio y no un valor político.

•

A todos aquellos que creemos en la posibilidad de comenzar, de conmemorar con la palabra generando oportunidad de vida y de libertad.



CONTENIDO

	PAG
Resumen	11
Introducción.....	13
Capítulo 1.	
Superfluidad, indignidad y deshumanización en Hannah Arendt: de las prácticas totalitarias al reconocimiento de la pluralidad.....	23
1.1 Totalitarismo y campos de concentración y de exterminio: prácticas de dominación y eliminación de la humanidad.....	23
1.2 El movimiento totalitario: la transformación de las clases sociales en masas.....	38
1.3 La pluralidad: una ruptura al movimiento totalitario y la superfluidad de la vida	45
Capítulo 2.	
Sumisión, abandono y desarraigo: de las lógicas y las prácticas totalitarias al reconocimiento de la dignidad.....	53
2.1 La sumisión en el régimen totalitario.....	53
2.2 El abandono en el régimen totalitario: pérdida de sí y del mundo.....	64
2.3 El desarraigo en el régimen totalitario: renuncia sin conciencia.....	71

	PAG
Capítulo 3.	
Desactivando la sumisión, el abandono y el desarraigo mediante la natalidad, la promesa y la novedad.....	81
3.1 La natalidad que desactiva la sumisión totalitaria.....	81
3.2 La promesa que desactiva el abandono totalitario.....	90
3.3 La novedad que desactiva el desarraigo totalitario	97
A modo de conclusión.	
Del terror a los mundos posibles basados en el reconocimiento de la vulnerabilidad.....	109
Referencias Bibliográficas.....	121
Lista de figuras	
Figura 1.	
Primer campo de concentración para prisioneros políticos (1933-1945). Dachau, Alemania.....	26
Figura 2.	
Campos de concentración y de exterminio (1933-1945).....	29
Figura 3.	
Restos humanos encontrados por las tropas estadounidenses en los hornos crematorios de Buchenwald (1937-1950).....	30
Figura 4.	
Prisioneros del campo de concentración de Dachau (1933-1945) movilizados hacia destino desconocido.....	31

	PAG
Figura 5.	
Campos de concentración de Auschwitz (1941-1945).....	32
Figura 6.	
Sobrevivientes de Ebensee (1943-1945) siendo trasladados a evaluación médica.....	33
Figura 7. Guardias del campo de trabajo de Cieszanow (1936-1945) golpean a un prisionero	34
Figura 8. Presos en trabajos forzados construyendo la fábrica Krupp en Auschwitz, Polonia (1933-1945).....	35
Figura 9. Prisioneros durante un conteo en el campo de concentración de Buchenwald (1937-945).....	38



RESUMEN

La investigación parte de los postulados filosóficos desarrollados por la pensadora Hannah Arendt (1906-1975) en sus obras *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* que buscan contrastar la lógica de la violencia de los regímenes totalitarios europeos entre los cuales el desarraigo, el abandono y la sumisión ocupan un lugar de primer orden, exacerbando así la vulnerabilidad de los seres humanos. La noción de vulnerabilidad constituye el centro de esta investigación doctoral que, además, postula la respuesta a la violencia mediante la tríada natalidad, promesa y novedad. Aquí reside la originalidad de esta composición. Entre las conclusiones de este trabajo, se destaca la noción de vulnerabilidad como eje constitutivo de la condición humana capaz de rehacer el mundo con otros, a pesar de las lógicas totalitarias que se niegan a desaparecer entre nosotros. Metodológicamente, *La vulnerabilidad en Hannah Arendt: una propuesta para rehacer el mundo con otros desde la natalidad, la promesa y la novedad*, se orienta bajo la investigación de orden hermenéutico-crítico y cualitativa, apoyada en el estudio documental, que abre las posibilidades de interpretación sobre realidades socio-políticas complejas, advirtiendo otras posibilidades para rehacer el mundo compartido. Este trabajo doctoral pretende abordar una categoría novedosa e inédita en el pensamiento arendtiano: la noción de vulnerabilidad que, aunque inexistente en las obras de la pensadora, permite ser leída a partir de las huellas de su pensamiento en otros autores que han desarrollado a plenitud dicho concepto. Naturalmente, pensadores como Judith Butler y Joan-Carles Mèlich deben a Hannah Arendt los fundamentos de la vulnerabilidad, de eso no hay duda. De ahí la importancia de recorrer el pensamiento arendtiano, con el propósito de fundamentar la noción de vulnerabilidad política a partir del desarraigo, la sumisión y el abandono de grupos sociales, privados de la pertenencia a la comunidad y de sus modos de restauración comunitaria. De la misma forma, esta tesis doctoral se sirve de la noción de vulnerabilidad para recrear e imaginar un futuro distinto a la violencia

totalitaria, a partir de la natalidad, la promesa y la novedad, entendidas como conceptos constelares de la vulnerabilidad arendtiana.

Palabras clave: condición humana, Hannah Arendt, totalitarismo, vulnerabilidad.



INTRODUCCIÓN

Las premisas filosóficas, tan lúcidas como sugerentes de Hannah Arendt (1906-1975) en *Los orígenes del totalitarismo* (publicado por primera vez en inglés 1951) y *La condición humana* (publicada por primera vez en 1958), entre muchas otras obras, se convierten en material filosófico de vida moral e intelectual para nuestra época, en tanto permiten contrastar el pensamiento con situaciones que permean a las sociedades contemporáneas lastimadas y desarraigadas por la violencia. En este sentido, la concepción de la política que propone la autora, invita a revisar desde una perspectiva crítica de la modernidad que entiende la política como gobierno y sujeción (tal como acontece con el contractualismo vertical de Thomas Hobbes) a partir del miedo, reinventándola en virtud de la natalidad, la promesa y la novedad, ya que en la actualidad, las experiencias de desarraigo, sumisión y abandono golpean en el mundo en general, y especialmente, bajo ciertas condiciones de vulnerabilidad que impactan con mayor fuerza a ciertos sujetos.

Desde las posturas de Arendt, la *polis* tendía a la realización de una comunidad perfecta en virtud de la aparición, la acción y la pluralidad de los hombres libres. No obstante, el hombre contemporáneo produce y padece condiciones de precariedad existencial (hambre, infraempleo, muerte violenta, *desemancipación* jurídica, entre otras experiencias), que reducen la vida a mera *sobrevida*, sin posibilidad de ninguna cualificación. La sumisión, el abandono y el desarraigo constituyen las experiencias democráticas actuales que, posteriores a los estados totalitarios y autoritarios, extienden las tensiones, las brechas y los obstáculos de una vida justa. Al igual que en los totalitarismos y sus diferentes expresiones, la ruptura de los vínculos constituye la eliminación de la vida humana social, en tanto hace precarias las relaciones en sus diferentes sentidos o manifestaciones basílicas de la condición política.

En otras palabras, bajo las experiencias de segregación, de inequidad, de exclusión, la violencia orienta la vida en comunidad, al igual que el terror que subyace en la sumisión, el abandono y el desarraigo de los sujetos políticos, exacerbando la vulnerabilidad, entendida esta como la ruptura de la coexistencia basada en natalidades, promesas y novedades sobre otros sentidos del mundo y sus posibilidades distintas a la espiral de la destrucción. Al igual que el totalitarismo, la democracia actual justifica la inequidad y el sacrificio de otros, anula en el sujeto no solo el derecho y la condición ciudadana sino, más exactamente, su condición humana. En este sentido, la política destruye los vínculos y las relaciones con otros, genera el aislamiento como forma de supresión de la aparición, la participación y la pertenencia, convirtiendo a los seres humanos en superfluos.

De las lógicas y de los modelos de la superfluidad que desarrolla Arendt en sus diferentes obras, especialmente en *Los orígenes del totalitarismo* (1998), se puede inferir que las sociedades modernas se convierten en máquinas de producción de seres humanos excedentes, tal como aparece en la esencia del totalitarismo. Estos absurdos ideológicos-racistas (nazismo y estalinismo) hacen perder el lugar y el significado de la vida en común, así como el lugar del hombre pensante y reflexivo que aborda su papel en el mundo. De este modo, la tríada de la violencia se expresa mediante la sumisión, el abandono y el desarraigo de amplios grupos cuyas vidas son concebidas como indignas de ser vividas y carentes de méritos para recibir cualquier cuidado y atención.

De ahí la necesidad de conceptualizar, desde Hannah Arendt, la vulnerabilidad y la comunidad como dos elementos centrales para restaurar al sujeto y la vida compartida, puesto que la autora en su momento, y en similitud con la sociedad actual, reclama la importancia de pertenecer a lo común desde la natalidad, la promesa y la novedad. Esto implica el reconocimiento de los otros desarrollando el derecho y la capacidad de ser libres en las esferas pública y privada. En este orden de ideas, develar los conceptos de vulnerabilidad y de comunidad implica resignificar la dignidad del hombre, restaurando otras formas de relación distintas a la violencia que aumenta la vulnerabilidad y la precariedad de la vida.

Arendt es una pensadora política cuyos constructos dependen exactamente de las experiencias concretas. El terror, el exterminio, la violencia, la manipulación de las mentalidades, la sumisión de las voluntades, el éxodo de amplias comunidades de judíos, refugiados políticos, constituyeron sus pretextos para pensar los procesos de superfluidad de la condición humana, así como las alternativas de restauración de los vínculos. Ahora, la invitación del pensamiento arendtiano sobre las situaciones saturadas de inhumanidad exige, en esta tesis doctoral, entender la experiencia del desarraigo de las comunidades, cuya historia de abandono y sumisión al poder y sus formas de destrucción, y pensar nuevas formas de restaurar lo humano. Bajo esta perspectiva, surge la pregunta: ¿En qué sentido el pensamiento filosófico de Hannah Arendt contiene las bases del concepto *vulnerabilidad* que permitan, a su vez, la superación de esta condición en contextos de violencia marcados por la sumisión, el abandono y el desarraigo?

En la revisión de los estudios alrededor del concepto de vulnerabilidad desarrollados por Arendt, se puede notar que no existen acercamientos a la categoría. No obstante, desde las exploraciones de diferentes investigadores, quienes profundizan sobre el pensamiento de la autora judeo-alemana, existen ciertas categorías análogas a la referida, tales como: desarraigo, aislamiento y sumisión. Esto significa que la noción *vulnerabilidad* no aparece explícita en las obras de Arendt, ni en la de sus comentaristas, estudiosos o tesis, lo que no obsta para extraer y profundizar el concepto en su pensamiento a partir de la relación con autores tales como Butler en sus obras: *Vida precaria*; *El poder del duelo y la violencia*; *Marcos de guerra y Las vidas lloradas*, además, Joan-Carles Mèlich con sus obras *La condición vulnerable: Assaig de filosofia Literario 2*; y *La lógica de la crueldad*.

En el ámbito político, algunos estudios como *El concepto de mentira política organizada en Hannah Arendt* desarrollado por Lucas Martín en el 2019 y *El concepto de verdad en Hannah Arendt*. Una lectura desde la óptica de la comunicación de Villalobos (2002) entre otros, retoman el concepto de mentira producida por los medios de comunicación, incluyendo la política. “La mentira se impone por dos vías, primero, cuando se usa la fuerza y el emisor hace uso de un poder compulsivo sobre el destinatario de los mensajes. Es el caso típico de regímenes autoritarios” (Villalobos, 2002, p. 55-56). estudios han argumentado que Arendt confirmó que el autoritarismo incide en la información, además,

inhibe la capacidad de profundizar, esto es, de pensar, propia de los ciudadanos, tal como aconteció con Adolf Eichmann. La mentira organizada es una maniobra que cumple con la enajenación del pensamiento crítico. La vulnerabilidad social a los discursos y prácticas resulta evidente.

En un sentido análogo, el concepto de la mentira política organizada en Arendt, retoma la mentira organizada como fenómeno marginal en el cual existe una manipulación masiva de hechos. La mentira se convierte en el principio político. *La mentira en política: entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla ahí* realizado en el 2019, devela el origen de la vulnerabilidad desde el concepto de mentira, en tanto los hombres son vulnerables a la manipulación de una política inmediata e interesada. El estudio concentra las conclusiones en dos obras de Arendt: *Verdad y política* (1967) y *Los orígenes del totalitarismo* (1998).

Desde otra perspectiva, en el Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía, celebrado en la universidad de Barcelona en 2015, se propuso un trabajo que aborda el asunto de la vulnerabilidad y sostenibilidad desde Hannah Arendt (García, 2015). Este estudio planteó la conexión entre vulnerabilidad económica y sostenibilidad de forma negativa, es decir, de manera maquinada por el poder, puesto que los seres humanos están siendo vulnerados desde la invisibilización de sus necesidades primarias en relación con la sostenibilidad económica, así se generan menos programas de funcionamiento del sistema de bienestar público. Esta reflexión se apoya en Arendt, especialmente en sus obras *La condición humana* (2009) y *Nosotros, los refugiados* (1943/1997). De este modo, la contribución sostiene que la vida vulnerable es una categoría que se extiende por el mundo, especialmente en el ámbito económico. Según la autora, la respuesta ante la vulnerabilidad económica consiste en “sentir” las relaciones éticas antes de conceptualizarlas de un modo u otro.

En 2017, Varela Manograsso publicó *Las formas de la violencia y la identidad personal en Arendt*. El artículo plantea cómo Arendt describe la vida situada más allá del sentido biológico, la vida requiere de la presencia de otros. Este es, quizás, el sentido más próximo a la comprensión butleriana de vulnerabilidad. En este orden de ideas, “la vida política se mantiene con discursos y acciones compartidas” (2017, p. 161), en la que se revela la única y personal

identidad. La aparición ante otros constituye un nuevo nacimiento que implica salir de la comodidad de establecido, para ingresar al ámbito en el que prevalece lo repentino en el mundo.

Lima y Ormat, por su parte, publicaron en 2017 el texto *Los derechos humanos y la dialéctica: entre autonomía y vulnerabilidad. Un análisis de la película Crash*. En este artículo se plantea la reflexión alrededor de los sustentos teóricos de la violencia y la vulneración de los derechos humanos, que en la actualidad son visibles a través de políticas de gobierno americano donde es marcada la segregación y se antepone la amenaza ante lo diferente. Las autoras exploran el alcance de la acción humana desde Arendt, ya que es allí donde el hombre desarrolla su capacidad de ser libre. Las investigadoras denotan también el sentido de la pluralidad, la importancia de las relaciones sociales simbólicas y el hecho de la natalidad como elemento esencial para avizorar otras maneras de existir. Este trabajo resulta análogo al anterior, especialmente, al cruzar la vulnerabilidad con la pluralidad y la comunidad (Lima y Ormat, 2017).

Desde este aspecto, las autoras hacen el análisis de la película *Crash* para visibilizar el espacio de los políticos profesionales donde prevalecen las expresiones de segregación que conforman los entramados de las sociedades modernas. Este hecho hace posible el abandono de los principios éticos y morales, exacerbando la vulnerabilidad social desde la xenofobia, el racismo, la violencia etc. Resulta indiscutible que los derechos humanos se violan y que los Estados se convierten en agentes ajenos al compromiso social y político. Es así como se omiten las palabras de Arendt:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (2009, p. 203).

En el año 2018, y derivado de un estudio doctoral de tipo hermenéutico, se publicó *El problema de la responsabilidad: perspectivas y variaciones en la obra de Hannah Arendt* donde se aborda el vínculo entre la responsabilidad y la acción (Cantero, 2018). El estudio analiza la obra *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt, con el propósito de fundamentar la teoría de la responsabilidad. El

trabajo concluye que el concepto *responsabilidad* es la clave para la comprensión de los hechos relacionados con el totalitarismo. De esta manera, los orígenes y las implicaciones del caso de Eichmann, vinculan el concepto de responsabilidad en virtud de la vergüenza y la solidaridad ante el mal producido por el hombre mismo. Este artículo es fundamental en tanto desarrolla la respuesta a la vulnerabilidad propia del terror surgida en el nacionalsocialismo.

Cabe señalar que los estudios revisados ratifican que, si bien es posible encontrar derivas del concepto de vulnerabilidad en Arendt, puesto que ofrece maneras de comprenderlo y, especialmente, de situarlo en experiencias concretas a lo largo de sus diferentes obras, también es cierto que los estudios son inexistentes. Arendt hace hincapié en la condición del hombre en el mundo situado sobre la violencia y el horror, pero con la posibilidad de restaurarse y reclamar su condición política a partir de nuevos nacimientos con los otros y ante otros (derecho a pertenecer, a aparecer y a narrar).

Lo anterior explica por qué algunos de los trabajos referenciados en los que aparece el término *vulnerabilidad* se apoyan en las obras *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Estas obras de Arendt son citadas a lo largo de los estudios y fungen como hilos conductores de las diferentes discusiones, las cuales argumentan, en general, que la violencia y el terror vulneran las condiciones del sujeto no solo en el ámbito moral y social, sino también en su dimensión económica, afectando el pensamiento, la acción y los derechos humanos desde la manipulación propia de la tiranía y los hechos de violencia, que obstaculizan la libertad.

En el marco de la obra de Arendt se enuncian las características de un gobierno con ideologías fascistas que surge en el siglo XX, y que acude a estrategias sociales controladoras que han permanecido por disposición propia, anulando el interés común desde el aparato de dominación e instalando así el fanatismo sin ningún tipo de oposición. Es este fanatismo el que pone en desventaja la sublevación social, puesto que las masas se convierten en actores atomizados por el poder independientemente del terror que se pueda irradiar en las sociedades, manteniendo el fin de adoctrinar la población. Es así como emerge una división: los que piensan en lograr el fin desde la organización de las masas y los que están marcados por la impotencia de lo vivido.

Este pensamiento político, ha sido generalizado y preservado en muchas sociedades, por un lado, con el ideario de mantener con certeza la respuesta a las transformaciones del siglo y, por otro, como solución desde los horrores que ponen en peligro la existencia del hombre, incrementando su incapacidad de vivir sin comprender el sentido del mundo superfluo que habita. Sobreponiéndose en su existencia, los gobiernos totalitarios suscitan amenazas en virtud de hechos y palabras con horror, gestando actos de sumisión, abandono y desarraigo. Del mismo modo, se acentúa la gobernabilidad que dinamiza la conflagración mundial y enfatiza el terror, el resentimiento y la impotencia en la sociedad. Actos propios de gobiernos totalitarios que propenden por extender el abandono colectivo de las comunidades, perpetúan las crisis humanas propias de las guerras –pobreza, inequidad, dependencia– derivados de la tiranía y de ideologías de dominación humana.

En síntesis, estos hechos exacerbaban la sumisión, el abandono y el desarraigo, entendidos, desde la noción arendtiana, como vulnerabilidad. En contraste con los hechos anteriores, la obra *La condición humana* presenta los conceptos de natalidad, promesa y novedad. Comprende la natalidad como un comienzo y admite en ella la expresión de un atributo humano que convoca a la libertad. Se asume la natalidad como principio para generar una existencia digna, en tanto se vive en la pluralidad y la libertad entre otros. El concepto refiere, además que, desde la natalidad, se tiene la probabilidad de pensar la vida humana libre, es decir, con la potencia de una vida políticamente organizada, partiendo de la corresponsabilidad con el otro. Es así como Arendt manifiesta que los humanos son creadores de realidades que configuran oportunidades de hacer algo nuevo desde la libertad para evitar la homogenización y la repetición. La natalidad es, entonces, la posibilidad de empezar algo nuevo definido con libertad.

Por otro lado, la promesa en Arendt se concibe como el centro de las consideraciones políticas, como posibilidad de la acción. En este sentido, la capacidad de perdonar y prometer es la evidencia de la política. Y es desde el amor en la vida en comunidad que se establece el matiz legislativo que convierte al amor en el soporte mundano de la ley. Ahora, el perdón para Arendt es “un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o puede haber sido”- Arendt 1998, p.8). Gracias a la posibilidad de un

segundo nacimiento es posible la reconciliación, pues las generaciones podrán renovarse y renovar las esferas políticas.

En este orden de ideas, la promesa se convierte en el medio para comprender y recomponer en contexto las relaciones interpersonales. En ella se asume el perdón como condición política que se traslada en el plano de lo público, restaurando las relaciones o las faltas. Igualmente, Arendt aboga por la equiparación entre libertad y política en tanto estas pueden darse en un espacio de organización ciudadana perteneciente a una comunidad que sostiene su existencia desde la planeación de motivaciones y metas, la natalidad y la libertad, por su parte, se constituyen en fuerzas para transformar la política y las historias sociales, esenciales para reorientar otros horizontes en el mundo.

Para el desarrollo de este estudio se proponen tres capítulos, además de la introducción y el texto final de discusión. El primero define las nociones *masa, campos y vulnerabilidad* a partir de *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt. El segundo describe las vulnerabilidades de sumisión, abandono y desarraigo subyacentes en la misma obra arendtiana y el tercer capítulo contrasta la trilogía sumisión, abandono y desarraigo con la de natalidad, promesa y novedad propuestas en *La condición humana*.

Así entonces, *La vulnerabilidad en Hannah Arendt: una propuesta para rehacer el mundo con otros* desde la Natalidad la Promesa y la Novedad se enmarca en un enfoque cualitativo, orientado bajo el método hermenéutico-crítico aplicado en la revisión de teórica de las obras *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, de Hannah Arendt. Para desarrollar estos tres capítulos se analizaron las obras de Arendt, profundizando en las claves teóricas para develar la noción de vulnerabilidad, se empleó el diseño de un programa informático (matriz teórica de Excel), el cual se convirtió en herramienta para consolidar las descripciones de las experiencias históricas que enuncia la autora, especificando de manera detallada las vulnerabilidades en el marco de las categorías de sumisión, abandono y desarraigo. Igualmente, con este programa descriptor de tipo teórico, se implementó el ejercicio hermenéutico mediante el uso de fichas analíticas, con el propósito de desarrollar las significaciones latentes que emergen de las lecturas, ello posibilitó la triangulación de la información consolidada y permitió resaltar los distintos significados y las variadas alternativas

que permitirían superar la sumisión, el abandono y el desarraigo a partir de las apuestas teóricas que desarrolla la autora en la obra *La condición humana* con categorías centrales como natalidad, promesa y novedad (profundizando esta comprensión desde la antítesis de las lógicas de la violencia totalitaria).

A propósito de la propuesta metodológica, la triangulación, desde el análisis hermenéutico y crítico de las obras de Arendt, permitió la comprensión de la noción de vulnerabilidad en la que se pone de manifiesto la restauración de los vínculos sociales que constituyen el elemento central de la condición del sujeto político. Igualmente, este estudio se apoyó en técnicas de recolección con el diseño de fichas que permitieron consolidar la información de las obras de Arendt objeto de estudio. De igual manera, lecturas secundarias nutrieron la investigación y fueron sistematizadas y analizadas con idéntico rigor. Se diseñó, asimismo, una matriz analítica que contribuyó a la profundización del estudio de las obras de Arendt y de los conceptos medulares de esta tesis doctoral.

Valga anotar que esta indagación se justifica en tanto se comprende el concepto de vulnerabilidad desde la autora judeo-alemana. Esta categoría deviene en elemento central para restaurar al ser humano en su condición social y política, reclamando así su posibilidad de pertenecer a lo común. Así, desde el pensamiento y la praxis filosófica y política, es dable comprender otra perspectiva que conlleva a un horizonte humano donde la natalidad, la promesa y la novedad hacen evidente la presencia de los demás y, con ellos, la capacidad del hombre para ser libre. En este orden de ideas, resulta fundamental esclarecer el concepto vulnerabilidad en tanto condición ontológica y existencial, ya que permite revisar y resignificar al hombre en su relación con otros, así como proponer alternativas emancipadoras mediante la restauración del vínculo político.

Finalmente, este estudio doctoral recrea e imagina un futuro distinto a la violencia totalitaria, a partir de la natalidad, la promesa y la novedad, entendidos como conceptos constelares de la filosofía arendtiana.

