

**DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE A UNA POLÍTICA DE LA VIDA. UNA
MIRADA AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Luisa Fernanda Betancur Hernández

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2015**

**DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE A UNA POLÍTICA DE LA VIDA. UNA
MIRADA AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Trabajo de grado para optar al título de
Magíster en Filosofía

Asesor
Doctora Claudia Arcila Rojas

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2015**

NOTA DE ACEPTACION

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Medellín, 28 de noviembre de 2015.

A todos aquellas víctimas del terror y de la muerte en el mundo que encontraron en la vida el verdadero testimonio de la existencia y de la experiencia límite en la pluralidad, propiciando el actuar y el pensar visto a través del prisma de la filosofía.

RESUMEN

Hannah Arendt (1906-1975) sobrevivió a la persecución judía del nacionalsocialismo en Alemania, lo cual la llevó a refugiarse en Francia y posteriormente a los Estados Unidos. La experiencia con el totalitarismo alemán adjudicó en su vida el concepto de “paria” debido a la pérdida de la nacionalidad alemana en su condición de judía y a su calidad de inmigrante en otras naciones. Su pensamiento político giró en torno a los acontecimientos históricos generados en su época y en sus vivencias, que posibilitaron la publicación de una de sus más grandes obras: *Los orígenes del totalitarismo*. Desde allí figuraron unos antecedentes políticos y sociales que facilitaron los totalitarismos europeos y su política de la muerte o de aniquilamiento.

Desde su obra, Arendt realiza al mismo tiempo descripción histórica y un análisis filosófico de los totalitarismos y la barbarie, y lo que estos mismos generaron en la colectividad humana europea. Pero Arendt se refirió a un totalitarismo desmedido en cuanto a la violencia y al aniquilamiento de la sociedad en los aspectos físicos y políticos puesto que contrarresta a los totalitarismos con otra de sus grandes obras: *La condición humana*, obra en la cual confirma conceptos de la *vita activa* como la labor, el trabajo y la acción; esta última como la opción de combatir la uniformidad de pensamiento y de estilo de vida en el totalitarismo para darle paso a la pluralidad de los hombres y a su propio poder político y discursivo en una política de la vida. El presente proyecto investigará ese devenir a partir de la obra de Arendt y de su pensamiento político, que trasunta de una política de la muerte, expresada en los totalitarismos, a una política de la vida que dignifique la vida de los hombres en la esfera pública. Es así que se quiere realizar un ejercicio hermenéutico en torno los dos textos mencionados anteriormente.

PALABRAS CLAVE: Hannah Arendt, totalitarismo, política de la muerte, política de la vida, condición humana, acción.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1:	
EL TERROR EN LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO Y LA POLÍTICA DE LA MUERTE	14
1.1. IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y LA POLÍTICA DE LA MUERTE	14
1.2. EL ANTISEMITISMO EN LA NACIÓN- ESTADO	20
1.3. EL IMPERIALISMO Y EL NACIONALISMO EN LA PREGUERRA	26
1.4. NACIONALISMO Y BOLCHEVISMO	32
1.5. UNA POLÍTICA DESHUMANIZADA Y DESHUMANIZADORA	39
1.6. VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE	40
CAPÍTULO 2:	
LA CONDICIÓN HUMANA COMO POLÍTICA DE LA VIDA	43
2.1. LA VITA ACTIVA: UNA POSIBILIDAD PARA EL HOMBRE EN LA ESFERA PÚBLICA	46
2.2. LA LABOR Y EL TRABAJO EN LA SOCIEDAD	50
2.3. LA ACCIÓN Y EL DISCURSO EN LA PLURALIDAD DE LOS HOMBRES	58
2.4. HACIA UNA POLÍTICA DE LO DIVERSO	61
2.5. VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE UNA POLÍTICA DE LA VIDA	65
CAPÍTULO 3:	
DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE A UNA POLÍTICA DE LA VIDA	70
3.1. LA POLÍTICA DE LA MUERTE COMO ESTRATEGIA DEL ESTADO TOTALITARIO	73
3.2. LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN EN LA URSS Y ALEMANIA	79
3.3. LA ACCIÓN Y EL PENSAMIENTO COMO POLÍTICAS ANTITOTALITARIAS	84
CONSIDERACIONES FINALES	98
BIBLIOGRAFÍA	103

INTRODUCCIÓN

Se transita por la incógnita que encauza la existencia humana. Se percibe un gran salto hacia la oportunidad de preservar los hechos históricos presentes que no se han apartado del devenir del pasado y de la incertidumbre del futuro. Es así que para que se ejecute la diversidad y la pluralidad política debe primar la vida como experiencia fundamental de todo acontecimiento político en la esfera pública incentivando la armonía entre el pensamiento, la actuación y la dialogicidad en las fronteras del colectivo social.

La *política de la vida* identifica la ilimitación de la existencia humana y procura generar ciertos discursos que impulsen la asertividad de la participación política o la acción política en el contexto, asimilando el paradigma moderno y las vicisitudes del hombre en su vida cotidiana y en su acontecer público. Una *política de la vida* que implore por expresar la relevancia de la vida misma como posibilidad humana, humanizante y humanizadora en unos espacios y en unos tiempos de dolor y de terror que prescribieron un nuevo capítulo en la fragilidad de los asuntos humanos y en los convenios adyacentes de la pluralidad.

El presente proyecto *De una política de la muerte a una política de la vida. Una mirada al pensamiento político de Hannah Arendt* expone el paso de la barbarie, la violencia y el terror vivido en los totalitarismos europeos, hacia una política de la vida a partir de lo que expresa Arendt en su pensamiento político; una política de la vida que proviene de la pluralidad, la acción política, la natalidad en términos políticos, el *amor mundi*, la reconciliación y el perdón, dimensiones que contrarrestan a la experiencia límite totalitaria y que enuncian los avatares de la misma pensadora durante esa época de paria y advenediza en el nacionalsocialismo. Pretender una política de la vida en la actualidad es compensar numerosas acciones irreversibles que se constituyen en los imperativos normativos y en las ideologías de los regímenes totalitarios que opacaron la historia de nuestra especie y que pusieron en vilo el proyecto del humanismo. Buscar una voz de aliento en la experiencia misma de la vida y en la actuación política que define nuestro pasado, presente y futuro, es decir, nuestro tiempo inédito en el ámbito público, es

permitirnos volver al ruedo de la vida política y, por ende, de reafirmarnos como una sociedad incluyente y oportuna con su tiempo.

Es importante develar el cuestionamiento que se ha propuesto en este proyecto investigativo debido a que erigirá ese hilo conductor de la teoría política arendtiana y su repercusión en la praxis de los asuntos humanos. También fortalecerá el enfoque de la misma para una comprensión latente y constructiva en el devenir de esa política contemporánea y en la actualidad de nuestros actos y hechos en la esfera pública. La pregunta es: ¿De qué manera Hannah Arendt recurre al planteamiento de una política de la vida (Condición humana) para contrarrestar la política de la muerte (Los orígenes del totalitarismo)?, destacando el pensamiento político de la pensadora alemana en el trasegar de la historia y en sus escritos que se conjugan con el contexto actual en el que dinamizamos la condición humana de la acción. La claridad del problema debe generar unas posibles conclusiones o consideraciones finales que impliquen en el otro (el lector) la afabilidad de continuar en una construcción activa del pensamiento arendtiano y en el estudio vasto de la filosofía como ruta de sentido en la resignificación de la vida una vez atravesados los acontecimientos del drama y del dolor colectivo.

El aporte filosófico debe ir a la par con los pretendidos acápites que se desarrollarán a continuación, pero también es fundamental que la filosofía de Hannah Arendt conlleve a reflexionar sobre lo cotidiano y lindante de nuestras experiencias políticas junto con la sociedad para determinar qué es lo que hace a los hombres seres políticos y públicos al mismo tiempo; por ello, el método propuesto en el trabajo será el hermenéutico, considerado como “la disciplina central que podría servir como base para todas las disciplinas centradas en la comprensión del arte, hechos y escritos del hombre” (Palmer 62). Esta ayudará a la comprensión de la conformación de una política de la muerte arraigada a las actividades de la historiografía humana para contrarrestarla con una política de la vida que busca un fin de pluralidad y reconocimiento por aquel o aquellos con los cuales se expresa la palabra y se conciben consensos.

Se empezará por definir el primer capítulo de investigación y lo que allí se desarrolló a partir del rastreo histórico y filosófico que atañe a este primer texto, un texto que tiene por nombre *El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte* construido desde el pensamiento político arendtiano y especificando allí los antecedentes históricos, políticos y filosóficos que erigieron los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX, y la supremacía de los mismos en el orden político y militar del continente europeo. Hannah Arendt sistematizó todo un despliegue político a partir de su gran obra *Los orígenes del totalitarismo*, cautivando la premura que dejó el pasado de una Europa golpeada por la violencia y el exterminio total a ciertos grupos humanos. El texto reseñado es la base de este primer capítulo, considerando a la historia como pilar fundamental del desarrollo de las ideologías de los siglos XIX y XX.

El *status* social otorgado por las Naciones-Estado europeas a los judíos pudientes de la época generó los primeros brotes de malestar hacia la población alemana, sobre todo, por parte de los movimientos pangermanistas que abogaban por una unidad nacional y tribal que procurara establecer una hegemonía alemana en todos los ámbitos sociales, especialmente, en el económico, debido a que los judíos habían monopolizado la banca y la industria de esos contextos. En la Rusia Soviética se vivió a partir del paneslavismo, dándole cabida a la revolución proletaria de octubre de 1917 y a unos nuevos modelos políticos, económicos y sociales que se impartieron a través del materialismo dialéctico iniciado por Friedrich Engels y de la iniciativa de Vladimir Lenin por acabar la dinastía de los zares y su gobernabilidad.

Con la entrada del siglo XX llegan las dos guerras mundiales. Las gestas revolucionarias comunistas y los movimientos nacionalistas emergidos durante de la primera guerra mundial –en el caso de Alemania– la pérdida de la primera guerra y los límites económicos y geográficos que le impusieron los países vencedores, la llevó a manifestar nuevos movimientos sociales y nacionalistas de donde surgió el partido nacionalsocialista, llegando este al poder de la cancillería y a ejercer un poder militar y pangermanista en casi toda Europa. La Rusia Soviética, en cambio, se sumió en la

implementación de un modelo económico y político basado en el comunismo. El bolchevismo ingresa como la ideología imperante de ese territorio socavando estrategias que no dejaron atrás los límites del poder unitario concentrado en un solo hombre. De esta manera, Hitler y Stalin se convertirán en los caudillos de los totalitarismos, generando unas políticas absurdas de muerte y exterminio por medio de tácticas burocráticas y de barbarie que sumieron a sus adversarios en la muerte política y en la muerte física. La muerte en los totalitarismos fue una política estatal que originó una contradicción hacia aquellos valores emanados de la ilustración occidental, la razón ya primaba en la distracción emitida de sus partidos políticos con la animadversión hacia sus opositores y su posterior aislamiento político. Allí no existía ni la pluralidad ni la acción política, debido a la inmanencia de la estructuración de los fines totalitarios cuyo lema decía “todo es posible”, pensado por las víctimas como una amenaza a su desaparición.

A la muerte y al exterminio se le adhiere “el mal radical”, situación adversa a la irreflexión de los hombres partidarios de los totalitarismos. No solo el aislamiento político de la víctima tomó un camino inseguro y peligroso, pues el respaldo y la legitimación hacia las acciones totalitarias no derribó ningún abandono de participación violenta de los espectadores y de los partidarios de este régimen militar. Adolf Eichmann es un ejemplo claro de esta situación que definió Hannah Arendt desde su pensamiento político como “La banalidad del mal”, identificando la caída de los valores de la razón y de la ilustración que entraron en sintonía con la modernidad. La muerte y el terror fueron comunes denominadores en esta trágica experiencia de la historia humana que tiene a sus espaldas la carga permanente de la zozobra, el miedo y la crueldad de una era en la que no existió la compasión entre los hombres; una era de violencia pero también de clamor por una vida digna.

En el segundo capítulo se pronuncia el pensamiento político arendtiano a partir de la condición humana. El origen de la esfera pública que deviene de asuntos biológicos y productivos pronto se constituye en la apertura hacia la política y la pluralidad de los asuntos humanos. La definición de la condición humana, sobre todo la condición de la

acción busca percibir la importancia del estar juntos y llegar a consensos para poder efectuar una participación amplia que unifique los discursos emanados de lo que es propio de la convivencia entre los hombres. Este capítulo buscará demostrar cómo el hombre ha desarrollado su contenido político y cómo ha llegado al mundo a gestionar la pluralidad y la política por medio de sus capacidades sociales. Una política de la vida que anuncie la diversidad y la identidad es una política que revela una participación estratégica y cordial con unos elementos diversos y concernientes al pensamiento arendtiano y, a lo que exija el contexto. En la primera parte de este segundo capítulo se presentará, en primer lugar, la importancia de conceptos tales como labor y trabajo en la historia de los hombres, en la que autores como Engels, Marx y Hegel dan cuenta de la relación productiva que existe entre los hombres y la naturaleza que apelan por la transformación del entorno gracias al trabajo manual.

El texto de *La condición humana* edifica todo el entramado político de la esencia de la esfera pública, eternizando las relaciones humanas y la constitución de ideas no prescindibles que ayuden a la transformación de los discursos públicos y elementales que igualen a los hombres. En los totalitarismos, la política nacía a partir de la configuración de los Estados y de sus normas imperativas, creando barreras inconcebibles en la pluralidad y sometiendo a la humanidad a una sociedad de masas sin criterio y sin reflexión. La política de la diversidad recurre a la matización de las particularidades de cada hombre como fuerza propulsora en los asuntos humanos. La diversidad no detiene la conciencia y los límites de la política. La acción conlleva a manifestar lo que en los totalitarismos no existía llevando a cabo la toma de decisiones desde lo colectivo y generando el diálogo interdisciplinario entre los diferentes estamentos sociales, conformados por los mismos hombres.

Anexar la *política de la vida* a la esfera pública significa tener expectativas referidas a la disimilitud de los pensamientos y de los discursos humanos y dejar en entredicho que este tipo de relaciones políticas y públicas no tienen fin. La espera de una *política de la vida* en el mundo contemporáneo rompe con el paradigma de la razón instrumental que lleva en cinta a la consecución de la guerra y de la destrucción hacia la propia humanidad,

concebida como objeto de muerte y de tristeza y alejándola de toda posibilidad plural. Con este capítulo surgen las contingencias de trascender de una *política de la muerte* a una *política de la vida* en los dos textos de Arendt: *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, dando a entender que más allá de las muertes física y política existe la vida como acontecimiento primario de los valores que identifican donde emerge la pluralidad.

El último capítulo es de vital trascendencia para esta investigación, ya que permite el mencionado paso de una política de la muerte a una política de la vida, a la luz del pensamiento político de Hannah Arendt. Como primera parte de este capítulo se demuestra la práctica de la política de la muerte mediante la violencia y el terror emergidos de los campos de concentración de prisioneros y de trabajo. Allí se evidencia la barbarie y la muerte no solo comentadas por la Arendt, sino también por los testimonios de las mismas víctimas que profesaron otros testimonios de las víctimas ausentes. La solución final judía denota la claridad definitoria del fin de un Estado totalitario que buscó la oportunidad en el exterminio y en el eclipse hacia ciertos sectores de la sociedad. El cómplice de estas acciones tan violentas y terroríficas fue el mal radical o la experiencia de no tener una conciencia bien definida sobre estas políticas totalitarias, es decir, la falta de reflexión frente a la muerte física y la cobardía que impugnaron este tipo de sistemas de gobierno que no menoscabó ningún sentido de misericordia por el dolor que padecieron las víctimas, llevando a Europa a la decadencia política y humana gracias al caudillismo y a la totalización de todos los ámbitos sociales.

La muerte supera al esplendor de la modernidad y de la razón de los hombres, generando la destrucción vital de la sociedad y su magnificencia en la esfera de los asuntos humanos. La vida ya no era ese derecho a impartir justicia e igualdad en lo que competía a todos los hombres, la vida ya se había vuelto algo superfluo para el totalitarismo y todos sus adeptos que lo veían como una salida a todos esos problemas históricos que habían afectado a sus naciones en el pasado. El nacionalsocialismo de Hitler y el bolchevismo de Stalin intentaron devolverle al mundo y a los territorios ocupados la evanescencia de la vida

y la oportunidad de generar una homogeneidad entre los hombres. La no existencia de la política de la vida en los campos de concentración llevó a cometer un genocidio a partir del trabajo y del desarrollo económico de Alemania y la Unión Soviética.

Pero Hannah Arendt propone la pluralidad para destruir toda esa esencia totalitaria. La condición humana efectúa la aceleración de la acción política y, a concederle a la esfera pública, una bienvenida de legitimación y aceptación que potencialice los hombres como seres políticos. ¿Por qué una política de la vida? Porque después de las muertes política y física en los totalitarismos, Arendt propone en su texto de *La condición humana* una política desde la pluralidad como condición humana de la acción y de la política. El gran escenario de esta política de la vida es la esfera pública que se interpreta en el estar juntos como un colectivo primordial que cimiente los asuntos humanos y haga prosperar al pensamiento y al discurso, no dejando atrás el carácter formativo de la política y su discernimiento en el acontecer histórico. En el totalitarismo primaba la ausencia de la esfera pública y de la diversidad humana. Por lo tanto, mediante el pensamiento político de Arendt es necesario recurrir a una política que avale la convivencia en el entre-nos y a participar de todo acontecimiento público que propenda por un bien común.

Con la política de la vida también llegan sucesos como la natalidad política, el *amor mundi*, el perdón político y la reconciliación después de las acciones irreversibles del totalitarismo para conjugar la experiencia política arendtiana en la oportunidad que otorga la vida en estos aspectos políticos que confluyen en el devenir de la esfera pública y en el actuar de cada peripecia humana. El perdón acaece como uno de los temas más álgidos en este trabajo investigativo, debido a que este mismo acto se hace problemático en un mundo que no espera exonerar a los ofensores de la violencia y del terror. El perdón y la reconciliación se proponen para tener una idea de lo que podría llegar a ser en nuestra sociedad contemporánea y para dejar un resquicio filosófico-discursivo no solo desde el ámbito académico, sino también en la particularidad del contexto colombiano y de su historia conflictiva.

CAPITULO 1

EL TERROR EN “LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO” Y LA POLÍTICA DE LA MUERTE

“Pocos son los hombres que saben caminar a la muerte con dignidad, y muchas veces no aquellos de quienes lo esperaríamos.

Pocos son los que saben callar y respetar el silencio ajeno”.

(Primo Levi)

1.1. IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y LA POLÍTICA DE LA MUERTE

Una idea proporciona gran conocimiento y expectativa frente a la realidad. El poder de una idea evoca una connotación epistemológica que trasciende fronteras y pensamientos humanos adyacentes a todo un recorrido histórico. Las ideas radican en las acciones de los hombres y de su acontecer vivencial que los hace únicos y razonables en el mundo; de estas ideas devienen unas ideologías que sustentan los fines de toda una sociedad o de un solo individuo que sobrepasan los límites de sus creencias y concepciones políticas en el mundo contemporáneo.

El presente capítulo definirá, en primera instancia, un prolegómeno que indicará claras definiciones sobre los conceptos de “ideología” y “política” para tener presente la universalidad, pero al mismo tiempo la particularidad de los temas que se abordarán. Es necesaria la configuración de estos temas y la fusión de sus características principales con el fin de responder a la pregunta problema y al desarrollo del objetivo general y del primer objetivo específico de la presente investigación. El pensamiento político de Hannah Arendt integra diversas posibilidades de trascender en un tema como la muerte, más allá de la razón instrumental expresada en los siglos XVII, XVIII y XIX durante los cuales se instauraron discursos científicos y políticos que repercutieron en el siglo XX.

En primera instancia me dedicaré a la definición del concepto de ideología, que debe proporcionar un conocimiento básico pero perentorio para lograr una congruencia entre las ideologías que solventaron los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, y en segunda instancia el concepto de “política” y la importancia del abordaje de las ideologías definidas para la caracterización de una política de la muerte; lo cual se hace necesario para la contribución no solo de referencias sino también del trabajo hermenéutico-investigativo que se quiere lograr.

Tenemos, en primera instancia, la “ideología” como la cosmovisión de un colectivo humano o de un solo individuo frente a aspectos teológicos, políticos, sociales y culturales que se confrontan entre sí para relacionar actitudes y aptitudes en ciertos contextos históricos. Ésta sola definición poco expresa el concepto de “ideología” a nivel unidimensional, también es relevante reconocer la definición de otros autores para tener una mayor referencia como el proporcionado por el filósofo francés Louis Althusser, quien la define de la siguiente manera:

Se sabe que la expresión “ideología” fue forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus amigos, quienes le asignaron por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando Marx retoma el término 50 años después le da, desde sus obras de juventud, un sentido muy distinto. La ideología pasa a ser el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social (Althusser 20).

Lo anterior indica que tal concepto devela lo que se dijo en la época moderna con la entrada de la ilustración y de la razón a las encrucijadas epistemológicas del hombre. La ideología empezó a ser parte del espíritu del hombre y de toda una sociedad que abdica ante la presencia de objetivos o metas comunes que se fijan a plazos medidos por el propio contexto. Pero para tener otro referente que anime a solidificar esta noción, Hannah Arendt también proporcionó su propia definición para poder dar continuidad al análisis de los totalitarismos europeos:

Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la “idea”; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico- los secretos del pasado, las complejidades de un presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas. (Arendt, *Los orígenes* 695).

Las experiencias de la vida política de los Estados y el mantenimiento de ciertas ideas en su argot político, inculca las pretensiones de la ideología frente al presente y el futuro de su extensión. Hannah Arendt habla desde su pensamiento de la intercesión histórica y de las leyes perceptivas que emanan de la ideología y de sus fines políticos. Los consensos de los hombres aportan una significativa elocuencia referente a los parámetros constituidos en las ideas y en sus estudios en la sociedad. Ahora bien, el entretejido ético que fundamenta una ideología y que busca direccionar teleológica y metodológicamente a una sociedad, hace de su acumulado de ideas la expresión de la forma de gobierno y el modelo económico que considera más conveniente y, en tal medida, el horizonte político sobre el cual sienten, piensan y actúan los hombres.

En este orden de ideas, es importante continuar con la definición del concepto de “política” la cual y, a través de la historia la han definido varios pensadores de la filosofía y de las estancias gubernamentales globales, concepto que ha permitido un estereotipo solamente definido para los asuntos del Estado y de las relaciones diplomáticas entre los territorios. La política sugiere la convivencia de los hombres no solo en relación con las instituciones estatales, sino con todos aquellos seres humanos que son individuos y conforman una sociedad conjunta que origina los discursos que ayudan a dirigir los asuntos de la esfera pública. Para tener una claridad más concreta del concepto de política y para

poder indicar su significación e importancia en la humanidad se define el presente concepto con la Real Academia Española de la Lengua:

- Arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados.
- Actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos.
- Actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro medio.

La definición de la Real Academia Española le da prioridad a la administración de los Estados (superestructuras), a los asuntos públicos y al sufragio universal al cual tiene derecho cada ciudadano de cualquier nación democrática. Los asuntos públicos están llamados todos los ciudadanos con ciertos condicionamientos en la era contemporánea, al igual que en la polis griega, donde el ser ciudadano tenía sus privilegios y sus condiciones. Allí, precisamente se hace visible ese empleo de la política en todos los estamentos sociales y como un gran referente para toda una humanidad que hace parte de ella.

