

## 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).