CAPÍTULO I

Superfluidad, indignidad y deshumanización en Hannah Arendt: de las prácticas totalitarias al reconocimiento de la pluralidad

El sentido común entrenado en el pensamiento utilitario carece de defensas contra este supersentido ideológico, puesto que los regímenes totalitarios establecen un mundo que funciona carente de sentido. El desprecio ideológico por los hechos todavía contenía la orgullosa presunción del dominio humano sobre el mundo; después de todo, es este desprecio por la realidad el que hace posible cambiar el mundo

Arendt (1998, p. 367).

El gestar otras maneras de visibilizar el encuentro con otros, abre paso a la promesa, en tanto, el discurso de libertad instala formas de expresión en las que se reinventan otras maneras de nacer

Obando (2018, p. 163).

1.1 Totalitarismo y campos de concentración y de exterminio: prácticas de dominación y eliminación de la humanidad

El resultado es que se ha establecido un lugar donde los hombres pueden ser torturados y asesinados y, sin embargo, ni los atormentadores ni los atormentados y, menos aún, los que se hallan

fuera pueden ser conscientes de lo que está sucediendo es algo más que un cruel juego o un sueño absurdo

Arendt (1998, p. 357).

La muerte física y la muerte política en los asuntos humanos llegaron a concluir la historia de cada individuo, grupo étnico o ideologías que los totalitarismos tenían como enemigos y opositores a sus objetivos gubernamentales

Betancur (2015, p. 56).

El totalitarismo constituye un fenómeno político que se sirve de los movimientos totalitarios. Con estos se introduce la violencia y el terror como estrategias para la dominación de los hombres, siendo la sumisión parte constituyente de los propósitos para acceder y mantener el poder y el control sobre amplias poblaciones. Estos hechos se convierten así en los soportes de la ideología de los movimientos totalitarios:

Para establecer un régimen totalitario, el terror tiene que ser presentado como un instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que el terror pueda ser estabilizado (Arendt, 1998, p. 31).

A su vez, los regímenes totalitarios institucionalizan el poder como dominación (en Arendt, el poder, a diferencia de la tradición moderna que lo entiende como el control sobre los gobernados, alude a la capacidad de coligarse) en los campos de concentración y de exterminio, logrando instalar una violencia y un terror capaces de agredir la dignidad humana (el hombre como fin y nunca como medio). En palabras de Dana Villa, “What totalitarianism assumes is the possibility of dominating human beings entirely ‘total domination’, so that they can no longer resist or interfere with the law of movement” (1999, p. 17). Los campos de concentración para Arendt son espacios donde se anula la existencia del ser humano y la justicia a la cual todos tienen derecho.

En este sentido, los campos de concentración, en el origen y el desarrollo del totalitarismo, tienen finalidades propias de los intereses del movimiento en torno al control y la dominación. De este modo, los mismos se diferencian según la condición de los enemigos: i) campos de concentración donde detenían a los rehenes políticos, prisioneros sin delito, los opositores al régimen; ii) campos de concentración donde se retenía a individuos en condiciones de enfermedad, de discapacidad física; iii) campos de concentración que compendaban a homosexuales, delincuentes y hombres de diferente religión, entre otros. Asimismo, los campos de concentración sirvieron como escenario para la explotación del hombre mediante el trabajo forzado, aprovechando el capital humano para el desarrollo de proyectos que beneficiaba al movimiento totalitarista (construcciones de ferrocarriles y carreteras, incluyendo los campos de la muerte, depósitos de armas, elaboración de productos para las fábricas alemanas).

El movimiento totalitario se consolida con la ideología del terror y la violencia degradando a los hombres de múltiples formas, tal como se evidenció en los campos de concentración. Allí se implementaron el hacinamiento, la explotación, el maltrato y la muerte como muestras de la dominación y, por las mismas razones lógicas, de degradación. En palabras de Arendt, las instituciones *concentracionarias* y sus dispositivos son “acumuladoras de poder y destructora de hombres” (1998, p 257). De igual forma, el régimen totalitario promueve actos de humillación, sirviéndose de la indolencia del hombre hacia los hombres.

**Figura 1. Primer campo de concentración para prisioneros políticos
(1933-1945). Dachau, Alemania**



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

De esta manera, los campos de concentración y de exterminio se convierten en espacios totalitarios donde operan prácticas de manipulación y de tortura que destruyen la dignidad humana y convierten al hombre en *animal humano*. El hombre es despojado de su condición y del significado de la vida humana, a partir de la alienación de su humanidad (no solo las víctimas convertidas posteriormente en cenizas, sino también los verdugos transformados en asesinos). De esta manera “la violencia se convierte, entonces, en un medio fiable para satisfacer los caprichos de los gobernantes” (Botero y Leal, 2013, p. 101). O lo que es lo mismo, la voluntad de dominio y de muerte que “continúa con el intento de matar a la persona moral: a través del aislamiento tanto externo como interno, se instituyen en los campos una serie de estrategias dirigidas a privar a los individuos de su dignidad más básica” (López, 2015 p. 97).

En este mismo sentido, el terror se preserva con excesiva crueldad a partir de distintos métodos de violencia (física, racial, simbólica, lingüística, psíquica), que son ejercidos en los campos de concentración y de exterminio, se convierte a los *seres humanos en indignos* (esto es, sin relación de pertenencia ni de participación en un mundo compartido)¹. En términos de José Zamora, y

¹ En Arendt, la categoría sustancial versa sobre la superfluidad, es decir, sobre el poder de convertir al hombre en cenizas. No obstante, es preciso introducir la categoría de “seres humanos indignos” para referirse a la anulación del ejercicio de pensar, entendido como mayor expresión de libertad.

en clave de su lectura de Arendt, “los seres humanos son degradados a puro material humano superfluo” (2010, p. 247). Arendt lo explica afirmando que son sujetos inclinados a la sumisión al poder total: “se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio, y, donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo” (Arendt, 1998, p. 366). En suma, se trata del dominio total de amplias masas indignas² a quienes se les arrebató su condición jurídica y moral.

En esta línea, el régimen totalitario se consolida como el dispositivo para deshumanizar a los hombres, concibiendo la ruptura de la vida en colectivo a partir métodos de terror para conseguir la dominación total. El terror orquestado por el régimen utiliza la violencia para instalar la sumisión y el aislamiento que brota de la arbitrariedad de las decisiones y de los hechos de quienes las ejercen y los padecen. El terror representa al poder de hacer morir. En términos de Arendt: “la terrible originalidad del totalitarismo [se debe] al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (1999, pp. 31-32).

Así pues, el terror como estrategia para acceder y dominar a las voluntades de los hombres, convertidos en criminales, es también un medio para evitar cualquier resistencia por parte de sus víctimas. En palabras de Claudia Fonnegra, “para alcanzar los objetivos, el movimiento totalitario se sirve de las ideologías que le permiten el control de la realidad de los asuntos humanos” (2006, p. 205). De ahí que el terror y la violencia sean las estrategias para mantener el control absoluto. “El adoctrinamiento emparejado con el terror, aumenta con la fuerza de los movimientos o el aislamiento, los gobiernos totalitarios” (Arendt, 1998, p. 281). Y ahondando en los usos que el totalitarismo hace de las ideologías, la pensadora asegura que:

El totalitarismo nunca se contenta con dominar con medios externos, es decir a través del Estado y una maquinaria de violencia; gracias a la ideología peculiar y al papel designado a ésta en ese aparato

² *Entre ellos, se destacan los musulmanes (muertos en vida de los campos de concentración), a quienes describe Primo Levi así: “son los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos para sufrir ya verdaderamente. Se duda en llamarles vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla” (2005, pp. 98-99).*

de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos desde dentro” (Arendt ,1998, p. 268).

Asimismo, en los campos de concentración y de exterminio incrementa la crueldad y la muerte mediante genocidios colectivos, además de variadas formas de esclavitud, de explotación y de humillación. El terror incorpora la orden totalitaria, por un lado, y, por otro lado, elimina todo aquello que representa una amenaza para el sistema. Sin embargo, y pese al acatamiento de las órdenes de represión, la misma no garantiza la supervivencia, puesto que acentúa el horror y el exterminio que siempre ocurren de forma impredecible (aunque sistemática). Las decisiones de hacer sobrevivir y de hacer morir aseguran el disciplinamiento a la humillación, la tortura y la muerte, entendidas como estrategias para dominar las voluntades de los hombres recluidos, aniquilando su pensamiento y anulando sus libertades.

El régimen totalitario tiene como propósito que los hombres obedezcan a partir de la irreflexión de la humillación y de la crueldad que saturan la indiferencia (incluso entre quienes la padecen), convirtiendo al ser humano en un hombre superfluo. Según Arendt, “la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte u otras catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías de la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común” (1998, p. 261).

En este orden de ideas, los campos de concentración y de exterminio son muestra de las diferentes e imaginables formas de opresión en los distintos grupos humanos, que se sirven de la destrucción de la libertad, del despojo de la identidad personal y moral y de la dominación extrema y total. “Un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales cuya única libertad consistiría en preservar la especie” (Arendt, 1998, p. 352). Los hombres en los campos de concentración (y fuera de los mismos), cansados de luchar, naturalizan el terror, pierden el valor de la vida y de la dignidad humana, lo que genera la segregación en la vida social.

Resumiendo, en los campos de concentración, el exterminio de grupos humanos constituye un acto de la dominación totalitaria en función de la destrucción. Este hecho se convierte en el dispositivo de dominación y de

terror, produciendo, por un lado, la muerte física de hombres y de mujeres en las cámaras de gas, por otro lado, la muerte moral experimentada a través del abuso. “Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte”³ (Arendt, 1998, p. 363). Cientos de seres humanos son puestos en condiciones indignas, soportando el terror sin posibilidad de resistirse.

Figura 2. Campos de concentración y de exterminio (1933-1945)



Fuente: AMIA.ORG (2015).

Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir como experimentos bajo condiciones científicamente incontroladas con el propósito de transformar a la humanidad en una simple cosa, “algo que ni siquiera son los animales” (Arendt, 1998, p. 352).

³ Al respecto, Arendt amplía la lógica concentracionaria del siguiente modo: “Los métodos para tratar con esta unicidad de la persona humana son numerosos y no intentaremos enumerarlos. Comienzan con las monstruosas condiciones de los transportes a los campos, cuando centenares de seres humanos son hacinados desnudos en un vagón de ganado, prácticamente soldados entre sí y trasladados durante días y días de una a otra parte del país; continúan con la llegada al campo, el bien organizado shock de las primeras horas, el rasurado de la cabeza, la grotesca indumentaria del campo; y concluyen con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar al cuerpo, en cualquier caso no para matarle rápidamente. El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano —con sus infinitas posibilidades de sufrimiento— de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico” (1998, p. 363).

Figura 3. Restos humanos encontrados por las tropas estadounidenses en los hornos crematorios de Buchenwald (1937-1950).



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

El nivel de indolencia en los campos de concentración y de exterminio expresan la humillación, la tortura y los crímenes conducentes a la fábrica de muerte, y dejan al descubierto las formas más aberrantes de insensibilidad del hombre por el hombre. En este sentido, la indiferencia se propaga, perdiendo la condición de humanidad ahora cosificada. Así se reitera la inhumanidad propia del régimen totalitario. “La dominación totalitaria intenta aniquilar la pluralidad y la individualidad de los sujetos a través de un gran proceso de deshumanización” (Leal, 2018, p. 13).

Figura 4. Prisioneros del campo de concentración de Dachau (1933-1945) movilizados hacia destino desconocido



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).
Cortesía de Arnold Bauer Barach.

En suma, los campos de concentración y de exterminio exponen al hombre a la deshumanización, a partir de la tortura y la muerte. Una destrucción que no solo es física sino también moral, reduciendo al hombre a un ser desprovisto de vida (basta observar a los *musulmanes*, también llamados “hombres cáscara” o “muertos en vida”) y de resistencia.

El problema no radica en que la novedad del fenómeno totalitario haya mostrado que las personas pueden perder su capacidad de acción, sino en que sus dinámicas de terror y adoctrinamiento ideológico minaron con éxito la facultad de pensar, considerada como la más elevada capacidad humana (Botero y Leal, 2013, p. 65).

Al respecto, las prácticas de dominación ejecutadas por el régimen totalitario acentúan la precariedad en los hombres, ahora sin valor, sin pensamiento y sin palabra debido a la violencia y el terror que domina y enajena lo humano. Una aniquilación de la palabra, y por lo tanto de lo humano, tal como lo menciona Arendt en su obra *La condición humana*, donde el discurso político y la vida en comunidad se destruyen debido a la pérdida de libertades. Sin duda, y complementado a la autora, se destruye también, y por obvias razones lógicas, la dignidad, entendida como la posibilidad de tener derechos (pertenencia y participación entre del hombre entre los demás). No hay que olvidar que:

El ser humano era definido como el animal que tiene el don de la palabra (*zoon logon echon*) o animal racional en la traducción del medioevo. Esto era el equivalente en el mundo griego a lo que hoy en día hemos llamado dignidad en cuanto a su valor universal y determinante de lo humano (Michelow, 2017, p. 3).

Figura 5. Campos de concentración de Auschwitz (1941-1945).



Fuente: Getty Images.

La aniquilación de la palabra aleja al hombre de su ideal político (libertad, esto es, el encuentro y la participación con los otros). Aún más: la dignidad es aniquilada por la sumisión y el aislamiento propios del régimen totalitario y los campos de concentración, situando al hombre en un espacio de negación y de destrucción de la vida propia y la vida en común. Las prácticas de violencia y de dominación son partes esenciales del régimen, tal como se ha desarrollado hasta aquí, “el poder como la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros” (Di Pego, 2006, p.106). Arendt añade que:

Hacer superficiales a los hombres consiste en relegar su propia existencia a una mera funcionalidad corporal, orientada a la sobrevivencia y al más absoluto aislamiento del mundo exterior y de los otros. En este sentido, la superficialización de la que hablamos no solo supone la destrucción de lo público y de la comunidad, sino también la disolución de lo privado, de la intimidad, del propio ser en el mundo (1998).

Es así como el terror y la violencia en los campos de concentración y de exterminio destruyen lo humano en nombre del mantenimiento del control totalitario, situando al hombre en un estado de soledad, de aislamiento y de sufrimiento. “El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia corra libremente a través de la humanidad sin tropezar sin ninguna acción espontánea” (Arendt, 1998, p. 372). De cara a esta condición, el hombre pierde su individualidad y su posición en la sociedad.

Figura 6. Sobrevivientes de Ebensee (1943-1945) siendo trasladados a evaluación médica.



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

Del mismo modo, el régimen totalitario en los campos de concentración y de exterminio promueve lenguajes que degradan la condición humana a la animalidad (al referirse a los prisioneros como cucarachas, por ejemplo), acompañados de actos indolentes que refuerzan la sumisión de los hombres, sin lenguaje ni pensamiento (tal como ocurre con los musulmanes) debido a la negación del contacto con otros. “La crueldad como metáfora de la vida subraya la imposibilidad para el hombre de estar de acuerdo con el mundo y consigo mismo” (Dumoulié, 1996 p, 32).

Las prácticas de crueldad desarrolladas por el régimen totalitario hacen del ser humano un ser superfluo, y, además, indigno en tanto tales prácticas no tienen límites para provocar el daño y la destrucción. En palabras de Arendt, “si la legalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria” (1998, p. 372). Desde torturas físicas y morales hasta la eliminación de la vida, el totalitarismo se expande con severa dominación y crueldad.

Figura 7. Guardias del campo de trabajo de Cieszanow (1936-1945) golpean a un prisionero.



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

De igual forma, la violencia se convirtió en el acto de anulación de la humanidad a través del miedo y la dominación que hizo perder al hombre su identidad y su existencia, homogenizando las vidas. Es por ello que la violencia, además de deshumanizar, aniquila cualquier pensamiento que resigne a los hombres, ya que se elimina el apalabramiento y la acción, y, por lo tanto, la libertad.

De la misma manera, los silencios propios del aislamiento y la violencia *concentracionaria* hacen que la dominación, a través de la obediencia derivada del temor, rompa cualquier posibilidad de establecer y mantener el “entramado social”, “la violencia empieza allí donde el discurso acaba” (Arendt, 1995, p.

4). Este escenario de sumisión, de abandono, de desarraigo anula la dignidad humana, puesto que la violencia y el terror se constituyen en estrategias no solo de aniquilación de la vida, sino cualquier tipo de libertad.

La diferenciación entre la dominación totalitaria basada en el terror y las tiranías y dictaduras, establecidas por la violencia, es que la primera se vuelve no sólo contra sus enemigos sino también contra sus amigos y auxiliares, temerosa de todo poder, incluso del poder de sus amigos (Arendt, 1998, p. 382).

Figura 8. Presos en trabajos forzados construyendo la fábrica Krupp en Auschwitz, Polonia (1933-1945).



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

También, los campos de concentración y de exterminio, además de ser un escenario de tortura y de muerte, son espacios de expropiación de la individualidad y del ser en colectivo. Los mismos acentúan el desarraigo, el silencio, la sumisión y la obediencia como parte del control y la represión propios de los principios del régimen, que, en últimas, configuran un lugar de concentración y de alienación donde el hombre pierde el sentido frente a su realidad en el mundo y de su propio mundo.

Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte. Nunca puede ser totalmente descrito por la razón del superviviente que retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas (Arendt, 1998, p. 356).

En este orden de ideas, la inhumana realidad presente en los campos de concentración y en los campos de exterminio pone en evidencia el poder absoluto del movimiento. La muerte era la única presente en todos los campos: todos comparten una sola cosa: la muerte. Fantauzzi (2003), profundizando en Arendt, lo menciona así: “dominio total sobre el hombre, convertirlo en superfluo y lo hace destruyendo primero la personalidad jurídica, después la moral, procediendo posteriormente a la eliminación de la personalidad individual, realizada a partir de la transformación en *cadáveres vivos*”. En sentido análogo, podría decirse que:

La normalidad de matar no puede ser vista nunca igual. Sólo si en aquel momento alguna voz se hubiera levantado, previniéndonos del bien, quizás ahora podríamos discutir de lo atroz que supone cierta normalidad. Pero no fue así. La muerte, toda la muerte se instaló entre nosotros para no saber nunca más cuál era la buena o la mala (Anta, 2004, p. 8).

Allí, en los espacios de explotación y de destrucción, además de las violencias físicas, también emergen violencias simbólicas que operan desde el control hasta las prácticas de aniquilación:

Violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento (Bourdieu, 1998, p. 28).

La violencia ejercida impone la posición dominante del hombre hacia los otros ahora convertidas en vidas superfluas.

Los soldados comenzaron a golpearnos, gritándonos y diciendo que no éramos lo suficientemente rápidos. Muchos de ellos no pudieron soportarlo, tenían neumonía. Y algunos murieron.

(...)

Fuimos allí, a la misma ducha donde otras personas habían muerto gaseadas. Pero cuando entramos, cayó agua -en lugar de gas- y pudimos lavarnos (Testimonio de Chaim Ferster en Mullen, 2015).

Por su parte, Anta señala dramáticamente la fragilidad de la vida en el campo de concentración: “el joven, como todos, lleva gorra y eso sabemos que es una primera diferencia entre la vida y la muerte (2004, p. 2), imagen que coincide con el testimonio de un sobreviviente al holocausto:

Un preso sin gorra era un preso muerto. Todo el que no llevase su gorra reglamentariamente durante el recuento matinal, era inmediatamente asesinado de un tiro por el *kapo* o el oficial de servicio. Los dos solían divertirse con ello. El *kapo* le quitaba la gorra a un preso, la arrojaban al otro extremo de la plaza y el oficial de las SS pegaba el tiro a la víctima. Si el preso se quedaba quieto con la cabeza descubierta, lo mataban por no llevar la gorra, y si echaba a correr para recogerla, por intento de fuga (Frister, 1999, p. 34).

En consecuencia, estas violencias expresadas desde los signos y los símbolos del detrimento físico y moral, coaccionan al hombre a favor del régimen totalitario que desprecia la singularidad espontánea y la pluralidad (se derrumban las posibilidades de coligar). La humanidad degradada se convierte en vida superflua, sobreviviendo y muriendo bajo la explotación, la crueldad y, también, la indiferencia. “Una sociedad secreta a la luz del día” (Arendt, 1998, p. 309). El terror y la violencia concentracionaria, sin embargo, exigen algo más que se ha expuesto de forma complementaria durante este acápite: produce hombres y mujeres sin ninguna dignidad, expuestos al control y al dominio, y, a su vez, al desarraigo, al abandono y la sumisión. Esto anula la pluralidad, afectando, por

lo tanto y directamente, a lo humano. “El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas” (Arendt, 1998, p. 380).

Figura 9. Prisioneros durante un conteo en el campo de concentración de Buchenwald (1937-945).



Fuente: tomada del Museo Memoria y Tolerancia, México (2021).

1.2 El movimiento totalitario: la transformación de las clases sociales en masas

La vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común

Arendt (1998, p. 261).

Los hombres masa forman una sociedad, viven juntos, pero a la vez han perdido el «mundo» que una vez les sirvió de lugar común

Monfort (2016, p.51)

El movimiento totalitario, como un régimen absoluto, abusa del poder de tal forma que instala el terror como esencia que “persigue la dominación total” (Merino, 2015, p. 95) declarando en sus prácticas de terror un instrumento de dominación para la obediencia. Esta somete al hombre desde una autoridad regida y establecida por el régimen totalitario lo que genera un quiebre social que se caracteriza por la indiferencia. “La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en tanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que solo unos pocos se movieran” (Adorno, 1969, p. 80).

Es así como “el movimiento totalitario se caracteriza por su progresión indefinida en el tiempo, que tiene por objeto alcanzar grados de dominación cada vez más amplios” (Martínez, 2011, p. 5). El terror y la dominación dan cuenta de la fuerza del poder, puesto que los hombres son sometidos a la obediencia, hechos que se convierten en un fenómeno para someter y controlar las vidas de los hombres, actos que son aprovechados para mantener el control. Refiere Fajardo (2010) que “el pueblo masificado solo escucha el eslogan de la organización y el orden, pero sin pensar en sí mismo; lo que permite que se torne fácil el control y el dominio” (p. 18).

En este sentido, el movimiento totalitario reconoce la obediencia, el aislamiento y la sumisión como estrategia para debilitar cualquier hecho que pueda desarrollarse en contra del régimen. Korstanje, retomando a Arendt plantea que “el primer elemento de estudio en la conformación del ‘totalitarismo’ es la presencia del mal por medio del cual existe una subhumanización del *diferente*” (2014, p. 104).

En este sentido, los totalitarismos han logrado ser efectivos con la eliminación del mundo como base de la realidad porque lograron dinamitar minuciosamente los pilares que lo sostenían y que situaban a los hombres en el mundo, reemplazándolo por un mundo enseñoreado
(Agalde, 2013, p. 30)

El movimiento totalitario, desde las estructuras de dominio, produce, por un lado, hombres-masa, los cuales son parte de los propósitos del movimiento, por otro lado, sujetos que asumen la obediencia como alternativa para conservar la vida. María José López, siguiendo a Arendt en la obra *Los orígenes del totalitarismo*, precisa: “hacer superficiales a los hombres, consiste

en relegar su propia existencia a una mera funcionalidad corporal, orientada a la sobrevivencia y el más absoluto aislamiento del mundo exterior y de los otros” (2007, p. 24). En ese mismo orden de ideas, Saavedra señala, en clave de la teoría arendtiana, que “el proceso de acumulación de riqueza solo es posible sacrificando el mundo y la propia mundanidad del hombre” (2011, p. 9). De igual forma, el hombre dominado por el movimiento arbitrario es condicionado a seguir reglas sin preguntar, satisfaciendo los deseos de un régimen.