Hannah Arendt se interesó por pensar la política y estudiarla a partir del aspecto histórico en relación con la cuestión judía de la segunda guerra mundial, ampliando la concepción mencionada anteriormente. La política es, para Arendt, la pluralidad de los hombres en el mundo y la consecución de su actuar y pensar en la sociedad:

¿Qué es la política? La política descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrestre, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre puesto que todos sus enunciados serían acertados aunque solo hubiese un hombre, o dos hombres, o bien hombres simplemente idénticos, ninguna de las dos ha encontrado una respuesta filosófica válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico, en la biología, a la psicología lo mismo que en la filosofía y en la teología, existe solamente el hombre,

a la manera como para la zoología existe solamente el león. Los leones serían un asunto que sólo afectaría algo a los leones (Arendt, *Diario* 15).

La pluralidad de los asuntos humanos para la pensadora radica en lo más profundo de su pensamiento y de su trayectoria académica. En *La condición humana* da cuenta de ello y sobrepone una alteridad entre los hombres que los hace únicos como especie y como seres políticos. La política tiene al hombre como ese ser definitivo para la acción. Las características principales de esa política en los seres humanos es invitar a la toma de decisiones públicas y a los acuerdos más competentes para fortalecer cierto *modus vivendi*.

Pero ¿Desde un Estado totalitario se podría hablar de la ejecución de una política? La respuesta a esta cuestión se planteará más adelante. Sin embargo, los asuntos del Estado totalitario fueron los imperativos categóricos definidos por un partido político que llega al poder gracias a la legitimación de todo un colectivo y a las decisiones unilaterales de un caudillo. La política de los totalitarismos se fija a partir de la Superestructura (Estado), es decir, desde las estancias estatales e institucionales que fijan acuerdos para la ejecución de sus fines políticos y militares. La muerte en los totalitarismos significó un fin deliberativo para la actuación del Estalinismo o del Hitlerismo en la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URRS) y en la Alemania del III Reich. La muerte física y la muerte de la identidad de los hombres, relegadas por las armas, los campos de concentración o “gulags” y las cámaras de gas, evidenciaban la bajeza del ser humano como solo una cifra más en el mundo y del componente de todo un grupo humano perteneciente a la esclavitud mísera de la exclusión y del “apartheid” de una sola ideología. Las concepciones ideológicas del totalitarismo no llevan a una política en sí afirmada por la autora, sino que es una política basada en los objetivos de un Estado que trabaja para un fin particular y no reconoce a ciertos individuos y/o grupos sociales.

La ideología y la política se encuentran en un régimen totalitario que procuró la aniquilación de grupos étnicos, religiosos y políticos no apetecibles a su cultura y a sus ideologías. La implementación del terror y de acciones violentas se entendió como la

posibilidad de abordar el exterminio no solo de una forma institucional sino militar y corruptiva. La ideología y la política se relacionaron en un sentido catastrófico y superlativo con el ideal del racionalismo y del reconocimiento político de los hombres de la modernidad. La política de los totalitarismos surge en las ideologías participativas que engendraron un poder magnánimo en el siglo XIX y principios del siglo XX, que acabaron por romper el paradigma antropocéntrico de la humanidad y del respeto por la dignidad humana. Sin embargo, la consecución de estas acciones totalitarias tiene un trasfondo histórico que incluye a la post-guerra y a las consecuencias totalitarias. Los valores de la modernidad y de la razón agonizan en esa convicción de las ideologías de los totalitarismos atrayendo la trágica conmoción de la política de la muerte y del exterminio de la humanidad.

Basta con estudiar de cerca los documentos y observar los hechos para quedar convencidos de que únicamente algo semejante a una psiquiatría podría explicar verdaderamente el segmento histórico de la post-guerra. No nos quedará la menor duda. Nos convenceremos de que hemos vivido y vivimos bajo la posteridad de Hitler: me parece demostrado que él ganó la guerra tal como se decía de los griegos, que la habían ganado contra los romanos después de su derrota. La paranoia hitleriana- que no era individual sino histórica- se ha apoderado sin excepción de todos los Estados, invistiendo y permeando su política exterior. En la actualidad no existe ningún jefe de Estado que no conduzca como Hitler con relación a la estrategia, al armamento y al completo engeguamiento frente a los fines perseguidos por medio de dichos arsenales (Serres, *Traición* 190).

Es evidente que a partir de este texto y, para una mayor comprensión de las ideologías políticas de los totalitarismos, sea necesario abordar el texto de Michel Serres “Traición: la Thanatocracia” de su libro *Hermes III* de 1974, traducido por el profesor Luis Alfonso Palau Castaño; por lo cual, la anterior cita, indica esa prevalencia del vencimiento de la guerra y de la muerte en el contexto de la segunda Guerra Mundial hacia la fragilidad humana, esta última convertida en un objeto de aniquilación y barbarie mediante el

gobierno de la muerte o de la *Thanatocracia*. Así mismo, Serres define a la *Thanatocracia* de la siguiente manera:

La misma ciencia, la misma tecnología, la misma programación, medios estables para fines análogos, el mismo gradiente de conocimiento, las diferencias jugándose en los tiempos de partida. El gobierno mundial está en su puesto. La *thatatocracia*. El gobierno de la muerte. Las bombas orbitales rodean el planeta así como el bulevar de los mariscales rodeaba a París. El fin de la historia, el mundo de la razón. (Serres, *Traición* 195).

La política en los totalitarismos ya no pertenece a la pluralidad de los asuntos humanos; pertenece más bien a la barbarie y a la violencia del poder estatal de un régimen militar que está dispuesto a ofrecer una política de la muerte que implicará una responsabilidad pública del Estado junto con su fuerza bruta y militar. Las ideologías del nacionalsocialismo y del bolchevismo erigen propuestas de racismo y antagonismos ideológicos determinados en las guerras contra aquellos que son considerados sus enemigos indeseables, que obstruyen las políticas y construcciones del Estado totalitario.

1.2. EL ANTISEMITISMO EN LA NACIÓN-ESTADO

La idea límite del antisemitismo ha socavado la incógnita de luchar en contra de una población que ha sido milenaria y que ha mantenido su *status* dentro del mundo y de la tradición judeocristiana. Para los judíos es evidente que la cuestión del antisemitismo ha sido un gran problema de convivencia y permanencia en el mundo. La historia lo revela y predice que la cuestión judía y su perennidad en el planeta siempre será de contradicciones y diferencias con otras naciones y creencias que los miran con gran recelo.

Los judíos, los no judíos y otros grupos étnico-religiosos han desatado grandes batallas territoriales en el Medio Oriente. No obstante, esas batallas por el poder estratégico, geográfico y económico desencadenaron la furia de todos contra todos y la convicción de

que el judaísmo era un enemigo en común. El antisemitismo como ideología de odio y animadversión desencadenó la búsqueda de otros motivos para combatir el poderío económico que ostentaban los semitas en todo el continente europeo. El siglo XIX fue neurálgico para el *status* social de los judíos en la Nación-Estado, pero también entra a ser parte de aquellos que estaban en desacuerdo con estas políticas del gobierno de otorgarles a los judíos beneficios sociales y económicos en el territorio europeo. Los judíos palaciegos como los llamó Hannah Arendt en su texto *Los orígenes del totalitarismo* no dudaron en aceptar esta propuesta para ayudar económicamente a la Nación-Estado y a su ejecución gubernamental basada en la economía capitalista. A continuación, Arendt lo describe así:

La historia del antisemitismo, como la historia del odio a los judíos es parte de la larga e intrincada historia de las relaciones entre judíos y gentiles bajo las condiciones de la dispersión judía. El interés por esta historia no existió prácticamente hasta mediados del siglo XIX en que coincidió con el desarrollo del antisemitismo y su furiosa reacción contra la judería emancipada y asimilada, evidentemente, el peor momento posible para establecer datos históricos fiables. Desde entonces ha sido falacia común a la historiografía judía y en la no judía- aunque generalmente por razones opuestas- aislar los elementos hostiles en las fuentes cristianas y judías y recalcar la serie de catástrofes, expulsiones y matanzas que han marcado la historia judía de la misma manera que los conflictos armados y no armados, la guerra, el hambre y las epidemias han marcado la historia de Europa (Arendt, *Los orígenes* 17).

El siglo XIX fue de gran desarrollo para la población judía de las Naciones-Estados europeos debido a que el reconocimiento hacia esta población era inminente por su gran poder económico. La Nación-Estado necesitó de los judíos esa parte económica de la cual carecía para ejecutar sus políticas nacionales y transnacionales, es así, que banqueros tan importantes como la familia de los Rotchild efectuó una gran aceleración económica en casi todo el viejo continente ganándose la confianza de los hombres, del poder político y del patrocinio de estos en cuanto a la posición social del pueblo semita. La emancipación

de los judíos tuvo una trascendencia precisa en las relaciones bilaterales económicas, las guerras, el imperialismo ultramarino y el pago de las deudas siendo efectivas para estos Estados europeos que añoraban la grandeza política y geográfica de sus territorios. En efecto, ese *status* de privilegio entra a ser parte de la vida económica y del reconocimiento político y territorial para la judería europea.

Los privilegios accesibles para los judíos estuvieron dentro de esa connotación de derechos y oportunidades en una misma escena social frente a todos aquellos que no eran judíos y que de una manera concisa compartían el mismo espacio público. El judío paria y el judío advenedizo ya no eran seres indiferentes durante el siglo XIX, puesto que fue una época de prosperidad para esta población y para su descendencia. La congratulación con la Nación-Estado demostró una notable exposición de la economía judía como una de las más estables del mundo, la cual procuraba delimitar elementos conjuntos e inherentes a su propia organización social y al *status* que les habían cedido para una mejor libertad de producción y expansión económica. Las relaciones entre judíos y gobiernos en el siglo XIX se recrearon aún más en el sostenimiento institucional estatal. No obstante, la venida de problemas entre las naciones europeas no hizo decaer a la economía de los semitas, sino que antes la hizo más fuerte y próspera dentro de la historia bélica del siglo XIX.

Pero Arendt agrega que la desigualdad dentro de los judíos también era un común denominador. Los judíos palaciegos no dudaron en oponerse al otorgamiento de privilegios a los judíos más pobres y con menos capacidad económica que se ubicaban en la Europa del este; esto revela que dentro de la comunidad semita también existía la desigualdad y el atomismo social que le tenían a su propia población. Esto radica en que el ser un judío palaciego con una gran abundancia económica no se atribuía solo una religión y a una creencia en común, el solo hecho de no tener mucho dinero era un obstáculo degradable para aquellos judíos que no lo poseían pero que seguían siendo judíos. En el Nacionalsocialismo esto no significó la salvación de los últimos pues seguían siendo los enemigos del sistema totalitario.

Grandes privilegios y cambios decisivos en la condición judía fueron necesariamente el precio del otorgamiento de tales servicios y, al mismo tiempo, el premio por grandes riesgos corridos. El mayor privilegio fue la igualdad. Cuando los Münzjuden de Federico de Prusia o los judíos palaciegos del emperador austríaco recibían mediante “privilegios generales” o “patentes” el mismo *status* que medio siglo más tarde obtendrían todos los judíos de Prusia bajo el nombre de emancipación y de igualdad de derechos; cuando a finales del siglo XVIII y en la cumbre de su riqueza, conseguían los judíos de Berlín impedir la llegada de judíos de las provincias orientales, porque no les interesaba compartir su “igualdad” con sus hermanos más pobres, a los que no consideraban sus iguales; cuando en la época de la Asamblea Nacional Francesa protestaban violentamente los judíos de Burdeos y Avignon contra el otorgamiento de la igualdad de los judíos de las provincias orientales por parte del Gobierno francés, resultaba claro que al menos los judíos no pensaban en términos de igualdad de derechos, sino de privilegios y libertades especiales (Arendt, *Los orígenes* 44).

El antisemitismo en el siglo XIX complementa una serie de sentimientos y chauvinismos exigidos en la unificación Alemana. Con respecto a la Rusia Zarista no había abdicado a este tipo de acontecimientos en el siglo XIX. Sin embargo, con la entrada de los panmovimientos y sobre todo, del paneslavismo y del imperialismo continental el antisemitismo pasa a ser uno de los referentes políticos de la nueva ola nacionalista en Europa del este, ya que es evidente que el nacionalismo se engendrará con la entrada del bolchevismo y de la imposición del comunismo en la nueva Unión Soviética. Es así que los conceptos de antisemitismo y nacionalismo en el siglo XIX compete a los Naciones-Estado de la Europa oriental y de la Europa occidental. Las implicaciones extendidas a estas Naciones-Estados configuran la participación activa de la judería europea en los asuntos monetarios especiales y en el despertar nacionalista de los panmovimientos de las futuras agitaciones políticas. Por tales motivos, el antisemitismo se desencadenó debido al odio de los antisemitas hacia los judíos que tenían un *status* definido por las naciones del siglo XIX. El antisemitismo demuestra una vez más que el odio hacia la judería es una ideología

concreta e inminente que queda arraigada en otras naciones del mundo. Así lo confirma Jean-Paul Sartre en su texto *Reflexiones sobre la cuestión judía*: “Así resulta evidente para nosotros que ningún factor externo puede inculcar en el antisemita su antisemitismo. El antisemitismo es una elección libre, total y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad; es, al mismo tiempo, una pasión y una concepción del mundo” (Sartre15), que se asimila con una gran antipatía y resentimiento como emociones fijas de este odio.

La Nación-Estado tenía sus intereses particulares con respecto a los judíos, pero la aristocracia y la naciente burguesía no estaban de acuerdo con el otorgamiento de un *status* especial a la judería europea y del gran desarrollo económico que estaba teniendo esta población. De igual manera otros sectores de la sociedad también empezaron a manifestar el inconformismo hacia esta población y todo el poder que le habían adjudicado. Lo anterior comprueba que con este tipo de *status* devino un influyente antisemitismo, pero al mismo tiempo, un naciente nacionalismo que logró conseguir el nacimiento de nuevos partidos e identidades políticas en las naciones occidentales europeas. Las unificaciones de muchas de estas naciones llegaron a permanecer constantes y pendientes de todos los acontecimientos políticos y sociales de sus territorios y de los aspectos sociales que más se destacaban en aquella época. Aunque los judíos no hacían parte de todo el bagaje político y militar de esas Naciones Estado fue evidente la clara convergencia de su estabilidad y la relación con los Gobiernos. Arendt escribe al respecto:

Era obvio que los Gobiernos antisemitas no emplearían a los judíos en las cuestiones de la guerra y la paz. Pero la eliminación de los judíos de la escena internacional tuvo un significado más general y profundo que el antisemitismo. Precisamente porque los judíos habían sido empleados como un elemento no nacional, podían resultar valiosos en la guerra y en la paz, sólo mientras en la guerra todo el mundo tratara conscientemente de mantener intactas las posibilidades de paz, sólo mientras el objetivo de todos fuera una paz de compromiso y el restablecimiento de un *modus vivendi*. (Arendt, *Los orígenes* 48).

El antisemitismo es un antecedente relevante para abordar los totalitarismos europeos. La importancia de los judíos en la historia alemana clarifica la pretensión del nacionalismo alemán para combatir su posicionamiento en la sociedad, este mismo, relacionado con el accionar de los judíos en la monopolización de la sociedad alemana. La cuestión judía generó un malestar en la comunidad alemana nacionalista que guardaba recelo frente a la expansión de su incidencia económica en occidente, por lo tanto, y para efectuar un mayor abordaje de esta animadversión hacia los judíos, es necesario recurrir al filósofo jurídico alemán Carl Schmitt, debido a su aporte significativo en el ámbito político, lo cual es pertinente en la explicación del concepto de enemigo, sobre todo a partir del odio en términos etimológicos alemanes que aclaran las acciones que se llevaron a cabo con la política de la muerte en el nacionalsocialismo alemán:

Etimológicamente resulta más difícil explicar la palabra alemana para “enemigo”, *Feind*. El diccionario de Grimm dice que su raíz “está aún sin esclarecer”. De acuerdo con los diccionarios de Paul, Heyne y Weigand estarían en relación con *fian* “odiar” y significaría “el que odia”. No pretendo entrar en polémicas con los lingüistas, sino que quisiera atenerme simplemente a la idea de que por su sentido lingüístico originario el *Feind* es aquel contra el cual se inicia una *Fehde* (disputa, querella, contienda). *Fehde* y *Feind* van juntos desde el principio. *Fehde* designa “en principio únicamente el estado de quien queda expuesto a una enemistad a muerte. Con el desarrollo de los diversos tipos de formas de *Fehde* va cambiando también la idea del enemigo, esto es, el adversario en la *Fehde*. (Schmitt, *El concepto* 133).

El siglo XIX fue un siglo de inminente impacto para los judíos. Su asignación social por parte de las Naciones-Estados y el prolífico antisemitismo consintieron una especial atracción para la política europea de la época. Con las actuaciones del primer ministro británico Benjamin Disraeli y su política imperial ultramarina, o el “Affaire Dreyfus” en Francia se empezaron a disimular las primeras insinuaciones de nacionalismos

y panmovimientos. Es obvio que el naciente imperialismo junto con el naciente racismo imperó en situaciones y grandilocuentes elucubraciones sobre el poderío del hombre europeo en el mundo, y aunque la Rusia zarista tuvo que dimitir a ese imperialismo ultramarino con el continental no esperó a que ese imperio Austro-Húngaro, decayera para que las demás naciones paneslavistas socorrieran a su poder, contribuyendo a unas futuras revoluciones proletarias y a otro tipo de patriotismo emanado de la pseudomística y del marxismo que dio pie a un bolchevismo comunista. El siglo XX va a ser el gran ejecutor de los nacionalismos del finiquitado siglo XIX que demostró su gran potencia política y de movimientos sociales que efectuó una gran contrapartida para darle paso a los totalitarismos y a la política de la muerte.

1.3. EL IMPERIALISMO Y EL NACIONALISMO EN LA PREGUERRA

Hablar del imperialismo en el siglo XIX es identificar una serie de eventos histórico-políticos que no dejaron por fuera la esencia misma de lo que fue el nacionalismo. Sin lugar a dudas, la confrontación bélica entre algunos países europeos no fue excusa para que en la década de los años ochenta, de ese mismo siglo, los países occidentales comenzaran su expansión ultramarina. Continentes como el asiático, el africano y el de Oceanía figuraron en los nuevos mapas geográficos que países como Inglaterra, Francia, Alemania, Bélgica y Holanda se hicieron acreedores de sus tierras y de su población. La figura del nuevo colono u hombre europeo trascendió en la expansión de la consigna de nuevas búsquedas económicas y de materias primas para la ampliación de todos aquellos espacios vitales que representaban a las naciones de Europa. La asignación de territorios de la geografía africana, asiática y Oceanía, y la correspondencia entre estas potencias de seguir una colonización y obtener esclavos o mano de obra, conjuga la sevicia y la tiranía de un racismo desafiante y adyacente al nacionalismo.

La búsqueda de nuevas tierras obligó a que las naciones crearan nuevas empresas coloniales. Los dineros superfluos y la colaboración económica judía no se hicieron esperar para aquellos que tenían ansias de nuevos territorios. El imperialismo en ultramar inicia una

cadena de competencias límites y aceleraciones que obligan a los países coloniales a tener que aumentar su fuerza militar para sostener el poder y la conquista de estos territorios. Es así que la economía va a efectuar un papel muy importante en este nuevo ciclo, pues no existió la medida a la hora de representar a los Estados y su afán de capitalización y acumulación de dineros superfluos con el fin de un superávit nacional y colonial que mantuviera un orden político específico en el nuevo imperialismo.

Debido a la derivación de este imperialismo llega con él los panmovimientos y el racismo excesivo hacia las nuevas poblaciones colonizadas; todo esto augura no solo muerte y destrucción de identidades, también división y odios entre grupos étnicos de un mismo espacio geográfico. El nacionalismo pone en sí la consecución de nuevas identidades autóctonas de los territorios europeos relacionados con el pseudomisticismo y el arraigo de las culturas griegas, germanas y eslavas que prevalecen en el tiempo y en el espacio.

Las tres décadas que median entre 1884 y 1914 separan al siglo XIX, que acabó con la rebatiña por África y el nacimiento de los panmovimientos, del siglo XX, que comenzó con la primera guerra mundial. Este es el periodo del imperialismo, con su inmóvil sosiego en Europa y su vertiginoso desarrollo en Asia y en África. Algunos de los aspectos fundamentales de esta época parecen tan próximos al fenómeno totalitario del siglo XX, que puede resultar justificable considerar a todo el periodo como una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes. Su sosiego, por otro lado, le hace todavía aparecer considerablemente como parte del siglo XIX. Apenas podemos evitar observar este pasado cercano, y sin embargo distante, con la mirada demasiado entendida de quienes conocen de antemano el final de la historia, de los que saben que conduce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia occidental tal como lo habíamos conocido durante más de dos mil años (Arendt, *Los orígenes* 205).

La historia ha demostrado las claves básicas para la comprensión sociológica de la humanidad. El imperialismo del siglo XIX no concluye con las revoluciones del proletariado ni con las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, sino que prosigue en una acentuada guerra por la altivez económica y su poder mundial bélico. El imperialismo saca a flote situaciones monetarias relacionadas con ese capitalismo y liberalismo constantes en la sociedad y en los sectores privados de la empresa colonial. Hannah Arendt indica que la expansión del imperialismo denotó una aceleración económica y capitalista de las naciones imperialistas. Las nuevas materias primas y la mano de obra intuyeron una producción vasta y expansiva en todas las dimensiones sociales de la colonización. Así mismo, Arendt expresaba la innovación del concepto de imperialismo, como consecuencia de las revoluciones burguesas dieciochescas y del racionalismo instrumental del progreso del siglo XIX:

La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo. Como no implica el saqueo temporal ni la más duradera asimilación de la conquista, es un concepto enteramente nuevo en la larga historia del pensamiento y de la acción política. La razón de esta originalidad es sorprendente porque los conceptos enteramente nuevos son muy raros en política, simplemente de que este concepto no es realmente político, sino que tiene su origen en el terreno de la especulación comercial, donde la expansión significaba el permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas característico del siglo XIX (Arendt, *Los orígenes* 208).

El progreso en el siglo XIX implicó el acrecentamiento del imperialismo y la evolución del capitalismo. La esencia de la posibilidad de la burguesía confrontó las nuevas ideologías que estaban sobresaliendo e identificaban una severa oposición de lo que era el capitalismo y su trascendencia por todos los poros de la sociedad. La lucha de clases motivó a Marx a configurar una serie de teorías científicas para el forjamiento de su teoría basada en el materialismo histórico que permitiera comprender el devenir de la sociedad dentro de unas dinámicas dialécticas y económicas. El auge del capitalismo entrega una

enorme brecha a la sociedad que está entre la acumulación y la desigualdad. Es posible que los Estados imperialistas europeos condujera a estrategias antisocialistas para finiquitar agites políticos y económicos en sus propias naciones, pero la condición de todo esto era revolucionar el capital y su ideología de riqueza exhaustiva.

En el siglo XX, y con la Revolución Rusa, Lenin se opuso a las lógicas del capitalismo y a todas aquellas características que lo hacían un parásito en la sociedad. No obstante, al realizar esta teoría crítica sobre el capitalismo y el imperialismo que emergió de él no concluye en la revolución de octubre de 1917, pues la guerra constante por un poderío económico sigue latente en la posguerra, e incluso, hasta nuestros días. Los vestigios del comunismo en su lucha contra el capitalismo dejan en entredicho que los dos sistemas económicos repercutieron en los parangones de los gobiernos del siglo XX y en la violencia y persecución que ambos emprendieron frente a sus oponentes:

Que el imperialismo es el capitalismo parasitario o en descomposición se manifiesta, ante todo, en la tendencia a la descomposición que distingue a todo monopolio en el régimen de la propiedad privada sobre los medios de producción. La diferencia entre la burguesía imperialista democrático-republicana y la monárquico-reaccionaria se borra, precisamente, porque una y otra se pudren vivas (lo que no elimina, en modo alguno, el desarrollo asombrosamente rápido del capitalismo en ciertas ramas industriales, en ciertos países, en ciertos periodos) (Lenin 362).