De igual manera, el movimiento totalitario permea a los hombres con dinámicas de crueldad guiada por el poder, las cuales acentúan los actos que alejan cada vez la dignidad de los hombres desde la una condición obediente y sumisa, dando solidez a un movimiento que opera para tener el control y el poder, en palabras de Arendt “la conquista del poder por los medios de la violencia nunca es un fin en sí mismo, sino solo el medio para un fin, y la conquista del poder en un país determinado es solo una grata fase transitoria, pero nunca la conclusión del movimiento” (1998, p. 268).

Desde esta perspectiva el movimiento totalitario asegura su control y el poder, apropiándose del terror como estrategia para conservar la sociedad de masas y, con ella, la superfluidad en los hombres, situándolos como seres sin posibilidades de establecer relaciones sociales. Es así como el régimen totalitario propaga la violencia produciendo rupturas sociales y haciendo aparecer al “hombre-masa” caracterizado por el aislamiento.

La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad solo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales (Arendt, 1998, p. 262).

En consecuencia, el adoctrinamiento del hombre en masa se consolida en virtud del aislamiento, lo que favorece las políticas de un régimen que contrarresta cualquier posibilidad de intercambio social, estos hechos se convierten en un elemento esencial para el dominio en favor del régimen e instalan la violencia cargada de terror promoviendo el aislamiento y, como consecuencia, la sumisión como voluntad de otros.

En este sentido, a través de esos grupos humanos dominados por el régimen totalitario, emerge una sociedad de masa precedida por la violencia, la cual es legitimada por el movimiento totalitario a través de la dominación y el terror que se convierten en el mecanismo de control humano, planteado por Arendt como “dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida” (1998, p. 408).

Para destruir todos los lazos sociales y familiares, las purgas son realizadas de tal manera que amenazan con el mismo destino al acusado y a todas sus relaciones corrientes, desde los simples conocidos hasta sus más íntimos amigos y parientes (Arendt, 1998, p. 266).

El régimen totalitario ha generado con sus prácticas unas grietas sociales y humanas que han sumido al hombre en un estado de subordinación, llevándolo a una sumisión que transita hacia la desarticulación social, y, como consecuencia, al suicidio colectivo, el cual se manifiesta en las estrategias de control y poder, desarrolladas por un régimen que quiere el dominio total imponiendo la violencia como mecanismo para transformar de manera acelerada la sociedad en una sociedad de masa. Arendt lo expone como “el espejismo democrático, explotado por los movimientos totalitarios, consistía en suponer que estas masas políticamente indiferentes no importaban, que eran verdaderamente neutrales y no constituían más que un fondo indiferenciado de la vida política de la nación” (1998, p. 258).

Korstanje menciona cómo un movimiento genera cierto “desamparo que fue corregido por una fe ciega, de obediencia extrema y de odio hacia sí mismos como nunca antes se vio, todos ellos sentimientos dispersos y articulados por imposición de la ideología” (2014, p. 119). Es así como los regímenes totalitarios promueven procesos de desintegración social, aumentando de esta manera la enajenación de la vida a través del control del hombre. La autora judeo-alemana enuncia el régimen totalitario y la consolidación de las masas, como aquello que irrumpe en las libertades, “las víctimas padecieron daños inmerecidos, demostrando en carne propia que el mal radica en otra vertiente, la del sufrimiento causado por otros” (Arendt, 1998, p. 44). En este mismo sentido, López señala cómo se “elimina la cotidianidad, terminando en un reflejo de cadáveres vivientes, siendo víctimas de la maldad radical” (2002, p. 34).

La finalidad del terror no es tanto la de anular o intimidar al oponente como la de dominar a unas masas de individuos perfectamente obedientes. Este terror, sin enemigo objetivo, escoge sus víctimas de forma totalmente aleatoria, dándose absoluta arbitrariedad en la elección de las víctimas, lo cual es la clave del terror que impone el totalitarismo (Esquirol, 1991, p. 132).

En consecuencia, los daños sociales derivados del régimen totalitario que produce un hombre en masa, son esas experiencias absolutamente radicales que tienen por efecto la privación del sentido de la colectividad, reiterado en las prácticas totalitarias soportadas en la alienación de los hombres con el aislamiento y la sumisión, por esta vía, el movimiento totalitario se convierte en el administrador de la vida en sociedad y su principal característica es el esfuerzo por anular la dignidad del hombre y las posibilidades de permanecer en colectividad

El valor principal de la estructura organizadora y de los niveles morales de las sociedades secretas o conspiradoras para los fines de la organización de masas ni siquiera se basa en las garantías inherentes de pertenencia y lealtad incondicionales y en la manifestación organizativa de hostilidad indiscutida al mundo exterior, sino en su insuperada capacidad para establecer y salvaguardar el mundo ficticio a través de una mentira consistente (Arendt, 1998, p. 310).

Debido a esas realidades promovidas por el régimen totalitario, los hombres en masa pierden su lugar común, el lugar de las interacciones, son segregados del lugar de la comunidad lo que impide el encuentro con el otro y por otros. En esta línea, Pinardi (2007) refiere que “para Arendt el hombre pierde cualquier posibilidad de encontrarse en el mundo, formando parte activa de él, y está preso en una realidad ajena cuyas determinantes lo sobrepasan y lo destierran: una realidad inhumana (idealidad pura, abstracción)” (p. 15). Pareciera que las rupturas de la sociedad conformadas en masa, adquieren lealtad al movimiento totalitario. “La masa no atiende a razones, entre otras cosas, porque ya no es capaz de genuina comprensión, por ello, solo es posible dirigirse a la masa con los argumentos más simples repetidos fanáticamente (Esquirol, 1991, p. 131).

En el régimen totalitario predomina el rechazo a cualquier posibilidad de interacción y de reconocimiento, la sociedad de masa es una agrupación de múltiples sumas de individualidades, las cuales están impregnadas de total dominación, impulsa intereses particulares inspirados en la validez del terror y la violencia, la cual ha sido la disposición visible del poder. “El proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece como un escape suicida a esta realidad” (Arendt, 1998, p. 382).

La coacción del terror total, por un lado, que, con su anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos, y la fuerza autocoactiva de la deducción lógica, por otro, que prepara a cada individuo en su aislamiento solitario contra todos los demás, se corresponde mutuamente y se necesita mutuamente para mantener constantemente en marcha el movimiento gobernado por el terror (Arendt, 1998, p. 379).

La influencia del totalitarismo en la vida del otro y los otros, termina siendo un gesto con efectos adversos cargados de violencia, dominada por el terror que mantiene la intención silenciosa y oculta para permanecer y someter. En otras palabras, la sociedad en masa acentúa en la vida la obediencia al régimen, reconoce en los actos un discurso que atenta contra la dignidad de lo humano, que no permite establecer vínculos compartidos y produce la imposibilidad de encuentro con otros. “Este proceso alienante transforma ciudadanos en simples consumidores, generando una crisis donde se combinan la impersonalidad y la ruptura de la autoridad” (Korstanje, 2014, p. 104).

Este [el sujeto] entrega su vida a otro debido a su propia incapacidad de realizar su vida y menos aún la de su comunidad, no es capaz de formar parte activa de cualquier tarea político-social. Llega el hombre a un estado de entrega total, se libera de toda responsabilidad y pierde su libertad, al menos mientras dure el régimen totalitario (Fernandois, 1980, p. 151).

En este orden de ideas, el reconocimiento de la sociedad en masa en la obra *Los orígenes del totalitarismo*, es el reconocimiento de hechos que reducen al hombre a una condición de cosa (cosificado), llevándolo a comportamientos

que cada vez menoscaban su dignidad, generando el deterioro del sentido humano. Es así como el pensamiento absoluto del totalitarismo limita al hombre que pierde su lugar de existencia y de vida con él y con otros por la enajenación para construir con otros. “Seres humanos que están todavía relacionados unos con otros, pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos” (Arendt. 1995, p. 73).

El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un ambiente, tiene que realizar o malograr propósitos y esbozar proyectos para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su mundo. Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas y las ideas se usan, pero no se entienden: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas (Zubiri, 1963, p. 9).

De igual forma, el sentido de responsabilidad en los grupos humanos en masa es anulado por el movimiento totalitario, en tal sentido, el poder del régimen refuerza en el hombre-masa la humillación y la limitación social con patrones de autoritarismo, terror y violencia acentuando el lugar de aislamiento y sumisión que le provee el régimen, expandiendo así el dominio fundado por el poder. “Las masas obligan al resto a realizar lo que desean, además no se sabe quién es el último responsable de la presión” (Monfort, 2016, p. 68). De ahí que la dominación desarrollada por el régimen totalitario destruye las posibles relaciones sociales conforma masas irreflexivas y arruina la posibilidad de actuar en colectivo y con autonomía. Es así como las prácticas del movimiento totalitario (violento) irrumpen en la cohesión y cooperación social, alejando cualquier posibilidad de existencia humana digna con intereses que lo vinculen a la pluralidad.

1.3 La pluralidad: una ruptura al movimiento totalitario y la superfluidad de la vida

El hombre siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde él se yergue; y su punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que su lucha constante, su definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia

Arendt (1996, p. 17).

Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se lo puede establecer para una generación y planearlo solo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales

Arendt (2009, p. 64).

El hombre pierde el sentido de su existencia en medio de la dominación totalitaria, pues este régimen ubica al sujeto en un lugar de aislamiento y de silenciamiento, que anula cualquier posibilidad de encuentro. Tanto los sometedores como los sometidos reiteran actos de indiferencia individual y colectiva, convirtiéndolos en hombres superfluos. El propósito de la aniquilación social y personal instalada por el régimen acentúa la ruptura de la pluralidad.

Desde esta perspectiva, el régimen totalitario reduce al hombre a una condición cosificada (disminuye a la persona a instrumento para los propósitos de dominación del movimiento totalitario). Los actos de violencia, terror y horror propenden por un hombre aislado y sumiso, además de apartado de toda interdependencia, del sentido de la comunidad. Desde este aspecto, José Zamora plantea que “la masa se constituye por la combinación de ese aislamiento y la totalización de los individuos aislados. En ella son englobados individuos sin verdaderos contactos sociales y desarraigados” (2010, p. 249). Así, el hombre adscrito al régimen asume la violencia como un fin en sí misma, sin ninguna posibilidad de eliminarla, puesto que satisface las necesidades del movimiento que niega toda posibilidad de ser social.

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 un destino único e inalterable, podían ser ahora interpretados como un instrumento de progreso histórico (Oro, 2008, p. 412).

En el afán de conseguir el propósito del régimen de gestionar las voluntades de los hombres, se deja al descubierto la ruptura social radical que desconoce la pluralidad, puesto que la misma constituye una amenaza que otorga sentido a la humanización (distinta a la superfluidad del régimen). La pluralidad es una oportunidad para pensar y vivir juntos, percibiendo y reconociendo la diferencia entre los hombres. Al respecto, la autora judeo-alemana reitera que “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2009, p. 22). Todavía más:

Los seres humanos condicionados no reflexionan sobre una actitud política, la acción o el trabajo. Arendt alude entonces a la libertad individual, o en palabras de ella la pluralidad como forma de organización política en contraposición a la tiranía y con un profundo rechazo a las ideas totalitarias que actúan a través de los fundamentalismos como sistemas de resquebrajamiento y sepultura del ser humano (Cabezas, 2015, p. 30).

El hombre convertido en superfluo por el régimen totalitario es un sujeto privado de relaciones sociales, ello a través del aislamiento y la sumisión como mecanismos totalitarios que lo alejan de un mundo compartido. El régimen aliena al sujeto desde su individualidad hasta su memoria histórica, elimina así la esencia humana con la intención, según María José López, de “relegar su propia existencia [del hombre] a una mera funcionalidad corporal, orientada a la sobrevivencia y el más absoluto aislamiento del mundo exterior y de los otros” (2007, p. 27).

En este orden de ideas, la opresión humana originada por el movimiento totalitario revela la condición de sumisión y aislamiento que adquieren las masas, teniendo como referente la indiferencia, la frialdad y el dominio impuesta por el régimen. Este hecho se convierte en la negación de un espacio *de y para* la pluralidad. Un espacio anulado de la pertenencia y la participación que extingue las condiciones para la acción concertada, entendida “como acción política de apertura y cuidado de la pluralidad que implica abrazar cada mundo que viene en cada nacimiento” (Bárcena, 2006, p. 257).

El intervalo de vida del hombre corriendo hacia la muerte llevaría inevitablemente todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuese por la facultad de interrumpir y comenzar algo nuevo, una facultad que es inherente a la acción como un siempre presente recordatorio que los hombres, aunque deben morir, no nacieron para ello sino para comenzar (Arendt, 1998, p. 246-247).

El deterioro humano generado por el movimiento totalitario es consecuencia de la insistencia del mismo por eliminar las pluralidades (diferencias) ahora convertidas en unidades homogéneas, que clausuran la posibilidad de la discusión y la interdependencia. Este cierre identitario tiene como propósito el dominio y el control del pensamiento y la acción por parte del régimen, rechazando lo plural. Arendt lo plantea como la distancia a cualquier posibilidad de relacionamiento entre hombres. “La espontaneidad como tal con su imprevisibilidad constituye el mayor de los obstáculos a la dominación total del hombre” (Arendt, 1998, p. 366). Al respecto Ávila dice: “podríamos decir que el totalitarismo hace una irrupción en un mundo cuyas formas de organización política parecían ser absolutamente reconocida e incluso parecían sucederse unas a otras con naturalidad” (2014, p. 178).

Comprender el despojo de la dignidad que implementa el régimen del dominio del hombre contra los hombres, ubica al movimiento bajo la eliminación de toda forma de humanización al negar la existencia de los derechos, se entiende entonces por qué la sumisión y aislamiento eliminan la vida privada y la vida pública, ya que ambas son destruidas por el régimen. En otras palabras, la

deshumanización es un rasgo derivado de no pertenecer a un escenario público y privado a los que tiene derecho cualquier individuo.

Así pues, el régimen totalitario prioriza el sometimiento del hombre, deshumanizándolo, dejándolo reducido a las necesidades de un movimiento, con poder absoluto, y en función de satisfacer sus intereses de dominación. Así mismo, el sistema totalitario instala y propaga el aislamiento y la sumisión como estrategias opresoras de lo plural. Desde el pensamiento arendtiano, la pluralidad es “el milagro que salva al mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su normal y «natural» ruina es en última instancia el hecho de la natalidad, en el cual la facultad de la acción está enraizada ontológicamente” (Arendt, 1998, pp. 246-247).

El régimen totalitario engloba una serie de condiciones que, a través de la violencia y el terror, pone al hombre en un estado progresivo de deshumanización, el cual está precedido por distintas formas de anulación social y política, moral, jurídica que causa enormes daños en la vida pública y privada, afectando la pluralidad. El régimen totalitario niega cualquier posibilidad de *comienzo*, desde la perspectiva plural puesto que, tal como lo plantea Arendt, “lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene las más amplias publicidades posibles (2009, p. 59).

En suma, el movimiento totalitario representa la abolición de los principios de la condición humana (la espontaneidad, el reconocimiento, la natalidad, la pluralidad, el discurso y la acción política)⁴. El régimen sitúa una sociedad en masa en estado de destrucción, debido a la falta de una vida con sentido común, que trasgrede y elimina la participación del hombre en la esfera pública y la privada. En sus comentarios a Arendt, Sandra Liliana Oróstegui (2011), plantea que “de lo que se trata aquí es de la total superfluidad de las relaciones entre los hombres; porque como ya dijimos, al haberse eliminado el

⁴ Una lectura complementaria de la obra *La condición humana*, permite advertir los principios (entendidos como fundamentos y tareas por venir) de la existencia del hombre en un mundo con otros. Esta lista de principios no agota, por supuesto, otros elementos definatorios de lo humano que permiten reconciliarnos ante la violencia, la sordidez y la muerte violenta de la que somos capaces debido a la imprevisibilidad de la libertad para crear y destruir el mundo.

espacio público, queda también eliminada la posibilidad de mostrarse a los otros” (p. 48). De esta manera, se pierde el sentido de lo humano y de las relaciones que constituyen la condición de la propia existencia.

En la descripción arendtiana, del mundo moderno, la experiencia de la violencia o el dominio instrumental de la política, bajo la figura del totalitarismo, consolida las condiciones históricas que reducen lo político a un conjunto de medios y fines que erosionan la pluralidad y la acción concertada (Rodríguez, 2013, p. 127).

Desde la teoría arendtiana, la pluralidad es una posibilidad y una realidad que se constituye en el fundamento ontológico en tanto determina el sentido de la comunidad (la existencia de un hombre que necesita de otro hombre, de la presencia de otros). Desde esta premisa, Arendt en su obra *La condición humana*, advierte el sentido de la pluralidad que permite al hombre diferenciarse y concebir la acción como la construcción del mundo del otro y con el otro. Reconocer la pluralidad es oponerse a la homogenización de los hombres. José Luis Arias esclarece el concepto de pluralidad así: “esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos” (2006, p. 16). Por tanto, el reconocimiento de la pluralidad se revela en el discurso y la acción. Arendt lo plantea del siguiente modo: “la acción es la realización de la condición humana de la natalidad” y “el discurso es la realización de la condición humana de la pluralidad” (Arendt, 2009, p. 202). Por tanto, la acción, no puede darse en aislamiento: la acción obliga al acuerdo con otros. En esa misma línea, Arango resalta que “la grandeza de la acción es el compromiso que cada persona hace de vivir siempre de acuerdo consigo mismo, pero según un proyecto vital que ha sido conocido, evaluado, comprendido y puesto al servicio de la humanidad entera” (1990, p.14). De la misma forma, Karen Guzmán retomando a Arendt señala que:

Acoger la pluralidad como condición humana para toda vida política, supone que los seres humanos se encuentren unos con otros en un ‘espacio de igualdad y distinción’ en el que pueda desplegarse su capacidad para actuar, y esto para Arendt ‘es su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar’ (2011, p. 43).

Análogamente, Arendt plantea la importancia del discurso y la acción como únicas maneras de hacer manifiesta la pluralidad: “la acción es la realización de la condición humana de la natalidad” y “el discurso es la realización de la condición humana de la pluralidad” (2009, p. 234). Esto implica que el hombre puede desarrollar un nuevo comienzo a través del discurso, mostrando su singularidad en la vida privada y pública. “Sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto” (Arendt, 2009, p. 202).

La pluralidad por el contrario demanda siempre del otro para ser explicitada; a pesar de ello, el pensar guarda una estrecha relación con la pluralidad, me atrevo a afirmar incluso que sobre esta capacidad descansa el reconocimiento de la variedad de facto (multiculturalidad) y la afirmación de la condición ontológica del ser humano (unicidad), pues en el marco del pensamiento los hombres tienen su primera experiencia con la pluralidad (González, 2013, p. 57).

Es importante mencionar que estos dos aspectos (acción y discurso) son las posibilidades para hacer la ruptura de la alienación de los hombres ejercida por el movimiento totalitario, convirtiéndose en la manifestación de lo plural, igualmente en la resignificación del sentido de la humanización. Del mismo, cobran relevancia la palabra y la acción, puesto que se convierten en elementos esenciales para reestablecer la dignidad del hombre en tanto lo reconoce en los escenarios tanto públicos como privados. “La igualdad del ser humano es la pluralidad” (Arendt, 2009, p. 202).

El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido solo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo (Arendt, 2009, p. 202).

De cara a la teoría planteada en la obra *La condición humana*, se plantea una alternativa para anular la sumisión y el aislamiento desde la pluralidad, la cual da lugar a la construcción de vínculos entre hombres capaces de superar los acontecimientos originados por el movimiento totalitario (sumisión, abandono y desarraigo). Así lo señala la autora judeo-alemana. “Es la acción la que ofrece

la capacidad de irrumpir y comenzar algo nuevo, a semejanza del nacimiento (que irrumpe en el ciclo siempre recurrente de la vida biológica), es el milagro que salva el mundo” (Arendt, 1998, p. 9).

Complementando a Arendt, y tal como se ha insistido hasta este punto de la exposición, el encuentro constituido por la acción y el discurso restaura en el hombre su dignidad. Esta la cuestión fundamental que desea exponer esta investigación: “la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 2009, p. 200). Así, “mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política” (Arendt, 2009 p. 22).

De igual forma, entre los medios para superar la fragmentación social derivada de las prácticas del totalitarismo, así como la sumisión y el aislamiento asumidas por el hombre (verdugo y sometido), se plantea el reconocimiento de la pluralidad en las actividades fundamentales en las que confluye el hombre con el resto de los hombres: la conservación de la vida, el trabajo y la acción como la actividad que hace posible la transformación del mundo. En este sentido, la acción siempre deberá estar tejida en clave de la pluralidad (y la correlatividad que la misma implica). “El objetivo último de la *vita activa* es el aumento de la riqueza, la abundancia y la felicidad del mayor número” (Arendt, 2009, pp. 139-140).

Colateralmente a la labor se alza el trabajo, productor y creador de un mundo de cosas duraderas, estables y permanentes, que nos rodean como un mundo artificioso en el cual puede habitar confiable y seguramente el individuo humano, manteniendo, gracias a las cosas, las de su mundo, una identidad permanente (Comesaña, 1995, p. 100).

Del mismo modo, la manifestación del hombre en un espacio público configura la entrada protagónica a un mundo silenciado y aislado, impuesto por el régimen, puesto que el movimiento niega el comienzo de lo plural. En esa misma perspectiva, “partiendo de las convicciones que el hombre va desarrollando en su interior, estableciendo relaciones libres desde la pluralidad, que garanticen las construcciones colectivas. Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio” (Arendt, 1997, p. 70). Sánchez lo plantea de la siguiente manera:

“resulta ineludible admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente” (2005, p. 224).

Arendt, en la obra *La condición humana*, revela la importancia de la pluralidad adentrándose al pensamiento político, donde alude a la presencia de vínculos basados en el reconocimiento de la existencia de los hombres en su diferencia, lo cual es esencial para su concepto de la política. “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 2005, p. 205). En efecto, la política se centra en las diferencias que marcan la esencia de la pluralidad, posibilitando el estar juntos a través de la acción y el discurso (actos centrales de la pluralidad), “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto” (Arendt, 2005 p. 206).

De ahí que la acción y el discurso sean los garantes de la pluralidad que restauran la dignidad del hombre ante la superfluidad del régimen totalitario, en tanto posibilita el acercamiento, el apalabramiento y el encuentro en torno a las posibilidades de estar juntos en función de la construcción de lo plural y de la capacidad de reconciliarse con el mundo. Así lo dice Arendt: “el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece extraño a causa de su irreductible unicidad” (Arendt, 2005, p. 10). El reconocimiento de la pluralidad en los hombres responde a la corresponsabilidad entre unos y otros, dando respuesta a las necesidades propias de la correlación mutua. Los actos del discurso y la acción logran así superar cualquier hecho que pueda negar la humanización en los hombres. He aquí la cuestión definitiva de este primer capítulo doctoral.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de la cosa o material, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo (Arendt, 2009, pp. 21-22).

CAPÍTULO II

Sumisión, abandono y desarraigo: De las lógicas y las prácticas totalitarias al reconocimiento de la dignidad

El derecho que corresponde a esta pérdida y que no fue siquiera mencionado nunca entre los derechos humanos no pudo ser expresado entre las categorías del siglo XVIII porque estas suponen que los derechos proceden directamente de la «naturaleza» del hombre —y por ello apenas importa relativamente si la naturaleza es concebida en términos de ley natural o en términos de un ser criado a la imagen de Dios, si concierne a los derechos «naturales» o a los mandamientos divinos—. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos, aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos, aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana

(Arendt, 1998 p. 248)

2.1 La sumisión en el régimen totalitario

...Y la cuestión no es el sufrimiento, algo de lo que ya ha habido demasiado en la Tierra, ni el número de sus víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que estos experimentos no lograron modificar al hombre, sino sólo destruirle,

creando una sociedad en la que la banalidad nihilista del *homo homini lupus* es consecuentemente realizada

Arendt (1998, p. 367)

Respetar al superior, no contradecir a nadie,
obedecer a ciegas

Testimonio de Joshua Gilbert
(Díaz, 2007, p. 6).

En la obra *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt presenta de manera abierta los hechos de violencia promovidos por regímenes totalitarios (nazismo y estalinismo) que anulan la vida del hombre en nombre del control y el dominio. Estos actos generan una tragedia humana que supone, de un lado, la sumisión de las víctimas aisladas y abandonadas y, por otro lado, la aniquilación de los verdugos obedientes y el pueblo indiferente, teniendo como propósito difundir y conservar la ideología racista y clasista del sistema. El movimiento totalitario es artífice así de la destrucción mutua entre hombres (víctima-victimario-pueblo), dejando a la humanidad en condición, además de superflua, con el consecuente aumento de la fragilidad del hombre.

En este sentido, la obra enmarca hechos que configuran un proceso de deshumanización en el que se pone de manifiesto la degradación humana, tanto singular como social. Arendt lo explica de este modo:

Los Derechos del Hombre, que nunca habían sido filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, habían perdido validez en su forma tradicional (Arendt, 1998, p. 359).

Así las cosas, la autora judeo-alemana exige una nueva “ley sobre la tierra”, que permita encontrar nuevas bases para la dignidad del hombre.

La sumisión es uno de los hechos que dejaron al hombre sin derecho (pérdida del estatuto jurídico, además de la moral, que sustrae al hombre del pensamiento capaz de reconocer su actuar; y civil, que le impide ejercer la acción y la política). Esta vulnerabilidad (sumisión) impide el reconocimiento humano en

los escenarios públicos y privados. El movimiento propaga la violencia y el terror como métodos para conseguir la obediencia (masa) y la destrucción del hombre (víctimas). Las víctimas del totalitarismo nazi lo dicen así: “sacaban a nuestros abuelos de sus casas, improvisaban una horca y los colgaban en la calle para ponerles un letrero donde nos amenazaban de muerte si no los obedecíamos” (Díaz, 2007, pp. 18-19). Esto impide la resistencia ante el terror que dominaba a miles de hombres, dejándolos expuestos a la subordinación (la obediencia, el silencio y la destrucción). La relación entre dominadores y dominados genera una dependencia de la violencia y el poder que opera desde la manipulación. En consecuencia, la masa obedece, pero, también, se convierte en víctima.

Arendt (1998) lo señala como la instalación de un condicionamiento. “El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad” (p. 36)⁵. Desde esta perspectiva, las víctimas y victimarios hacen parte de esos condicionamientos, aunque, atendiendo a la imprevisibilidad de la libertad humana, surge de repente un acto que desconfigura el proceso de deshumanización en los campos de concentración. Así, lo dice Robert Antelme ante el gesto de una guardiana que le lanza un trozo de pan:

Los compañeros no saben lo que ha pasado entre esa mujer y yo, que soy uno de ellos. No han visto su cara cuando me ha tendido el pan y su cara después de haberlo soltado. Miga y corteza; es oro (...). No es pan de la fábrica *Buchenwald*, pan = trabajo = *schlague* = sueño, es pan humano (2001, pp. 63-64).

Los deterioros humanos perpetrados por el dominio totalitario hacen a un sujeto sin voluntad, que constata la esencia del gobierno totalitario: “la muerte, con la que tenemos que convivir en cualquier caso a medida que envejecemos, la que crece en nosotros y se traduce en *angor* o bien nos amenaza desde fuera bajo forma de terror, la muerte” (Améry, 2005, p. 23).

⁵ “Adviértase que la espontaneidad de la vida, sustraída por el totalitarismo, también cobija la muerte; nadie puede decir sobre el momento de su propia destrucción física: la muerte voluntaria sea reconocida como lo que es: una muerte libre y una cuestión altamente individual, que no se lleva a cabo nunca al margen del contexto social, pero en la que el ser humano está solo consigo mismo y ante la cual la sociedad debe callar” (Améry, 2005, p. 100).

Estos actos configuran un individuo asilado, indeseable y superfluo, sin facultad para decidir y vincularse con otros. La incapacidad de relación, que opera tanto en la masa como en las víctimas, anula al sujeto en todas sus posibilidades singulares y colectivas. Así lo plantea Arendt:

De la misma manera que el terror, incluso en su forma pretotalitaria y simplemente tiránica, arruina todas las relaciones entre los hombres, así la autoacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad (1998, p. 379).

Esto porque el movimiento, que se rige por la Ley de la historia, modifica lo real acomodándolo a la ideología totalitaria. La humillación es perpetuada y naturalizada por el régimen, deteriorando y aniquilando la condición del hombre (libertad) reducida a la obediencia y la muerte. Estas estrategias totalitarias garantizan las maneras de eliminación de la persona jurídica, moral y social, así como su capacidad para resistirse, ya que son convertidos permanentemente en una amenaza para el movimiento (especialmente, en el ámbito racial). En testimonio de Gilbert Joshua recogido por Díaz (2007):

Sucedían cosas muy dolorosas y humillantes, gozaban martirizándonos.
(...)

Los califico como “manadas” porque, ¿cómo se puede llamar a un grupo de siete bestias que ultrajan a una muchacha de 16 años? Después del cuarto agresor la chica ya estaba muerta, pero eso no les impidió llevar a cabo su fechoría, la golpeaban y le escupían (Díaz, 2007, p. 18).

El régimen no solo humilla la moralidad del hombre (su nombre e historia singular), sino que la acentúa de manera visible con el castigo físico, poniendo en evidencia la imposición de la voluntad del régimen. El golpe físico, el maltrato verbal, la ausencia de comida, el trabajo en exceso y el engaño se convierten en condiciones que ponen al sujeto en estado de subordinación respecto a la voluntad de dominio. Así lo argumentan los sobrevivientes. “La falta de alimento llegaba a tal extremo que uno era capaz de matar a un compañero para arrancarle un pedazo de pan. Cuando se trataba de comer nadie respetaba a nadie” (Díaz, 2007, p. 26). Todo esto satisface la negación de lo digno en el humano (pertenencia y participación entre un *nosotros*). En palabras de Arendt:

El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo (Arendt, 1998, p. 366).

El testimonio de Joshua Gilbert, recogido por Díaz, es particularmente dramático en este sentido:

Los golpes o los azotes, y eso sólo se lograba obedeciendo cabalmente lo que nos imponían: no llegar tarde al trabajo, no robar la comida a los compañeros. En este último caso el castigo mínimo eran tres latigazos. Claro que dependía también de quién pegara, porque había guardias que mojaban el látigo con punta de piedra para que penetrara más en el cuerpo, en ocasiones hasta nos arrancaba la carne (Díaz, 2007, p. 27).

Resulta evidente que los actos de deshumanización promovidos por el régimen destruyen la existencia del hombre, reduciéndolo a un simple instrumento o cadáver vivo para el alcance de sus propósitos. Los hombres pierden sus derechos morales y civiles, siendo aniquilados por doquier, son despojados de su vida física (*zoé*) y humana digna (*bíos*) y, por lo tanto, de su participación política. Améry se refiere a esta descualificación a partir de esos silencios obligantes y obligados que sumen al hombre en el aislamiento y la sumisión del mundo y de sí mismo. “Sobre aquello de lo que no se puede hablar, hay que mantener silencio” (2005, p. 33). Y no se puede hablar de la explotación y de la destrucción, porque redobla el trabajo forzado y la aniquilación. Del mismo modo, lo dice Arendt:

El horror auténtico de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que, si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera

puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el superfluo material humano (1998, p. 355).

El adoctrinamiento al terror instalado en los campos de concentración y de exterminio devastó a los hombres no solo físicamente, sino también políticamente. Amplios grupos superfluos, cuya vida y muerte son anónimas y cuyas identidades son eliminadas. La memoria es sacrificada por el terror, que “convierte en cenizas” la condición humana y política de miles de prisioneros sin delito. La autora judeo-alemana lo explica como una condición de sometimiento. “Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuándo se convierte en un espécimen de la especie animal hombre” (Arendt, 1998, p. 366).

Es así como el miedo deviene en amenaza permanente para dominar al hombre, promoviendo la manipulación de unos y el terror de otros debido a un régimen que totaliza y aniquila cualquier posibilidad de un “entre otros”. El terror deja a la sociedad en estado de desierto de relaciones, puesto que “el terror total utiliza este antiguo instrumento de la tiranía, pero destruye también al mismo tiempo ese desierto de ilegalidad e ilimitado del miedo, la sospecha, que deja tras de sí la tiranía” (Arendt, 1998, p. 373).

¿Teníamos miedo? ¡Claro que teníamos miedo! El *führer*, amenazaba con exterminar a todos los judíos, pero nosotros pensábamos que tal locura no era posible: ¡nada más de escolares había un millón y medio! Nos preguntábamos: “¿Cómo va a matar a tanta gente? Nadie le creía, pero en el fondo teníamos temor (Díaz, 2007, p.15).

El movimiento totalitario instala una sociedad de hombres superfluos susceptibles de ser eliminados, especialmente en su libertad entendida como alternativa para protegerse a sí mismos. El régimen, desde la provocación del miedo, establece las condiciones para destruir cualquier posibilidad de vínculo, lo que constituye lo humano. Desde esta perspectiva, el miedo acentúa la esclavitud, que se institucionaliza a través de prácticas de deterioro físico y de la dignidad humana.

Nos hacían trabajar día y noche sin darnos de comer. Por supuesto, la gente moría de hambre y de frío, pues las temperaturas eran de 15 a 17 grados bajo cero, no teníamos con qué abrigarnos y sufríamos palizas. (Díaz, 2007, p. 19).

En palabras de los sobrevivientes, todo esto deterioraba la fuerza moral, “al principio estábamos deshechos, pero después esa situación se convirtió en algo normal, porque vinieron cosas peores” (Díaz, 2007, p. 19). Estos actos de deshumanización no admiten la percepción y el reconocimiento de la condición humana. “Algunos hombres «nacían» libres y otros «nacían» esclavos, cuando se olvidaba que era el hombre quien había privado a sus semejantes de la libertad y cuando la sanción por este crimen era atribuida a la Naturaleza” (Arendt, 1998, p. 248).

La naturalización de los actos de terror establecidos por el régimen reduce al hombre a la subordinación a la dominación y a la destrucción. Humanamente, el individuo es puesto en un estado de sumisión, aislamiento y miedo, a la manera de una enfermedad que se propaga indiscriminadamente entre los hombres. En palabras de Arendt: “como enfermedad contagiosa” (1998, p. 239). Una enfermedad de dominio que atenta contra la vida física y espiritual del hombre, esto es, de su pertenencia a la sociedad. “Nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, por lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen incambiables” (Arendt, 2006, p. 85).

Bien, no podemos olvidar que la mayor parte de los recuerdos de los sobrevivientes, orales o escritos, comienza así: el choque contra la realidad del campo de concentración coincide con la agresión —ni prevista ni comprendida— de un enemigo nuevo y extraño, el prisionero-funcionario que, en lugar de cogerte la mano, tranquilizarte, enseñarte el camino, se arroja sobre ti dando gritos en una lengua que no conoces y te abofetea. Quiere domarte, quiere extinguir en ti la chispa de dignidad que tal vez todavía conserves y que él ha perdido (Levi, 2005, p.18).

Los sobrevivientes lo argumentan como una enfermedad moral en la que, no solo sufren de hambre, de torturas, de cansancio, sino también de

carencia absoluta que les impide desplegar el sentido de la comunidad, de la pluralidad. Se elimina el poder entre los hombres, entendido, en Arendt, como acción, que “pertenece al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo” (2006, p. 112). La acción lleva directamente a la comprensión de la dignidad, que “implica el reconocimiento de todos mis semejantes o de las naciones como semejantes a la mía, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común” (Arendt, 1998, p. 367).

Recapitulando, en *Los orígenes del totalitarismo* se describe el sometimiento del hombre a los regímenes de terror que lo deshumanizan en su condición física (destrucción), jurídica (pérdida de derechos) y política (negación de su pertenencia a la comunidad que le garantiza los derechos) (Arendt, 1998, p. 248).

El fenómeno del sometimiento producto del terror expone al hombre a extremas condiciones de vulnerabilidad (sumisión, abandono, desarraigo, entre otras) al ser excluido del espacio público y de las expresiones de solidaridad, que se evaporan por el interés único de conservar la propia vida. Estas experiencias de vulnerabilidad generan relaciones precarias que perduran, en ocasiones, durante toda la vida de numerosos hombres y mujeres, que desconfiguran la comprensión de la existencia del otro en relación con el yo (ruptura de los lazos fundados en la interdependencia). Las víctimas atribuyen estos actos de sumisión, abandono, desarraigo a la marginalización que anula todo principio de comunidad, restringiendo el espacio al silencio. Según Arendt, “la opinión y el juego de opiniones están conectados como tal a la esfera política, a la esfera pública donde cada uno puede aparecer y mostrar quién es” (1991, p. 101).

La primera derrota sufrida con la privación de los derechos fue la pérdida del hogar, lo que significó la total ruptura del tejido social del espacio donde [los seres humanos] habían nacido y construido su lugar en el mundo. Esta calamidad está lejos de todo precedente; a lo largo de la historia, las migraciones forzadas de personas o pueblos enteros, por motivos políticos o económicos, han sido vistas como sucesos

cotidianos. Sin embargo, lo que carece de precedente no es la pérdida del hogar, sino la imposibilidad de encontrar uno nuevo. (Arendt, 1998, p. 245).

Las pérdidas (físicas, morales y jurídicas) instalan el miedo y el terror en los grupos humanos, lo que constituye el elemento fundante del control y el dominio que ejerce el régimen totalitario que los priva de la relación al hombre con los otros. Este aspecto es esencial para lograr la manipulación de las víctimas y los verdugos (lo que no implica excusar a estos últimos de la responsabilidad de los hechos), aniquilando el encuentro humano que aminora la condición ontológica y existencial de la vulnerabilidad compartida. Se genera así, como consecuencia, además del exacerbamiento de las condiciones de fragilidad, una destrucción trágica invaluable por cuanto niega la dignidad humana (que incluso elimina la posibilidad de compartir el sufrimiento).

No nos han fusilado ni colgado, pero cada uno privado racionalmente de comida debe convertirse en el muerto previsto, dentro de un tiempo variable. Así pues, la única finalidad de cada uno de nosotros es impedir esta muerte. El pan que comemos está bueno porque tenemos hambre, pero si calma el hambre, sabemos y sentimos también que gracias a él la vida se defiende en el cuerpo (Antelme, 2001, p. 43).

Por una parte, el uso de la violencia como medio de control sobre los hombres sometidos acentúa la catástrofe que deja la pérdida del derecho (incluso, y por supuesto, de pertenecer a una comunidad). Como lo plantea Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, en la que revela la imposibilidad del reconocimiento del hombre en la esfera social y pública en virtud de las lógicas del terror, la pérdida de la condición humana hace parte de la cotidianidad de un régimen que lo controla todo, alienando al hombre de las oportunidades de su propia existencia singular y compartida:

La segunda pérdida sufrida con la privación de los derechos fue la pérdida de protección del gobierno. Esto no sólo implicó la pérdida del estatus legal en su propio país, sino también en cualquier otro (...). La calamidad de la pérdida de derechos no es que ellos [los seres humanos]

sean privados de la vida, de la libertad, de perseguir la felicidad o exigir la igualdad ante la ley y la libertad de opinión —fórmulas que fueron designadas para resolver problemas dentro de las comunidades dadas— sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad en absoluto (Levi, 1989, p. 245).

Por otra parte, esta alienación impuesta por unos a otros recalca la imposibilidad de avizorar la vida más allá del terror, estableciéndose la pérdida de la comunidad política por unas lógicas totalitarias que se traducen en procesos de aislamiento, incluso después de la caída del totalitarismo de mitad del siglo XX. Entonces, el régimen vela por mantener la homogeneidad humana destruyendo el espacio público y privado, además de la espontaneidad que promete lo nuevo en el mundo, eliminando así el sentido de lo político, esto es, “el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción (Arendt, 2009, p. 222).

El sufrimiento de la familia dispersa o perdida; del dolor universal que había a nuestro alrededor; de la propia extenuación que parecía que no podía curarse, que era definitiva; de la vida que había que empezar de nuevo en medio de las matanzas, muchas veces solos (Levi, 1989, p. 30).

Vulnerar la característica de sociabilidad de los hombres en relación con el espacio público es para Arendt un hecho que interrumpe la posibilidad de compartir un lugar común, además de anular las diferencias existentes entre los hombres (el régimen siempre unifica a los hombres). De igual manera, abolir los encuentros entre los hombres impide dar sentido a las acciones humanas, lo que negaría, según Arendt, la “construcción de identidades”, es decir, desarrollar la acción y el discurso para que los hombres puedan “revelar su aparición en el mundo”. En palabras de María José López: “el descubrimiento de ‘quién’ en contraposición de ‘qué’ es alguien está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (2015, p. 109).

El régimen aleja la posibilidad de generar y fortalecer vínculos, prevalece la vida precaria y evita cualquier tipo de comunidad basada en la pluralidad, lo que destruye la vida política. El hombre-masa (víctimas y verdugos), ha sido humillado y lesionado, acumulando experiencias de violencia generadas por el

poder que instala un movimiento sin límites con capacidad de volver superfluo al hombre (privado de voluntad y de juicio), así como de novedad (para generar nuevos comienzos en razón de su espontaneidad y llegada al mundo).

Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal, no por propia voluntad, ni por indolencia ni por nuestra culpa: nuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado (Levi, 1989, p. 32).

Deshumanizar a los hombres y reducirlos a pieza acrílica de un engranaje de terror y de control, hace que el dominio condicione la vida humana, en tanto el hombre es incapaz progresivamente de reflexionar sobre la barbarie y el sufrimiento, convirtiéndolos en seres “superfluos para los regímenes totalitarios. “El totalitarismo busca la dominación despótica sobre los hombres, un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt, 1998, p. 366).

En este sentido, el aislamiento, al igual que la sumisión, resta alternativas para reconocer la pluralidad. De igual manera, los métodos violentos instalados por el régimen anulan el sentido de comunidad, puesto que es el movimiento el que suprime el sentido plural de la vida. Estos actos violentos amenazan la humanidad, instalando la desconfianza entre los hombres, apartándolos del sentido común de la vida.

La confianza en la realidad de la vida depende casi de modo exclusivo de la intensidad con que se sienta la vida, de la fuerza con que ésta se deje sentir. Dicha intensidad es tan grande y su fuerza tan elemental que siempre que prevalece, tanto en la felicidad como en el pesar, oscurece la restante realidad del mundo (Arendt 2009, p.129).

El sentido común consiste en obedecer al régimen que controla y lleva al hombre a su total aislamiento, naturalizando la violencia y la imposibilidad de resistencia. El régimen socava el encuentro entre los hombres y todo lo posiblemente humano (la interdependencia, la pluralidad, la confianza y la

empatía ante el sufrimiento). El totalitarismo, por medio de torturas que aniquilan el cuerpo y el espíritu, destruye la humanidad, elimina la realidad en virtud de la ideología.

El desprecio ideológico por los hechos todavía contenía la orgullosa presunción del dominio humano sobre el mundo; después de todo, es este desprecio por la realidad el que hace posible cambiar el mundo, la erección del artificio humano. Lo que destruye el elemento de orgullo en el desprecio totalitario por la realidad (y por ello lo distingue radicalmente de las teorías y actitudes revolucionarias) es el supersentido que da al desprecio por la realidad su fuerza lógica y su consistencia (Arendt, 1998, p. 367).

2.2 El abandono en el régimen totalitario: pérdida de sí y del mundo

Aunque todo el mundo parece dispuesto a aceptar que la condición de estas personas consiste precisamente en su falta de los Derechos del Hombre, nadie parece saber qué derechos han perdido cuando pierden esos derechos humanos. Arendt (1998, p. 245).

La obra *Los orígenes del totalitarismo* responde a cómo se marca en la humanidad una transformación radical del hombre derivada de actos que destruyen la dignidad y la libertad. Un régimen que genera la alienación de los hombres apartándolos y aniquilándolos de la vida en sociedad; actos que generan renunciaciones no voluntarias en la vida privada y pública. Arendt afirma que “la victoria del totalitarismo es equivalente a una liquidación mucho más radical de la libertad” (2018, p. 83). Es así como el movimiento ejecuta diferentes mecanismos de dominación que anulan la capacidad humana para ejercer la acción política. Dicha dominación se traduce en un castigo al hombre, que no ha cometido ningún delito.

No podemos negar, sin embargo, que los gobiernos persiguen políticas y emplean el poder para alcanzar metas prescritas. Pero la misma estructura del poder precede y sobrevive a todas las metas. Así que el poder, lejos de ser el medio para lograr un fin dado, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y actúe en términos de la categoría de medios y fines (Arendt, 1970, p. 48).

La dominación ejercida por el movimiento totalitario, además de forzar al hombre a un estado de abandono (pérdida progresiva de sí mismo y del mundo con otros), destruye también su vida privada al causar una soledad que no le permite pertenecer al mundo. Este abandono se configura en una de las experiencias más radicales de indignación y, también, de desesperación, anulando la vida tanto individual (vida privada) como colectiva (vida social), así como cualquier posibilidad de reconocimiento, que impide lograr objetivos comunes. Una dominación que deja al descubierto la vulnerabilidad humana (hombre en abandono radical respecto a los otros y al propio yo).

Fenómenos tan inesperados e impredecibles como la pérdida radical del interés por sí mismo, la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte u otras catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías de la vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común (Arendt, 1998, p. 261).

Por un lado, los hechos de dominación se convierten en el panorama referente de inhumanidad en el régimen totalitario. El hombre asume la condición de abandono de distintas maneras (desconocimiento de sí mismo y de la pluralidad). Por otro lado, la nulidad del hombre con actos que atentan contra la condición humana opera en virtud de varios mecanismos (violencia física y moral, condición desprotegida de las víctimas, adoctrinamiento ideológico de los verdugos). Todo esto ubica al hombre en el infierno: la devastación, el desamparo y la indignidad.

Vinieron finalmente las fábricas de la muerte, y morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello... En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad (...) es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del infierno (Arendt, 2006, p. 246).

Un hombre en medio del abandono no logra vincularse con otros hombres. El despojo se configura, así, como medio de protección de la vida misma ante la crueldad agenciada por el movimiento totalitario. La misma acentúa el abandono del hombre respecto a la colectividad, de la existencia política, por un lado; y, por otro lado, la negación del derecho a la vida privada, puesto que los hechos derivados del totalitarismo están atravesados por la indiferencia y la homogenización de la humanidad. El movimiento totalitario niega el reconocimiento de la identidad plural y la libertad de los hombres, que son aspectos ineludibles para asegurar la vida del hombre (política) y para valorar el cuidado de la existencia individual y colectiva. El totalitarismo destruye el mundo, esto es, la vida compartida, convirtiéndola en un mero espacio espectral:

Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas (Arendt, 2009, p. 227).

En ese mismo orden de ideas, la indiferencia y la crueldad son dos actos que se naturalizan en el hombre hasta hacer desaparecer el sentido del espacio político, aislando al hombre y acentuando en él el abandono y el aislamiento. En otras palabras, se anula el sentido humano y el juicio desaparece ante las realidades de violencia y terror presentes en los campos de concentración y de exterminio. Los campos son el espacio donde solo se reconoce la obediencia como método de dominio en el que los hombres conservan la vida y pierden el sentido de la corresponsabilidad del cuidado por el otro. Todo esto refrenda los actos de terror y de temor que resaltan el sentido de sumisión y abandono, eliminando la posibilidad de pensar, juzgar y actuar singular y conjuntamente.

Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del propio yo (...). En esta situación el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo (Arendt, 1998, p. 578).