Lenin fue agudo con su teoría anticapitalista, adjudicándole un mal histórico y parasitario a un sistema económico que sigue vigente y desarrollándose en la actualidad. Las bases teóricas de Lenin llegaron a concebir un partido político que mantuviera un estatus político y económico dentro de la nueva Rusia Bolchevique. El imperialismo del zar y su sistema económico feudal quedaron en el pasado ofreciéndole un lugar y expectativas al discurso de filósofos como Marx y Engels. La llegada de los panmovimientos y del nacionalismo incitó a rescatar la identidad y la memoria de los pueblos europeos de la

primera guerra mundial; entre la Revolución Bolchevique y el nacionalsocialismo se reveló la eficacia de la política nacionalista e imperialista nacida en el siglo XIX y con unos antecedentes propios de la posilustración. Ahora bien, la razón instrumental refiere mecanismos de ciencias exactas y de probabilidades económicas para gestar la emancipación de territorios y la unificación de los mismos. La continuación de los panmovimientos en el siglo XX determina las iniciativas de llevar a cabo y, muy en serio, las prerrogativas del ideal nacional e identitario de los imperios capitalistas y socialistas, y su asimilación económica.

Aunque los panmovimientos ya tenían su arraigo desde principios del siglo XIX, con el imperialismo surgieron una serie de dádivas y composiciones nacionalistas que dignificaron a la población europea. Todo esto va a ser tenido en cuenta en la primera guerra mundial y en su *a posteriori* eventualidad de recoger todas las ideologías políticas que hicieron parte de la génesis de los partidos políticos del periodo de entreguerras. Esa guerra total despertó lo pensable desde el imperialismo; las cosas se hicieron ver en el abismo de la muerte y del racismo que germinó con los imperialismos ultramarinos. En el caso de la Rusia imperial, su colonización no fue ultramarina, fue la excepción a ese contractualismo entre todas las potencias de Europa occidental y su poderío capitalista. Rusia buscó el imperialismo continental entre todas las naciones eslavas dando continuidad al paneslavismo de la Europa oriental. Es por ello que el paneslavismo denota una relevancia profunda en la nueva revolución bolchevique y en la vida económica de los rusos:

Por otro lado, y en el marco más amplio de los pueblos eslavos, el siglo XIX vio el nacimiento de una ideología nacionalista, el paneslavismo, que va más allá de los Estados, que renuncia a crear un Estado-Nación que los una, y que propone la independencia política de la unión cultural de los pueblos eslavos. En los estados dominados por los imperios austro-húngaro y prusiano, cobró fuerza un paneslavismo reivindicado que pedía la unidad y la autonomía de los pueblos eslavos y la conquista de la democracia (González 137).

Los movimientos nacionalistas han definido una posición política de unidad y equivalencia con respecto a la identidad étnica y a la pesudomística que los embargaba. En el nacionalsocialismo, Hitler no dudó en poner de ejemplificación la mitología germana y la obra musical de Richard Wagner, todo esto propuesto desde el pangermanismo y el historicismo de los dos anteriores imperios alemanes. La Rusia Zarista, y posterior Unión Soviética concretaron su nacionalismo con el ideal de la unificación de los pueblos eslavos y de la dictadura proletaria respectivamente. El pueblo o populacho, como lo ha llamado Arendt, legitima toda esta transversalidad de nociones ideológicas y la acción de las mismas en referentes políticos transnacionales. El pensamiento paneslavo tiene una identidad conforme a partir de la literatura rusa y de la repercusión de los intelectuales en la sociedad eslava, incluyendo el acaparamiento que el imperio Austro-Húngaro y el imperio Prusiano tenían sobre esta población, es así que González afirma lo siguiente del ideal paneslavista en las artes y las ciencias de la época: “El pensamiento de Dostoievski resultó ser también un importante motor del pensamiento ruso. Para él, las corrientes occidentales y eslavófila estaban condenadas a superarse para buscar el camino hacia la universalidad” (González 137). La herencia del pensamiento eslavófilo se vio abocada por los acontecimientos de la revolución de octubre de 1917.

Realmente el paneslavismo tuvo mayor efecto en los territorios eslavos, pero fue menos organizado y con un trasfondo más especulativo. Su capacidad de acarreo movió a sectores más aristocráticos y con mayor poder intelectual en Rusia, mas fue en el futuro donde recobró fuerza en el populacho. Así es como Arendt se refiere a la organización paneslavista de la siguiente manera: “El paneslavismo, en contraste con el pangermanismo, fue formado e impregnado por toda la *intelligentsia* rusa. Mucho menos desarrollado en su organización y mucho menos consistente en sus programas políticos, mantuvo por un espacio de tiempo notablemente largo un elevado nivel de complejidad literaria y de especulación filosófica” (Arendt, *Los orígenes* 354). Es evidente que el pangermanismo fue mucho más organizado que el paneslavismo. La fuerza antisemita y el nacionalismo tribal de la Alemania de finales del siglo XIX llevaron a cabo una masificación humana que no

dudó en poner en tela de juicio las estrategias judías y su poder en el aspecto económico. La unificación de Alemania fue un caldo de cultivo para fortalecer el nacionalismo y la futura entramada política que iba a llegar después de la primera guerra mundial.

Para concluir este capítulo, se puede decir que los panmovimientos erigieron las ideas políticas de los totalitarismos del siglo XX. Europa occidental desplegó su expansión ultramarina acechando nuevos territorios para establecer un capitalismo más universal y desarrollado que le otorgó las revoluciones burguesas. El paneslavismo entró con una jugada de imperialismo continental y con la adopción de intelectuales y artistas del medio que lo hicieron más evidente en los círculos sociales. El pangermanismo alemán encabezado por el político austriaco Georg von Schönerer se adjudicó un poder inherente al nacionalismo alemán y a la unificación por parte del mariscal Otto Von Bismarck. A principios del siglo XX, las sociedades alemana y rusa sufrieron cambios inevitables en la política, economía y la sociedad, dando por hecho la creación de los partidos políticos como el nacionalsocialismo y el bolchevismo, y por ende, la erección de Estados totalitarios que cambiaron el rumbo de la humanidad.

1.4. NACIONALSOCIALISMO Y BOLCHEVISMO

El nacionalsocialismo y el bolchevismo son las ideologías políticas que fundamentaron los dos totalitarismos referidos por Hannah Arendt en el siglo XX. La política de la muerte confrontó a la humanidad con la normatividad establecida en estos regímenes. Por lo tanto, se hace evidente que las problemáticas humanas no solo correspondían a establecer el poder con la violencia y la coerción, sino también en eclipsar toda oposición e ideas que no eran conformes con los totalitarismos. La raza en el nacionalsocialismo y el materialismo histórico en el bolchevismo incidieron en la apertura de nuevas lógicas en el discurso de nuevos gobiernos y regímenes basados en el poder total y en una política de la muerte.

Los nuevos partidos políticos llevaron a cabo estrategias de movilización de masas y de personajes del poder socio-político a la ambición y sujeción en el periodo de entreguerras. La primera guerra mundial y la revolución bolchevique mezclaron un orden de sentimientos y emociones colectivas que permitieron augurar una nueva época de oportunidades y del sobresaliente nuevo orden mundial del que hacía parte el continente europeo. Por eso es importante dejar muy claro las concepciones de los partidos políticos como artífices de los totalitarismos europeos y de toda su constitución ideológica y filosófica de las cuales hicieron parte. El marxismo, el nacionalismo y los panmovimientos dinamizaron la función configurativa de los nuevos partidos políticos de los Estados totalitarios y de los cambios territorial, demográfico y geográfico que determinaron las dos guerras mundiales.

Para comprender y analizar la génesis de estos dos partidos políticos es necesario abordarlos. Aunque los totalitarismos hayan sido equivalentes en sus ejecuciones políticas y militares sus ideologías estaban muy distantes debido a que las ideas políticas devenían de otras necesidades e intereses colectivos de estas naciones. Comenzaré por el partido nacionalsocialista y sus consecuencias gubernamentales llamadas tercer Reich y nazismo. Cuando se habla del término “Nazi” evoca la memoria de Adolfo Hitler. Los fines de esta ideología fueron contruidos por el Partido Nacionalsocialista de los trabajadores alemanes o el NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) o Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán el cual había surgido de los rezagos de la primera guerra mundial y de las restricciones políticas, militares, sociales y económicas que el “Tratado de Versalles” le hizo a Alemania después de la primera guerra mundial. La recuperación del espacio vital o *Lebensraum*, propuso en esta ideología lograr recuperar territorios como el de Alsacia-Lorena en la cuenca del río Ruhr y la expansión teutona hacia otros lugares de la geografía europea de habla alemana. El contexto de la preguerra también habla por sí mismo y, es de vital importancia que algunas ideologías no queden por fuera del camino debido a su alta repercusión en el mundo político de la época. Aunque Arendt no se refirió de una forma exhaustiva en su obra sobre el fascismo, se hace necesario abordarlo en este periodo histórico pues conlleva a comprender la relación del régimen nacionalsocialista alemán con

ese régimen autoritario italiano, con el cual tuvo unas relaciones estrechas de política y diplomacia durante la Segunda Guerra Mundial. El fascismo, va a ser un gran aliado del nacionalsocialismo con respecto a su concepción de espacio vital y política de la muerte ya que algunos *Dulag* o campos de concentración de paso estaban asentados en el territorio italiano bajo el régimen de Mussolini. Edgardo Ricciutti, en su texto sobre Ideología y Estado Fascista afirma lo siguiente: “El fascismo se asentaba cómodamente sobre un nacionalismo latente, por el retraso vivido por la nación en su conformación unitaria, por la vigencia muy fuerte que poseía tal ideal en esa época y porque se convirtió en el factor que acomodaba al pueblo alrededor de un ideal patrio”. (Ricciutti, *Ideología* 11). Así mismo, Simona Forti, asegura que este tipo de autoritarismos “no logra y, tal vez no quiere, llegar al aniquilamiento de todos los grupos sociales y políticos existentes” (*El totalitarismo* 101), tal y como aconteció con los totalitarismos comprendidos por Hannah Arendt, debido a que su poder se centró básicamente en consumir la legitimidad del pueblo gracias a unas bases ideológicas generadas por el nacionalismo del contexto.

Ahora bien, la claridad de una ideología política radica en la aceptación del colectivo humano hacia ella y en sus propuestas advertidas con anterioridad. El contraste del nacionalismo y del socialismo no está basado en una connotación económica, lo específico del socialismo alemán existe en la superioridad de la raza y en la identidad nacional que siempre se ha promulgado desde el imperialismo. El nacionalismo impera como idea principal y de cobertura étnica y política revelando la sistematicidad de unos fines sociales y de identidad que se propagan por las naciones de habla alemana. La raza fue un gran referente para la Alemania de Hitler:

La mezcla de la sangre y el menoscabo del nivel racial que le es inherente constituyen la única y exclusiva razón del hundimiento de antiguas civilizaciones. No es la pérdida de una guerra lo que arruina a la humanidad, sino la pérdida de la capacidad de resistencia, que pertenece a la pureza de la sangre (Hitler, 135).

Alemania buscó su unificación que la redujera a una nación relevante y nacionalista para esclarecer identidades propias que introdujeran sentidos y emociones a partir de los partidos políticos y de la unión colectiva de sus adeptos. El espíritu nacionalista que invadió a Alemania después de la primera guerra mundial, implementa ideas que van más allá de lo político y lo social. Cuando Adolfo Hitler llega a la cancillería del Reich comienza una nueva era para la nación germana y para todos aquellos que habitaban en ella. Es preciso definir que con el auge del partido nacionalsocialista y sus ideas antisemitas, anticomunistas, racistas, biológicas y nacionalistas se construyen nuevos discursos y un nuevo régimen en la nación alemana. La refulgencia del nuevo canciller alemán obtuvo una gran acogida de fanatismo y orgullo entre la sociedad y la presunción de deidad y de idolatría que propuso a partir de su famoso texto *Mein Kampf* (Mi lucha) y de su publicidad antes de llegar al poder. Pero sus opositores no pensaban lo mismo, pues los judíos, comunistas y demás grupos sociales veían una gran amenaza en el nuevo gobierno alemán y en sus futuras políticas frente a la oposición. El misticismo que le influye al nacionalsocialismo no es más que la asertividad de buscar argumentos para generar el seguimiento de los patriotas alemanes y de las demás naciones germanas parlantes.

La base del racismo y del antisemitismo en el nacionalsocialismo impera como un común denominador de todas las acciones totalitarias y de exterminio que se van a perpetuar con el totalitarismo. Como se afirmaba anteriormente, el pseudomisticismo del partido nazi tiene en cuenta a la raza aria como característica primordial de todos aquellos alemanes que eran idóneos para permanecer en el mismo territorio y recuperar el espacio vital. Todas estas ideas y la políticas raciales del estado desencadenará la “solución final” de los judíos y de los otros grupos étnicos que no encuadran en la pureza de los arios alemanes y en su ideal del III Reich.

Para ampliar la ideología del nacionalsocialismo es necesario detenerse en el concepto del “espacio vital” o *Lebensraum*, debido a que la ideología alemana del periodo de entreguerras intensificó el ideal de la recuperación del espacio geográfico perdido en la I

Guerra Mundial. La concepción del espacio vital indica el derecho de los Estados- potencia a expandirse hacia otros lugares para la configuración de los ámbitos culturales, económicos, políticos y hasta biológicos. El interés del nazismo para fortalecer el fundamento de la superioridad étnica y política de su nación develó la aparición de este tipo de fin geoespacial entre su política expansionista y la acertada congruencia de recuperar los espacios perdidos. Es así que el político alemán Houshofer fue el exponente de la teoría del “espacio vital” donde justifica el derecho de los Estados más poderosos a la expansión geográfica de su poderío político y militar para generar la alienación de otros territorios:

Houshofer fue el exponente más destacado de la teoría del “espacio vital” según la cual si el Estado no posee el espacio que requiere tiene el derecho de extender su influencia física, cultural y económica. En otras palabras “si un Estado poderoso es pequeño tiene derecho a ampliar su territorio si quiere seguir siendo poderoso”. (Rosales, *Geopolítica* 23).

Así mismo y, como lo anotó Houshofer citado por Rosales que, “esta opinión biológica del Estado no solo se adapta a las grandes potencias mundiales, muchas de las cuales sufren de abundancia de espacio, sino también debe ser el principio que guíe a los países que como Japón, Italia o Alemania, carecen de espacio o fueron despojados del escaso espacio que habían podido llegar a tener” (24), por lo cual se hace evidente para Houshofer justificar desde lo biológico con fines étnicos, la anexión de otros territorios a este tipo de naciones que han carecido del mismo, especificando la concepción ideológica del nacionalsocialismo de efectuar su máxima de expansión por medio del pangermanismo.

Debido a todo este entramado de superioridad de raza, nacionalismo, espacio vital y políticas antisemitas, el partido nazi llega al poder y con él, toda una composición de situaciones que cambiaron el rumbo de la historia y el de la humanidad. El nacionalsocialismo alemán y todo lo que se ha escrito de él evidencia la gran catástrofe de muerte y soberbia, que vino con la segunda guerra mundial, así mismo el bolchevismo en la Rusia Soviética y con Stalin a la cabeza, hace que el terror y el totalitarismo no solo se viva

en tierras germanas, sino también en el legado del socialismo y del comunismo que había dejado Vladimir Lenin, pero con otras variables utilizadas por Joseph Stalin.

Las teorías de Marx y Engels inspiraron el devenir de la nueva nación soviética y la elección de la dictadura del proletariado como nueva forma de gobierno y de justicia social. La ley de la historia toma dinamismo y legitimación referidos a los nuevos cambios filosóficos y políticos que trajo consigo la era de la revolución y del pensamiento marxista que Rusia había aceptado como su nueva carta de navegación. La igualdad de derechos entre todo el colectivo ruso reivindica esas teorías de corte científico que van a solidificar el nuevo partido político y el nuevo Estado socialista que proclama la bienvenida de una ideología de corte científico y social que parte del materialismo histórico. La revolución instauró un nuevo ideal de nación y sociedad que enaltecía al mismo pueblo o a aquellos trabajadores que por tantos años fueron sometidos a la lucha de clases que fue abolida con la llegada del socialismo. La importancia del partido bolchevique llegó a todas las esferas de la sociedad y dinamizó el poder militar y proletario característico del nuevo totalitarismo.

Lenin fue el gran precursor de la revolución bolchevique; con él se concretaron los pensamientos de Marx y de Engels creando todo un aparato ideológico-estatal que confluye en la nueva era soviética. Sin embargo, con la ausencia de Lenin llega Stalin al poder con nuevas estrategias en cuanto a la composición del Estado Soviético. El nuevo Estado socialista y revolucionario se tenía que basar en un único partido político y en el totalitarismo del territorio. Los soviets fueron la mayor representación del gobierno revolucionario y pretotalitario basado en la asamblea de los campesinos y de los obreros. No obstante, Stalin tuvo otras ideas y estrategias para gobernar al Estado Soviético.

A Lenin, muerto en 1924, le faltaron tiempo y fuerzas para formular dogmáticamente la nueva doctrina del Estado socialista. Esta es la obra de su sucesor José Djughvili, llamado Stalin (1879-1953), quien, aceptando la elección de los hechos, juzga necesario recorrer una etapa nueva en la que no solamente el

Estado no decae sino que incluso acrecienta su poder. Para llegar al comunismo es necesario reforzar el Estado y su dictadura (Perlot 693).

Solo el poder que ejerce el partido bolchevique sobre los demás instó a Stalin a proclamar unas nuevas políticas de Estado referidas a la coerción y a la militarización de toda la Unión Soviética. Stalin quería imponer otro tipo de Estado con ideología socialista, es decir, manteniendo las ideas manifestadas en la revolución y en los textos de Marx y de Engels, manteniendo así mismo el sistema económico que prevalecía dentro del territorio encausando un trabajo arduo y extensivo por el Estado. Los medios de producción nacionalizados son la opción que tiene el totalitarismo de Stalin para ejercer su régimen y reprimir a toda oposición política que lo llegue a contradecir. El Estalinismo cobra fuerza a partir de las fuerzas militares y de la institucionalidad del socialismo como entes superestructurales que ascienden en la magnificencia de un hombre y de la violencia causada por el nuevo totalitarismo y política de la muerte que arguyen en el nuevo orden social.

Los partidos políticos que constituyen los totalitarismos consolidarán la política de la muerte a partir de las políticas estatales y del trabajo conjunto con las instituciones militares. Con la *política de la muerte* se definió el autoritarismo, la aniquilación humana y la desaparición de los hombres y mujeres que llegaron a ser objetivo militar y de exterminio en los totalitarismos. No obstante, estas ideologías fueron características en las acciones totalitarias, que violentaron a todo el continente europeo mediante la flagelación y el dolor humanos.

1.5. UNA POLÍTICA DESHUMANIZADA Y DESHUMANIZADORA

La dominación de los totalitarismos en Alemania y la Unión Soviética indujo a una política de la muerte expuesta en la esfera pública. Las políticas de los Estados totalitarios definieron una maquinaria de la muerte mediante la asimilación de la violencia por parte de sus ejecutores que implementaron una sarta de acciones arbitrarias que concluyeron en la muerte física y en el aislamiento del espacio público.

Una política deshumanizada y deshumanizadora refiere ciertos argumentos políticos que sobrepasaron la barbarie y la violencia con estrategias ínfimas de perversión y tiranía. Una política de Estado que se encargue del exterminio de sus opositores, ya sea por elementos étnicos, por salud pública, política o contrarrevolución indican la desesperanza y la falta de solidaridad y de compasión de los hombres hacia los “otros”, estableciendo el mal radical y la irreflexividad sobre la violencia, la crueldad y el terror.

El campo de concentración como vivo ejemplo de una política deshumanizadora esconde la severidad del castigo y de la muerte como estrategias de terror para la empresa totalitaria. Esto implicó una recta organización burocrática para la muerte. Así lo explica Primo Levi:

Se construyeron campos diferentes a todo lo que la humanidad había pergeñado hasta entonces: se les llamaba campos de trabajo, o incluso de reeducación, pero tenían la clara finalidad de causar la muerte, y de causar muerte con dolor. Pero más tarde Alemania ve llegar a sus manos lo que Eichmann llama “las fuentes biológicas del judaísmo” (nótese la jerga zoológica: los judíos son una raza de animales, son insectos, son virus, tienen apariencia humana por mera casualidad, por una misteriosa broma de la naturaleza); y entonces hay que excogitar algo más rápido, más industrial. (Levi y de Benedetti 93).

Es así que se revela una política estatal con unos medios benévolos y con un fin de muerte. Levi es específico con respecto a la organización de un campo de concentración y a las pretensiones de un totalitarismo de determinar la muerte de millares de seres humanos, que contra su voluntad, se convertían en esclavos de una empresa totalitaria y de un sin fin de enfermedades para su propio exterminio.

1.6. VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE

La llegada de los totalitarismos al poder reveló la injerencia de las ideologías en las políticas de los Estados y la pericia de la institucionalidad con relación al surgimiento de una política de la muerte de los hombres que no se ubicaban dentro de los fines de estos regímenes. 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. Es preciso aclarar que el Stalinismo y el Hitlerismo fueron radicales con sus políticas de expulsión y exterminio en sus propios territorios, pretendiendo acabar con la espontaneidad de cada hombre a través de la barbarie.

[La política de la muerte que emerge a partir de los asuntos del Estado totalitario comienza la experiencia límite de los perseguidos por causa de su existencia y su prevalencia en la esfera pública. Los judíos, contrarrevolucionarios, grupos étnicos, grupos religiosos y opositores políticos viven el aislamiento de toda espontaneidad que los hacía partícipes del diálogo y de la aparición en el ámbito de lo público. El borrar la identidad de estos hombres implicó una muerte de la pluralidad y de la participación particular dentro de un colectivo. Así mismo, la muerte física significó la finitud de la vida humana y también de la política de aquellos seres humanos:

El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor

del poder y de la capacidad para la acción, no sólo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para estas (Arendt, *Los orígenes* 701).

Con respecto al totalitarismo soviético emergió otra forma de visión antropológica, pero no desestimaba el mismo aniquilamiento del nazismo causando la muerte física y la muerte política a partir de la persecución y del trabajo forzado en los *Gulag*. Los contrarrevolucionarios o aquellos opositores al régimen totalitario eran las víctimas principales del exterminio y la violencia que no discriminó credo político, etnia y edad; no existió la benevolencia ni el derecho a vivir debido a la militarización y la monopolización de la esfera pública y de la vida humana. La policía del Estado tenía la misión de ejecutar el exterminio de las desviaciones humanas que obstruían el totalitarismo y la acción gubernamental de Stalin. El solo hecho de ser aislado del colectivo social y de llegar involuntariamente a un Gulag era una aniquilación fatal de la supervivencia y del derecho político a la acción. Morin afirma lo siguiente frente a la policía política bolchevique: “La policía política no sólo opera la eliminación de las desviaciones, sino de las fuentes de la desviación: esta es la razón por la que son particularmente vigilados, censurados, reprimidos esos portadores o productores de gérmenes de desviación que son los escritores, poetas, filósofos” (Morin 115).

Con la desaparición de la vida humana en los regímenes totalitarios se fuga la espontaneidad, la individualidad y la colectividad de actuar en la esfera pública. Los totalitarismos europeos del siglo XX, expuestos por Hannah Arendt, significaron la desaparición y la aniquilación de cada individuo humano que hacía parte de lo contradictorio y reflexivo de la época. Con la política de la muerte se va la necesidad de participar en la esfera pública no como masa, sino como un individuo que subyace en el acontecer de la pluralidad de los asuntos humanos y en la acción política que la sociedad determina para cierto contexto. La ejecución de la *política de la muerte* significará no solo unos antecedentes históricos y filosóficos que dejen en claro cómo se llegaron a perpetrar los crímenes en contra de la humanidad, sino también cómo se puede llegar a obnubilar la

falacia y la infamia de la muerte mediante una política de la vida que propicie la diversidad de pensamientos y discursos entre los hombres. Las líneas futuras proporcionarán la importancia del actuar y del dirimir en una política de la vida para contrarrestar la muerte política de la identidad y la reflexión frente a una política de la muerte y de la barbarie que reniega no solo la vida física sino también política, por lo tanto, la política de la vida insistirá en la aclamación por la dialogicidad y por la actuación primordial en la esfera pública.

CAPÍTULO 2

LA CONDICIÓN HUMANA COMO POLÍTICA DE LA VIDA

*“Comprender las cosas que nos rodean es la mejor preparación
para comprender las cosas que hay más allá”.*
(Hipatia de Alejandría)

El plano de la comprensión siempre está directamente relacionado con el acercamiento a la realidad, la cual constituye el compendio dinámico de expresiones humanas que determinan la sociedad y la significan en sus vínculos y fracturas. La sociedad es la imagen compleja de las contradicciones y afinaciones de la que los seres humanos devienen en sus dilemas, aspiraciones y coyunturas. Comprender esta manifestación sociocultural, implica, a su vez, iniciar la comprensión sutil y profunda de lo que la origina, de lo que da cuenta de la consustancialidad humana en su intencionalidad política para vitalizar la inmediatez de ser en el mundo.

Evidentemente, la elección de la vida supera el hecho simple de haber nacido, de pertenecer a la condición biológica en su proceso ineludible a la muerte. Comprender lo que hay más allá supone responder a los interrogantes históricos, de lo que hay en el mundo: en el tiempo y el espacio de las configuraciones de experiencias y sentido. En el conocimiento y en sus formas de apropiación social para generar lazos, acuerdos, búsquedas compartidas y distancias necesarias.

A la luz de estas comprensiones, una política de la vida será siempre una condición de lo humano; un requerimiento ético para afrontar las circunstancias con el compromiso estético y epistémico que testimonia las luchas por el bienestar y, en tal medida, por una posición democrática que tiene por características fundamentales la dignidad y la justicia de esa sociedad.

Con esta premisa, una política vital mitiga las brechas sociales y políticas que tienen presencia y vigencia en las sociedades clasistas y en sus lógicas de dominación y exclusión que gestan los conflictos en su negación y ataque a la diferencia. La humanización no es posible sin la diferencia, sin el hecho incuestionable de comprender que más allá de lo que genera identidad, esta lo que posibilita el reconocimiento y el aprendizaje desde lo que se ignora.

Desde esta perspectiva, la vida humana como esa experiencia siempre compleja de estar en contingencia y en circunstancia, constituye una cadena de incertidumbres y emociones que la hacen digna de superioridad ante las demás especies terrestres, comprende también la voluntad, como característica primordial del hombre sobre su existencia y su actuar en el mundo. La vida del hombre va más allá de los imperativos propuestos en sociedad y de los parámetros establecidos como puntos de partida de la convivencia y del pensar en conjunto. La vida humana es concebida y proyectada, se direcciona en la intencionalidad de construir un horizonte para ser recorrido en el trazado de ciertos ideales y expectativas que tienden a cumplir un anhelo y a extender una causa; la causa misma de la vida como camino compartido con otros seres humanos.

En la esfera pública, el hombre se desenvuelve con la naturalidad que lo ha caracterizado durante su permanencia en el mundo. El espacio público o la plaza pública permiten la continuidad expresa de ser un individuo que al mismo tiempo se encuentra dentro de un colectivo que redacta diálogos proscritos a partir de la *episteme* o de la *doxa* que el contexto impone.

Es así como el texto *La condición humana* de Hannah Arendt expresa la influencia del pensar y del actuar en los hombres en la esfera pública. Pensar la política de la vida se hace necesario en un mundo contemporáneo que tuvo sus bases en la *polis* griega como referente político occidental; es así que la política de la vida en la condición humana arendtiana es concluyente para contrarrestar esa política de la muerte instaurada en los totalitarismos europeos.

El presente prolegómeno de este segundo capítulo representa la importancia de la vida misma en el contexto humano, sobre todo, el de la esfera pública en donde se evidencia la capacidad de actuar junto al otro y aceptar la diversidad que los une, pero que al mismo tiempo los diferencia. Para la pensadora, la condición humana no solo radica en la misma apariencia humana, la labor biológica del cuerpo y el trabajo de las manos se incluyen en esa condición de vida que hace a los hombres libres y plurales en el mundo. Con la acción, la condición humana expresa lo más humano de la especie, pues la transformación del contexto y el relacionarse con los demás en un mundo político, implica que lo público sea inherente a la acción de los hombres. Por lo tanto, es de afirmar que conceptos como “labor”, “trabajo” y “acción” se deben desarrollar a partir de la confluencia de la vida misma como una opción deliberada para la participación de los hombres en un mismo contexto y con unos mismos fines.

Una política de la vida a partir de lo diverso conforma al espacio público en ese lugar de encuentro y aparición que les proporciona a los hombres la pluralidad y la capacidad de ejercer discurso en un mundo en libertad, apreciando el esparcimiento y la perseverancia que puede otorgar la acción. La inmanencia del discurso o *lexis* devela la comunicación universal que transforma las cosmovisiones y pone en entredicho la singularidad de cada hombre y mujer dentro de un sistema político. Con la condición humana ya no existe el aislamiento profundo que se vivía en el mal radical o en la ausencia de pensamiento de los hombres de los totalitarismos. La esfera pública va a tomar parte en la unión de los hombres en un mismo espacio pero con ideas diferentes, lo cual hace posible que el poder político de cada uno sea consecuente con la experiencia y la cotidianidad. Los asuntos humanos se aprecian desde una panorámica exhaustiva que influye en el acontecer de la vida y del estar juntos como un colectivo.

La política de la vida será la que lleve a enfrentar los obstáculos del totalitarismo pero también a trascender en la historia. Ella es primordial a la hora de llegar a consensos pues sin el reconocimiento del otro y de su propia existencia no es posible que impere una política de la vida. La diversidad y la aceptación hacia los demás propende dejar en claro

que la acción y los asuntos humanos están por encima de los imperativos institucionales y que las determinaciones sociales de la acción llevan a establecer un reconocimiento de y por la vida humana.

2.1. LA VITA ACTIVA: UNA POSIBILIDAD PARA EL HOMBRE EN LA ESFERA PÚBLICA

Las posibilidades políticas del hombre occidental en la esfera pública residen en la preponderancia del acontecer y del permanecer juntos en un mismo espacio y en un mismo tiempo. La *polis* griega fue uno de los mayores ejemplos de contextualización entre los hombres que convivían política y conjuntamente en un mismo espacio como hombres libres y equivalentes en su estatus y quehaceres cotidianos. La expresión *vita activa* denotaba inquietud en la sociedad griega de la antigüedad; desde allí se erigían las normas que iba a ejecutar toda una sociedad y en la que los asuntos públicos representaban el núcleo principal de este tipo de vida. Hannah Arendt en su texto de *La condición humana* afirma que: “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (Arendt, *La condición* 35). La estrategia de la *vita activa* es concebir una importancia histórica y social a la existencia de los seres humanos por medio de estos tres factores, otorgándole a la humanidad la oportunidad de destacar la complejidad de la labor de su cuerpo, la transformación que otorga el trabajo de sus manos y la pluralidad en la esfera pública que se manifiesta mediante la acción en la condición humana.

Con la labor no se puede olvidar su reciprocidad con el sobrevivir y el permanecer en el orbe pues su condición en la vida pública hace pervivir la naturaleza misma del metabolismo humano en consonancia al desarrollo físico del mismo. El trabajo en sí, propicia la conclusión de lo que hacen y transforman las manos con el entorno natural; el *homo faber* realiza su aporte a la constitución económica y tampoco se exime de entrar a ser parte de los innovadores procesos de reificación social. Con la acción se efectúa la

pluralidad en un escenario como la esfera pública donde se percibe el discurso existente entre los hombres y las implicaciones políticas de la toma de decisiones mediante la aparición de los otros y la particularidad que emerge desde cada uno de ellos. Así mismo, la autora define a la *vita activa* como un concepto lleno de tradición histórico-filosófica que ha traspasado las fronteras políticas del hombre en su trasegar histórico.

La expresión *vita activa* está cargada de tradición de pensamiento político. Y dicha tradición, lejos de abarcar y conceptualizar todas las experiencias políticas de la humanidad occidental, surgió de una concreta constelación histórica: el juicio al que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la polis. Esto eliminó muchas experiencias de un pasado próximo que eran inaplicables a sus inmediatos objetivos políticos y prosiguió hasta su final, en la obra de Karl Marx, de una manera altamente selectiva. La expresión misma –en la filosofía medieval, la traducción modelo de la aristotélica *bios politikos*– se encuentra ya en San Agustín, donde como *vita negotiosa* o *actuosa*, aún refleja su significado original: vida dedicada a los asuntos públicos-políticos (Arendt, *La condición* 37).

La existencia del hombre indica que prevalece una unión necesaria con sus pares adyacentes a partir del aspecto político. El hombre en sociedad rehace un discurso propio y fundamenta sus actividades en el actuar con los demás, lo cual facilita la apertura de cambios sociales en consideración con un tiempo pasado y un tiempo presente que ayude a construir el futuro. La presencia de la imagen temporal en los hombres conlleva a sustraer elementos cognitivos y sociales que la historia y el tiempo han ayudado a construir, permitiendo la configuración del pensamiento humano que se encauza en el devenir de la sapiencia y del desarrollo de todas las esferas sociales. La humanidad es certera en sus contratos sociales aportando un núcleo vital de la participación y de la actuación en los consensos y decisiones que se toman a través del tiempo, disponiendo de la palabra y de la comunicación que les permite dar cuenta de la historia y del propio contexto. Los seres humanos tienen la oportunidad de la palabra porque por medio de ella pueden considerar y diferir sus problemas, la palabra retoma el placer por el diálogo y la discusión en el ámbito

de lo público llevando a cabo una riqueza universal relacionada con la existencia y el reconocimiento de sí mismos:

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Y que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo e injusto (Aristóteles 1253A).

No solo la palabra determina la característica principal de los hombres en su actuar juntos con relación a su aparición en la esfera pública. Cuando los hombres hacen su aparición se origina la pluralidad diversa en sus pensamientos y el aparecer visionario que se realiza en el ámbito público que se especifica en el mirarse y reconocerse como pares. La *vita activa* lleva a presupuestar estrategias de convivencia y de acciones que por medio de la apariencia identifica los sentidos de percepción de una humanidad política. Hannah Arendt concibe a la aparición en la esfera pública como algo contingente desde la pluralidad:

No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que existe es singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra (Arendt, *La vida* 43).

El otro en la aparición es contingente en la pluralidad de los asuntos humanos, pues la condición humana a partir de la existencia, convive con las intenciones concluidas dentro de la esfera pública que surgen en las relaciones humanas. La determinación de la

condición humana en labor, trabajo y acción demuestran que la *vita activa* confirma una pluralidad entre los hombres y los lleva a establecer todo un compuesto de instituciones y organizaciones para encontrar una afinidad en sus contractualismos y relaciones interpersonales.

La *vita activa* difiere de la *vita contemplativa* la cual requiere quietud y solitud para la dedicación del pensamiento y la obra intelectual humana. Aunque ambas sean diferentes son indispensables en la esfera pública y en la esfera privada de los hombres, porque en ellas el desarrollo del pensamiento y de la dialogicidad conduce a establecer la razón. Hannah Arendt argumenta la diferencia entre esa *vita activa* y esa *vita contemplativa*: “La forma de vida activa es “laboriosa”, la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el “desierto”; la activa se consagra a “la necesidad del prójimo”, la contemplativa a la “visión de Dios” (Arendt, *La vida* 32). Cabe esperar que con la comparación definitiva que hace Arendt en referencia a ambas vidas se lleva a fundar que las esferas pública y privada no dejan de ser contextos ventajosos para este tipo de actividades; vale aclarar que estas experiencias en cuanto al orden social y deliberativo hacen que la vida humana tenga mayor eficacia y subjetividad en aquellos que las siguen.

La condición humana propicia la existencia en el mundo y la concordancia biológica, productiva y política de los hombres en su actuar. La condición humana también propicia desde lo político una conveniencia de pluralidad y vida que permite que el hombre aprenda y participe de su existencia y de su ser como una parte esencial de la humanidad. Los asuntos humanos implican ese aprendizaje y esa participación en la importancia de estar vivos y compartir en un mismo espacio las diferencias y similitudes que están insertas en la cooperación y en lo político. Pero para la pensadora, la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana pues la condición humana pertenece más a la existencia humana y a su actuar para sobrevivir, en cambio, la naturaleza humana tiene unas connotaciones éticas y psicológicas que evidencian los imperativos categóricos entre los hombres y su incidencia, tanto en lo privado como en lo público. Con respecto a esta diferencia, Arendt afirma lo siguiente:

Para evitar el mal entendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de las actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera la más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia (Arendt, *La condición* 37).

La condición humana representa las capacidades del hombre de sobrevivir y existir en la sociedad. La labor, el trabajo y la acción son temas de vital relevancia en el pensamiento de Hannah Arendt y en el abordaje de una política de la vida que es inherente a la participación del hombre en la esfera pública. En los siguientes párrafos se desarrollarán la labor, el trabajo y la acción como estrategias para una política de la vida y para establecerla en un espacio que posibilite la existencia de los hombres y su perennidad en el tiempo, que hace constatar la importancia de una política de la vida a nivel planetario.

2.2. LA LABOR Y EL TRABAJO EN LA SOCIEDAD

La condición humana confiere un sentido de la existencia a los hombres y a su ciclo biológico como base de sobrevivencia. La condición humana de la labor realiza una paradigmática muestra de su esencia y de su preeminencia en la bitácora de la evolución humana y en la presencia de la misma vida como modo de objetivación del sobrevivir. Con el trabajo se propone la transformación del contexto natural de los hombres y su incidencia en las estructuras económicas. El trabajo manual y su posterior transformación a una necesidad secundaria, verifica el entramado complejo de los menesteres materiales y de las transacciones económicas en la vida productiva.

En este texto se pretende analizar dos conceptos fundamentales de la condición humana como la labor y el trabajo. Aunque Hannah Arendt fue enfática en la importancia respecto a la condición humana de la acción, la labor y el trabajo, que son antecedentes

vitales al actuar en sociedad y en una esfera pública, se remiten a la existencia de la humanidad y su permanencia en el orbe para la preservación de la especie y de la vida misma; dejan claro que en esa propia humanidad en la que está sumido el hombre no escapa a los ordenamientos específicos del contrato social y de la culturización en el actuar político. La labor y el trabajo se destacan por viabilizar la vida política entre los hombres y entre todos aquellos aspectos sociales que les atañe.

Se comienza primero con la condición humana de la labor porque gracias a ella existe la infinitud y la finitud humanas. La labor biológica que forja el mismo cuerpo hace constar que esa vida ayuda en todos los procesos biológicos de la naturaleza. Las necesidades primarias que tiene el hombre con referencia a su cuerpo vitalizan la estructura fisiológica de todo su organismo, así mismo, evidencia su aporte a las otras dos condiciones de la existencia humana. Con la infinitud se propone la procreación y la perennidad de la especie dentro de un espacio y un tiempo destacable, así se afirma que la vida mediante la natalidad recrea la infinitud de la especie humana y su importancia en la vida política y social.

Con la finitud se concreta el axioma de morir físicamente y biológicamente en lo cual el filósofo español, Joan-Carles Mèlich habla sobre la finitud como una interpretación del mundo en el cual vivimos en donde la vida misma es un trayecto en un intervalo de tiempo: “En la interpretación comenzamos a descubrir una primera expresión de la presencia inquietante de la finitud. Si inevitablemente interpretamos el mundo es porque nunca somos absolutos, porque en el ser humano no hay acabado, porque no vivimos en un final de trayecto, sino en un trayecto, porque somos finitos” (Mèlich, Filosofía 44). Unos seres finitos que concluyen su vida en un mundo de oportunidades agrestes y que se establecen en un presente finito.

La labor es quizá un concepto relevante en el acontecer humano, de ella depende la dinámica natural y de la propia vida que se encarga de que los ciclos anatómicos y fisiológicos trabajen a la perfección. Para Arendt la labor es la condición *sine quanon* de la

misma vida, por eso se ubica en el primer lugar de la condición humana: “Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida” (Arendt, *La condición* 35), como esfuerzo de permanencia en la especie, y como experiencia de encuentro con los estímulos, motivaciones y razones que se convierten en aliento para conservarse en el hecho vivencial y en sus circunstancias.

La vida y la muerte demuestran que los seres vivos están sujetos a las leyes de la naturaleza y del entramado biológico que visibiliza los metabolismos. Pero la vida de los humanos no depende solamente de las leyes de la naturaleza, ya que la muerte también tiene su origen desde las relaciones sociales de los hombres y de la complejidad de esos sistemas sociales que llevan a la violencia y a los asesinatos de unos contra otros como en la premisa de Thomas Hobbes “*homo homini lupus*”. El devenir de la vida y la muerte hacen parte de la finitud de los hombres debido a que el nacer, el crecer y el reproducirse son vitales en esa razón de existencia en la tierra y en el metabolismo que hace el cuerpo humano, por lo tanto, la política de la vida no solo debe dar permanencia a la existencia humana por medio de lo físico, la natalidad referida como el nacimiento de algo nuevo demuestra el simbolismo que tendrá a futuro esa vida inédita dentro de la política.

Mientras que la naturaleza se manifiesta en la existencia humana mediante el movimiento circular de nuestras funciones corporales, su presencia en el mundo hecho por el hombre la deja sentir en la constante amenaza de hacerlo crecer o decaer demasiado. La característica común del proceso biológico en el hombre y el proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por tanto, interminablemente repetidos; todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacerles frente se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin, propiamente hablando; a diferencia del trabajar, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las

cosas, el laborar siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su “fatiga y molestia” sólo llega con la muerte de este organismo (Arendt, *La condición* 120).

La finalidad de la labor en el *animal laborans*, mencionado por Arendt, no exceptúa la esencia de su propio cuerpo como una máquina que está en constante funcionamiento y que sostiene la amalgama de situaciones corporales que conllevan a la expresión máxima de la vida que es la procreación y los elementos prácticos y biológicos de la cotidianidad. Por lo tanto, la política de la vida con relación a la labor y al estar en consonancia con la naturaleza, determina que los hombres son proclives a la finitud de su existencia, pero perfectos ante la labor de su cuerpo. Los organismos vivos permiten representar a la vida como tal desde un microbio hasta un ser humano que incluye los distintos estadios biológicos de su existencia. Marx acertó en la labor de una forma instintiva por medio del trabajo, aunque más adelante se referirá al trabajo como otro elemento constitutivo de la condición humana, muchas veces la labor de nuestro cuerpo se confunde con el proceso del trabajo y es así que se hace necesario abordar la labor como un proceso biológico que facilita otros motivos y procesos para sobrevivir.

Quizá nada indica con más claridad el nivel de pensamiento de Marx y la fidelidad de sus descripciones al fenómeno de la realidad, que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento de laborar y procrear como dos modos del mismo fértil proceso de la vida. Para él, labor era “la reproducción de la propia vida de uno” que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de “vida extraña” que aseguraba la supervivencia de la especie (Arendt, *La condición* 125).

La labor es específica mediante su definición y papel en la especie humana. Está claro que la posibilidad de la labor de los seres vivos es consecuente con su evolución y vitalidad natural que efectúa cierto grado de solidez de su permanencia en la naturaleza. La labor en los hombres, es propia de su cuerpo y de su lugar en la tierra y que de igual forma interviene en los procesos físicos y biológicos de todos sus sistemas de organismos y de la

composición celular que lo hace diferente a otros seres. El cuerpo asimila las particularidades exógenas del ambiente, donde existe el desgaste y el deterioro del mismo en un mundo biológico y social que exige en el cuerpo esa experiencia estética y fisiológica que siempre ha señalado la diferencia de la especie humana, ahondando en la experiencia límite de lo concreto del cuerpo y de sus funciones vitales para sobrevivir. Con la labor se pretende develar que los seres humanos no están exentos de la muerte física, pero que de igual manera, la labor los hace complejos y únicos ante la naturaleza, es decir, que la constancia de la especie humana no sólo radica en su capacidad de sobrevivir sino también en la memoria histórica que los ancestros pueden dejar a su legado y en la trascendencia de esa misma memoria que ocupa un lugar vital en la labor del hombre.

Ahora bien, la labor ocupa un lugar privilegiado en la constitución de la *vita activa* de los hombres y de su funcionamiento vital biológico. Con la labor también llega la condición del trabajo, muy distinta a la anterior ya que con el trabajo surge la transformación del medio natural gracias a las hacedoras manos de los hombres. El trabajo llega con preponderancia y magnificencia debido a que propone la renovación y no renovación de las materias primas, los objetos hechos y su posterior utilización en el contexto económico. El trabajo hace explícita la reificación o transformación de algún objeto anteriormente acabado y utilizado, pero que podría volver a tener un valor significativo como objeto reificado. Así mismo, el trabajo de las manos del hombre se encauza dentro de un prodigio natural gracias a las capacidades intelectuales del hombre y a la memoria histórica del desarrollo de la economía. Arendt indica a continuación la definición del trabajo en la sociedad:

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constante repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este

mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad (Arendt, *La condición* 35).

El trabajo siempre ha hecho parte de la vida del hombre, es por ello que lo necesita para sobrevivir en el contexto socioeconómico y para realizar sus intercambios comerciales con otros. Con el trabajo el hombre se aísla para realizar su producto a través de sus manos, pero su esfera pública va a ser el mercado y el intercambio comercial con otros hombres, como lo afirma Arendt, que también se han aislado para hacer sus productos básicos que en un tiempo posterior tendrá el valor de ser utilizado en otras manos y en otras necesidades. La relación que surge entre la naturaleza y el trabajo del hombre manifiesta la jerarquización de la especie humana como poseedora de la razón y de la transformación de los recursos naturales en elementos útiles para la vida del hombre. La ley de la historia y el conjunto socio-económico que ha atravesado las circunstancias de todos los modos de producción y su repercusión en el desarrollo político de la humanidad develan la aparición del trabajo como ente de sobrevivencia ante el colectivo y las instituciones del Estado, como lo afirma Engels:

El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en economía política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre (Engels, El papel 5).

Esto conlleva a cumplir con las normas económicas y la permanente expansión de la economía. El hombre tiene la capacidad de trabajar con sus extremidades; con la llegada de la revolución industrial la máquina pasa a hacer el trabajo que hacía el ser humano, pero este mismo no quedó exento de seguir trabajando con sus manos por medio de la manufactura y en otros fines que la era industrial no podía reemplazarlo mediante la máquina.