Los hombres en estado de aislamiento (negación de pluralidad derivado de la sumisión) y de abandono (silencio del propio yo y destrucción de los lazos con el mundo) pierden su sentido de individualidad, lo que incide en la colectividad y la posibilidad de reconocer su lugar en la sociedad. Los hombres se enquistan en una *subsistencia sin esperanza*. Arendt lo plantea de la siguiente manera: “los cautivos morían de abandono más que de tortura” (1998, p. 18). De esta manera, el hombre desaparece en medio del olvido causado por el terror. Esta situación da origen a la destrucción humana, esto es, la responsabilidad de la vida en comunidad. Asimismo, el régimen totalitario aliena al hombre del reconocimiento de las diferencias presentes en la sociedad. La pluralidad es negada, y con ella la participación política desde la singularidad. “La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 2009, p. 200).

Arendt da un paso más en la afirmación de la pluralidad como rasgo humano fundamental al intentar mostrar cómo la actividad filosófica a pesar de ser solitaria no implica una negación de la pluralidad, sino que, por el contrario, el diálogo consigo mismo es la constatación de la pluralidad humana al interior mismo del individuo (Macías, 2008, p. 11).

Así pues, el terror implementado por el régimen incrementa la fuerza de las masas y el abandono de las víctimas. No obstante, la direccionalidad no es tan radical, puesto que los mismos verdugos, posteriormente, serán desarraigados y eliminados, tal como se ha hecho constar en el primer capítulo de esta composición doctoral. Sin lugar a dudas, el desarraigo, la sumisión y, especialmente, el abandono, arrebatan la libertad, destruyendo la condición política que configura “el espacio vivo de la libertad”. Como lo menciona Arendt (1998), el hombre, en medio de la alienación individual y social propia del movimiento totalitario, es sumergido en la vulnerabilidad por la dominación, el miedo y la sumisión que eliminan la capacidad de actuar con libertad.

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, solo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (Arendt, 1998, p. 351).

Desde este lugar de dominación, abandono y destrucción de la singularidad y la pluralidad, el hombre es, además de abandonado de su esfera privada, excluido de lo político, lo que anula su pertenencia y participación en el mundo con otros. Las condiciones infrahumanas que se generaban en los campos de concentración y de exterminio impiden tomar y escuchar la propia palabra y la de otros para construir un porvenir siempre distinto debido a la libertad humana de imaginar, deshacer y rehacer el mundo con espontaneidad. El totalitarismo homogeniza el pensamiento y la acción humana, esto es, destruye al hombre siempre imprevisible debido a su propia condición, aproximándolo más al reino de las necesidades animales, tal como ocurre con el del perro de Pavlov que se desplaza cuando escucha el silbido del amo:

El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un animal *laborans* cuyo necesario «metabolismo con la Naturaleza» no preocupa a nadie.

(...)

El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única «libertad» consistiría en «preservar la especie» (Arendt, 1998, p. 352, 380).

En este mismo sentido discurre el testimonio de Primo Levi quien relata: “no sé quién es mi vecino. Ni siquiera estoy seguro de que sea siempre el mismo porque no he visto la cara más de dos segundos en el tumulto de la diana, de manera que mucho mejor que la cara que conozco la espalda y los pies (2005, p. 63).

Desde esta perspectiva del terror (que aparece de múltiples formas en las democracias actuales), emerge la necesidad, por no decir la urgencia, de estar en comunidad, planteando la acción como la esencia de la libertad. La pluralidad es el atributo de la vida política, permite avizorar cambios singulares y colectivos que generen nuevos comienzos en pos de la libertad de los hombres (natalidad, promesa y novedad).

El silenciamiento producto de la violencia se convierte en estrategia del régimen como control de la vida humana hasta eliminar la posibilidad de la

vida en común y, por lo tanto, el sentido de lo político. El régimen totalitario ha instalado en el hombre la negación de la apropiación de la política: la negación y la incapacidad del discurso pone al hombre en una condición de incertidumbre que lo homogeniza y lo adoctrina. El hombre pierde su propio dominio, naturalizando sus meras funciones biológicas que totalizan sus días y sus noches. Levi lo menciona de la siguiente manera:

Según un tácito acuerdo, nadie habla: pasado un minuto, todos duermen, apretados, codo a codo, cayéndose de repente hacia adelante y enderezándose con una sacudida de espaldas. Por detrás de los párpados apenas cerrados irrumpen violentamente los sueños, y estos son también los de costumbre (2005, p. 75)

En este caso, el abandono como consecuencia de la violencia totalitaria hace que el hombre adquiera una condición de radical soledad que lo incapacita para construir la vida política. En palabras de Arendt, “no pertenecer al mundo”. En este sentido, el abandono, además de un mecanismo de dominación totalitaria de los hombres, se constituye en una alternativa para sobrevivir. Una existencia humana abandonada es despojada de la dignidad. Esto complementa, sin duda, la lectura arendtiana, permitiendo pensar nuevas coordenadas sobre la dignidad humana.

El abandono deja al descubierto la negación del hombre y la pluralidad, reafirmando sus limitaciones. En consecuencia, los hombres se hacen más frágiles en tanto condenados a una homogenización que rechaza, además del pensamiento y la acción, como lo advierte Arendt, el afecto. Resulta claro que el odio de la masa y el miedo de las víctimas se naturalizan por doquier, eliminando la espontaneidad de la solidaridad ante el sufrimiento y la hospitalidad del extraño o el extranjero. De ahí que el hombre pierda la conciencia de sí mismo y la esperanza ante el mundo debido a su experiencia en los campos de la negación, el abandono y la muerte. Allí se invisibiliza, por lo general, el sentido de la responsabilidad colectiva, de la voluntad, del dominio propio y de los derechos a tener derechos:

Estaban peor que la desposeída clase media, los parados, los pequeños *rentiers* y los pensionistas, a quienes los acontecimientos

habían privado de su estatus social, de la posibilidad de trabajar y del derecho a conservar una propiedad: habían perdido aquellos derechos que habían sido concebidos e incluso definidos como inalienables, es decir, los Derechos del Hombre (Arendt, 1998, p. 226).

Entonces, en estos regímenes, los hombres carecen de relaciones, lo que significa un abandono del mundo, puesto que el hombre es incapaz de construir vínculos consigo y los otros. En el hombre abandonado se reitera la destrucción provocada por un régimen de sumisión, aislamiento y desarraigo, lo que le hace perder su lugar en el mundo común. El hombre es, además, privado de su historia (biografía) y retirado de manera abrupta de su tradición; de su patria, de su nombre, de su familia, de su propiedad como consecuencia de la pérdida de su estatus moral, jurídico y político, que le impide pertenecer, permanecer y participar en una comunidad política.

El mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo (Arendt, 2009, p. 64).

Como consecuencia de los actos atroces desarrollados por el movimiento totalitario, el hombre es obligado a renunciar a la acción, generando en él una alienación que lo conlleva a la pérdida moral y jurídica. Arendt lo nombra como la transformación del hombre en “cadáveres vivientes”. Es así como la ausencia de pensamiento y de libertad del hombre, tan propia de los hombres masa del régimen y de los cadáveres vivientes, que solo pueden apelar a Dios, degrada lo más humano: la palabra y la acción, esto es, la dignidad humana. “Una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía

relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos” (Arendt, 1995, p. 73).

De esta manera, el hombre abandonado como producto del movimiento totalitario es puesto en un estado de olvido, de desintegración, de destrucción, puesto que disuelve la existencia del mismo bajo la cosificación que lo anula de los modos de actuar y de construir en comunidad. Este movimiento elimina las posibilidades de estar en la vida política y un espacio común que dignifique mayormente al hombre. El régimen totalitario rompe con la posibilidad de construir en colectivo y establecer relaciones duraderas, anulando el espacio público.

El término de espacio público no se refiere tanto a un pedazo de tierra cuanto al espacio separado y protegido por muchas cosas que tienen en común: lengua, religión, historia, usos y leyes. Precisamente estas cosas en común son el espacio en el cual los diversos miembros del grupo han desarrollado relaciones y contactos entre sí (Arendt, 1963, p. 288).

2.3 El desarraigo en el régimen totalitario: renuncia sin conciencia

La primera derrota sufrida con la privación de los derechos fue la pérdida del hogar, lo que significó la total ruptura del tejido social del espacio donde [los seres humanos] habían nacido y construido su lugar en el mundo. Esta calamidad está lejos de todo precedente; a lo largo de la historia, las migraciones forzadas de personas o pueblos enteros, por motivos políticos o económicos, han sido vistas como sucesos cotidianos (Arendt, 1998, p. 245).

El origen del totalitarismo muestra que el desarraigo es un hecho que hace ruptura del hombre consigo mismo, la familia y la sociedad. Lo humano se despoja de sus relaciones con los otros a causa del propósito del régimen que busca el control y la dominación de todos. Esta negación se acentúa en la condición de sumisión que ejerce el hombre contra el hombre, que deja de pertenecer a la humanidad libre, negándole la pertenencia a una comunidad. El desarraigo, al igual que la sumisión y el abandono, además de prácticas totalitarias, se constituyen en alternativas para sobrevivir ante el horror del

régimen. No obstante, la mera supervivencia desarraigada del mundo hace que el, hombre pierda su libertad y responsabilidad con él y con otros, puesto que no tienen a quien cuidar ni quien lo cuide, proteja o represente. Christian Narváez habla de “la alienación que se caracteriza por la pérdida del mundo común, e inaugura las condiciones para el desarraigo” (2017, p. 23). Arendt lo menciona como el quebrantamiento del derecho a tener derechos que implica la dignidad del hombre (echar raíces en un mundo común).

Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (Arendt, 2013, p. 414).

Los actos de violencia hacen del hombre un sujeto sin posibilidad de hallar un espacio donde la libertad y la confianza permiten reestablecer una comunidad, ahora convertida en un grupo despojado por una organización dominante que, de forma indiscriminada, obliga a cada uno a perder a sus familias y lazos sociales (tanto verdugos como víctimas), naturalizándose en la vida del hombre. Esto significa “la pérdida de todo el entramado social” (Arendt, 1998, p. 245). Arendt plantea esta desazón de la siguiente manera:

A este hecho, suficientemente preocupante en sí mismo, debe añadirse la confusión creada por los muchos intentos recientes para elaborar una nueva Carta de los derechos humanos, intentos que han demostrado que nadie parece ser capaz de definir con alguna seguridad cómo son tales derechos, diferenciados de los derechos del ciudadano (Arendt, 1998, p. 245).

El hombre desarraigado desde sí mismo y de los otros asume la violencia como un instrumento de expansión de la ideología que sepulta la pluralidad y la vida política en los hombres (verdugos), así como el paciente destruido moral, política y jurídicamente (víctimas). De igual manera, el desarraigo genera una ruptura entre lo individual y lo colectivo, alejando al hombre de cualquier relacionamiento y lo mantiene en condición superflua. Lo humano es arrancado de su condición de dignidad a la que tiene derecho: “estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás” (Arendt,

1998, p. 380). El desarraigo, además de la sumisión y el abandono, mantiene al hombre en un estado de soledad, que es considerado por la autora judeo-alemana como opuesto a la condición humana.

Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia– ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa (Arendt, 1957, p. 73)

Desde esta perspectiva, el desarraigo hace un quiebre en la vida del hombre ya que lo despoja de su dignidad. La privación de posibilidades de vida en comunidad, y, con ella, la participación y el estar con otros, es producido por el desarraigo social. De esta forma, el régimen totalitario ejecuta un progresivo deterioro de lo humano tanto en el espacio público como en el privado, excluyendo cualquier posibilidad de acción humana (espontánea, es decir, libre). En este sentido, la extirpación de las relaciones se nombra como el aniquilamiento de la pluralidad. Arendt lo plantea de la siguiente manera:

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie (Arendt, 1997, p. 118).

Esa ruptura consigo mismo y con el mundo, derivada de un movimiento totalitario opresor y destructor de los lazos, genera un acallamiento, además de un radical aislamiento, que exagera la condición de vulnerabilidad y, por lo tanto, de utilidad de los verdugos (instrumentos del engranaje de muerte) y de las víctimas (objeto del aparato de terror), dejando en evidencia actos de indignidad del hombre hacia otros hombres (todo acto de inhumanidad debe ser entendido como un hecho que arrebatara la dignidad, esto es, las raíces de cada hombre en el mundo). Las masas, que no son los hombres de los campos de concentración o de exterminio, son, por ejemplo, aquellos que pierden el sentido de lo común, esto es, los vínculos humanos que nos constituyen y nos determinan a lo largo de la vida, acentuando la destrucción de la pluralidad,

incluso en los escenarios donde ellos también obedecen. En los escenarios totalitarios (y también democráticos posttotalitarios) se valida la indignidad y se sacrifica el mundo común. Este aspecto lo aborda Arendt:

Esta es la única «verdad» fidedigna en la que pueden apoyarse los seres humanos una vez que han perdido su garantía mutua, el sentido común, lo que los hombres necesitan para experimentar y vivir y conocer su camino en un mundo común. Pero esta «verdad» se halla vacía, o más bien no es una verdad en absoluto, porque no revela nada (definir la consistencia como verdad, tal como hacen algunos modernos lógicos significa negar la existencia de la verdad) (Arendt 1998, p. 382).

De este modo, el desarraigo se constituye en la pérdida de la vida en común. Los vínculos sociales se deterioran, y lo único que se comparte es la clasificación del régimen referente a la procedencia, a la ideología, a la razón o a la condición biológica y racial. Estos actos de clasificación eliminan la singularidad y, con ella, la posibilidad de ser reconocidos y escuchados en el espacio político de las diferencias. O lo que es lo mismo, la clasificación totalitaria acentúa la vida superflua que destruye lo humano, en tanto que no solo mata el cuerpo vivo, sino que también anula la pluralidad y, por lo tanto, la novedad, la promesa y la natalidad. La humanidad ahora aislada, sumisa y, especialmente, desarraigada (rota), sacrifica lo común y el encuentro en nombre de la superioridad racial de los dominadores y la mera sobrevivencia de los dominados. Arendt lo dice con absoluta claridad: “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el desarraigo es una característica de todas las organizaciones raciales” (Arendt, 1998, p. 172). De igual manera, en medio de ese ausentismo del mundo, el terreno político de la acción es destruido (Arendt, 1998, p. 80). Desde estas posturas, la autora precisa la definición del desarraigo:

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra (Arendt, 1998, p. 225).

En medio de la violencia, e insertos en un gigantesco mecanismo de opresión y de terror, los hombres pierden el sentido de lo político: la negación de lo plural destruye la libertad, entendida como esa posibilidad de acontecer

en el mundo, reconocer las singularidades y empezar de nuevo, haciendo apertura a la natalidad que caracteriza lo humano. Así, la libertad es sinónimo de la acción, esto es, de la aparición del hombre entre los hombres, o, en otros términos, la aparición es consustancial a la condición y a la acción política que es la posibilidad de iniciar y de dar comienzo a algo nuevo, algo inédito que principia una y otra vez el mundo (no se nace únicamente de forma biológica, sino también biográfica, cada vez que el hombre introduce algo nuevo en el espacio público). Darío González señala:

Si los hombres son incapaces de pensar y, en consecuencia, carecen de una esfera pública en la cual puedan hacer discursos y actuar juntos, la pluralidad no se torna más que palabrería, un adjetivo que puede hacer parte de alguna moda y, por ende, entrar y salir de conferencias y constituciones (2013, p. 57).

Los hechos de sumisión y de abandono que consolidan el desarraigo operan ya sea en virtud la transformación de los hombres libres en una sociedad de masas o en el silencio del hombre consigo mismo y con los otros. En términos más claros, el desarraigo tiene como característica negar el relacionamiento: i) el hombre se homogeniza para dar respuesta a las necesidades de un régimen que lo convierte en instrumento útil de para dominación; ii) el hombre pierde el discurso y la acción como mecanismos de aparición en un espacio de singularidades. El desarraigo destruye lo político, fabricando hombres incapaces de decir y de contradecir. Esa es la condición del desarraigado que señala Arendt:

Ningún hombre; una tierra extranjera en la cual ni el aire conservaba ya partícula alguna del aire natal, en la cual tenía uno que sofocarse y ahogarse en extrañeza, y bajo cuyas tentaciones absurdas no se podía, sin embargo, hacer otra cosa que seguir andando, que seguir extraviándose (Arendt ,1999, p. 180).

Desde esta condición de desarraigo, el hombre se homogeniza y se excluye social y políticamente gracias al movimiento totalitario, que logra su propósito de naturalizar la ruptura y el impedimento de los vínculos políticos, morales afectivas entre unos y otros. El aislamiento y la radical soledad sustituye el espacio de la libertad (comunicación con otros, tal como lo menciona Jaspers),

sin significado, haciendo de la vida algo superfluo (objeto de destrucción de las víctimas) y útil (objeto de servicio para la muerte por parte de los verdugos) para el régimen. Bajo este escenario de desarraigo, sin pertenencia a una comunidad, la historia del hombre se convierte en una tragedia, puesto que se visibiliza la relación con el otro, anulando la pluralidad. Esta degradación de lo público golpea con severidad lo digno del hombre que se asume desde su interrelación con otros. Jorge Cruz afirma:

El sufrimiento y el desarraigo son dos caras de una misma moneda. La experiencia de quienes emprenden la fuga la encontramos en sus vivencias, en sus sentimientos, en la pérdida de la propia dignidad, de la aniquilación de lo que conocemos como autonomía de la voluntad moral y política (2012, p. 81).

En este orden de ideas, en *Los orígenes del totalitarismo*, el hombre de la masa niega el sentido de vida propia y del otro, así como la posibilidad de manifestación política a través de la palabra y la acción. Cada uno se anula del resto de la humanidad, o lo que es igual, pierde su dignidad. Arendt lo define como el olvido de uno mismo, asumiendo una existencia superflua, útil y, además, efímera marcada por la indiferencia y la marginalidad. El hombre pierde la identidad y la cultura, extraviando el sentido del diálogo, del reconocimiento de la pluralidad y la dignidad como soportes de la historia liberal y democrática. Lo político pierde su tradición.

Recapitulando la lectura complementaria a Arendt, resulta evidente hasta este punto de la exposición que la dignidad solo es posible a través del encuentro con el otro, con la aparición y la pertenencia al mundo, con la compañía, la solidaridad. La misma desaparece en virtud de la privación de los relacionamientos establecidos por el régimen totalitario, que destruye la vida privada del hombre, lo aliena en relación al mundo y anula el sentido común, negando a la persona moral, política y jurídica aniquilando la pluralidad. A este respecto, Julia Urabayen (2007) refiere que:

Para Arendt ya desde el siglo XIX se percibe la decadencia del género humano que tal doctrina acaba por hacer realidad, pues la aniquilación es la forma más radical de dominio y poder: un sistema

social basado fundamentalmente en la posesión no podía evolucionar sino hacia la aniquilación final de toda posesión; pues sólo tengo definitivamente, y poseo realmente para siempre, lo que aniquilo (p. 422).

Este desarraigamiento humano, tanto en la vida privada como pública, ha sido subyacente a la dominación del régimen totalitario que se sirve de la segregación. Esto implica la destrucción del hombre, es decir, de su dignidad, en tanto anula el sentido de comunidad y de libertad que determinan el reconocimiento moral, político y jurídico. La acumulación de la violencia y del terror elimina la esencia de lo político: la acción de los hombres ahora reducidos, entre otros, a parias (además de víctimas de los campos de exterminio o de refugiados). En este caso, Arendt considera que la condición de los mismos “no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos” (Arendt, 1998, p.2 46). Los parias representan, como ningún otro grupo humano, el mejor ejemplo del desarraigo del mundo:

La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad (Arendt ,1998, p. 248).

Arendt señala la importancia de reconocer la libertad y la comunidad como dos aspectos fundamentales e inseparables para restaurar la condición política y humana del hombre. Una y otra se convierten en los pilares fundamentales de la pluralidad en el marco de la igualdad y la justicia, además de la dignidad, entendida como la posibilidad de echar raíces en una comunidad de hombres. Una comunidad con la capacidad de comenzar, de estar juntos en espacio común, “ser uno con el otro”. Sin duda, la condición para restaurar la comunidad es la dignidad del hombre, reconociendo su vulnerabilidad, esto es, la privación de sus necesidades materiales e inmateriales que solo puede satisfacer entre los otros (alimentación, cobijo, habitación, libertad, relacionamientos, igualdad, entre muchos). Arendt lo declara así:

El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su época y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público (1998, p. 250).

En *Los orígenes del totalitarismo* se niega la tradición. Las prácticas totalitarias (violencia, terror, horror) sumergen al hombre en desarraigo (situándolo como refugiado, apátrida o desterrado), homogenizándolo en su condición política. Primo Levi, desde su testimonio, lo dice de la siguiente manera: “entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre” (2019, p. 16). Así las cosas, los hombres enfrentan la pérdida de comunidad con el despojo del espacio de interacción, lo que los ensimisma perdiendo la posibilidad de estar y compartir el mundo con otros, la opción de ser ciudadano. Este es el precio de llegar a un espacio desconocido. Arendt establece la claridad en relación con el refugiado:

Hasta ahora se consideraba refugiado a aquel que se veía obligado a buscar refugio por sus actos o ideas políticas. Y, nosotros también tuvimos que buscar refugio, pero antes no habíamos hecho nada y la mayoría no albergábamos ni siquiera en sueños ninguna clase de opinión política radical (Arendt, 1997, p. 9).

No obstante, en el refugio también se pierde el sentido de permanecer en comunidad, ya que las garantías para comenzar desaparecen (natalidad). Una pérdida que reitera el sentido del desarraigo humano, cultural, social y político. Arendt lo menciona como la pérdida de la espontaneidad. “Nos decían que debíamos olvidar y lo hicimos más rápidamente de lo que nadie pueda imaginar” (2006, p. 10). Y Levi lo sustenta desde su experiencia así: “entre las cuarenta y cinco personas de mi vagón tan sólo cuatro han vuelto a ver a su hogar; y fue el vagón más afortunado” (2005, p. 17). Es así como los refugios hicieron parte de la segregación humana, puesto que negaron el reconocimiento de los hombres en todas sus dimensiones:

Habían sido realizadas con éxito sólo por Gobiernos que, como la república romana, estaban basados primariamente en la ley, de forma tal que la conquista fuese seguida por la integración de los pueblos más heterogéneos, imponiéndoles una ley común (Arendt, 1998, p. 118).

No se puede perder de vista que las condiciones de poder ejercidas por el régimen hacen del desarraigo una forma de desintegración humana, negando la posibilidad de consolidar comunidad. Dicho fenómeno deja al hombre en un estado de no pertenencia, sin posibilidad de elegir o de actuar. Este acontecimiento marca en los hombres un desarraigo de su nacionalidad. En palabras de Arendt, “la consideración práctica y el tácito reconocimiento de los intereses comunes restringieron la soberanía nacional hasta el auge de los regímenes totalitarios” (1998, p. 233). El desarraigo genera otro fenómeno de masas donde grupos humanos asumían otras nacionalidades derivadas de las mezclas migratorias por la necesidad de permanecer en el mundo. Según Arendt:

Carente de importancia en sí mismo, aparentemente tan sólo una rareza legal, el apátrida recibió una atención y una consideración tardías cuando se le unieron en su *status* legal los refugiados de la postguerra que se habían visto obligados a salir de sus países por revoluciones y que fueron inmediatamente desnacionalizados por los victoriosos gobiernos de sus respectivas patrias (Arendt, 1998, p. 233).

Desde esta mirada, se establece el asilo como un derecho, sin embargo, es abolido, pues el hombre se remonta a una “vida política regulada”. Arendt lo advierte: “tampoco llegaron nunca a ser ley, sino que conocieron una existencia en cierto modo oscura como apelación en casos individuales y excepcionales” (1998, p. 235). La desregulación de la vida política también configuró a los refugiados y apátridas como grupos humanos catalogados como una amenaza social y política donde llegaban, puesto que estos traían una historia que podría incidir en las luchas que se desarrollaban en el resto de los territorios:

La cancelación de la nacionalización o la introducción de nuevas leyes que obviamente abrieron el camino para las desnacionalizaciones masivas acabaron con la escasa confianza que los refugiados pudieran haber tenido en la posibilidad de acomodarse a una nueva vida normal.

Si la asimilación a un nuevo país pareció antes un poco sucia o desleal, ahora era simplemente ridícula. La diferencia entre un ciudadano nacionalizado y un residente apátrida no era lo suficientemente grande como para justificar el tomarse molestia alguna, porque el primero se hallaba frecuentemente privado de importantes derechos civiles y amenazado en cualquier momento con el destino del segundo. Las personas nacionalizadas fueron frecuentemente asimiladas al estatus de los extranjeros corrientes, y como el nacionalizado había perdido ya su anterior ciudadanía, estas medidas amenazaban simplemente con el estado de apátrida a otro grupo considerable (Arendt, 1998, pp. 238-239).

Desde esta perspectiva, la alienación de la humanidad producida por un régimen totalitario destruye la condición humana, pone al hombre en una condición desprovista, no solo de vida privada, sino también de vida pública. Hasta este punto de la exposición queda en evidencia el concepto medular de esta tesis doctoral: la vulnerabilidad implica una vida abolida del idioma, la familia, el territorio y la nacionalidad, más puntualmente, de la dignidad, ello producto de un régimen cuyas prácticas de terror y de horror producen progresivamente el despojo de un mundo compartido. La vulnerabilidad es, pues, la desolación del hombre en el mundo, anulando su historia. Por esta razón, Arendt exhorta a pensar en una nueva ley sobre la tierra capaz de dar asilo al hombre:

El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren, tendrían que seguir siendo válidos, aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos, aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana (Arendt, 1997, p. 107).

CAPÍTULO III

Desactivando la sumisión, el abandono y el desarraigo mediante la natalidad, la promesa y la novedad

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. (...) El milagro que salva al mundo y la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. (...) El nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido (Arendt, 2009, p. 266).

3.1 La natalidad que desactiva la sumisión totalitaria

Solo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora (Arendt, 2009, p. 266).

El régimen totalitario lleva a los grupos humanos dominados en una condición superflua, poniéndolos al servicio de un movimiento que los anula y los excluye, tanto a los verdugos como a las víctimas. Una dominación ejercida a través del terror como forma de manipulación del hombre contra el “hombre obediente” sin capacidad de actuar con libertad. En este sentido, los seres humanos se encuentran a disposición absoluta del régimen que controla. Es así como el terror se naturaliza como ley del mismo movimiento. Arendt sitúa esta condición como la amenaza que, “bajo las condiciones del terror total ni siquiera el temor puede ser ya necesitado como indicador de la forma de comportarse, porque el terror escoge sus víctimas sin referencia a acciones o pensamientos individuales” (1998, p. 374). De igual manera, Juan Carlos Vargas refiere que “el terror es la herramienta que utilizan los totalitarismos para evitar que los individuos puedan pensar y expresarse con libertad; les anula de manera progresiva sus derechos” (2011, p. 119).

En este sentido, la pérdida de espontaneidad de los hombres reduce a los mismos a la voluntad que los condiciona a la sumisión, sin capacidad de inspirar un comportamiento distinto a leyes del movimiento para reestablecer la vida individual y social. En este sentido, el terror sumerge al hombre en una condición que elimina la capacidad de lograr un comienzo sacrificando la posibilidad de estar con otros. Adriana Obando (2018), retomando a Arendt, enseña que: “el problema político, derivado de las acciones realizadas por el régimen totalitario están respaldados por el terror y la manipulación de la legalidad, convirtiéndose estos en esencia y pretexto para prescindir de la libertad, anulando el ejercicio del derecho” (p. 13). Este aspecto es reiterado por Arendt, argumentando que “las masas están inclinadas a la sumisión y que todo este gigantesco aparato de terror resulta por eso superfluo” (1998, p. 366).

El terror, como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las «partes» en favor del «todo». La fuerza supranatural de la Naturaleza o de la Historia tiene su propio comienzo y su propio final, de forma tal que solo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que suponen realmente la vida de cada individuo (1998, p. 373).

Adicionalmente, el régimen totalitario fabrica barreras que aniquilan la libertad, a través del terror, destruyendo el espacio de las voluntades, de los juicios y de las acciones de los hombres, convirtiéndolos en siervos obedientes inhibidos de un mundo común (Arendt, 2009). Es así como el régimen totalitario destruye la dignidad del hombre en tanto lo aparta de sus iguales, evitando el acceso y el encuentro con otros. Arendt reitera que “el respeto por la dignidad humana implica el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común” (Arendt, 1998, p. 367).

Los hechos arbitrarios que desarrolla e instala el movimiento totalitario se contraponen a la libertad, puesto que esta es la única posibilidad para el nacimiento físico y biográfico del hombre, generando nuevos comienzos y sentidos al mundo compartido desde la acción que introduce cada hombre. Arendt advierte que “con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo” (1998, p. 373).

En este mismo sentido, la autora judeo-alemana plantea el nacer y el morir como acontecimientos del hombre, los cuales permiten mirar el pasado y el futuro, estableciendo la relación con aquellos que estuvieron, están y estarán en el mismo espacio común. Desde esta perspectiva filosófica, Arendt avizora que, en la medida que exista la aparición del hombre en el mundo, se puede eliminar cualquier “ruina del tiempo”. Desde este aspecto, el nacimiento es la posibilidad de iniciar la acción y con la misma la libertad, en tanto se adquiere la condición política, esto es, la aparición y pertenencia en un mundo compartido. En esta misma línea, Obando, siguiendo a Arendt, define la libertad como:

La posibilidad de hacer parte de un comienzo, de un nacer, en palabras arendtianas, la oportunidad de ejercer la participación en cualquier escenario donde se involucra (...) se convierte en posibilidad para reinventar el contexto en el que habitan siendo un escenario para otros, que serán quienes harán parte de este mundo, teniendo la apertura de un nuevo comienzo (2018, p.160).

Por su parte, Jorge Brower, ampliando a Arendt, puntualiza, en relación con la acción, el sentido de la natalidad como la articulación entre la vida social y la acción política, aludiendo a las oportunidades de estar y construir con otros,

reconociendo, así, la importancia de las relaciones entre hombres, quienes alcanzan el privilegio de nacer y de comenzar sucesivamente, a pesar de las ruinas del pasado. En Arendt:

Su vida y la vitalidad de su pensamiento establecen como punto de reflexión/acción inicial la natalidad, acción política primera, encarnación y desplazamiento en y hacia la existencia, que establece de inmediato la distinción del sujeto y la ajenidad, articulando simultáneamente el escenario de la vida social y la vinculación con el otro como modalidad primordial de la acción política (2019, p. 234).

En este orden de ideas, la libertad materializaría el rechazo frente a la condición asumida por los hombres en el régimen totalitario, pues, este último les arranca la dignidad a través de prácticas de terror desplegadas mediante la violencia. Estos actos de control totalitario niegan la posibilidad de la vida política. La autora de *La condición humana* lo plantea de la siguiente manera:

Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado (Arendt, 2009, p. 100).

La dominación alcanzada por el terror y la violencia en el régimen totalitario desnaturaliza la acción, impidiendo el lugar de sujeto político, anulando, entre otras cosas, el derecho a la actuación entre otros. Al respecto, Arendt refiere que “este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción” (1998, p. 247). Entendida la acción como la capacidad de comenzar por parte de cada hombre, quien se inspira en la motivación de emprender su propia historia desde una condición de igual humanidad, dice Guillermo Zapata que:

Arendt nos ha señalado que nuestra vida política tiene su razón de ser en el reino de la acción, es decir que se inscribe en el seno de procesos históricos, pero que, a su vez, corren el peligro de convertirse en procesos tan automáticos o naturales como los procesos cósmicos, a

pesar de haber sido comandados por la libertad humana capaz de torcer y de enderezar el curso de los acontecimientos (2005, p. 93).

Así las cosas, la acción se convierte en la manera de eliminar cualquier acto de violencia. La acción es la apuesta del hombre para comenzar, valiéndose del discurso para hacer su aparición, y trascendiendo la relación de intercambio humano a un espacio político, que la autora nombra como “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 2009, p. 221). Así lo sintetiza Catalina Berrío (2007, p. 31): “estas menciones de ‘discurso’ y ‘acción’ en Arendt son fundamento para entender, desde una perspectiva histórica y ontológica, no sólo cuestiones de orden político, sino que sirven para entender el modo en cómo funciona la reflexión humana ante estas cuestiones”.

Desde el pensamiento arendtiano, la acción es la actividad para superar la sumisión de los hombres sometidos por un régimen que homogeniza y domina a la humanidad. La acción se convierte en la antítesis de la sumisión, puesto que la misma es la posibilitadora de iniciar algo nuevo, la cual tiene su fundamento en la realización en comunidad, entre hombres. Aquí reside la propuesta de esta tesis doctoral dentro de la filosofía misma de Hannah Arendt. ¿Cómo desactivar las lógicas de sumisión, abandono y desarraigo de los discursos y las prácticas totalitarias que aún persisten entre nosotros? Sin duda, a través de la acción. Análogamente, Zapata dice que dicho término:

Introduce en la historia la recuperación de un nuevo comienzo como restauración de la naturaleza desviada por la libertad del mal. En esa línea, Arendt afirma que la propia naturaleza del comienzo radica en que se inicie algo nuevo que no pueda esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes (2005, p. 96).

Arendt argumenta que la acción hace parte de la historia del hombre como elemento esencial de la humanidad. La acción arraiga la natalidad como parte de la posibilidad de la apertura de los nuevos llegados. La condición de la natalidad es, así, la capacidad para un nuevo comienzo, generando óptimas condiciones infraestructurales que restan los déficits para que aquellos que

existen o están por nacer puedan crecer y transformarse, en modo alguno, deformarse, en relación con el mundo que los hospeda. Arendt es enfática en señalar que:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después» (2009, p. 277).

Julio Cesar Vargas, retomando a Arendt, alude que la “natalidad” es una categoría central de la política, pues equivale al ejercicio de libertad de los ciudadanos en el espacio público y a la posibilidad que ellos tienen de realizar proyectos que enriquezcan la tradición (2009, p. 86). Desde el actuar, la natalidad representa la oportunidad del nuevo comienzo. En este sentido, la acción y la natalidad son la apertura a la libertad de cada uno a la vida con otros. La acción es la condición necesaria para que el hombre pueda emanciparse, construir el mundo. Desde este principio, Arendt, plantea que “el *homo faber* se convenció de realizar este cambio de actitud debido a que conocía por propia experiencia, la contemplación y algunas de sus delicias” (2009, p. 329). Arendt reconoce la acción como el principio para comenzar algo nuevo:

La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar (prever y contar con) el constante flujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo (2009, p. 23).

Ante todo, para la pensadora, la acción es la capacidad de plantear una vida en común donde el trabajo contribuya y construya el mundo. De ahí

que Miguel Martínez retoma el concepto de trabajo de la siguiente manera “el trabajo es la actividad que le permite al ser humano producir, crear y transformar el ámbito en el que se desarrolla, trascendiendo los límites de lo dado. Y es en el trabajo donde reside la posibilidad del ser humano (...). El trabajo es la primera actividad que tiene un producto propiamente humano, aun antes de la labor. Pues la relación entre el modelo y la fabricación es de naturaleza distinta a la que puede establecerse entre el apremio de las necesidades vitales y la actividad de laborar (2007, pp. 49 y 52).

A pesar de que la labor esta mediada por el organismo vivo para suplir las necesidades básicas del hombre, la misma es fundamental para asegurar la existencia del hombre. Es así como cada uno transita de la vida biológica, para sobrevivir, a la construcción política de una comunidad como apuesta para eliminar los actos de sumisión y de aislamiento generados por los simpatizantes del movimiento totalitario y su barbarie. En este sentido, la soledad y el aislamiento niegan la correlación entre hombres para evitar la destrucción. En otras palabras, Arendt plantea la acción como una manera de eliminar el abandono, la segregación y la mentira mediante la congregación humana mediada por la libertad. Desde esta perspectiva. María Isabel Lorca afirma que:

La libertad primordial del hombre radica en el hecho de poder hablar en relación con el futuro común de la colectividad, radica en ese bello concepto acuñado por los griegos como *isegoría*, que es el que hace factible el establecimiento del diálogo y por medio de él de una vida común (2003, p. 269).

Así mismo, la relación entre natalidad y acción ilumina la construcción de bases sólidas para desarrollar la vida con otros y esclarecer el sentido de la política. Este vínculo entre una y otra abre el espacio para habitar un mundo colectivo regido por el principio de natalidad, o lo que es igual, de esperanza. Los nuevos comienzos contribuyen a la humanización, partiendo del reconocimiento de la pluralidad como condición para el encuentro en un espacio en común mediante la capacidad de cada hombre para actuar. “En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas” (Arendt, 2009, p. 23). En este orden de ideas, la condición humana planteada por la autora, retoma la importancia en la pluralidad por el

“hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” (2009, p. 22).

De ahí que la pluralidad cobra relevancia en tanto se convierte en la condición para abolir el aislamiento y la sumisión y con estas el abandono, pues la pluralidad revela la posibilidad de reconocer la individualidad de los hombres, convirtiéndose en un espacio para el nacimiento singular y colectivo. Arendt define la pluralidad como “vivir como ser distinto y único entre iguales” (2009, p. 202). Sin embargo, frente a la posibilidad del encuentro y de convivir juntos, la autora insiste en reconocer la presencia de otros mediante la confianza en uno mismo y en los otros para emprender lo colectivo (por supuesto, distinto a la idea de lo homogéneo).

La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos (Arendt, 2009, p. 263).

Cabe señalar que la acción es la alternativa para que los hombres puedan transformar el mundo desde su participación en el espacio de aparición, donde pueden obrar en lo político. Desde esta postura, la pluralidad se enriquece en la medida en que se reconoce la individualidad y la dignidad de los hombres. Estas singularidades son la fuente de la aparición y la participación de cada hombre, puesto que introducen diferentes formas de concebir el mundo desde la riqueza de los discursos de quienes participan. Este acto de intercambio entre sujetos libres se traduce en fines comunes, tales como, arraigar a los recién llegados y a quienes están por venir en el seno de una comunidad que les reconoce su derecho a pertenecer y participar de una raíz común. Es así como “su realidad [de los hombres] depende por entero de la pluralidad humana, de la constante presencia de otros que ven, y por lo tanto atestiguan de su existencia. Actuar y hablar siguen siendo manifestaciones exteriores de la vida humana” (Arendt, 2009, p. 108), y más adelante, la pensadora señala que:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si

los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear 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 (Arendt, 2009, p. 200).

Recapitulando. El sentido de la acción, la natalidad y la pluralidad en la teoría arendtiana, se fundamenta en la superación de la sumisión, el aislamiento y el abandono de los hombres derivados de las prácticas de terror del régimen totalitario. Primero, la acción como posibilidad de pensamiento establece la existencia de la aparición del hombre en el mundo con otros, generando sus posibilidades para vincularse en el actuar político. Brower lo plantea de la siguiente manera: “en este espacio vital, Arendt concluye que la vida política tiene su origen en el mundo de la acción inscrita en los procesos históricos” (2019, p. 235).

Segundo, la natalidad como principio para comenzar y avizorar otras maneras de vivir y convivir, distintas a la sumisión, el abandono y el desarraigo, mediante el encuentro con otros y el desarrollo de una construcción de relaciones humanas con el mundo a través de prácticas libertarias corresponden, así, a un nuevo comienzo; la novedad en el mundo. Fernando Bárcena lo señala como “el nacimiento es, en efecto, la novedad radical, el milagro del que somos capaces los humanos” (2002, p. 108). La natalidad es capaz de subvertir los actos y los efectos del régimen totalitario, porque:

Dondequiera que los hombres se junten y se encuentren, se abre un espacio entre ellos que da lugar a la política como esfera propia de los asuntos humanos, como ejercicio de la libertad, es decir, como creación de nuevas posibilidades, de nuevos comienzos. Ese espacio entre los hombres no existe al margen de ellos, al margen de lo que hacen (acción) y dicen (discurso). Ese espacio entre los hombres conforma el mundo, que es un asunto específicamente humano (Bárcena, 2006, p. 140).

Tercero, la pluralidad permite reconocer las individualidades, admitiendo los discursos que admiten compartir y construir el mundo de todos. Además, se garantiza la participación política desde la palabra y la acción. Arendt lo reitera:

“la pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (2009, p. 200). Por lo tanto, superar las vulnerabilidades derivadas del totalitarismo (que se deslizan cada vez más a las democracias actuales) implica asumir una condición política desde la pluralidad humana, capaz de rehabilitar la dignidad perdida en los campos de concentración, de internamiento y de destrucción masiva. Arendt lo plantea bajo esta premisa: “si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después” (2009, p. 200).

3.2 La promesa que desactiva el abandono totalitario

La vida en sí misma parece haber quedado en una pureza fantásticamente intensificada cuando un hombre se aparta de todos los lazos sociales ordinarios, de la familia, de una ocupación regular, de un objetivo definido, de las ambiciones y del lugar reservado en una comunidad a la que pertenece por su nacimiento. (Arendt, 1998, p. 187).

En la obra *Los orígenes del totalitarismo*, el abandono es el hecho que reitera la condición humana de sometimiento producto de la violencia ejercida por el régimen de terror. Una opresión que es producida por los hombres mismos que omiten sus responsabilidades frente al daño humano individual y social. Como consecuencia queda el abandono del yo y de los otros, alterando las dinámicas del cuidado de todos. Arendt lo explica así:

Para el movimiento, la violencia organizada es la más eficiente de las muchas barreras protectoras que rodean a su mundo ficticio, cuya «realidad» queda probada cuando un miembro teme abandonar el movimiento más de lo que teme su complicidad en acciones ilegales y se siente más seguro como miembro que como adversario (Arendt, 1998, p. 303).

En esta línea, la condición de abandono implica la pérdida de la dignidad humana, que, al mismo tiempo, despoja al hombre de su tradición y de la posibilidad de vivir la propia vida y vivir en comunidad debido a su condición espectral, puesto que el régimen “busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt,

1998, p. 366). El concepto superfluo abordado por la autora en *Los orígenes del totalitarismo*, enuncia la invalidez filosófica y la impotencia política de los derechos de los hombres que fueron meramente establecidos y no proclamados ni garantizados. Los hombres son despojados de la posibilidad de pertenecer a una comunidad, anulándoles la aparición y el derecho a tener derechos (arraigo). De este modo, Arendt sostiene que el hombre está en completo abandono, en tanto:

Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy «reconocible», y el mundo exterior de la vida. Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como “ser entre los hombres” (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto (Arendt, 2009, p. 60).

En este sentido, el hombre es despojado de los derechos en tanto estrategia del régimen totalitario para convertirlo en ser incapaz de estar con otros, acentuando en él la alienación y la indignación producto de la discriminación propia del racismo nazi. De igual manera, Arendt en su obra *Entre el pasado y el futuro* hace alusión al “surgimiento del totalitarismo, como presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles” (1993, p. 192). Asimismo, en *Los orígenes del totalitarismo* lo refiere de la siguiente forma:

El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos, aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos, aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana (Arendt, 1998, p. 248).

La inexistencia de un derecho a tener derechos (pertenencia y participación en comunidad) generan la creciente amenaza humana para acceder a la vida privada y a la vida política en libertad. En términos de Jean Améry, la ausencia de un mundo propio y común implica “levantar la mano sobre uno mismo: otra expresión sacada del lenguaje de la realidad, recogida, usada y olvidada de nuevo, de forma que hoy ya tiene casi un carácter arcaico: levantar la mano sobre uno mismo” (2005, p. 69). En este sentido, Arendt sugiere la

necesidad de generar espacios de libertad donde la violencia sea excluida de las relaciones de los hombres. En modo alguno, la autora es ingenua, porque admite la existencia de conflictos permanentes derivados de nuestra disposición al mal, pero advierte la posibilidad de aminorar la sumisión, el abandono y el desarraigo del hombre perpetrado por otros a través de la natalidad, la promesa y la novedad.

Fuera de estas fronteras estaba, por un lado, el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro, el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad (Arendt, 1997, p.113).

Ahora bien, el régimen totalitario ha puesto al hombre en el lugar de destierro, no solo en la esfera privada sino también en la esfera política. El movimiento aniquila la relación consigo mismo y con otros, poniendo al ser humano en condición de desarraigo, sumisión y abandono, imposibilitando así la generación de los vínculos sociales, produciendo una soledad desgarradora. Este aspecto impide emprender un nuevo comienzo, puesto que el reconocimiento del hombre se da entre hombres en medio de la pluralidad. Y es la pluralidad la que garantiza los derechos a la igualdad y, especialmente, a la participación en la esfera pública. Améry lo afirma desde su experiencia concentracionaria:

La soledad no es abandono, no siempre y en todos los casos. Se puede estar profundamente solo en medio de la gente, se puede estar cubierto de gloria, saberse rodeado de honores y admiradores y, sin embargo, experimentar un sentimiento de soledad absoluta (2005, p. 115).

En su obra *La condición humana*, Arendt hace alusión a la importancia de la presencia de otros, ya que implica la condición para interactuar y hacer parte de la vida pública. “Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos” (2009, p. 222). La nulidad de este acto compartido implica la alienación del hombre derivada del abandono por el régimen totalitario que niega la posibilidad de la vida política. Arendt lo refiere así: “el problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo incambiable cuya

identidad no puede ser confundida con la de ningún otro” (1998, p. 381). Así las cosas, la experiencia del hombre se forma y se consolida en la esfera política.

Del mismo modo, Marcelo Casals plantea que “la acción que corresponde a aquella esfera pública libre e igualitaria, en donde es posible transitar de individuos a alcanzar la condición de individualidades” (2010, p. 98). Igualmente alude la importancia de la relación de la acción con la pluralidad:

Con esto, la autora [Arendt] hace referencia a la condición humana que sustenta la acción, vale decir, la pluralidad, en tanto condiciona las posibilidades de irrumpir en el mundo debido a que los hombres deben relacionarse entre sí, asumiendo esa pluralidad evidente y propia de los hombres, para conseguir mostrarse a los demás y actuar en la esfera pública. La acción sería imposible e inútil en soledad, ya que no afectaría en nada a otros hombres, no repercutiría en otras percepciones que valorarían el intento de crear algo para otro (Casals, 2010, p. 99).

Cabe señalar que la superación del abandono solo se logra con la promesa humana de la libertad y la igualdad como elementos esenciales de la vida de los hombres. De ahí que la pensadora plantea la pluralidad como el valor de las diferencias en el que se aúnan esfuerzos para cimentar las bases de un pensamiento. La pluralidad permite la movilización del hombre hacia el reconocimiento del sujeto en comunidad, sujeto político, a través de la facultad de la promesa y del perdón (encuentro de las singularidades). De esta manera, Arendt lo precisa: “por lo tanto, ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo” (2009, p. 257).

En este sentido, la acción posesiona al hombre como un ser capaz de relacionarse, tomando iniciativa para construir y recuperar el mundo que habita, desde dinámicas que le confieren la libertad. Arendt lo explica claramente: “solo 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” (Arendt, 2009, p.33). Igualmente, la autora aduce que los derechos son la esencia de la condición del hombre:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga (Arendt, 1998, p. 247).

Es así como la pluralidad se convierte en la oportunidad de reconocer al hombre políticamente, puesto que los mismos se diferencian entre sí desde la participación, el discurso y la acción, comprometiéndose siempre a nuevos comienzos. Esto implica la aparición en la esfera pública: el encuentro entre hombres en un espacio común, es lo que Arendt denomina política, dialogando con otros en torno al bien común. Teresa Gutiérrez lo menciona como:

Todo pensamiento, estrictamente hablando, es elaborado en la vida solitaria entre yo y mi yo mismo; pero este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de mis semejantes, porque está representado en el yo con el que dialogo. El problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesitan de los demás para convertirse en uno de nuevo (2009, p. 173).