El sobrevivir se ha convertido para el hombre en su *telos* primordial. Desde el sistema primitivo los hombres se han adaptado al medio ambiente efectuando una relación natural con los procesos biológicos de la tierra donde osan establecerse; también como *animal laborans* influye en las capacidades del comunicarse y de compartir entre los que conforman una comunidad. Con el trabajo se empiezan a constituir utensilios de valioso aporte para los hombres y su sobrevivencia en el medio ambiente; tal parece que el desarrollo cerebral del *homo sapiens* u hombre ha sido su mayor arma para el trabajo, el ingenio, la razón y el discurso. El utensilio que hace el hombre empieza a ser parte de esa fusión de elementos que sirven en la cotidianidad y en el mismo proceso del trabajo. Con Marx el proceso del trabajo se ejemplifica de la siguiente manera:

En el proceso de trabajo la actividad del hombre consigue, valiéndose del instrumento correspondiente, transformar el objeto sobre el que versa el trabajo con arreglo al fin perseguido. Este proceso desemboca y se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se compenetra y confunde con su objeto. Se materializa en el objeto, al paso al que éste se elabora. Y lo que en el trabajador era dinamismo, es ahora en el producto, plasmado en lo que es, quietud. El obrero es el tejedor, y el producto el tejido (Marx 133).

La claridad de la influencia del trabajo en la sociedad concibe a la economía como el núcleo vital de toda esa tradición de consumo y de mercantilismo que el trabajo produce como parte de la condición humana. El hombre por antonomasia como *homo faber* o transformador de su entorno aplica su fuerza corporal y el esfuerzo de su labor para dar continuidad y paso al producto que elabora, ya que los esfuerzos del creador son conjugados bajo un propósito y en su obra, elementos constitutivos que se determinarán dentro de lo que se le propone a la economía. El mérito del trabajo que realizan los hombres por medio de su fuerza identifica, de gran manera, la pertinencia de su producto terminado y de las demás fuerzas que estuvieron a su servicio en el proceso sistémico de lo que hacían sus manos y de lo que transformaban. Así lo expresa Arendt:

La identificación del trabajo como fuerza de trabajo, que propiamente es el mérito revolucionario de Marx en la economía, significa que éste introduce al hombre como fuerza en la naturaleza (tal como eso va implicando, por ejemplo, en su repetida insistencia en que el hombre es parte de la naturaleza). Esta fuerza se impone en un juego de fuerzas naturales (la naturaleza misma es entendida como un juego de fuerzas); y se impone porque se hace consciente de sí misma y, en consecuencia, como trabajo puede emplearse de tal manera que someta a las demás fuerzas a su servicio (Arendt, *Diario* 261).

Con el producto final, el trabajo concibe permanencia en la premura de la utilización del objeto terminado. Las fuerzas que se forjan mediante el objeto dejan en claro que la participación de la transformación que realizan las manos del hombre y de la apetencia que ese mismo objeto genera incluye la independencia del mismo objeto del hacedor o del trabajador que lo hace. La esencia de la transformación radica en la supremacía de las fuerzas corporales que presumen de su trascendencia y de su aporte al sistema económico, más que todo al señor que dirige al siervo en su trabajo. Hegel confirma la importancia del trabajo y la relación del trabajador y del objeto en su texto la *Fenomenología del Espíritu*:

El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa el elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma (Hegel 120).

El seguimiento de la transformación del entorno y de construir objetos que satisfagan las necesidades humanas comprende la perpetuidad e inmanencia de la labor y el trabajo del hombre en su contexto. La audacia de las manos y de las fuerzas humanas ha

permitido la construcción de territorios que desde la esfera privada se autorizan elementos y transacciones económicas en la esfera pública. La esfera privada no concluye en los términos públicos de los contractualismos institucionales y cotidianos, antes bien, es necesaria para fundamentar la labor y el trabajo dentro de la existencia de los hombres. Se busca pues propiciar que los seres humanos vitalicen la esfera pública por medio de su razón y conciencia de sí para legar la labor y el trabajo como condiciones pertinentes y que anteceden a la condición de la acción.

La labor y el trabajo como actividades fundamentales de la condición humana aportan en consideración una notable aparición del hombre en el mundo y en la sociedad. La influencia de estos dos ámbitos en el desarrollo evolutivo de la especie humana se establecen junto con la condición humana de la acción y de la colectivización de los hombres que propone y evidencia la trascendencia de las instituciones del Estado, la permanencia de los sistemas económicos y la organización social de los hombres como partidarios de decisiones que se toman en pro del beneficio colectivo.

2.3. LA ACCIÓN Y EL DISCURSO EN LA PLURALIDAD DE LOS HOMBRES

Con la acción, Hannah Arendt propone el último elemento de la condición humana y de la *vita activa* en la existencia de los hombres. La acción es específica en cuanto al rol que cumple dentro de la sociedad, dándole forma a esa esfera pública y a esa vida política que hace que los seres humanos sean capaces de relacionarse y ser plurales. Para que exista la acción es necesario que haya pluralidad en esa esfera pública. La pensadora alemana fue específica ante la definición de la acción, la cual siempre debe ir acompañada de la pluralidad entre los individuos y el convivir juntos en un mismo espacio para así efectuar relaciones de colectividad e identidad que posibiliten las garantías de los discursos y las actividades políticas en el contexto social correspondiente a su identidad social.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas y materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, el hecho de que los

hombres, no el Hombre, viva en la tierra y habite en el mundo. 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, *La condición* 35).

La *política de la vida* que se propone en este abordaje no sólo reside en la existencia de la humanidad y mediante la labor y el trabajo que el hombre pueda desempeñar. La *política de la vida* en la acción va ligada a la oportunidad de reconocer al otro y que el otro como un hombre que aparece en la sociedad para engendrar diálogos que procuren entrever las diferentes necesidades que en todos los momentos de la vida se han padecido. La acción y la pluralidad hacen que el actuar juntos sea un medio afín que comunique la existencia de la humanidad y la haga presente en el ámbito de lo público.

La pluralidad en los asuntos humanos es exhaustiva como elemento de trascendencia y omnipresencia en todos los aspectos sociales. Sin lugar a dudas, la pluralidad converge en el espacio del conocimiento y de la compasión como estrategia de igualdad y posibilidad para los hombres. Hannah Arendt fue enfática con respecto a la pluralidad:

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 y la acción para entenderse (Arendt, *La condición* 205).

La pluralidad emerge dentro de ese universo de posibilidades que otorga la identidad. Así se confirma una vez más que la diferencia que existe entre los hombres propone unas características principales en cada uno de ellos que se instala en la esfera pública y confluye en las comunicaciones específicas que desde allí se procuran. Los

hombres consiguen mediante la acción configurarle atributos a los asuntos humanos como elementos significativos para la constitución de sociedades, acuerdos públicos y decisiones que devienen de lo particular y que hacen parte de lo colectivo y de la pluralidad. Pero todo esto no puede ejecutarse sin el discurso, puesto que este permite el ser distinto en el espacio público, lo cual también interfiere con la pluralidad y la identidad de cada ser humano: “El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una polis, significa que todo se decía por medio de las palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, *La condición* 53).

La práctica del discurso en la esfera pública es pues un referente de pluralidad y de acción para concretar opciones de vida y evitar el aislamiento y los ataques que propiciaron los totalitarismos europeos. La dinámica del discurso emplea no solo la persuasión, sino la garantía de permanecer en ese espacio de aparición y del ser escuchado por los demás semejantes. Cuando los hombres se ponen en acción refieren un sinnúmero de particularidades, reflexiones y preferencias impartidas con la palabra y los cuestionamientos que surgen a partir de esas relaciones políticas. El *modus vivendi* que emerge de la acción acapara los argumentos que se obtienen en todos los aspectos sociales. Llegar a acuerdos es importante para la humanidad, sobre todo si se está en un espacio abierto que permita la dialogicidad y los valores éticos dentro del discurso y la pluralidad, así como lo describe Arendt:

El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano (Arendt, *La condición* 206).

La existencia humana comprende la trascendencia de la aparición en la esfera pública y el empoderamiento del discurso en la colectividad. La política de la vida debe permanecer en ese mundo de lo público donde se pueda observar la acción, la pluralidad y la vida misma en política que conserve la complejidad de cada hombre, pero que también propenda por la eficacia y la diferencia en las relaciones sociales. El espacio de aparición o la esfera pública hacen que se denote la dialéctica y se proponga una vida pública que sea política y fusionada en la heterogeneidad de la vida y del actuar en sociedad para retornar a la política de la vida como estrategia de justicia y equidad entre los hombres.

2.4. HACIA UNA POLÍTICA DE LO DIVERSO

La vida transcurre en el acontecer de la esfera pública como mecanismo de la humanidad. Los hombres se confrontan mediante la aseveración de sus particularidades en cuanto a su aparecer en escena y en conjunto en la inmanencia del tiempo. El estar vivo y el aparecer en la plaza pública significan estar a la vanguardia de las relaciones plurales y diversas que nos otorga la historia. Lo cotidiano se transmite en la aparición de los hombres como equivalentes en sus identidades y en sus actuaciones permitiendo la cooperación y el reconocimiento de la individualidad de cada ser. El estar vivo es pervivir y sobrevivir en sistemas políticos y económicos que entretejen alteridades en las apariencias y en los imperativos culturales que hacen que la humanidad sea perenne en el planeta. Vivir en el mundo es para Arendt un “aparecer” notable en la esfera pública lo cual posibilita la latente disposición de los hombres para su reunión colectiva como seres libres: “Estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir. En este plano del simple “estar vivo”, la aparición y la desaparición, en tanto que fenómenos recurrentes, son acontecimientos primordiales que, como tales, jalonan el tiempo; el tiempo transcurrido entre el nacimiento y la muerte” (Arendt, *La vida* 45), procurando la contingencia de nuestras vidas y de nuestras identidades en la pluralidad política.

Con los totalitarismos la apariencia se transforma en la muerte política y en el exterminio físico de la humanidad. Allí se carece de la particularidad asombrosa y diversa

del estar vivo y del reconocerse en el otro como una posibilidad de estar vivo y contingente en el contexto. La no existencia de la pluralidad sino de la masa y de la homogeneidad pretendió coartar la imagen física del hombre conllevándolo al trabajo forzoso que imponía un régimen totalitario con su sistema económico industrial; es aquí donde la no permisión de una vida política a través de la pluralidad se ve abocada a obedecer por medio del terror y de la ausencia de la identidad como una cifra más de un campo de concentración o como un ente que cumple su trabajo como imperativo de sobrevivencia; el aparecer en la política de la vida expresa la alteridad evidenciada en el entre nos que se ejecuta en la esfera pública y en la existencia de la misma vida humana:

Por oposición al “estar- ahí” inorgánico de la materia inerte, los seres vivos no son meras apariencias. Estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad para aparecer. Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos. El escenario es el mismo para todos los que están vivos, pero parece distinto para cada especie, diferente incluso para cada individuo (Arendt, *La vida* 45).

La diversidad se suma a esa política de la vida que refleja la pluralidad y la convivencia que los seres humanos identifican por medio de sus acciones. Ser diverso en la esfera pública implica responder a la diferencia y a lo diverso que cada hombre o mujer aporta con su propia existencia. Conceptos como la identidad asumen una posición constante dentro de la sociedad, contribuyendo a idealizar unos parámetros colectivos que serían esas relaciones de reciprocidad que se obtienen mediante la pluralidad y el reconocimiento de que los demás son distintos pero que le aportan algo a las vidas de los otros.

La pluralidad junto con la diversidad y la aceptación de los otros como personas diferentes devela el aporte significativo que se hace el mismo colectivo social cuando entra a participar de la acción en la esfera pública. Con ello se explica que la diferencia de credos, de gustos y demás eventos de los asuntos humanos permiten la disposición de

nuevas lógicas discursivas que enriquecen el conocimiento y la solidaridad de los hombres en la sociedad. La pluralidad y la diversidad ayudan a comprender que el hombre no puede vivir solo y que necesita del “otro” para poder pensar, innovar, dialogar y concebir contratos sociales que permanezcan en el tiempo, para así poder existir en una política de la vida. El estar juntos diversifica la pluralidad de los hombres y la certeza de compartir afinidades y diferencias que los determina como seres únicos:

La pluralidad de los hombres y los pueblos, y su desigualdad fundamental; sin esta pura multiplicidad no habría ninguna política, sin esta desigualdad fundamental no se necesitaría ninguna ley; y el hecho de que “el amor necesita del amor”, es decir, de que ningún hombre pueda existir solo, lo cual queda expresado en el doble sexo. Aquí el uno busca (o necesita) al segundo (y surge el tercero); y a la inversa, en el caso de la pluralidad el uno ha de contar ya siempre no con un segundo, sino con otros, y está referido a ellos (Arendt, *Diario* 37).

Los asuntos humanos políticos son notables a la hora de entrar a modificar los diálogos y las relaciones entre los hombres. Cualquier hecho histórico ha requerido de la elocuencia del hombre para tratar de sobreponerse a todo aquello que se ha opuesto a la política de la vida, acabando con la diversidad e identidad sociales y que no han sido ajenos a las falacias de las determinaciones violentas. La identidad en la política de la vida asegura que cada individuo humano sobre la faz de la tierra acontece con sus particularidades y proezas a realizar acciones por y para el bien común. La identidad asevera y discrepa de las diferencias anatómicas, emocionales y políticas de los hombres, pero al mismo tiempo hace que la esfera pública sea un universo de antagonismos complementarios pretendidos en un lugar y en un tiempo donde se compartan las mismas diferencias. Victoria Camps define a la identidad de la siguiente manera:

Tener una identidad significa diferenciarse de la vulgaridad indiferenciada. Tener, además de nombre propio, profesión y residencia- las señas de identidad mínimas, la prueba objetiva de la diferencia y la igualdad jurídicas-, el sentido de la

obligación de que hay que hacer de uno mismo una mujer o un hombre con cualidades, con una cierta talla, con una obra hecha. Tener una identidad es conferirle unidad a la propia vida, recoger el pasado y proyectarlo hacia adelante, fijar unos valores, marcar continuidades o transiciones (Camps 145).

Es preciso revelar esos valores que se construyen con la identidad. La vida misma acuerda con la identidad de comprender la mismidad que nos caracteriza frente al mundo y nos concibe como personas diferentes en ese recorrido histórico. La identidad individual o privada, diferenciada de la nacional o de ser parte de una nación, pretenden dignificar la figura de la política a partir de la pluralidad y de distinguir a los seres humanos como unos seres que piensan y actúan juntos para procurar el provecho que se vive en el ámbito de lo público y, ser parte de esa sociedad que en el día a día transforma las relaciones políticas y sociales. Las dinámicas tejidas dentro de la política de la vida incorporan el carácter múltiple de las acciones humanas y de las experiencias de la justicia y de la equidad en vida de los hombres, estableciendo un campo de actuación en la esfera pública que no limite el permanecer juntos en el contexto político y que se justifique la trayectoria de la pluralidad en las acciones cotidianas.

Por medio de la identidad y del estar presente en la vida de los demás es combatir ese aislamiento propuesto por los regímenes totalitarios donde la identidad basaba sus preceptos en la homogeneidad de las ideologías, de los partidos políticos y en la sociedad de masas que abarcaba un sinnúmero de individuos que no estaban atomizados pero que poseían la ausencia del pensamiento y de una ética propositiva de la vida. Las características de la heterogeneidad en la identidad y en la pluralidad de los asuntos humanos confirman la trascendencia que tienen la acción y el discurso en la esfera pública. Por consiguiente, una política de la vida se hace más meritoria de la igualdad y de la diferencia entre los hombres para construir sociedad, a lo cual se refiere Camps: “Sabemos, por otra parte, que la identidad no se daría sin la diversidad y la diferencia. Podemos decir “yo” porque hay “otros” iguales a mí y, a la vez, distintos” (147). El ser distintos pero con la misma participación activa hace de la política un concepto que depende de la diversidad

y de esos hechos constantes que hacen que la acción sea una condición humana de la existencia; una existencia que radica en el reconocimiento y en la apertura de nuevos mundos identitarios y políticos a través de la dialéctica y de la vida de cada hombre, ejerciendo en la esfera pública esa importancia y esa firmeza política que se ha constituido en el actuar juntos. Es así que el ser distintos no supone una diferencia magna para entenderse y comprenderse sino que se otorga un conocimiento vasto para compartirlo y vivirlo con los demás.

La política de lo diverso pretende demostrar la propia política de la vida que asevera la diferencia con los “otros” y se sumerge en las pretensiones de la existencia humana y en la claridad de lo que es vivir en la esfera pública. El aislamiento del mundo, típico del totalitarismo, niega el “llegar a ser alguien”, como lo afirma Camps, en ese espacio y en ese tiempo en el cual se desempeña la humanidad. La vida y el actuar juntos no se pueden coartar en el orbe contemporáneo y menos en la época contemporánea que profundiza en los aspectos de la aceptación y la igualdad que se han propuesto desde los asuntos humanos. La política de lo diverso confirma una vez más que los hombres están vivos y que son parte de una sociedad que es dinámica y metamórfica en el tiempo, que no se pueden distanciar de la pluralidad y de la afinidad del actuar como un compuesto vivo que pretende la equidad en la reflexión de los pensamientos y de los aportes políticos que ella misma exige.

2.5. VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE UNA POLÍTICA DE LA VIDA

Con la política de la muerte los totalitarismos europeos incidieron en el exterminio de la dignidad humana y en toda acción emergente de la pluralidad que se propusiera desde la unión de los hombres. La finitud de los hombres en campos de concentración o Gulags demostró una vez más la presencia del Estado represor y su exterminio ilimitado por medio de la violencia y de la barbarie en contra de esa humanidad fragmentada en religiones, grupos étnicos, grupos políticos, entre otros.

La visión antropológica de la política de la muerte, reveló las muertes de tipo físico y político que se efectuaron en estos regímenes. El exterminio de la vida física y el aislamiento de la vida política se pudieron demostrar en ese periodo de entreguerras acaecido en la ruina y en la destrucción de un continente europeo plagado de cambios políticos y bélicos. La política de la vida, en cambio, está inmersa a partir de la condición humana, sobre todo, la condición humana de la acción que profesa la pluralidad, la justicia, la libertad, el discurso, las emociones y los consensos departidos desde el actuar juntos. La visión antropológica de la política de la vida se basa en la existencia misma de los hombres en el orbe, es por ello que Hannah Arendt en su texto de *La condición humana* destaca la trascendencia de la aparición ante los otros y todo lo que apoya la misma vida del hombre a escala planetaria. La labor, el trabajo y la acción invitan a la vida y al permanecer en el espacio y tiempo como un colectivo que tiene una esfera privada pero que hace parte de una esfera pública, la cual facilita la igualdad y la identidad por fuera del aislamiento y de la muerte.

Si la creación del hombre coincide con la de un comienzo en el universo. (Y ¿qué puede significar esto sino la creación de la libertad?, entonces el nacimiento de los hombres individuales, siendo nuevos comienzos, reafirma el carácter original (origin-al) del hombre de modo tal que el origen nunca puede devenir totalmente una cosa del pasado; mientras, por otra parte, el solo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos de la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar (Arendt, *De la historia* 44).

Un comienzo nuevo para una acción nueva hace a ese hombre un ser capacitado para acciones políticas innovadoras. El estar en la esfera pública y relacionarse a través del discurso es empezar a vivir el momento individual, pero también el momento social que exige el ámbito de lo público en consonancia con la libertad y la apertura de la acción. La vida propia de los seres humanos promulga su participación en el espacio para constatar la habilidad del diálogo y de los contratos sociales que se ejecutan o se han ejecutado a través

de la historia. El comienzo de una nueva vida por medio de la natalidad propuesta por Arendt, es esperar un futuro que puede ser fijado por la condición humana de la acción y de la supervivencia de la pluralidad dentro de esa política de la vida que acepta nuevas permutas y diversidades en los asuntos humanos.

El entre nos de los hombres está fijado por su aparición en la esfera pública pretendida en la política que se afirma en la pluralidad. Sin pluralidad no se puede efectuar la política en el entre nos, lo mismo que la intercesión de la aparición en el espacio y el tiempo porque es por medio de esa aparición y de la consecución de los hechos sociales y políticos que se reafirma la humanidad. La diversidad a la cual se llegó en las líneas anteriores vitaliza la realidad de una verdadera política de la vida emergente y que se dinamiza en el estar juntos y en participar en todos los aspectos políticos que hacen parte de lo público. Es la pluralidad la que incentiva las proposiciones de la política y de la aparición que determinan las anuencias que se edifican no solo en los Estados, sino también desde lo común y lo cotidiano de la vida en sociedad. Lo antropológico en la política de la vida revela en primer lugar la particularidad del ser hombre y de su propio hacer dentro de la colectividad:

La política trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras (Arendt, *¿Qué es* 45).

El contraste que surge de esa visión que se tiene de hombre en una política de la vida permanece en la congruencia de la existencia y la aceptación entre pares. La existencia del ser humano como garante de una vida biológica y en sociedad perfila un acontecimiento inédito de la pluralidad que conlleva a experiencias límites y profundiza a la acción como

una forma de interacción y subjetivación de las cualidades prácticas que ejecutan la política. La pluralidad trasciende en aspectos éticos e históricos que otorgan una idea especial en el ámbito de lo público, es decir, que esa política de la vida, más allá de los contractualismos y de las experiencias empíricas del propio vivir, del reconocimiento y la alteridad también se concretan dentro de esa estructura del existir, del dialogar, del pensar y del actuar en una esfera social que admite la vida y la diversidad del entre nos. Es por eso, que la pensadora alemana lo identifica en su texto *¿Qué es la política?*:

El hombre, tal como la filosofía y la teología lo entienden, sólo existe- o se realiza- en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente así mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación del hombre (Arendt, *¿Qué es* 46).

El hombre como ese ser que ha destilado la política en su recorrido histórico, confiere cierta expresión a la humanidad como propiciadora de menesteres públicos y de poner al margen todo acontecimiento descrito a partir de las decisiones que se tomen en grupo. La política de la vida descubre esos acontecimientos gracias a la acción y al discurso de los cuales hacen parte los hombres. La política de la muerte llegó a generar esa ausencia de pensamiento en los hombres del totalitarismo y a legitimar las acciones políticas de Estado como paradigmas centrales de autoridad y exterminio hacia aquellos que eran diferentes en su etnicidad, en sus credos e ideologías. Por lo tanto, esa política de la muerte mengua esa cosmovisión de vida que ha sido obstaculizada por esa metafísica de imaginaciones totalitarias con respecto al oprobio de destruir y confinar la vida física y la vida humana en el mundo.

Hitler acabó en una especie de caverna: el búnker de la cancillería del Reich si bien sus violentas fantasías estallaron hacia fuera: él si llevó a cabo la destrucción real de un mundo no coincidente con el suyo. Una Europa destrozada, millones de

muertos en la guerra, millones de asesinados. Metafísica que cobra realidad convirtiéndose en crimen monstruoso. El éxito de Hitler es un ejemplo extremo de cómo la historia puede ser gobernada por ficciones, por delirios, por imaginaciones (Safransky 145).

La política de la vida a través de la diversidad y la pluralidad indica que la condición humana es prioritaria para que la existencia de la vida de los hombres sea plural y política, comparecida como una política que junto con el discurso infiera en contextos sociales y configure a la acción como la principal hacedora de nuevos conocimientos y nuevas lógicas dialécticas. El hombre es elemental para que la condición humana sea difundida en el mundo y, también, es indispensable que su especie se traduzca como una humanidad referida a la tradición histórica y como hombres que se reconocen en una misma esfera pública, gracias a su diversidad y a su pluralidad, referida al aparecer y a un nuevo comienzo desde el colectivo humano, precisando acontecimientos políticos que fluyan en el porvenir de la vida humana.