De esta manera, la pérdida del derecho a la acción confina a los hombres al aislamiento y la soledad. Según Arendt, los hombres “se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión” (1998, p. 247). Desde esta premisa, aparece la política y la promesa como cimientos de la acción, ya que en el actuar se revela un nacimiento que posibilita intercambios humanos. El hombre con la promesa avizora un espacio común, donde logra aminorar las vulnerabilidades de la condición humana sometida a las situaciones límite de la muerte, el combate, el sufrimiento y la culpa. Bajo esta línea, Arendt introduce el “perdón y la promesa” para vencer la soledad y el aislamiento y el abandono, dado que “carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo” (2009, p. 257). De igual modo, Marina López hace hincapié en el significado de una y otra posibilidad:

Perdón y promesa son el comienzo que avanza desde el pasado hacia el futuro por un anhelo: la vida, mas no la vida del ser humano que pregunta por sí y por el origen, sino la vida del mundo que es el conjunto de las cosas y de los “que aman al mundo. La vida del espacio en que se produce la trama de las relaciones humanas: el reino de la libertad (2015, p. 277).

En Arendt, la promesa se revierte en un lazo que mantiene unidos a los hombres. Un propósito de unidad en comunidad que pone de manifiesto la pertenencia en virtud de la libertad en que la humanidad puede disponer del futuro, proyectando, así, nuevos decursos. En este sentido, Arendt reitera el impacto de la promesa en los hombres y su implicación en la vida política: “la función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás” (2009, p. 263).

La promesa se basa, entonces, en la fuerza que los hombres determinan bajo los procesos de acción teniendo como referente la condición de la pluralidad y, en especial, la comunidad. Arendt define la promesa como “la fuerza que las mantiene unidas (la acción y la pluralidad), a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa (Arendt, 2009, p. 264). Por ello, la autora indica que:

La propia facultad de hacer y mantener las promesas. La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. Esta superioridad deriva de la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo (2009, p. 264).

Sin duda, la acción en la pluralidad es la firmeza que moviliza la promesa en los hombres. La promesa es la plena revelación para la existencia de la aparición, donde los hombres son políticamente reconocidos en el espacio público, velando por la construcción de un mundo común. De ahí que Arendt privilegie la promesa como la más alta posibilidad de congregación de todos para extinguir la vulneración de la dignidad humana y los derechos a tener derechos. La promesa permite una visión hacia el futuro, asegurando la pertenencia en un mundo común. Arendt afirma que “la esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro” (2009, p. 62). Aún más, la autora aclara que:

Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales (2009, p. 64).

El principio de la promesa es establecer en los hombres la capacidad de construir un mundo en común, a partir de la facultad para empezar. Dicho con otras palabras, “el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido” (Arendt, 2009, p. 266). Arendt alude a que “el milagro que salva al mundo y a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción (2009, p. 266).

De cara a la voluntad de la promesa, la humanidad podrá aminorar la condición de aislamiento, de abandono y de desarraigo, reconociendo la natalidad, la novedad como oportunidades para promover y garantizar el cuidado por el otro, el mundo. De ahí que Arendt entienda la aparición como vida, como un “estar entre los hombres (*inter homines esse*), y la distingue de la muerte: esa extirpación del mundo de la aparición. Solo el segundo sentido de lo público denota un mundo común” (2017 p. 116). De esta manera lo sintetiza la autora:

Cuando el evento de natalidad, que lleva dentro de sí el principio de lo público, se reafirma como la ley de la humanidad, exige que el actor tenga el derecho a pertenecer, o, derecho a tener derecho. Este derecho no se sustenta en una visión metafísica del ser humano en tanto poseedor de una naturaleza, en cambio se fundamenta en el evento primordial de la existencia humana: el nacimiento. Nacer es aparecer en el mundo (Arendt, 2017, p. 85).

3.3 La novedad que desactiva el desarraigo totalitario

En otros términos, mientras que es cierto que las masas se sienten obsesionadas por un deseo de escapar de la realidad porque en razón de su desarraigo esencial no puede soportar sus aspectos accidentales e incomprensibles, también es cierto que su anhelo por la ficción tiene alguna relación con algunas capacidades de la mente humana cuya consistencia estructural es superior al simple incidente (Arendt, 1998, p. 288).

Es así como el desarraigo se asume como una condición de dominio de los procesos derivados de la violencia, soterrados por intereses de los regímenes de milicias, donde las experiencias de represión y rupturas en aspectos relacionales perturban las transformaciones sociales y culturales (Obando, 2018, p. 156).

El movimiento totalitario anula la vida privada y la vida pública del hombre, lleva a la humanidad a un estado de aniquilamiento que destruye, por un lado, la identidad, y, por otro lado, la exigencia de vivir dentro de una ideología. El régimen vela por mantener el poder y el control de una sociedad, “solo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías” (Arendt, 1998, p. 286). Estos hechos se convierten en portavoces de la pérdida del derecho en la sociedad (a pertenecer y participar). Al respecto, Virginia Aguirre y Malishe V. Mijail señalan que:

Los regímenes totalitarios quieren conquistar y controlar la maquinaria del Estado, tanto como la transformación radical de la sociedad y de toda la humanidad, por medio de un movimiento que debe ser constante, lo que implica dominar de manera permanente todas las esferas de la vida de cada individuo (2011, p. 6).

En este orden de ideas, la ideología totalitaria genera la pérdida del relacionamiento humano, lo que implica amplios dilemas en la responsabilidad, puesto que es el mismo hombre el causante de la atrocidad del régimen y, a su vez, el único resguardo del derecho a tener derechos. Según Arendt, las manos de Dios y del cielo están cerradas, así como la naturaleza, la razón y el progreso que sucumbieron a los campos de la muerte. Solo queda el hombre ante el hombre mismo y las fosas del olvido. Desde este aspecto, el discurso y la acción totalitaria perpetúan la nulidad de la persona, su dignidad humana y su historia. El régimen instauro un dominio sobre las víctimas, reduciéndolas a la condición de superfluas. Una superfluidad que las convierte en seres aislados, abandonados y, ahora, desarraigados, que transitan a una extranjería en el mismo lugar que habitan y del cual eran originarios. Arendt va más allá, advirtiendo que “el hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad” (1998, p. 247).

La prolongación de sus vidas es debida a la caridad y no al derecho, porque no existe ley alguna que pueda obligar a las naciones a alimentarles; su libertad de movimientos, si la tienen, no les da el derecho de residencia, del que disfruta corrientemente incluso el delincuente encarcelado; y su libertad de opinión es la libertad del loco, porque nada de lo que piense puede importar a nadie (Arendt, 1998, p. 247).

Desde esta condición de abandono, los hombres son introducidos en el desarraigo, la no pertenencia de la comunidad, exacerbando su vulnerabilidad, puesto que, además de arrebatárseles su condición moral y política, nadie está dispuesto a garantizarles el derecho. En la obra *Los orígenes del totalitarismo*, se menciona que “su condición [de las víctimas] no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles” (1998, p. 246). Estos aspectos los ubica

en la no pertenencia a una comunidad y la no pertenencia a la individualidad (particularidad de su nombre propio, su hogar, su familia), reafirmando la superfluidad de la vida privada y política.

Al hombre se le anula la espontaneidad que caracteriza a la humanidad. De ahí la singularidad del régimen totalitario que se distingue de la autocracia, el despotismo y la tiranía, puesto que no elimina únicamente las garantías individuales y las libertades políticas, sino más especialmente, la espontaneidad mediante la desolación en el mundo y el aislamiento. Arendt lo señala de la siguiente manera:

Consideramos seriamente las aspiraciones totalitarias y nos negamos a ser engañados por la afirmación del sentido común según la cual son utópicas e irrealizables, resulta que la sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e inocuas puedan parecer (1998, p. 365).

El régimen totalitario provoca el desarraigo, eliminando la libertad del sujeto, destruye todas las relaciones posibles. Es así como la indignación deroga en los hombres cualquier posibilidad de comienzos en común. Arendt afirma que “la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás” (2009, p. 213). La pensadora dirá, además que:

Así, la acción y la reacción entre hombres nunca se mueven en círculo cerrado y nunca pueden confinarse a dos partícipes. Esta ilimitación es característica no sólo de la acción política, en el más estrecho sentido de la palabra, como si la ilimitación de la interrelación humana sólo fuera el resultado de la ilimitada multitud de personas comprometidas, que podrían escaparse al renunciar a la acción dentro de un limitado marco de circunstancias (Arendt, 2009, pp. 213-214).

En este sentido, la acción y la natalidad son los conceptos que dotan la teoría arendtiana de respuestas frente al totalitarismo y al desarraigo, proporcionando un comienzo que visibiliza al sujeto actuante a través de la palabra y la acción en virtud de la memoria de la humanidad. Bajo una y otra, cobra importancia la propuesta de lectura de esta tesis doctoral desde los conceptos de natalidad, promesa y, especialmente, novedad, ya que, a través de los mismos, es donde se restaura la pluralidad y con ella, la consolidación de la comunidad y la restauración de los derechos, restituyendo de esta manera la dignidad humana o lo que es igual, respondiendo a la vulnerabilidad que nos es común. Es así como el desarraigo se supera a través de la novedad política, puesto que los hombres adquieran la libertad desde la concesión de privilegios que genera la pluralidad y la igualdad entre los mismos. En la obra *¿Qué es la política* (1997) Arendt dignifica la palabra y el sentido de la interacción como apuestas de la libertad y de la política:

La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros un componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción (Arendt, 1997, p. 76).

En este orden de ideas, la pluralidad es sinónimo de corresponsabilidad frente a los derechos humanos, puesto que la acción de la comunidad está cimentada por la confianza en el reconocimiento de las necesidades de cada uno (derechos de primera, libertad, por ejemplo, y de segunda generación, sociales, económicos y culturas, especialmente). Desde esta perspectiva, esto es, desde la satisfacción de los derechos entendiendo como necesidades humanas, o más exactamente, como vulnerabilidades que deben ser garantizadas, se restaura la identidad y la historia de la humanidad, logrando el posicionamiento en la vida pública en los hombres. Según Arendt, “significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad” (1998, pp. 248-249). Por su parte Neus Campillo indica que:

Habría que señalar la importancia que da a la elección de cómo aparecer, porque Arendt atribuye así a la individualidad una capacidad que puede ir más allá de todo control y de toda desposesión de la identidad (...). Es en la elección que hacemos de como aparecer a los demás donde podremos encontrar un elemento para armonizar la tensión entre la iniciativa y la narración que se realizará sobre el quien. Quien es uno, la individualidad que se revela, también tiene una función clave en la formación de sí mismo, de un sí mismo que aparecerá a los otros (2013, p.129).

En *La condición humana*, Arendt advierte sobre la importancia de la pluralidad como la condición para comenzar. La autora lo nombra como reciprocidad de la pluralidad, que fundamenta lazos sólidos para establecer el poder de la acción. El actuar y hablar juntos permite permanecer en un espacio de aparición en el espacio público: “surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así, como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos” (Arendt, 2009, p. 265). De esta manera, la acción y discurso son facultades de la condición humana, donde se ejerce la acción política, valorando la presencia del otro: “la acción sólo funciona bajo la condición de la pluralidad” (Arendt, 2009, p. 258). De esta manera, para abolir la sumisión, el abandono y el desarraigo se requiere de la acción y el discurso plural.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contra distinción al «qué» es alguien, sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta, está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace (Arendt, 2009, p. 203).

En virtud de la aparición del hombre en el espacio público, emerge el papel protagónico en la acción. Marta Olga Arango lo menciona como “la grandeza de la acción es el compromiso que cada persona hace de vivir siempre de acuerdo consigo mismo, pero según un proyecto vital que ha sido conocido,

evaluado, comprendido y puesto al servicio de la humanidad entera” (1990, p. 14). En este sentido, la pluralidad es la esencia del espacio común. En la comunidad se desarrollan relaciones recíprocas dando lugar al poder de actuar concertadamente y estableciendo dinámicas en las que se privilegia el encuentro humano. Palacios define la pluralidad como:

Fruto del espacio común que, en vista de la igualdad y distinción de los sujetos, establece la configuración horizontal y no perpendicular de las relaciones recíprocas entre los miembros de una comunidad. Horizontalidad que repercute, necesariamente, en el modo en que ellos tratan lo común o lo público a que han dado lugar (2003, p. 56).

Reconocer la pluralidad como condición para ejercer la política implica maneras de compartir intereses particulares que superen lo meramente individual, dirigiéndose a la colectividad. De esta manera, se dispone de un verdadero cuerpo político; una unidad que dialoga sobre asuntos que favorecen la comunidad. Como lo menciona Arendt esto no es más que *estar y actuar entre los otros*. En la pluralidad, la acción revela la aparición del hombre denotándolo como un recién llegado (nacimiento), introduciendo esta nueva existencia en el mundo político, el mundo común. Arendt lo señala así:

Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser», y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad (2009, p. 22).

Cabe señalar que este acontecimiento de encuentro en el espacio común exige responsabilidades individuales y colectivas a través del diálogo y su relevancia política, lo que restaura, a su vez, la dignidad del hombre, este es factor determinante en la relación con los otros. Arendt hace hincapié en la dignidad como el derecho fundamental a pertenecer a la comunidad. En este sentido, la dignidad se origina desde el nacimiento y a partir de la aparición en el espacio común guiados por la pertenencia de cada uno. Naturalmente, es el hombre y no Dios el único capaz de asegurar las condiciones morales y

jurídicas que garanticen el derecho a tener derechos (partencia a la comunidad) y la correlativa libertad de cada uno. El hombre es únicamente libre en su real participación entre otros hombres. En su obra *La promesa de la política*, Arendt lo advierte:

Si el coraje, la dignidad y la libertad humanas son parte esencial de ese sentido, entonces podríamos concluir que no debemos liberarnos de la política *per se*, sino de los prejuicios y juicios previos relacionados con ella. Tras tantos siglos, sin embargo, una libertad tal probablemente sólo pueda conseguirse volviendo otra vez a juzgar cada nueva posibilidad de acción que nos presenta el mundo (2008, p.13).

La dignidad que se reestablece en el marco de ser garante del derecho en clave de resignificar la condición humana puesto que la indignación y la vulneración del hombre se ocasionan debido a la pérdida de la pertenencia a la especie humana y su corresponsabilidad por la comunidad. La autora lo señala de la siguiente manera: “tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo (Arendt, 2009, p. 28). Este hecho solo se logra por el reconocimiento del sí mismo y por compartir el espacio con otros, ingresando al mundo común.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa (Arendt, 2009, p. 201).

Desde estas premisas, refiere Arendt que la dignidad hace parte de la restauración de los derechos. De esta manera, la autora alude a que “en la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante” (Arendt, 1998, p.

250). Son los hombres quienes legitiman la posibilidad de aparecer en la vida social, así como la destrucción de los otros. Al respecto, Arendt menciona que “si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales” (Arendt, 1998, p. 250). Sobre la apatridia y las declaraciones de los derechos humanos (filosóficamente inviables y políticamente impotentes), Arendt dice que

Se hallaba firmemente convencida, como lo estaba todo el mundo, de que la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular sólo podían lograrse con una completa emancipación nacional; de que el pueblo, sin un Gobierno nacional propio, se hallaba privado de derechos humanos. En esta convicción, que podía basarse en el hecho de que la Revolución francesa había combinado la Declaración de los Derechos del Hombre con la soberanía nacional, les confirmaban los mismos tratados de minorías, que no confiaban a los Gobiernos la protección de las diferentes nacionalidades, sino que encargaban a la Sociedad de Naciones la salvaguardia de los derechos de aquellos que, por razones de asentamiento territorial, habían quedado sin Estados nacionales propios (Arendt, 1998, p. 229).

Del mismo modo, la autora judeo-alemana hace alusión al derecho a pertenecer a la comunidad organizada, siendo una alternativa, que, después de que el hombre es despojado, ha de ser restaurado mediante el reconocimiento de su condición política y, por lo tanto, de su derecho a pertenecer. Un relacionamiento que funda la corresponsabilidad entre los hombres, que crea comunidad, entendida como un grupo socialmente ordenado que materializa la condición jurídica, moral y política de cada uno, a fin de garantizar la dignidad del hombre. Complementando esta idea, Carlos Caycedo plantea que “el derecho a tener derechos, al igual que todos los otros derechos, sólo existe en un mundo común, de una esfera pública constituida por el aparecer de los diversos agentes” (2011, p. 108). Arendt anota, al respecto, que:

El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre (Arendt, 2009, p. 383).

Es así como la autora permite reconocer el soporte de la existencia del hombre a través del relacionamiento con otros, de la pluralidad como garante de la vida humana. Los encuentros dentro de la comunidad superan las precariedades (aislamiento, desarraigo y abandono, propios de las situaciones límite) a las que se enfrenta la humanidad desde los actos desarrollados por el régimen totalitario a través del terror y la violencia que acentúan las vulnerabilidades, hasta las democracias posttotalitarias mediante los amplios éxodos, segregaciones, hambrunas y guerras actuales. De ahí la importancia del concepto pluralidad arendtiano, puesto que permite entender y superar el desarraigo, tan propio del totalitarismo de izquierda y de derecha, como actual en los regímenes contemporáneos:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural (Arendt, 1955, p. 52).

La pluralidad es, así, un factor determinante para abrir oportunidades mediante la aparición en la esfera pública, logrando nuevas posibilidades de encuentro en un mundo común. En palabras de Arendt, “el arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante” (2009, p. 228). En este sentido, la vulnerabilidad de la humanidad se aminora en tanto se visibilice el reconocimiento de las tres premisas que la autora establece. *La primera*. La acción como la actividad política esencial del hombre y la natalidad como posibilidades para restaurar y reiniciar otras maneras de existir. Arendt dice que “todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana” (2009, p. 22).

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades (2009, p. 223).

La segunda. Los encuentros entre los hombres que fortalecen las relaciones convirtiéndolas en facultad para valorar la pluralidad y la acción, en pos de quienes hacen parte de la comunidad. Este hecho se fundamenta, según la autora en: “perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás” (Arendt, 2009, p. 257). Perdonar y prometer son aspectos que derivan hacia la corresponsabilidad humana, ya que permiten avizorar otros mundos con mayores posibilidades de encuentro y reconciliación con y en el mundo.

Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común solo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra –hoy día, ya no–, los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena (2009, p. 64).

La tercera. La iniciativa para comenzar, desde la perspectiva de la pluralidad es la posibilidad de generar experiencias que le dan sentido a la palabra y a la acción en un mundo común, aminorando la vulnerabilidad humana. De esta manera, se recupera la dignidad del hombre, restaurando su aparición y su participación desde la condición política. Así lo señala Arendt (2009, p. 200): “en el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”. Y más extensamente dice que:

El espacio político esta ante todo regido por el surgimiento de lo nuevo, por lo que nuestra noción de ciudadanía debe entenderse como la continua actividad de redefinición y reformulación de quienes somos. Esta actividad permanente de ciudadanía no debe constituirse simplemente mediante instituciones políticas-basadas en el derecho inalienables tener derecho conferido por el evento de la natalidad; también inspirarse en la gratitud y el placer por las pluralidades y singularidades que en su conjunto conforman el espacio público (Arendt, 2017, p. 185).



A MODO DE CONCLUSIÓN

Del terror a los mundos posibles basados en el reconocimiento de la vulnerabilidad

...Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor

Arendt (1998, p. 5).

El mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia

Arendt (2009, p. 64).

En la teoría arendtiana expuesta en *Los orígenes del totalitarismo*, se enuncian actos de terror y de violencia ejercidos por un régimen que controla y produce la indignación de unos sobre otros. El régimen pone en evidencia la existencia de las maneras como se vulnera la dignidad del hombre. En la misma obra se señalan actos que alienan al ser humano, como mecanismos de control y de dominio: “no puede negarse que todo el esquema, imaginario y fantástico tal como era, poseía una lógica propia” (Arendt, 1998, p. 83). Los intereses del régimen se centraban en la segregación mediante prácticas como tortura, humillación, asesinatos en masa, y, en general, toda forma de negación del hombre.

En esta inherente negación del significado de la conducta humana, presentan una terrible semejanza con esas modernas prácticas y formas de gobierno que, por medio del terror arbitrario, liquidan la simple posibilidad de actividad humana. En cierto modo, los judíos eran asesinados en los campos de exterminio como si aquello estuviera de acuerdo con la explicación que estas doctrinas habían dado del por qué eran odiados, al margen de lo que hubieran hecho o hubieran omitido hacer, al margen del vicio y de la virtud. Además, los homicidas mismos, obedecedores solamente de órdenes y orgullosos de su desapasionada eficiencia, se asemejaban misteriosamente a instrumentas «inocentes» de un inhumano e impersonal curso de acontecimientos tal como los ha considerado siempre la doctrina del antisemitismo eterno (Arendt, 1998, p. 32).

Los planteamientos de Arendt ponen al descubierto las consecuencias de la manipulación del régimen totalitario que separa y anula el espacio donde se desarrollan las acciones humanas, el espacio común, pasando a la fuerza brutal y al horror que llevan a actos de indignidad moral, política y jurídica, el hombre es olvidado, exacerbando su vulnerabilidad. En esta tesis doctoral, la sumisión, el abandono y el desarraigo son tres conceptos emergentes y novedosos de la propia lectura de *Los orígenes de totalitarismo*, atendiendo a la condición de vulnerabilidad. Entre otras cosas, la obra declara la pérdida de la dignidad humana, esto es, la negación de las necesidades de natalidad, promesa y novedad, que configuran lo humano. Aquí reside nuestra lectura inédita sobre Hannah Arendt. El totalitarismo anula la existencia de las relaciones sociales y políticas y la posibilidad de encuentro entre los hombres, dejando al hombre en soledad (un hombre privado del mundo es un ser más vulnerable que todos). La vida del hombre es convertida en cenizas y olvido. Las víctimas son larvadas en el mundo, dejándolas en las ilusiones del pasado.

También convirtió en cosa del pasado a todas las especulaciones idealistas acerca de la Humanidad y de la dignidad del hombre, simplemente porque todas estas elevadas y ensoñadoras nociones, con sus tradiciones honradas por el tiempo, asumieron de repente una aterradora oportunidad. Incluso la insistencia en la depravación de los hombres (Arendt, 1998, p. 201).

El régimen totalitario niega la pertenencia a la colectividad mediante prácticas de crueldad inimaginables del hombre hacia el hombre (explotación, tortura, hambre, castigo). De esta manera, el hombre pierde su condición moral, jurídica y política, destruye la condición política del hombre, prevaleciendo lo que la autora judeo- alemana nombra como “mal radical”. Los hechos de terror y de violencia se naturalizan a tal extremo que eliminan la acción política y, con ella, la condición humana; la dignidad del hombre. Esta dominación sitúa a los hombres (víctimas y victimarios) bajo un adoctrinamiento ideológico que controla, no solo el comportamiento humano, sino también el pensamiento. Todos estos hechos están en clave de la lealtad a un régimen que destruye la vida humana, normaliza el terror y la violencia.

Existe, desde luego, una tentación de retornar a una explicación que automáticamente descarga de responsabilidad a la víctima: explicación que parece adecuada a una realidad en la que nada nos asombra más poderosamente que la profunda inocencia del individuo atrapado en la máquina del horror y su profunda incapacidad de alterar su destino. El terror, sin embargo, es, en la última instancia de su desarrollo, una simple forma de gobierno (Arendt, 1998, p. 31).

El régimen totalitario hace de los hombres sujetos sin pensamiento, trasladándolos al abismo de la muerte moral y física e incidiendo en las voluntades ahora incapaces para resistir a las prácticas de un movimiento que acaba con la dignidad, el valor del hombre y su razón en el mundo. Esta premisa que plantea Arendt, significa que el totalitarismo desconoce al hombre en la pluralidad, como primer indicador de restituir la dignidad, puesto que no reconoce ni valora la diferencia física, cultural, racial, negando la posibilidad de un mundo compartido.

Los campos y el asesinato de los adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de las víctimas. Están prohibidos el dolor y el recuerdo (Arendt, 1998, p. 362).

Los orígenes del totalitarismo denuncian cómo se destruye la dignidad del hombre, produciendo en él la sumisión, el abandono y el desarraigo. El régimen sitúa al individuo al servicio del movimiento que inhabilita su vida privada y pública; revoca la apertura al encuentro que puede ser mediado por el uso de la palabra, el respeto y la solidaridad. En otras palabras, arrebató el derecho a tener derecho. En este orden de ideas, la autora judeo-alemana, aunque no menciona exactamente el término vulnerabilidad, se refiere al mismo en tanto describe cómo el hombre pasa por su invisibilización y destrucción progresiva de su humanidad, convirtiéndose en un ser superfluo al que le está vedado el principio de pluralidad. Esta negación conduce a su destrucción, puesto que deja de pertenecer a una comunidad, a acceder a la legalidad y a tener derechos.

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacción (Arendt, 1998, p. 351).

En el régimen totalitario emerge un fenómeno de destrucción que expone, mediante sus prácticas de terror y de violencia, a un hombre sumiso, abandonado y desarraigado de la humanidad, rompiendo la relación entre derecho y ley, y aumentando así su superfluidad, o lo que es lo mismo, la vulnerabilidad que alienta a los verdugos a la eliminación. No nacemos iguales ante la ley ni la naturaleza, puesto que aquella establece las decisiones y relaciones de protección y, al mismo tiempo, de negación de algunos. La ley del totalitarismo, tan racial como cruel, dividió las vidas dignas de aquellas consideradas como inmeritorias, haciéndolas más vulnerables ante el poder de la muerte. Esto es contrario a la idea del derecho que otorga el principio de igualdad en medio de la singularidad de los hombres. Arendt lo plantea así: “llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (1998, p. 251).

Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales (Arendt, 1998, p. 251).

Por su parte, la ley masifica a la humanidad, sin garantía de la protección. Arendt lo define dice que “la ley se identificó con esta línea fronteriza, los tiempos antiguos eran un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba” (2009, p. 71). En este sentido, la ley puede ser intercambiable y cosificante, convirtiendo el derecho en un privilegio. En otras palabras, se arrebató la dignidad del hombre, suponiendo la ley como un acto de intercambio mediado por el interés, alejado de lo común. Es así como se pierde el sentido de los derechos y la dignidad como condiciones esenciales de la humanidad, aunque paradójicamente, el “ser humano sea expulsado de la comunidad humana” (Arendt, 2009, p. 71).

Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero cuando apenas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en boches (...). Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses o, al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como boches igualmente. Habíamos sido encarcelados porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en realidad (Arendt, 1997, p. 16).

El régimen totalitario deja al hombre sin sustento jurídico, ya que lo aleja del reconocimiento de la libertad y de los derechos, e incluso, de la pluralidad como elemento esencial de la participación del mundo en común. La dignidad se destruye porque del hombre carece de diálogos comunes, de reflexiones, que estarían bajo la línea que abre la esperanza hacia la idea y la práctica de un derecho a tener derechos (la dignidad como resultado de la pertenencia a la comunidad), restaurando, así, la condición humana.

En este orden de ideas, Hannah Arendt, en la obra *Los orígenes del totalitarismo*, da cuenta de tres categorías, que, en esta tesis, nos permiten definir la vulnerabilidad del hombre en el régimen del terror (aunque extensivo a nuestras democracias actuales obsesionadas por el poder y la seguridad), las cuales pueden ser superadas por las antítesis de natalidad, promesa y novedad que la misma autora desarrolla en la obra *La condición humana*.

Desde las comprensiones generadas en las obras *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, se logran visibilizar los daños ocasionados por el régimen que maltrata y aniquila al sujeto. La sumisión se convierte en uno de los factores de la vulnerabilidad, puesto que niega la posibilidad de la palabra y, por lo tanto, del relacionamiento con los otros; elimina la autonomía del hombre. La humanidad se arruina debido a la incapacidad de relacionarse bajo la idea de la pluralidad. Para ser más claros, se omite cualquier oportunidad de vínculos, sacrificando la aparición del hombre en el espacio público. Arendt lo menciona de la siguiente manera:

Para actuar debe aparecer en un espacio público de libertad. El actor, aun privado del estado fundamenta su aparecer, porque el acto primero, es decir el acto del mismísimo comienzo, el evento de la natalidad, reúne en sí su origen y el principio que lo rige (2017, p. 85).

En este sentido, la sumisión, el aislamiento y el miedo niegan y apartan a los hombres de su pertenencia a la comunidad, que es, precisamente, la que garantiza el derecho a tener derechos. La sumisión elimina la posibilidad de reconocer-se en el espacio público y privado, como lugares políticos que le aseguran al hombre el cuidado y la protección de la dignidad. La sumisión suprime la palabra, es decir niega “el nacimiento del ser político” (Arendt, 2017, p. 116). Este estado de indignidad humana deja sin rostro al hombre. La sumisión y el aislamiento encubren el sentimiento de soledad en el hombre, privándolo de relacionamiento con otros. El hombre queda desprotegido y abandonado, siendo incapaz de modificar y resistir a situaciones que anulan su vida privada y pública. Paradójicamente, este hecho intensifica la indiferencia entre los hombres, quienes carecen de corresponsabilidad social y, puesto que se habilitan para matar, o bien a través de ellos mismos, o bien mediante sus verdugos.

Ahora bien, en este panorama, nada alentador para el hombre sumiso, producto de prácticas del régimen totalitario, surge la *natalidad* como alternativa para superar la sumisión. La natalidad se convierte en la esperanza para rehabilitar la vida privada y pública arruinada por el terror y la violencia. La misma es la oportunidad de comenzar, de ser libre, a través del uso de la palabra y del relacionamiento. Arendt lo plantea así: “La aparición incluye las nociones de discurso y acción (...). El principio de pluralidad demanda que exista un espacio

público donde uno pueda ser verdaderamente visto y escuchado (Arendt, 2017, p. 86). Así que la natalidad constituye el vínculo entrañable con la libertad y la pluralidad, una y otra proporcionan las alternativas para que el hombre acceda a un nuevo comienzo.

De este modo, el cuidado humano se retoma como prioridad esencial de su existencia. El hombre adquiere la corresponsabilidad para actuar en un mundo compartido. Es así como la pluralidad obtiene un sentido fundamental para superar la sumisión. En la obra *La condición humana*, Arendt insiste en volver la mirada a lo social y lo político. Estas dos esferas aseguran la consolidación de la responsabilidad entre los hombres. En este sentido, para superar la sumisión es necesario entender la importancia de la pluralidad en la vida en común, ya que constituye una alternativa para asumir la vida del hombre como un fenómeno en constante nacimiento. La natalidad ofrece así la capacidad de un comienzo para establecer condiciones para el mundo común. “El nacimiento de quien es un ser único. Por lo tanto, el evento de la natalidad lingüística es el alumbramiento de lo imprevisto y de lo nuevo” (Arendt, 2017, p. 46).

Desde Hannah Arendt, la vulnerabilidad es producto de la sumisión inevitable que le niega al hombre el uso de interacción con la palabra y le veta de un espacio privado y público. Además de esta condición indigna, emergen otras vulnerabilidades tales como el abandono y el desarraigo. El abandono invisibiliza al ser humano en su contexto social: “el abandono de sí mismo en la masa que facilitaron los movimientos de masas” (Arendt, 1998, p. 261). Este fenómeno conduce a la nulidad del hombre, que deja de pertenecer a la humanidad y al derecho, despojándolo de su identidad y de su comunidad de origen, estos hechos se superan desde el concepto de *promesa* arendtiano. La autora se apoya en el concepto de natalidad y de perdón como actos para suprimir el abandono, dos condiciones necesarias para emprender experiencias que contribuyan a la rehabilitación de la humanidad. La autora, en la obra *La condición humana*, plantea la promesa como la necesidad de comenzar algo nuevo, pero con la compañía de otros. Puesto que aquella “acción no se logra en soledad. Hombres y mujeres plurales se han asociado en ocasiones, aunque rara vez, para actuar políticamente, y han logrado cambiar el mundo que se alza entre ellos” (Arendt, 2008, p.13).

La promesa en Arendt se entiende como la necesidad de estar con otros. En palabras de la autora, “nada es, en la medida en que aparece, existe en soledad; todo lo que esta destinado a ser percibido por alguien. El mundo se construye en pluralidad” (2017, p. 86). En este contexto, se rescata la importancia de la recuperar las experiencias del hombre para restaurar relaciones y vínculos con otros con el propósito de actuar y desarrollar el sentido de lo político. Sin lugar a dudas, un aspecto necesario y prioritario entre los hombres es nacer y perdonar.

De esta manera, el sentido político pone en relación la acción y la natalidad como oportunidades para gestar nuevos comienzos, teniendo como objetivo ser garantes de libertades. Devolviendo a estas libertades el sentido de la palabra que ilumina el significado de la pluralidad. Según la autora judeo-alemana, “esta condición se caracteriza por lo distintivo y único de cada individuo (reflejado en el amor a la distinción) por la pluralidad en la que esta singularidad siempre se encuentra inserta (en el amor a la igualdad)” (2017, p. 37). Adicionalmente, “el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que, por el contrario, se basan en la presencia de los demás” (Arendt, 2009, p. 257).

Al respecto, el perdón recaba el vínculo para reconocer la pluralidad humana. Según Arendt, esta es una condición esencial para nacer, “tanto de la acción como del discurso, puesto que tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después” (2009, p. 200). Desde esta perspectiva, los hombres lograrán desarrollar un comienzo desde la libertad, actuando tanto en la esfera privada como pública, y generando un entre-nos que garantice un nacer que devuelve la condición política, y, con ella, superar la uniformidad instaurada por el régimen totalitario que anula la existencia del hombre.

La libertad es, en rigor, la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. De esta manera, la *raison d'être* de la política es la

libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt 1996, p. 158).

Además del abandono, en *Los orígenes de totalitarismo* se revelan hechos de desarraigo, entendidos por Arendt como “una característica de todas las organizaciones raciales” (1998, p. 172). Este hecho anula moral, jurídica y políticamente al hombre, apartándolo de los vínculos propios del ser humano. “En otros términos, (...) es cierto que las masas se sienten obsesionadas por un deseo de escapar de la realidad porque en razón de su desarraigo esencial no pueden soportar sus aspectos accidentales e incomprensibles” (Arendt, 1998, p. 288). No obstante, la natalidad, la promesa y, ahora, la novedad, abren el espectro humano para reconocer a los hombres en la pluralidad como capacidad para coligarse y lograr encontrar la apertura y la defensa de los derechos humanos (derecho a tener derechos). El derecho político es entendido por Arendt como “el derecho a tener derechos, tiene tanto que ver con la representación política y la posibilidad de la acción” (2017, p. 87). Cristina Sánchez alude a lo anterior de la siguiente manera:

Somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente. La comunidad política, la *polis*, siempre representará un mundo imperfecto frente al mundo de las ideas, sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. Sólo desde el reconocimiento de ésta podremos devolver el sentido y la dignidad de la política (2007, p. 224).

Desde otro punto de vista, el desarraigo, además de hacer parte de los actos que anulan al hombre perdiendo el derecho al espacio público y el espacio privado, deviene de las vulnerabilidades ya mencionadas en líneas anteriores. La sumisión y el abandono, planteados por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, son vulnerabilidades derivadas de la incapacidad de acceder a la libertad, puesto que la acción y la palabra son las que reparan la indignidad presente en la humanidad. Para Arendt, el desarraigo es superado a través de la promesa y la novedad que renuevan al hombre y al mundo desde el reconocimiento de la pluralidad, la libertad y el valor del derecho.

En definitiva, para la autora judeo-alemana, un aspecto determinante en la restauración de la sumisión el abandono y el desarraigo de los hombres, está marcado por el reconocimiento de los principios de la acción, la pluralidad y el derecho, lo que conlleva a reestablecer la dignidad en el hombre. Las tres condiciones de vulnerabilidad (sumisión, abandono y desarraigo) disponen a los hombres a un estado de subordinación, haciéndolo esclavo, al igual que a la humanidad. No obstante, en la obra de *La condición humana*, se proponen tres posibilidades de vida ante la muerte violenta. Arendt lo reconoce como un ejercicio de responsabilidad común, devolviéndole al hombre la naturaleza de estar con otros: la natalidad, la promesa y la novedad. Esta tríada con todas sus implicaciones permite reconocer la pluralidad en la que la acción tiene apertura al comienzo, se consolida la libertad y la corresponsabilidad para abrir el espacio político, el cual, según la autora, es “la única solución posible a la amenaza del mal radical” (Arendt, 2017, p. 140).

Como veremos, esta solución, altera nuestra relación con la temporalidad, que, a su vez, posibilita un sentido transformado de la solidaridad de la humanidad a través del vínculo afectivo de la amistad política que anima el derecho a tener derecho (Arendt, 2017, p. 140).

Aunque Arendt plantea esta trilogía (sumisión, abandono y desarraigo) en *Los orígenes del totalitarismo*, capaces de anular la dignidad del hombre en este tipo de gobiernos, dichos fenómenos se han convertido en los principios del poder posttotalitario, que está inspirado en los sistemas de opresión que eliminan la posibilidad de espontaneidad. Los gobiernos totalitarios infunden la dominación del hombre mediante el terror y la violencia. Son regímenes que se han instalado con la violencia y el terror, generando fenómenos sociales (sumisión, abandono y desarraigo) que anulan la condición política de los hombres. Estas vulnerabilidades son reconocidas y producidas por los gobiernos totalitarios en tanto estrategias para controlar y dominar a la humanidad en beneficio de su propio régimen. Movimientos posttotalitarios donde las prácticas se naturalizan y se legitiman, incrementando un abismo humano que parte desde la violencia hasta la nulidad del hombre, ahora convertido en un ser superfluo (basta observar, entre otros fenómenos, a los mal llamados “migrantes ilegales”, quienes son objeto de contención en campos de internamiento, criminalización, exclusión y, por supuesto, de muerte por ahogamiento, fatiga y hambre).

Al contrario, todas, implícita o explícitamente, suponen que la naturaleza humana es siempre la misma, que la Historia es el relato de las cambiantes circunstancias objetivas y de las reacciones humanas ante éstas y que el interés, adecuadamente comprendido, puede conducir a un cambio de circunstancias, pero no a un cambio de reacciones humanas como tales (Arendt, 1998, p. 284).

En este sentido, el régimen posttotalitario en la contemporaneidad de los estados *democráticos* incrementan las prácticas de sumisión, abandono y desarraigo en la humanidad, generando sociedades de rendimiento, “masas laborantes” incrementando cada vez la inequidad generando lo que dice Arendt “el desprecio hacia la labor que originalmente surge de la apasionada lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades” (1998, p. 99). Actos que despolitizan la vida del hombre. La humanidad disminuye la posibilidad de participación, elimina la vita activa que merece el hombre a pesar del reconocimiento de los derechos. La declaración de los derechos humanos, siendo fundamentales para protección del hombre, son publicados para ser inalienables, pero, son enajenables por los gobiernos posttotalitarios, generando frialdad en la consolidación de procesos humanitarios libertarios y políticos.



Referencias Bibliográficas

Adorno, T. (1969). *Consignas* (Trad. Ramón Bilbao). Buenos Aires: Amorrortu.

AMIA.ORG. (2015). *La Segunda Guerra Mundial y la Shoá. Un recorrido en mapas*. Recuperado de <http://shoa-interpelados.amia.org.ar/sitio/wp-content/uploads/2015/03/Mapas-de-la-II-Guerra-Mundial-y-La-1.pdf>

Agalde, A. (2013). Relectura de Marx: Hannah Arendt y Michel Henry. Recuperado de https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/115193/Ugalde%20Andrea_2013.pdf;sequence=1

Améry, J. (2005). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: Pre-Textos.

Anta, J. (2004). Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo. *Athenea Digital*, (6), 1-14.

Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena.

Arango, M. (1990). *Acción política y condición Humana según Hannah Arendt*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Arendt, H. (1953). A reply to Eric Voegelin's review of *The Origins of Totalitarianism*. Recuperado de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-2303.2012.00633.x>

- Arendt, H. (1957). History and Immortality. *Partisan Review*, XXIV(1), 11-53.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1963). Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil. Nueva York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1999). Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. México: FCE.
- Arendt, H. (1991). *Philosophie et politique*. Paris: Cahiers du Grif Tierce.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (Trad. Ana Poljak). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). Nosotros los refugiados. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, (30), 100-107.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. (Trad. Jerome Kohn). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de Comprensión*. Madrid: Caparrós
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza
- Arendt, H. (2006). Diarios filosóficos. (Trad. Raúl Gabas). Barcelona: Paidós.

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. México: Paidós.
- Arendt, H. (2018) *El orgullo de pensar*. (Trad. Xavier Calvo y Martha Hernández). Barcelona: Gedisa.
- Arias, J, L. (2006). Libertad y acción en Arendt y Sartre. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(35), 91-101.
- Ávila, M. (2014). Hannah Arendt en los campos de concentración. Una imagen del infierno. *Alpha*, 39, 177-187.
- Barcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Betancur, L. (2015). El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte. *Ciencias Sociales y Educación*, 4(8), 43-60.
- Bourdieu, P (1998). La domination masculine” de Pierre Bourdieu. *Revista de Estudios de Género La ventana*, 8, 322-325.
- Botero, J. y Leal, Y. (2013). Comprensión política y experiencia de los totalitarismos en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Logos*, 1(23), 53-67.
- Butler, (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Traducción Fermín Rodríguez. Buenos Aires.
- Butler, (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. traducción, Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona.
- Cabezas, M. (2015). *La re-conceptualización del mal en Hannah Arendt*. Universidad Católica de Paraná. Escuela de Educación y Humanidades.
- Cantero, M. (2019). *El problema de la responsabilidad: perspectivas y variaciones en la obra de Hannah Arendt*. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/81090/CONICET_Digital_Nro.eddf0ef3-42cb-46b7-96f6-29a2cb6f998b_A.pdf?sequence=2

Comesaña, G. (1995). Consideraciones críticas en tomo al concepto de labor en Hannah Arendt. *Revista de Filosofía*, 12(21), 115-142.

Cruz, J. (2012). *La figura del refugiado como paria en Hannah Arendt*. Madrid: Universidad Carlos III.

Di Pego, A. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política. *Argumentos*, 19(52), 101-122.

Dumoulié, C. (1996). *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. México: Siglo XXI editores.

Esquirol, J. (1990). Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/26542/1/157272.pdf>

Fantauzzi, S. (2003). Pensar el mundo y actuar en el mundo del mal radical a la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt. *Lectora: Revista De Dones I Textualitat*, (9), 125–134.

Fajardo, N. (2010). *El Estado totalitario según Hannah Arendt*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Fernandois, J. (1980). La noción del totalitarismo. *Revista de Filosofía*, 23-24, 151-154.

Fonnegra, C. (2006). Hannah Arendt. El juicio y la acción. *Co-herencias*, 3(5), 203-219.

Frister, R. (1999). *La gorra o el precio de la vida*. Barcelona: Círculo de Lectores.

García Ruiz, A. (2015). Vulnerabilidad y sostenibilidad ¿Opuestos o complementarios? *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía, XVI*, 117-129.

González, A. (2013). *La pluralidad en Hannah Arendt. Tres acepciones del concepto*. Medellín: Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia

Guzmán, K. (2011). *Pluralidad en Hannah Arendt: condición para toda vida política y posibilidad existencial del ser humano para la distinción*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Korstanje, M. (2014). El miedo político bajo el prisma de Hannah Arendt. *Revista SAAP. Publicación de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político*, 8(1), 99-126.

Leal, Y. (2018). Hannah Arendt: el problema de la responsabilidad ante los crímenes de lesa humanidad en los regímenes totalitarios. *MutatisMutandis. Revista Interamericana de Filosofía*, (10), 9-36.

Levi, P. (2005). *Si esto es un hombre*. (Trad. Pilar Gómez Bedate). México: Planeta.

Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados* (Trad. Pilar Gómez Bedate). México: Planeta.

Lima, N. y Ormart, E. (2017) Los derechos humanos y la dialéctica: entre autonomía y vulnerabilidad. Un análisis de la película Crash. *Ludus Vitalis*, XXV(48), 141-154.

López, M. T. (2002). El principio del daño. *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, 10(2), 39-49.

López, M. (2007). *Campos de concentración: el horror de los cuerpos superfluos según Hannah Arendt*. Santiago de Chile: CEDEA.

López, M. J. (2015). Quién es quién en el espacio público: política e identidad en Hannah Arendt. *Revista de la Academia*, 20, 103-120.

Martín, L. (2019). El concepto de mentira política organizada en Hannah Arendt. Universidad nacional de Mar de plata. Anuario de Teoria Política V 19. Argentina.

Martínez, M. (2011). Totalitarismo ¿Un concepto vigente? *Episteme*, 31(2), 45-78.

Merino, M. (2015). Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt. *Revista de Filosofía*, 71, 93-112.

Michelow, D. (2009). Hannah Arendt y el intento por cambiar el estatus de la dignidad: una tarea no acabada. Recuperado de <https://bit.ly/3hDBRPP> consultado abril 15 2021

Narváez, C. (2017). El mundo y su pérdida: un intento de comprensión desde Hannah Arendt. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona. Recuperado de http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/172763/1/CANA_TESIS.pdf

Macías, S. (2008). La pluralidad como condición de la política: Punto de partida para una renovación de la filosofía política. Pluralismo. *III Congreso Iberoamericano de Filosofía (Memorias)*. Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía. Medellín, Colombia.

Mèlich, J.-C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Barcelona

Melich, J. C (2018). *La condición vulnerable: Assaig de filosofia Literario 2*. Barcelona.

Monfort, J. (2016). La sociedad de masas en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista Agora*, 35(1), <https://doi.org/10.15304/ag.35.1.2382>

Mullen, T. (2015). *El hombre que sobrevivió a ocho campos de concentración nazis. Entrevista a Chaim Ferster*. <https://bbc.in/3JwyeFd>

Obando, A. (2018). *La construcción del sujeto político en la infancia en condición de vulnerabilidad*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Rosario

Oróstegui, S. (2011). *El concepto de comunidad política en Hannah Arendt*. Bucaramanga: UIS.

Oro Tapia, L. (2008) la idea de la política en Hannah Arendt. *Revista Enfoques*, VI(9), 401-419.

Peg, B. (2017). *Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*. (Trad. Luciano Banchio). Buenos Aires: Prometeo.

Pinardi, S. (2007). Hannah Arendt: la lógica del pensamiento ideológico o la radicalidad del mal. *Episteme*, 27(2), 129-145.

Rodríguez, S. (2013). *El devenir de la esfera pública y la esfera privada. Una lectura del pensamiento político de Hannah Arendt*. Cali: Universidad del Valle

Saavedra, J. (2011). Hannah Arendt y el animal . Reflexiones en torno a la condición humana posmoderna. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29(1). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18118941006>

Urabayan, J. (2007). La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas. *Pensamiento*, 63(237), 413-436.

Varela Manograsso, A. (2017). Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II(15), 149-164

Vargas Bejarano, Julio César. (2011). Los orígenes del totalitarismo de hannah arendt y la manipulación de la legalidad (el desafío totalitario de la ley. *Iuris Tantum Revista Boliviana de Derecho*, (11), 114-131.

Vargas Bejarano, Julio César. (2009). El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (11),82-107

Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press.

Villalobos, Orlando (2002). El concepto de Verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16),53-66.

Zamora, J. (2010). Hannah Arendt y Theodore. W. Adorno: pensar frente a la barbarie. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXVI (742)*, 245-263.

Zarate, A. C (2019) La Mentira en Política: Entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla Ahí. Universidad Militar Nueva granada. Bogotá.

Zubiri, X. (1963). *Naturaleza, Hombre, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