CAPÍTULO 3

DE UNA POLÍTICA DE LA MUERTE A UNA POLÍTICA DE LA VIDA

“Una filosofía de la humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un Hombre, hablándose a sí mismo en diálogo solitario, sino los hombres hablándose y comunicándose entre sí, los que habitan la tierra”.

(Hannah Arendt)

En el mundo habitual podríamos hablar de la vida y de la muerte como espejos de la experiencia de los seres. Pasar de la vida a la muerte es lo más lógico y biológico entre los hombres, debido a que para que se efectúe la muerte es necesario que primero se realice la vida, una vida que a partir de lo biológico perece en el espacio y en el tiempo. La vida aparece como algo contingente que no duda en proponer los paradigmas centrales de las relaciones humanas y de una vida política en la esfera pública que se convierte en un panorama inédito frente al acontecimiento histórico que se suma a las experiencias filosóficas. Cada día los hombres de la tierra se enfrentan a la muerte debido a que es inherente a la realidad de todo lo existente y de que la humanidad no está exente, antes bien, es una característica que hace parte de lo mortal y del ciclo de la vida.

En el transcurso de este trabajo investigativo se han recogido las apreciaciones de la muerte y de la vida en términos políticos. Hannah Arendt, a partir de su pensamiento político, ha develado la esencia de la muerte en el Estado totalitario y sus repercusiones políticas en los grupos humanos, concibiendo a la muerte desde el exterminio en masa a grupos humanos y separándolos de la libertad en la esfera pública y la pluralidad política. La esencia de la muerte en estos regímenes del periodo de entreguerras del siglo XX, supuso no sólo terror y animadversión, su expresión primordial era la industria de la muerte como política de Estado la cual llevó a cabo como medida económica y de aborrecimiento hacia los grupos humanos catalogados como enemigos. Alemania y la URSS segregaron y exterminaron por medio de su aparato ideológico y represivo que se difundió por todos los

la sociedad generando el terror y el miedo ocasionado por las armas, la violencia y el mal radical del totalitarismo.

La muerte se mostró certera e infalible en el afán industrial del régimen totalitario, demostrado en los campos de concentración y en la maquinaria utilizada para la enajenación de las víctimas y la barbarie, esta misma, transcurrida en todo ese sistema burocrático, político y militar que coartaba la libertad y la pluralidad. El sistema como tal permitía la exacerbación de la violencia y no escatimaba en la destrucción de la vida política de cada ser humano llevándolos al aislamiento y a la muerte política de su propia dignidad. Los campos de concentración se movilizaban en medio de todas esas políticas estatales burocráticas desvaneciendo la apertura al querer sobrevivir y fugarse de esa experiencia límite. El mal radical hizo parte de toda esa burocracia exigida por los regímenes totalitarios, donde se derrumbó como un castillo de naipes toda la razón y todo ese paradigma moderno de la Libertad, la igualdad y la fraternidad. La razón instrumental se convirtió en el eje central de la intransigencia de este tipo de regímenes en contra de la misma humanidad, implementando formas de control en la violencia y en el oscurantismo vital de terminar con la vida de los hombres mediante estrategias de crueldad en contra de todo aquello que se había construido a través de la razón y del progreso de la historia moderna.

El paso de una política de la muerte a una política de la vida denota un significado de suma importancia para la misma vida. El hecho de evidenciar la muerte en el totalitarismo y recurrir al pensamiento político de Hannah Arendt lleva a considerar que la vida política y plural es una forma de contrarrestar la muerte y la barbarie de ese contexto, por lo tanto la vida humana se suma en la trascendencia de recorrer el mundo político como una forma de acercamiento con los otros y consigo mismo, procurando la toma de decisiones en la esfera pública y una política de la vida a partir de lo diverso; es por esto que se hace pertinente realizar un abordaje de cómo esa política de la vida obnubila la muerte política y la muerte física en los totalitarismos. Contrarrestar la política de la muerte por medio de la política de la vida es dirimir todos esos tentáculos que brindaron las

condiciones de crueldad en los campos de concentración, al exterminio, al trabajo forzado y a la muerte.

El mal radical fue notable en la premura de socavar el nivel burocrático de los empleados del totalitarismo. La industria de la muerte tuvo adeptos en la maquinaria y en la solvencia económica de grandes empresas que aportaron sus materias primas para el trabajo forzado y el desarrollo de capital para la industria de la guerra y, simultáneamente, al sostenimiento de todo el aparato totalitario. El mal radical influye en que esa razón evocada en la modernidad no se relaciona con el actuar y el pensar en los regímenes totalitarios; allí no tenían cabida estos conceptos pues la opresión y la represión eran ejes fundamentales para mantener los fines totalitarios y su expansión territorial por el continente europeo. La solución final clausuró toda posibilidad de espontaneidad humana incidiendo en la destrucción de toda libertad, expresión política y etnicidad que no estuviera dentro de los cánones del contrato social del sistema. Los campos de la muerte indicaron una crueldad que traspasó toda idea de convivencia y de ética que opacó al mismo contexto histórico.

Ahora bien, con la política de la vida se empieza a dispersar el panorama oscuro de la política de la muerte y de su violencia notable; contrarrestada por la vida humana que se dispersa en los rincones más inhóspitos de la existencia y de la contingencia de su acontecer. El pensamiento político de Hannah Arendt va de la mano de la pluralidad en los asuntos humanos incentivando el reconocimiento del otro y de su relevancia en la esfera pública, compartiendo contexto con la acción y el pensamiento como políticas antitotalitarias que permiten ver más allá de las teorías y paradigmas filosóficos debido a que es en la práctica en donde deben imperar, sobre todo en el ámbito de lo público. La vida en sí misma propone que los hombres sean reflexivos y que no olviden actuar dentro de la pluralidad y los consensos colectivos que les conciernen como ciudadanos. El agruparse, el tener una identidad y el actuar juntos hacen que la acción sea una política de la vida que reconoce lo que hacen hombres vivos para mejorar su entorno y sus

experiencias cotidianas, así mismo, los obliga a superar los obstáculos que se imparten desde la muerte para crear aprendizajes que son ingénitos en su actuar cotidiano.

Es preciso mostrar cómo la vida contrarresta a esa muerte ocasionada por el totalitarismo, para volver a creer en el hombre, en la sociedad y en las instituciones del Estado. Se propone a través del pensamiento político de Hannah Arendt porque por medio de ella se generan unos contrastes que conllevan al actuar, al pensar, al estar en el entreno, a la natalidad como una nueva vida en la política, al perdón y a la promesa en la irreversibilidad de ese pasado que causó tanto dolor y que no se borra de las memorias, pero que gracias a la autora alemana se crean los escenarios de reflexión y percatación con respecto a la reconciliación y al testimonio para poder salvaguardar la vida propia y la vida de los otros que no son ajenos a nuestras decisiones y principios dentro del mundo político.

La política de la vida no es dejarla plasmada en un simple papel, sino también llevarla a los contextos latinoamericano y colombiano para que no solo dependan de las políticas del Estado, sino del compromiso de toda una sociedad que actúa a partir de la toma de decisiones públicas y éticas para el forjamiento de la propia vida en cada ser humano desde territorios locales y globales.

3.1. LA POLÍTICA DE LA MUERTE COMO ESTRATEGIA DEL ESTADO TOTALITARIO

La experiencia del mal en los totalitarismos impuso una apología al exterminio y a la muerte en los rincones de Europa. El aparato estatal con su ideología de turno explica la audacia de estos regímenes en cuanto a la organización burocrática de la muerte y todos esos procesos administrativos que dedujeron la particular política de la muerte. El mal radical es la experiencia que surge de ser parte de un sistema totalitario que no permite el pensamiento y la acción política en conjunto. Por el contrario, se evidencia la masificación de las personas que hacen parte de ese sistema sin ninguna compasión por el otro y sin ningún destello de mismidad y de autonomía que los obligue a actuar de una manera

colectiva. El mal radical produjo, desde el pensamiento de Hannah Arendt, toda ausencia de pensamiento y de acción, las cuales, permitieron la muerte de miles de personas y el aislamiento de otras hacia la barbarie y la muerte política de su experiencia sumada. Con respecto a la experiencia del mal radical Arendt explica las características fundamentales de este concepto:

Diferencia entre el mal radical y la maldad: la maldad es siempre egótica y precisamente por ello está ligada a otros; nunca es radical, pues brota siempre de motivos, lo cual significa que no tiene un origen propio. La maldad brota exactamente en su medida y cualidad de la bondad humana, acerca de la cual se ha dicho con razón: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino uno, Dios”. La bondad y la maldad humana están limitadas por el sí mismo. Pero no puede decirse lo mismo del mal radical. Lo inquietante es que de él no brota nada radicalmente bueno. Las notas del mal radical son:

1. Falta de motivo y de mismidad.
2. Falta completa de imaginación; de ahí brota el fracaso completo de la compasión, también de la compasión consigo mismo.
3. La coherencia de lo puramente lógico está en sacar las últimas consecuencias de las premisas aceptadas y mantener a raya a los otros con el argumento: quien ha dicho A, debe decir también B.

Estos son solamente los síntomas psicológicos del mal radical, no son el fin auténtico y la esencia del mismo (Arendt, *Diario* 124).

En este sentido, la importancia del mal radical en los totalitarismos es importante, puesto que de él se desprenden el absurdo de la muerte y la aniquilación por parte de los victimarios y de su actuar sin escrúpulos a partir del régimen. La mirada del mal se cruza con el terror de una política que dejó en sí destrucción y desolación por sus consecuencias bélicas; los totalitarismos de Hitler y Stalin definieron el episodio exhaustivo de una guerra que constituyó uno de los renacimientos militares e industriales del siglo XX, pero que al mismo tiempo, le generó un golpe duro a la humanidad con la muerte y la destrucción de

muchos grupos humanos. “La banalidad del mal”, abordada por Arendt en el Texto de *“Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal”*, confirma una mejor explicación del mal radical, pues Adolf Eichmann es un referente de ejemplificación del mismo donde se confirma la expectación con la irreflexividad frente a los actos de barbarie hacia la humanidad. El burócrata del sistema totalitario alemán explica de su encuentro con el accionar de la maquinaria de la muerte que, aunque lo dejó perplejo y, según él, lo destrozó, no abandonó el sistema para el cual trabajaba y no reflexionó frente a los hechos vistos que él permitía cuando enviaba a las víctimas a los campos de concentración; esto confirma lo que Arendt expresó cuando asistió al juicio de Eichmann en Jerusalén, el cual catalogó como un ser superfluo que pertenecía a un sistema totalitario pero que no daba signos de ser un monstruo por su irreflexividad hacia la ejecución de la política de la muerte. Es evidente que el encuentro de Eichmann con el exterminio y la barbarie identificó la capacidad del totalitarismo de emplear la muerte a gran escala:

El camión se detuvo junto a un gran hoyo, abrieron las puertas, y los cadáveres fueron arrojados al hoyo, en el que cayeron como si los cuerpos estuvieran vivos, tal era la flexibilidad que aún conservaban. Fueron arrojados al hoyo, y me parece ver todavía al hombre vestido de paisano en el acto de extraerles los dientes con uno de los alicates. Aquello fue demasiado para mí. Volví a entrar en el automóvil y guardé silencio. Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar ni una sola palabra con él. Fue demasiado. Me destrozó (Arendt, *Eichmann* 130).

El testimonio anterior se ubica en el contexto del terror y de la muerte en sí, mostrando la alternancia del espectador con sus sentimientos y con su falta de reflexión debido a los imperativos totalitarios que se reflejaban en esa misma acción. Es contradictorio el sentimiento del victimario frente a su labor, pero no se justifica la falta de reflexión frente a un asunto de muerte y de exterminio. Por lo tanto, el fin de toda esta parafernalia de la muerte estableció unos medios violentos y humillantes que consiguieron amenazar toda vida y toda dignidad que se interpusiera en el camino. El sistema totalitario

y su terror acaparan todo el poder de ejercer la política de la muerte y de converger con la estrategia de aniquilar toda vida política por las vías de la crueldad y del mal radical

La política de la muerte refleja los vacíos de un discurso que va más allá de la masificación de un pueblo y de generar odios y rencores en contra de sus opositores. En la Alemania de Hitler se expresó la animadversión hacia el judío y otros grupos sociales en cambio, en la Unión Soviética de Stalin, se determinaron a los enemigos como unos contrarrevolucionarios que se oponen a un aparato ideológico y a una implementación del terror que acaba por integrar a la muerte como una posibilidad económica para el Estado. El poder se ejecuta mediante una asimilación o legitimación de sus partidarios por construir el poder total de un líder y de un partido que se autoproclamó como la única posibilidad para el pueblo sin la actuación de otros partidos dentro del Estado. Con referencia a este capítulo de la historia humana el filósofo español, Joan-Carles Mèlich, es certero con la experiencia totalitaria:

El mundo moderno es un mundo totalmente administrado que no piensa en términos de finitud, ni de contingencia, ni de alteridad. En este mundo ha triunfado la lógica de la administración total, la lógica del universo biopolítico, que es uno de los “restos del *Lager*”. El poder del mundo completamente administrado no es tanto político como esencialmente económico y, sobre todo, tecnológico. Este “poder económico”- el poder total, pues todo poder es finalmente moral- no tolera la finitud (Mèlich, *Filosofía* 109).

Perpetuarse en el poder es no pensar en la finitud que existe en el mundo de los regímenes militares. El poder económico del totalitarismo quería diezmar a la vida humana gracias a todo lo que pretendía realizar para su bien particular. La eficacia del terror y de la política de la muerte destruyó las integridades de los hombres que influyeron en el aislamiento y en el mal radical que no asintió ningún grado de compasión y de alteridad con respecto a los hombres disímiles que no hacían parte de la masa o que no pertenecía a los fines políticos del Estado totalitario. La estratagema de este régimen totalitario dividió lo

poco que quedaba de ese imaginario moderno que no desempeñó ningún papel en el periodo de entreguerras. Los límites del totalitarismo con la política de la muerte, el aislamiento, el exterminio, el mal radical, la violencia y la definición del paria arrojado a las zarpas del totalitarismo, define como tal la experiencia del contexto y de los hombres en el terror:

La eficacia del terror depende casi completamente del grado de atomización social. El terror busca desaparecer todo tipo de oposición organizada. El terror es cotidiano y conduce a los individuos a la experimentación de la soledad más absoluta que destruye la esfera pública, pues no puede crearse el mundo mediante ese lenguaje autoritario y déspota que no da cabida a los asuntos públicos: “Soledad que se alimenta de la desconfianza en el otro a quien se concibe como un posible enemigo o, como alguien, que desvela lo que se hace ante el líder de quién recibirá el castigo “merecido” por la traición cometida a los ideales de la nación” (Escobar, *La esfera* 83).

Si bien el terror causa la desolación y el rompimiento de la esfera pública departiendo al mismo tiempo con la influencia de la sociedad de masas y de la legitimación de la ideología imperante como garante de la hegemonía en el pensamiento y en el actuar. La sociedad de masas en los totalitarismos se encamina por el flanco de las emociones idealistas de un partido y de un gobierno establecido a partir del montaje de la organización militar y de la territorialidad del espacio vital que lo incita a extender su poder y sus operaciones en los espacios ajenos a su soberanía. No se trata solo de un hecho que delimita la actuación de un Estado desde sus características institucionales y burocráticas sino de erigir en todos los aspectos sociales y en muchos territorios ocupados una política de la muerte que sobrepasa todos los límites éticos y que se encarga de demoler a gran parte de la humanidad y de su vitalidad política en un espacio donde la pluralidad y la espontaneidad no existen.

La política de la muerte dentro de un Estado totalitario significa la institucionalización de la misma muerte como estrategia de desprendimiento de la vida humana y de toda aquella axiología que hace parte de ella; por lo tanto, esa vida humana

desposeída y perdida se desvanece en los campos de concentración, en el trabajo arduo y agotador y en la muerte política y en la muerte física que son inminentes e inevitables. El mal radical produjo una serie de hombres sin compasión y sin miseria que discurrieron por encima de toda sobriedad humana y que hicieron parte de la fabricación de la muerte como posibilidad de exterminio y de recelo frente a las víctimas. La política de la muerte fue una estrategia de Estado, ya que propuso unos acontecimientos de crueldad y de reclusión política para perpetrar el colapso del imaginario moderno en una razón instrumental que solo dejó armas desde una tecnología avanzada para la muerte y para la prosperidad económica del totalitarismo.

El terror en los Estados totalitarios determinó la preponderancia del aislamiento político y de la imposibilidad de alcanzar una libertad y una igualdad en los grupos sociales. La posición del totalitarismo frente a sus enemigos influyó en su quehacer violento y exterminador y, en toda esa ausencia de compasión por la vida humana. La política de la muerte, es pues una consecuencia del odio y de la animosidad hacia la permanencia en el mundo de los otros, del que piensa diferente; la amenaza de estos promulgó todo ese entramado burocrático de la aniquilación, de la deportación, del despojo y de la intransigencia por la vida, por la diversidad y por la pluralidad característica de la política de la vida. El Estado totalitario con su política de la muerte desapareció los planteamientos políticos de una sociedad europea, caracterizada por el discurso ilustrado y por el alejamiento de todo prejuicio moral que devino en la historia. La *política de la muerte* mediante los campos de concentración, de los cuales se hablará en el siguiente acápite, influyeron en lo menos esperado, en lo lacónico de la vida humana, en lo impensable y en lo imposible pero con la evidencia histórica que deja huella en la memoria frente al lugar del humanismo en la muerte de miles de personas por medio de la ferocidad del totalitarismo.

3.2. LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN EN ALEMANIA Y LA URSS

Cuando se menciona la palabra *campo de concentración* se la asemeja como un sinónimo de muerte y de desolación que se hizo famosa por la política de la muerte impartida por el nacionalsocialismo. Lo que muchos desconocen es que los campos de concentración fueron una estrategia de perfección para el sistema económico de los totalitarismos y de su fortalecimiento bélico-industrial para hacerles frente a los aliados. La Alemania de Hitler y la URSS de Stalin proporcionaron todo un mecanismo de fabricación para efectuar la muerte y el aislamiento de la esfera pública, esto implicó, que este tipo de contextos de destrucción definieran toda la política de la muerte y del extenuante trabajo de ser parte de la servidumbre de estos regímenes.

Sumirse en la desesperación de la pérdida de toda integridad humana significa experimentar la soledad como algo circunstancial y obligatorio de padecer. La muerte tiene un significado material pero también político dentro de un campo de concentración, pues precisa el desaparecer pero, al mismo tiempo, el estar ahí como un ente más del sistema y como una máquina de trabajo que logra soportar el hambre y la miseria que causa dicho flagelo. Reducir al hombre a la nada y a su limitada humanidad, es decir, sin su integridad física, sin su pluralidad ante de los demás y sin su propio rostro es aplastarlo dentro de su desvanecer en el tiempo y en su propia muerte. Los campos de concentración tuvieron una caracterización notable para poder realizar sus fines económicos, pues un *Stalag* (*Stammlager*) no es lo mismo que un *Lager*, debido a que el primero solo tenía internos prisioneros de guerra según lo ratificado por los convenios de Ginebra, diferente del segundo al que solo eran internados los civiles. En cambio, el *Dulag*, era un campo para prisioneros pero de tipo transitorio, pues el fin de estos prisioneros era llegar a un campo de concentración donde imperaba, no solo el trabajo sino el exterminio y la muerte. Estos campos de prisioneros tenían varios comunes denominadores como el trabajo forzado, los maltratos físico y verbal, el exterminio y la muerte. No es necesario entrar en detalles con esta caracterización ya que es evidente que la política de la muerte y la barbarie hicieron parte de esta negación de la vida humana en su contextualización de padecimiento y terror

en los regímenes totalitarios. Con respecto al tema del holocausto y del padecimiento de la barbarie en los campos de concentración Mèlich afirma lo siguiente:

Ni vida ni muerte. No hay nombres propios en los campos. A los prisioneros se les desnuda, se les quita todo objeto personal, se les corta el pelo, se les reduce a objetos, a masa personal y amorfa. “En el fondo se trata de descubrir la persona moral con la presencia física, se trata de impedir el enfrentamiento de la fuerza y el rostro”. El prisionero es un número, una cifra (Mèlich, *La ausencia* 41).

Lo anterior comprende que la víctima del holocausto es una cifra más dentro del sistema del exterminio. Las ansias de sobrevivir conllevan a la desesperación y a la determinación de la supremacía de la vida misma como fortaleza de lucha y de seguir en pie como estrategia política; por otro lado, se encuentra el querer una finitud o una muerte pronta pues el dolor supera al querer permanecer en el tiempo y en la vida. La barbarie superó al ideal ilustrado en el maltrato y la crueldad que tuvo como origen el resentimiento y la amenaza de ser opacados por los otros. Anteriormente se ha venido mencionando la gran brecha que generó la modernidad y el totalitarismo como todo ese desprendimiento y pérdida de la reflexión y de la ilustración que terminó por destruir el oscurantismo y la ignorancia de los hombres de los anteriores sistemas políticos. En los totalitarismos se percibió la destrucción y el olor a muerte en la mayor parte del territorio europeo. Mèlich es consecuente con esa ruptura y con la práctica del terror en los campos de concentración:

La experiencia del holocausto supone una radical ruptura con el ideal ético ilustrado y, al mismo tiempo, con la concepción del sujeto moderno. Auschwitz es una “experiencia fundadora” que da inicio, que obliga a replantearse las grandes cuestiones de la existencia humana, entre ellas, y sobre todo, *¿quiénes somos?* A partir de Auschwitz descubrimos que hay realizaciones humanas que siendo posibles resultan imposibles de comprender (Mèlich, *La ausencia* 45).

La existencia humana se desvaneció en ese universo de violencia y de belicismo, como un atentado en contra del humanismo y del hombre en sí, como núcleo de todo conocimiento y comprensión de la vida. Así se expresa, de una manera elocuente, la falta de compasión y de entendimiento hacia los demás, reduciéndolos a un objeto andante que solo trabaja, o a un cuerpo putrefacto que se descompone en el *Lager*.

El campo de concentración como fábrica de los totalitarismos deduce el poderío económico del sistema como soporte de la guerra y de los elementos lucrativos del Estado para la satisfacción de todo el emporio político y militar que lo caracteriza. La amenaza de los campos de concentración rompió todo acervo humanitario y político constituido dentro de la esfera pública. La pertinencia de la industria en relación al trabajo esclavizado en los campos de concentración acometió el pugilato de “matar con el trabajo”, sin lugar a dudas la crueldad de los militares de ambos regímenes contribuyeron a reducir la cifra de víctimas de los campos de concentración, lo cual era preciso para la aniquilación de los enemigos y para la productividad de las empresas industriales:

Aparte de las empresas industriales de las SS, poco importantes, algunas firmas alemanas tan famosas como I.G Farben, Krupp Werke y Siemens-schuckert Werke habían establecido plantas en Auschwitz, así como cerca de los campos de concentración de la muerte en Lublin. El entendimiento entre las SS y los hombres de negocios era excelente; Höss, de Auschwitz, rindió testimonio sobre las muy cordiales relaciones con los representantes de I.G Farben. En cuanto a las condiciones de trabajo, la idea era claramente matar con el trabajo; según Hilberg, murieron veinticinco mil de los treinta y cinco mil judíos, aproximadamente, que trabajaron en una de las plantas de I.G Farben (Arendt, *Eichmann* 118).

La repercusión de la empresa en los campos de concentración se encontró ilimitada al garantizar el enriquecimiento económico de los regímenes totalitarios. Lo ignoto de todo esto no era propiamente la muerte de las víctimas por medio del trabajo exhausto y esclavizante, también la culpabilidad de la gran empresa en la maquinaria de la muerte y en

todas las operaciones que desde allí venían. Una vez más el triunfo de la muerte se efectuó gracias a las tácticas económicas del contexto y, de las ideologías, que no desestimaron en dejar atrás su relación con el negocio de la guerra y de la muerte como bases de la pirámide del totalitarismo. Tanto Alemania como la URSS le otorgaron un significado a la muerte de obcecación para aquellos que hacían parte del sistema y del entramado del terror.

El desprecio hacia las víctimas en los campos de concentración aseguró la validez estratégica de acabar con lo que según los regímenes eran, según Morin, “los excrementos o la basura” enemiga que había que aniquilarla porque eran un tropiezo para el totalitarismo. La Rusia soviética al igual que la Alemania nazi implementó esa industrialización mecanicista y violenta para así obtener ese poderío sobre las vidas humanas que allí perecían y determinar la muerte y el aislamiento como formas de opresión y de finiquitar al que no era bienvenido al andamio ideológico. Para Morin, la hecatombe de los campos de concentración se sigue evidenciando a partir del aspecto económico y de la ambición de proponer a la muerte como dispositivo de poder y de infligir terror a las víctimas:

La hecatombe ha superado en muchas decenas de millones de muertos de los campos de concentración hitlerianos que sin embargo efectuaron un gran salto adelante en la industrialización de la muerte. Esa mortalidad no es únicamente efecto del clima, del desprecio o de la negligencia en la que son mantenidos los malditos, constituye la limpieza física de los excrementos y basuras de la máquina totalitaria. Según la misma lógica de los campos hitlerianos, el trabajo forzado del Gulag extrae hasta el último ergio la fuerza de trabajo de millones de desechos sociales, lo que al mismo tiempo produce su liquidación física. De este modo, el zek trabaja para su propia destrucción al mismo tiempo que trabaja para la economía soviética. Y de hecho, el Gulag se ha convertido en una formidable potencia económica (Morin, 120).

El zek o prisionero en los campos de concentración soviéticos aseguraban su propia muerte y el robustecimiento de la economía del socialismo soviético. Así mismo, ese

cáncer –como llama Edgar Morin al *gulag*– determina el poder biopolítico hacia las víctimas y su caducidad mediante la esclavitud de sobrevivir en la osadía del quehacer en un campo de concentración. El *gulag* fue el sistema más demoledor de los totalitarismos europeos. El apartado de este sistema no fue únicamente extraer de la muerte lo más cruel y lo más ruin del periodo del totalitarismo. Allí se develó de cuanto era capaz el hombre victimario no sólo para imponer el poder total sino también de que la víctima logre permanecer en el espacio a partir de su vida y de su ausencia.

Ahora bien, el testimonio que sobreviene de los campos de concentración se hace sensible hacia el padecimiento de la barbarie que sufrieron las víctimas. Si bien es cierto, el recuento de los campos de concentración como ejes de la economía totalitaria consta de una empresa que concluyó sus fines en la muerte y en el terror como formas de industria y de enriquecimiento a corto plazo. Pero esa víctima que sobrevive a la barbarie como resistencia a ese mal encausado en unos cuantos reafirma a la vida y al clamor de que la represión del *gulag* llegó a su fin fijando unas consecuencias nefastas pero rescatando a la vida como posibilidad de reconciliación y testimonio frente al mundo. El sobrevivir sin el testimonio es seguirle ofreciendo cabida a la muerte, pues el testimonio aunque exprese la crueldad de la política de la muerte demuestra que sí existe la vida y, que sí existe el reconocimiento de ese “otro” ausente: “El testimonio es una palabra que recoge un vacío, un grito, una ausencia. El testimonio de Primo Levi debe ceder el paso a otra palabra, la palabra no dicha, la palabra silenciada (Paul Celan), aquella que es imposible que aparezca en el lenguaje del testimonio más que como una palabra no dicha, imposible de ser dicha” (Mèlich, *La ausencia* 41), pero esa palabra es dicha por el sobreviviente, por el que sigue vigente la vida y que va desvaneciendo poco a poco esa barbarie que se fijó en los campos de concentración, ese mismo sobreviviente determina al testimonio como memoria del terror y de la muerte en sus mas cruentas manifestaciones de ofensa a lo humano y, que pervive en el tiempo para no ser olvidado y no ser repetido.

El sobrevivir al totalitarismo hace que los hombres se puedan reconciliar con los “otros” y con su propia vida. Esa experiencia afirma la confrontación de la víctima frente

a lo real y a lo inevitable del mal, considerando a la vida y a la existencia del cuerpo y del pensamiento como forma de reaccionar ante la crueldad y la muerte de la dominación total. El campo de concentración significó la experiencia límite de padecer la muerte cara a cara y al mal radical como pensamiento hegemónico en los victimarios de estos regímenes, sin embargo, rescatar a las víctimas de este flagelo mediante el testimonio y la política de la vida obliga a la humanidad a permanecer al tanto de estos acontecimientos históricos. La responsabilidad de los hombres que ejecutaron el terror no solamente reside en la práctica de su violencia, también reside en aquellos que hicieron parte de esa expectación de muerte y aniquilación sin un sentimiento de humanidad y compasión. La política de la vida debe contrarrestar a la muerte a partir de la diversidad, de la comprensión del otro y de su estatus de víctima, procurando a la acción y al pensamiento como medios políticos de reconciliación y promesa en el mundo actual.

3.3. LA ACCIÓN Y EL PENSAMIENTO COMO POLÍTICAS ANTITOTALITARIAS

La vida se concibe como una experiencia que se exalta en el mundo político. La vida no es solo una caracterización biológica de la existencia humana, pues de ella emana el “ser” o el “aparecer” como lo menciona Arendt en la esfera de los asuntos humanos, sino que también trasciende en el hecho político de toda una sociedad. La vida ofrece una fusión de oportunidades que se expresan en la pluralidad y que no omiten la perseverancia de la diversidad y de la identidad en el mundo político. La costumbre de la muerte en los totalitarismos dejó una serie de consecuencias péfidas que transgredieron el ideal moderno de los valores humanos. El “todo es posible”, como lema totalitario, influyó catastróficamente en las vidas de los parias o las víctimas del mal radical, tan característico en los sujetos del totalitarismo y tan cotidiano en su accionar burocrático en el contexto europeo.

Las acciones del totalitarismo recordaron una vez más la capacidad mental de los hombres de estos regímenes para ejercer la amenaza del terror y de la muerte impartida en

un contexto lleno de incertidumbre y de zozobra para la humanidad. El significado de la política de la muerte atribuye un escenario de barbarie y violencia que irrumpe en pugilatos relacionados con la pertenencia a un grupo étnico, a una ideología política o a un credo religioso, los cuales, no están libres de la diversidad de discursos y de adeptos a estos paradigmas sociales. La *política de la muerte* debe concluir, desde el pensamiento arendtiano, a partir de la finitud de las muertes física y política en una *política de la vida* que nace en la condición humana de la acción y la capacidad de pensar y reflexionar para representar mediante los discursos una convivencia efímera de la política en la esfera de los asuntos humanos.

Los elementos de la *política de la vida* están arraigados a esa condición humana de la acción y erigidos en la pluralidad de la esfera pública que los hace inmanentes en el tiempo. Aparte de la acción y del discurso elementos como la natalidad, el *amor mundi*, el perdón y la reconciliación son necesarios para que la política de la vida entre a ser parte del mundo de los hombres. Los asuntos humanos se intensifican con estos elementos, pues la afinidad con la vida y con el hacer en el contexto cede la perseverancia en el actuar y en entrar en diálogo con el pasado, el presente y el futuro. La pluralidad, junto con la política pretenden acabar con toda oposición al mal radical y al aislamiento político que el totalitarismo había emprendido para sus fines militares y de exterminio, por lo tanto, el actuar y el pensar buscan emerger en la misma vida humana por medio de una filosofía de la natalidad y del perdonar por las acciones irreversibles del exterminio totalitario.

El actuar y el pensar identifican la esencia de una política de la vida afirmada en la pluralidad y en el aparecer en la esfera pública. Con la condición humana de la acción surgen ciertos apelativos que estructuran las relaciones interpersonales y de unidad colectiva, reapareciendo así la estabilidad de la política y del discurso que corresponden a los hombres que reflexionan en torno al contexto que les rodea. El pensamiento aboga por el significado que tiene la reflexividad de tener la palabra como aliada en la forma de hacer política y de llegar a los consensos previstos en el ágora o plaza pública, para así tener una prueba fehaciente que el actuar juntos se consigna en el pensar individual para ejecutarlo en

el pensar social. El pensamiento en Hannah Arendt relaciona su relevancia con el deliberar más allá de la política, conllevando los límites hacia lo científico y lo investigativo que puede ser el propio pensamiento humano:

El pensamiento surge del elemento del no-saber. “Sé que no sé”, la “docta ignorantia”, no es el comienzo de la filosofía, sino el final, el límite de las ciencias, al que llega todavía el saber y el querer saber mismo. La “fe”, es decir, el hecho de creer que sabemos, o sea, la religión, en este sentido es la continuación de las ciencias. La fe nace del espíritu de la ciencia en el límite de lo que puede saberse; es la continuación de las ciencias y del espíritu de la investigación científica en el campo en el que no hay nada más que saber (Arendt, *Diario* 250).

El saber en sí permite la consecución de un discurso y una acción que abordan el sentido verdadero de la vida pública. Aparecer en el contexto y actuar en el entre-nos no obedecen solo a la obligación de relacionarse con el otro o con los otros por conveniencia sino también para construirnos entre nosotros mismos como hombres políticos que están sujetos a costumbres que determinan nuestras participaciones públicas. El pensamiento y la acción no son tácitos como elementos cotidianos, en todo lugar y en todo momento, excepto en la esfera privada, se determinan como acontecimientos de suma notabilidad en los asuntos humanos y son conformes con las disimilitudes de los pensamientos y discursos que desde allí puedan sobrevenir.

Las decisiones tomadas mediante la acción ejecutan la preponderancia de la realidad de los hombres como sujetos políticos. Profesar la pluralidad como mecanismo primordial de la política, posibilita las estrategias recurrentes del aparecer y del participar en un mundo que supera las expectativas del tiempo. La acogida de la acción debe pretender la abducción de la muerte política que no motiva a la experiencia de la particularidad y la perseverancia del ser un hombre político con las capacidades del pensamiento y de la palabra para proceder en la sociedad. La acción es infinita en su arraigo público, es decir, que ella es dinámica y estratégica en un mundo cambiante por las vicisitudes del hombre,

sin embargo, la continuidad de la acción depende de los hombres mismos y de reconocerse en el entre-nos para que esa acción no sea finita en la esfera pública. La política de la vida demanda la confluencia del pensamiento y de la acción por fuera de regímenes que coartan la usanza de ser un ser político en la esfera pública; la política de la muerte acabó reprimiendo la elocuencia de la pluralidad y su acontecer político como resistencia a la masa y a la ignorancia, por eso, es ineludible aclarar que la acción no se puede efectuar sin la pluralidad en términos de Hannah Arendt y, que esta acción política, contrarresta la desaparición de toda mismidad y libertad en los totalitarismos. La acción es indispensable para que exista una política de la vida en el mundo, en el espacio y en el acontecer cotidiano:

Las calamidades de la acción derivan de la condición humana de la pluralidad, condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. De ahí que el intento de suprimir esta pluralidad sea equivalente a la abolición de la propia esfera pública. La salvación más clara de los peligros de la pluralidad es la monarquía, o gobierno de un hombre, en sus numerosas variedades, desde la completa tiranía de uno contra todos hasta el benevolente despotismo y esas formas de democracia en las que la mayoría forma un cuerpo colectivo de tal modo que el pueblo “es muchos en uno” y se constituye en “monarca” (Arendt, *La condición* 243).

Pero en la filosofía de la pensadora alemana la acción no sólo se destaca mediante la pluralidad y la política; el sólo hecho de que el totalitarismo haya causado tanto terror, dolor y muerte se hace necesario que la vida siga sus principios inherentes a la humanidad. La vida como método de destrucción a la muerte totalitaria sale a flote gracias a la natalidad, no como un concepto biológico y social a partir del nacimiento de una nueva vida sino como algo que simboliza la oportunidad de nacer nuevamente pero desde la política. La natalidad en la esfera pública reivindica a la vida y al reencuentro con los otros que son los pares comunicables en la pluralidad. Los asuntos humanos se convierten en elementos próximos a la configuración de un comienzo nuevo después de la barbarie y el

azote mortal de los regímenes expuestos por la pensadora. Fernando Bárcena aclara la particularidad del pensamiento arendtiano y la importancia de la natalidad como forma política de expresión y discurso en lo público:

En el caso de Arendt, y pese a lo que diga acerca de lo inapropiado de vivir una vida como un arte, esa única pregunta, formulada de formas distintas, tiene que ver con la vida, con la vida que merece ser vivida como un nuevo comienzo, como facultad de puro inicio, como vida que no se instala en lo creado sino en el principio de la pura creación. Sin renunciar nunca a la necesidad de comprender, Arendt pone en marcha, en sus obras, un modo único de pensamiento, deliberadamente centrado en los acontecimientos de la historia; una modalidad de pensamiento que es comunicable y que evita perderse en especulaciones metafísicas (Bárcena 35).

La vida se instala con propiedad y apertura en los elementos cotidianos de la acción. Es evidente que un nuevo comienzo debe avanzar hacia las oportunidades que brindan la pluralidad y las ansias de ocupar un lugar en el mundo y ser parte de todo lo que allí sucede. La especialidad de la natalidad influye en las formas de actuar de los hombres, donde también se enfrenta la política y el discurso en imaginarios colectivos que corren a través de la esfera pública y de lo inédito de las capacidades humanas para sobrevivir. La natalidad refiere a la expresión máxima de aparecer y dignificar a la política como destreza de comunicación y participación en el ámbito público. El cambio relativo de la historia, al parecer, siempre ha pretendido unos fines acumulativos de experiencia y práctica en la sociedad occidental. Los totalitarismos tuvieron un auge militar en cuanto a tácticas precisas para fortalecer la muerte y el exterminio como máximas propagandísticas y de crueldad que se sometieron los hombres de la barbarie. La natalidad influye en la decadencia de esa misma barbarie y del oscurantismo totalitario implicando la experiencia del nacimiento político en un contexto que permite las posibilidades plurales y colectivas comenzando por la particularidad o univocidad de los hombres que los hace disímiles en su actuar.

La comprensión de la natalidad se debe llevar a cabo mediante una política de la vida que haga surgir lo más notable de la esfera pública relacionando el reconocimiento por los otros y la dialéctica entre los innovadores elementos del discurso dentro del contexto de los asuntos humanos. Comprender lo nuevo a partir de la pluralidad es realizar una política de la vida que suma al actuar y al tiempo presente, es decir, que no discrimina a la condición humana porque es primordial a la hora de que la esfera pública sea abordada en la vida y por la vida. La natalidad pretende un acercamiento entre los asuntos humanos y el ser de cada hombre que exprese su palabra como algo nuevo por medio de su mismidad y de su importancia en la humanidad; la natalidad en sí, es un componente básico para que la política de la vida se pueda producir;

Entre el declive de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo estamos nosotros, como seres pensantes, instalados en el vacío presente. Y es ahí donde tenemos que intensificar nuestra capacidad para sorprendernos y poner como objeto de nuestra propia admiración el acontecimiento llamado mundo. Necesitamos comprender, por eso Arendt insistió en la importancia de las cuestiones referidas al sentido por encima de las cuestiones empíricas. Siguiendo a Kant, Arendt insiste en que “la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado” (Bárcena 87).

Todo lo mencionado con anterioridad lleva a la comprensión del ideal de una política de la vida especificándola con los procesos políticos que se llevan a cabo en la constitución de la natalidad, la acción, el pensamiento y el discurso como pilares del pensamiento político de la *vita activa* de Arendt y, asumiendo un papel relevante en los menesteres del mundo público. Con la entrada de estos puntos básicos también es fundamental remitirse en los principios del pensamiento de Arendt antes de que ella partiera de Alemania hacia Francia y después hacia América. Su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en San Agustín* evidencia todo el entramado del “*amor mundi*” en la esfera pública y en la pluralidad de los hombres, siendo el “*amor mundi*” otro elemento más que se une a la política de la vida y a ser la antítesis de la masa totalitaria, de la

crueldad y del terror en la política de la muerte. Para comprender el concepto del amor hacia el prójimo se tiene en cuenta, en primer lugar, el pensamiento de San Agustín a partir del ejercicio escritural de Arendt: “El amor al prójimo es la conducta de amor hacia el prójimo que brota de la caridad. Remite a dos relaciones fundamentales: primera, la persona ha de amar a su prójimo como Dios lo hace (*sicut Deus*); y segunda, ha de amar a su prójimo como se ama así mismo (*tamquam se ipsum*)” (Arendt, *El concepto* 126). Es así que el concepto de caritas de donde deviene el amor al prójimo es consecuente con la compasión y el reconocimiento del otro, todo esto abordado en la esfera pública y en la pluralidad política que los hace libres en el contexto.

La cuestión del *amor mundi* no solo se remite a la cuestión religiosa a partir de San Agustín, pues el amor en la esfera pública y, después de la experiencia totalitaria, se conjuga en la preocupación por los otros y su acaecer en lo político. El amor indica la referencia inmutable de permanecer en el mundo a partir de las relaciones con el prójimo y comprender su pasado y su presente para edificar el futuro próximo por medio de una política que vitalice la pluralidad y el amor hacia los hombres. El ser político asume una postura que trasciende la presencia política en los ámbitos particulares y colectivos, donde aparecen al mismo tiempo, la fragilidad y la fortaleza de los asuntos humanos con la condición humana de la acción, así mismo, después de la barbarie en el totalitarismo queda la posibilidad de un *amor mundi* que supere la muerte política y reúna a los trashumantes que padecieron el mismo terror, víctimas del régimen totalitario, que volvieron a comenzar gracias a la natalidad política. La confianza en el prójimo radica en comprender por medio de la palabra la verdadera esencia de la pluralidad y de la política de la vida; ese *amor mundi* es un elemento más que no se puede omitir en el pensamiento de Hannah Arendt el cual posibilita la función vital del amor en la esfera pública: “Amor mundi es, entonces, cuidado, “preocupación” por el mundo. Nos ocupamos del mundo y, al mismo tiempo, estamos preocupados por él, ya que el mundo humano es temporal y se dirige a un futuro imprevisible” (Bárcena, Hannah 125), un futuro lleno de incertidumbre que no está a la espera de repeticiones en el tiempo y que se convierte en algo infranqueable para valorar y significar en las vidas humanas.

La política de la vida debe de estar dispuesta al cambio conjetural de la irreversibilidad de las acciones del totalitarismo. El comienzo de algo nuevo o la natalidad enseñó a preservar el camino de un futuro político basado en el renacimiento de los hombres desde su pluralidad y su colectivización. El *amor mundi* demuestra que la posibilidad de la comprensión por el otro está dispuesta a permanecer en el espacio-tiempo donde no es necesario omitir la preocupación y la voluntad para ejercer una diversidad humana que no sólo esté arraigada en el pensamiento y en el discurso, también la aparición en la esfera pública incide en socavar de lo más oscuro de la barbarie una reconciliación de los opacados o de las víctimas con el pasado y con el mundo; todo esto lleva a una conclusión a partir de Arendt y su pensamiento político resumido en un concepto álgido, pero que en algunas épocas de la historia ha permitido la reconciliación y la apertura a una nueva vida, a un nuevo comienzo político resumido en el concepto del “perdón político”:

Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos “pecados” cuelgan como las espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres (Arendt, *La condición* 256).

La capacidad del perdón político como acto de reconciliación entre los hombres y el pasado conmueve la severidad de los asuntos de la jurisprudencia y la exoneración de lo

irreversible en el terror. El perdón determina la inmanencia de la humanidad mediante sus relaciones colectivas que abarcan una vastedad de ideas y complejidades en el accionar de la pluralidad y de los asuntos humanos. La esfera pública clarifica esas acciones del perdón político entre pares, entre el estar juntos, permitiendo la obtención de un mundo político que rompe con los esquemas de una política de la muerte basada en el terror, la barbarie y el odio facilitando la bienvenida de una reconciliación plausible de los hombres con el tiempo. El resultado de las acciones irreversibles fusiona la experiencia totalitaria con la posibilidad de las promesas del futuro. El llegar a acuerdos o a consensos políticos con el perdón y la reconciliación hacen que las promesas se conviertan en paradigmas evolutivos de la acción política para que dichos acontecimientos no se vuelvan a repetir en los contextos futuros. La perseverancia de las promesas reivindica la reconciliación de los hombres y el inicio del perdón como capacidad de exoneración hacia el culpable. Una política de la vida que permita el perdón entre el “ofensor y el ofendido-perdonante” –como lo afirma Hugo Ramírez en su texto “Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt”– acrecienta las bases de un comienzo nuevo en la esfera pública y en todos los estamentos de la sociedad. Para solidificar ese concepto de “perdón”, Hannah Arendt pone de ejemplificación la condición humana de la acción de Jesús de Nazaret, no referenciado desde el aspecto religioso en su pensamiento, sino a partir de la acción política y de la experiencia del contexto antiguo. Jesús, como personaje histórico-político de la tradición occidental, representa al perdón desde su ética como una posibilidad de enfrentar lo irreversible y cambiar el porvenir:

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular. En la naturaleza de nuestra tradición de pensamiento político (y por razones que no podemos explorar aquí) radica su carácter altamente selectivo y el excluir de la conceptualización articulada una gran variedad de experiencias políticas, entre las que no han de sorprendernos encontrar algunas de naturaleza elemental (Arendt, *La condición* 258).

El paradigma de Jesús representa una vida a partir de “la no violencia” y del perdón como asuntos límite de sus enseñanzas y acciones entre hebreos y romanos en un mundo diferente al del periodo de entreguerras. La humanidad nunca ha estado exenta de la barbarie, la violencia y la discriminación, pero es preciso que cada época trae consigo etapas de desolación y barbarie que destruyen una parte de la humanidad, por lo tanto, Jesús no solo se demuestra en el discurso mesiánico de sus acontecimientos bíblicos y judeo-cristianos que no obvian la alternancia de su permanecer en el mundo y en la historia política.

El concepto de perdón en la esfera de los asuntos humanos resulta ser un tema álgido. En la irreversibilidad de los hechos de barbarie persiste la resistencia al olvido y al dolor causado hacia las víctimas que, por medio de su testimonio, hacen perdurar la importancia de la fragilidad humana en acontecimientos de angustia y desesperanza que provocaron los totalitarismos. El perdón y las promesas ven en el futuro la ventaja de restablecer la acción política y la reconciliación como entes sociales de significación de olvido y perdón hacia el ofensor, pero es relevante voltearle la cara a la moneda debido a que facilitar el acto del perdón no es un hecho fácil y redimible entre el ofensor y el ofendido, pues la carga del pasado se hace visible a través de la huella marginal que dejaron los totalitarismos. Resignificar al perdón como parte de la *política de la vida* desde el pensamiento arendtiano, es dimitir al complejo modelo de la guerra y del odio en una nueva puerta hacia las oportunidades de la acción. La condición humana en los hombres debe proponer un estilo de eficacia en la natalidad política y construir espacios austeros hacia la comprensión de los hechos irreversibles del totalitarismo manteniendo la promesa de la “no repetición”. Es sin duda alguna que el tema del perdón es proscrito en muchas sociedades que no lo acogen con emoción y esperanza pero que se posibilita su esencia en la calidad de ser un garante de la exoneración y el olvido.

Pero, el mal radical vuelve y juega en el presente texto emergiendo de la caracterización del perdón político a través de la irreversibilidad de la muerte y todo lo que devino de ella en el totalitarismo. Aquí existe un gran parangón entre la falta de conciencia en el mal

radical y, los imperativos que un Estado impone a sus adeptos para que el sistema político-militar lleve un proceso no interrumpido con el exterminio y la violencia en la política de la muerte. La cabalidad del perdón en los asuntos de la barbarie totalitaria precede de una propuesta conjetural a través de la política de la vida y de un nuevo comienzo político que rompe el pasado totalitario. El ejemplo de Adolf Eichmann sigue siendo claro en el concepto de mal radical y, en la peripeia de la costumbre moral que pretende cada Estado:

Eichmann era un ser humano “corriente” que había cometido los crímenes por los que fue condenado a muerte porque era eso lo que había que hacer, porque ésa era la orden que se le había encomendado y porque no pensó ni en lo que hacía ni en sus consecuencias. Evitó “reflexionar por sí mismo” más allá de los condicionamientos derivados del mandato recibido y, en consecuencia, fue incapaz de un mínimo juicio reflexivo de humanidad (Bárcena 47).

Lo anterior confirma la no excepción de Hannah Arendt a la hora de realizarle un análisis histórico-político a las acciones de Adolf Eichmann. Es específico que la incapacidad de pensar por sí mismo y recibir órdenes de Estado permanece en la cotidianidad de los totalitarismos convirtiendo al hombre en un cómplice y en un espectador del régimen que identifica una vez más la catástrofe en la intemperie de la moral en los asuntos humanos y de la culpabilidad de estas acciones como compendios de la historia y de la gobernabilidad de los hombres.

La cuestión del perdón en la esfera de los asuntos humanos y, en la irreversibilidad de las acciones de la barbarie en los regímenes totalitarios, denota ser un concepto álgido y difícil en la esfera pública. Aunque de Jesús devela la importancia del perdón en el ámbito social y plural se percibe en nuestro mundo contemporáneo una resistencia hacia el acto de perdón con aquellos que ofendieron y utilizaron el terror y la violencia para generar todo el daño posible a la humanidad. Según el modelo de Jesús de Nazaret, el perdón exonera de los pecados y de los daños causados en el pasado dando paso a la natalidad política y al comienzo de una vida nueva. El tema del perdón en la política de la vida se expresa como

una posibilidad de reconciliación con el mundo y de la importancia de las promesas. Es posible pensar al perdón en las características violentas de un pasado oscuro y en abrir una nueva puerta hacia la experiencia de la vida y del convivir como seres plurales.

El ofensor debe reconocer su culpa y prometer que en un futuro cercano no volverá a perpetrar dichas acciones, unificando a la palabra con los consensos dialógicos en el ámbito público y para que por medio de ellos se vitalicen las relaciones de la esfera pública, es por esto, que hablar del perdón en la sociedad actual es erigir un contraste premeditado entre las ofensas hacia las víctimas y la exoneración para los victimarios; esto se convierte en una realidad paradójica que repercute en los pensamientos de los hombres y en la recapitulación de los acontecimientos ofensivos del pasado. El pensamiento político de Hannah Arendt es constante con las vicisitudes de su *vita activa*, es decir, que esta postura arendtiana del perdón lleva en sí misma la carga de la duda en la exoneración jurídica de los ofensores totalitarios pero, que se identifica como un prisma posible de reconciliación. El perdón político, a través de una política de la vida, está edificado a partir de la esperanza y del *amor mundi* que se profesan los unos con los otros. Comenzar de nuevo con aquel que me ofendió supone contrarrestar esa política de la muerte que desdeñó a la humanidad en sus entrañas políticas e infinitas a partir de la libertad y de la acción opacadas en esa época.

De la mano de Hannah Arendt es posible afirmar que el perdón aporta a la esfera de la realidad práctica el bien de la esperanza, como un recordatorio auténtico de que, aún en las condiciones aparentemente más desesperadas, los hombres siempre son capaces de comenzar, las veces que sea necesario, una renovada relación con sus semejantes (Ramírez 278).

El camino hacia una *política de la vida* ofrece una serie de alternativas políticas a partir de las obras de Hannah Arendt. Pensar la política es efectuar un acercamiento hacia la vida y hacia los objetivos plurales que pretende un colectivo humano. El fin de los hombres es proyectar la esperanza en la misma sociedad y anhelar el vasto conocimiento

que se procura en el actuar en conjunto. La experiencia de los totalitarismos alemán y soviético dejó en claro la destrucción de la misma condición humana en un espacio motivado por la acción beligerante de algunos hombres que no se resistieron al poder y, que por medio de las ideologías política del siglo XIX, ilustraron la extensión del terror y de la muerte en este periodo de la historia. En contraste con su accionar destructivo, se propone que la política de la vida a través el pensamiento arendtiano busque fluir la certeza de lo humano, de la vida, de la pluralidad, de la natalidad política, de la reconciliación y del perdón en un mundo que es dinámico en sus estructuras políticas, económicas y sociales y, que está sujeto a la variabilidad de los pensamientos humanos.

La reconciliación de los hombres es esencial para que se gestione una política de la vida dejando atrás ciertas emociones de odio, resentimiento, venganza y rencor que no permiten reconocer la comprensión de la irreflexividad humana, afirmando desde un principio la particular representación de la pluralidad y del *amor mundi* en el contexto contemporáneo. Sin lugar a dudas, procurar por la gestión de una política de la vida, suena algo quimérico y utópico para la sociedad actual, pues desde lo práctico en los juicios de algunos victimarios nazis no encajó la peripecia del perdón ni de la reconciliación aduciendo a la “no exoneración” de los crímenes y del terror que provenían del nacionalsocialismo. Reconocer a la historia y el pasado que viene de ella es sentir la capacidad que tienen los hombres de cambiar la página de la barbarie y la violencia para poder recibir a un futuro prometedor que hace parte de la incertidumbre de los asuntos humanos y de la pluralidad en la vida humana.

El perdón se hace visible y emergente como característica esencial de una política de la vida que abogue por la razón humana y la comprensión y entendimiento del comportamiento de los hombres. La dinámica de la esfera pública es universalizar los asuntos humanos a partir de la acción política y promover las reconciliaciones y las promesas que pueden servir de referentes políticos en el devenir, sin embargo, desde este texto se deja abierta una brecha, la brecha del perdón político y de la exoneración hacia los ofensores como parte del *amor mundi* y de la pluralidad que caracteriza al pensamiento de

Hannah Arendt y que la traemos a la actualidad para que sea efecto de análisis en el contexto colombiano, traspasado por un conflicto que no cierra las heridas y la barbarie que en él ha existido pero que se genera todo tipo de cuestionamientos a partir de si en Colombia se puede desarrollar una política de la vida y, si el perdón permite la exoneración de los que decidieron tomar las armas y la violencia para forjar sus propias luchas o sus objetivos particulares. Solo consta decir que se abre la posibilidad de analizar otras perspectivas y otros contextos diferentes al de los totalitarismos del periodo de entreguerras y a afirmar no solo al mundo académico sino también a los hombres y mujeres de a pie, una política de la vida que propenda por el bien común y por la trascendencia de la pluralidad y del reconocimiento político en la humanidad.

CONSIDERACIONES FINALES

En la filosofía convergen elementos históricos, metafísicos, estéticos, sociales que han revelado a través del contexto occidental una concepción fundamental en la constitución del colectivo humano y en las referencias del conocimiento, de los cuales, los hombres se han valido para demostrar su saber en el tiempo; todo esto con el fin de esclarecer que las ciencias son producto del pensamiento humano en su propio acontecer histórico, posibilitando además todo un engranaje social en la consolidación de los Estados, la economía, la educación y la misma esfera pública. La filosofía como base de todo pensamiento humano se expresa de tal manera que ha hecho que el mundo contemporáneo sea una amalgama de todo ese legado especial que ha caracterizado a la humanidad como especie de la razón, repercutiendo en las capacidades de los hombres la perseverancia de sus acciones y relaciones que se ubican en el lugar infinito de los asuntos humanos.

A través de la historia de los hombres, la política se ha abordado como la artífice de los Estados modernos y de la consecución de su accionar práctico en la esfera pública; esta última, nos ha demostrado que los asuntos humanos son complejos y retraídos en cada contexto y, que su ascendencia, es propia de la esencia de lo que significa la humanidad y su devenir en el tiempo; por lo tanto, la política es un acto de relación entre dos o más seres humanos que buscan generar diálogos en su cotidianidad. Los cánones políticos que se han desarrollado en la historiografía de la especie humana subyacen a todo ese entramado de las relaciones interpersonales y del auge especulativo político justificado desde el mundo griego hasta nuestros días.

Llegar a concluir éste trabajo investigativo incita a demostrar que la política es inherente a las vidas de los hombres. La posibilidad de haber concluido esta investigación tan especial revela las capacidades que han tenido los hombres para abordar la esfera pública, incluyendo las necesidades que los hace dependientes de su labor y de su trabajo; así mismo, a la acción como referente de decisiones y discursos que los obliga a

permanecer en la cúspide de su naturaleza y en el alcance de su libertad como seres públicos.

La experiencia de la muerte deja en claro que ha sido la manifestación más obvia de sometimiento y animosidad entre los mismos hombres. Los totalitarismos se concibieron como los dispositivos del terror de una época que no tuvo compasión ni por el más mínimo carácter testimonial de las víctimas en la aféresis de sus existencias. Hannah Arendt especifica a ese mundo de muerte en casi toda su obra por medio del “mal radical” departiendo con la historia situaciones violentas y de barbarie que no forjaron misericordia hacia los ofendidos. La modernidad y la razón fueron conformes en los elementos extraordinarios de las revoluciones burguesas. La libertad como guiadora de la razón expuso el ideal humano de los acontecimientos venideros de los Estados modernos; el método científico y el progreso le exigieron a la humanidad ser más coherente con el asombro de la ciencia y su esplendor arquitectónico en las mentes de los hombres. Pero en el siglo XX la compasión de la ciencia se desmembró mediante la instrumentalización de la razón, la cual fue utilizada como croquis constitutivo del terror y de la muerte que llegó con los regímenes totalitarios. Esa muerte no se hizo esperar y, apartó al hombre de la razón moderna la cual en sí misma se erigió como instrumentalización de la naturaleza y de la historia para convertirlo en una herramienta de guerra, poniéndolo a los pies de una *thanatocracia* irresistible que agobió a los ideales ilustrados y a la historia contemporánea. Serres se refiere a la instrumentalización de la ciencia de la siguiente manera: “Aquella guerra donde la ciencia, para usar la antífrasis ordinaria, fue movilizada en masa ¡como si esta hubiese estado alguna vez en reposo! Al buscar la etiología del mal y de la crisis, la respuesta es suficiente, repitiéndose desde el origen del proyecto Manhattan, y así sucesivamente” (Serres 193). No solo con los proyectos bélicos, sino también con el utilitarismo de las mentes de los hombres que causaron el terror; un terror exacerbado que emitió una amalgama de situaciones trágicas e imprescindibles a la razón instrumental y al poder de los caudillos.

La ciencia, según Serres, estuvo al servicio de la muerte. Las anteriores líneas fueron claras y decididas en cuanto a las acciones del mal proclamadas en el siglo pasado y,

aludiendo la advertencia de que ¡Alemania ganó la guerra! debido a las consecuencias originarias de una política de la muerte emergidas de unos cuantos hombres que no se opusieron a la gran tentación del poder y de las ideologías profesadas desde el siglo XIX. La experiencia totalitaria ha significado un factor concluyente de la desesperación del terror y de la muerte en los ámbitos físico y político. El mal radical, como se expone en el presente proyecto, significó una de las mayores tragedias que llevó a la muerte y al exterminio a más de una víctima desprevenida y despavorida de su situación. El ignorar la barbarie del totalitarismo y el no tener conciencia de la violencia y de la muerte de aquella época incidió en ser parte de todo ese aparato del terror y de ignominia en el periodo de entreguerras. Las ideologías del siglo XIX le dieron un gran aporte a este tipo de sistemas políticos y militares que accedieron a la supremacía de la razón instrumental y de la muerte a partir del trabajo, dejando al prisionero o al “Zek” en el laberinto de la agonía y del aislamiento de una sociedad sin memoria y legitimadora de la muerte. La política de la muerte fue certera en la convalecencia de los hombres pero su caída se obnubiló con la efervescencia de un nuevo cambio y de una nueva transformación política de la sociedad.

En la experiencia y recuerdo de la muerte palpita la vida, la cual, aún en sus registros de dolor, ofensa y ataque, se libra el derecho a no sucumbir ante las tiranías, a no ceder en el hurto de un buen morir donde la misma vida se sintetiza en la quietud del descanso, y en el gesto de satisfacción por el deber cumplido. La vida sigue siendo la causa y el referente de lo humano; en ella se reivindican, resignifican y reinventan los acontecimientos que hacen memorables los esfuerzos, las preguntas, las decisiones y las acciones por una humanidad en libertad para vivir y morir sin el yugo de la discriminación y el oprobio.

La política de la vida, en síntesis, defiende a la vida como experiencia máxima de la esfera pública. Hannah Arendt es convincente con la condición humana de la acción; la pluralidad en los asuntos humanos es la base de una política diversa y conjetural de la admisión de la vida en la sociedad y de la evanescencia de la muerte a través de la entrada triunfante de la vida. Los discursos promulgados en la esfera pública dan cuenta del

progreso de los hombres hacia la supremacía de la libertad y de la dinámica política que los une en un mismo contexto. La apertura de la política de la vida, después de las acciones totalitarias, debe procurar la estrategia ilimitada del pensamiento y del discurso como garantes del estar en el “entre-nos”. Para la pensadora es importante que la acción política sea adyacente a la pluralidad y a la identidad que cada hombre posee para poder otorgarle al ámbito público esa característica inédita de converger como pares y estar juntos para la toma de decisiones.

La *política de la vida* es el atributo primario de todos los procesos que hacen parte de ella. A través de la obra de Arendt se revela cada una de las concepciones que hacen parte de esa política necesaria por la vida y para la vida de los hombres. La inclusión de la natalidad hace constar que un nuevo nacimiento desde lo político es posible, sobre todo con los antecedentes de la *política de la muerte* en el régimen totalitario y a la adversidad vivida en medio de la barbarie. Volver a nacer a partir de la política se convierte en una oportunidad fehaciente en la esfera de lo público. Encontrar a los otros y reconstruir la historia se hace menester para combatir el aislamiento político del pasado y enfrentar al presente como permanencia en el tiempo y como augurio expresivo de lo que significa verdaderamente la vida. La natalidad como metáfora del nacimiento político recibe toda la atención primaria para contrarrestar la falta de inclusión en la sociedad. Después del acontecimiento de la muerte política se le da la bienvenida a la natalidad como contingencia de lo humano a través de la existencia y del discurso.

Con la aparición de los hombres en la esfera pública y de sus discursos participativos donde la vida triunfa como factor humano de lo social reaparece el *amor mundi* o el amor hacia el prójimo que concibe una nueva forma de la pluralidad. El amor hacia los otros no reposa ante la mirada de la política de la vida sino que cobra un poder magnánimo en la declaración de una pluralidad que está expectante de conceder y conservar ese amor a los otros. La vida debe ser el trasfondo de la existencia de la política y del amor, así mismo de la reconciliación entre el ofensor y el ofendido que discurren en un mismo lugar para hacer de la pluralidad y del reconocimiento piedras angulares de la

acción política. Los asuntos humanos están advertidos por la dialogicidad que se permea en lo público y en lo estructural de una reconciliación necesaria que edifique la propuesta vivencial del acontecimiento primario de la vida, es decir, el aparecer y, al mismo tiempo, ser reconocido como un ser político aportante a la sociedad y al *amor mundi*.

La *thanatocracia* o gobierno de la muerte, como la llamó Michel Serres estipuló una maquila de terror en la época totalitaria, dejando a la víctima sumida en el dolor y en la herida de seguir existiendo para recordar su pasado, recordar al ausente y a su propio ofensor. Pero Hannah Arendt nos convida al acto del perdón, un acto que se hace difícil en la esfera de los asuntos humanos pero que se necesita para sanar el pasado y asumir las responsabilidades del presente. El perdón, ejemplificado en Jesús de Nazareth, como lo propone la pensadora, conlleva al *amor mundi* y a la participación de la reconciliación con las acciones del pasado y la exoneración de la culpa de parte del ofendido al ofensor, sin embargo, el acto del perdón es un tema álgido en nuestra sociedad occidental debido a la gran complejidad o vastedad que ameritan los asuntos humanos y a la irreversibilidad de las acciones del terror y de la muerte. El pensamiento de Jesús como acontecimiento político y secular, más no religioso, supera la rigidez de los imperativos categóricos de los Estados occidentales procurando una esfera pública que dinamice la reconciliación y la pluralidad entre los hombres.

La política de la vida y el perdón confieren un sistema trascendental de una utopía característica de un mundo contemporáneo, pero el principio del perdón demuestra una vez más la esencia de la aparición y del reconocimiento en la diversidad de los otros y en la necesidad de forjar las relaciones humanas en la esfera pública. Se deja abierta la cuestión del acto del perdón en tanto potencia sanadora de las heridas que asisten en cada hombre y en cada mujer en el orbe, para así dar continuidad a la propuesta de una política de la vida que abogue por la existencia humana y por la pluralidad en el estar juntos, sobre todo, en un mundo actual que se encausa en la supremacía de los conflictos que no flaquean ante el dolor y la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T y Max Horkheimer. *La sociedad: lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo, 1969.

Arendt, Hannah. Los Orígenes del totalitarismo. Madrid: Alianza, 1998

-----, Los Orígenes del totalitarismo. 2. *Imperialismo*. Madrid: Alianza, 1998.

-----, Los Orígenes del totalitarismo. 3. *Totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1998.

-----, La condición humana. Barcelona: Paidós surcos, 2005.

-----, Conferencias sobre la filosofía política de Kant. Barcelona: Paidós, 2012.

-----, *Diario Filosófico*. Barcelona: Herder, 2006.

-----, *Eichman en Jerusalén*. Barcelona: Novoprint, 2005. Impreso.

-----, *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona: Península, 1996. Impreso.

-----, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 1990. Impreso.

-----, *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós, 2004. Impreso.

-----, *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002. Impreso.

-----, Los hombres y el terror. Trad. Efrén del Valle y Francesc Pedrosa. Barcelona: RBA, 2012.

-----, *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.

-----, *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2004.

-----, *Sobre la Violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970.

-----, De la historia a la acción. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.

Aristóteles. *Política*. Barcelona: Altaya, 1993.

Bárcena, Fernando. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.

Camps, Victoria. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1996

Engels, Friederich. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Medellín: Ediciones los Comuneros, 1978.

Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2008.

Fromm, Erich. *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich*. Buenos aires: fondo de cultura económica, 2012.

Hegel, Friederich. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica, 1978.

Hitler, Adolfo. *Mi lucha*. Bogotá: Solar, 2013.

Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 1999.

-----, *Leviatán: o la materia, o la forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Sarpe, 1983.

Honneth, Axel. *Críticas del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt. Buenos Aires: fondo de cultura económica, 2009.

Lenin, Vladimir. *Marx, Engels y el marxismo*. Moscú: Editorial Moscú, 1910.

Levi, Primo. *Así fue Auschwitz*. Testimonios 1945-1986. Bogotá: Ariel, 2015

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Narrado por Pedro Montoya. Bogotá: Yoyo libros, 2007.

Marx, Karl. *El capital*. Barcelona: Orbis, 1984.

Mèlich, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2012.

-----, *Del extraño al cómplice*. Barcelona: Anthropos, 1997.

-----, *La ausencia del testimonio*. Barcelona: Anthropos, 2001

Morin, Edgar. *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de URSS*. Barcelona: Anthropos, 1983.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Barcelona: Planeta, 1985.

Palmer, Richard. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco Libros, 2002.

Perlot, Marcel. *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires.: La ley, 1971.

Rosales, Gustavo. *Geopolítica y geoestrategia*. Bogotá: Universidad Militar Nueva Granda, 2005.

Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Buenos Aires: Aguilar, 1953

Safransky, Rudiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Buenos Aires: TusQuets Editores, 2013.

Sarcinelli, Franco. *Vida y muerte en los campos de concentración*. Barcelona: De Vecchi, 1979

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.

Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, 1946.

Steinert, Marlis. *Hitler y el universo Hitleriano*. Trad. Amanda Forns de Giogia. Barcelona: Vergara grupo Z, 2004.

Todorov, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*. Trad. Noemí Sobregués. Barcelona: Circulo de lectores, 2010.

Touraine, Alain. *Podremos vivir juntos. Iguales y diferentes*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: fondo de cultura económica Argentina, 1997.

Vatter, M y Horts Nitschack. *Hannah Arendt: Sobrevivir al totalitarismo*. Santiago de Chile: LOM, 2008.

TESIS

Escobar García, B. *La esfera pública y la natalidad en Hannah Arendt*. Trabajo de grado Doctorado en filosofía. Medellín: UPB, 2014.

López Daza, E. *El totalitarismo en la filosofía política de Hannah Arendt*. Trabajo de grado pregrado en filosofía. Medellín: UPB, 2005.

REVISTAS

Aguirre Román, Orlando. “Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos”. *Revista Opinión Jurídica*. 19, 17 (2010): 37-54.

Arendt, Hannah. “Dominación total”. *Revista Desde la Región*. 36. (2006): 6-11.

Finer, S. “El estado totalitario”. *Revista Círculo de Humanidades*. 17 (1999): 47-68.

Fonnegra Osorio, Claudia Patricia. “Hannah Arendt. El juicio y la acción”. *Revista Co-herencia*. 3, 5. (2006): 203-219.

González Calvar, Cristina. ¿Por qué surge el fenómeno nacionalista en Rusia? *Revista Ceriol* 41/42 (2002-2003): 133-145.

Lenis Castaño, John Fredy.” Hannah Arendt: consciencia moral y banalidad de la condición humana”. *Revista Co-herencia*. 6, 11. (2009): 29-38.

Ricciutti, Edgardo. “Ideología y política en el Estado fascista”. *Revista Politeia*. 29,36 (2006): 69-100

Scott, Ian. Frank Capra and Leni Riefenstahl. Politics, propaganda and the personal. Comparative American Studies. December 2009. 7,4. 285-297. University Of Manchester U.K.

Ramírez, Hugo. Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt. Revista Derecho 61 (2009). 249-281.

Serres, Michel. Traición: thanatocracia. Revista Ciencias sociales y educación 2, 1 (2012): 189-216. Traducido por Luis Alfonso Palau Castaño.

Uribe de Hincapié, María Teresa. Esfera pública. “Acción Política y ciudadana. Una mirada desde Hannah Arendt”. Revista de estudios políticos 19 (2001):165- 184.

BASES DE DATOS.

Brunet, Graciela. “La ética de la reflexión en Hannah Arendt”. Redalyc. 30. Abril.2014

Camiñas Hernández, Tasio. “Valores en alza: guerras, propaganda mediática, cultura del miedo y “hedocinismo”. Redalyc. 20. Junio. 2014.

Comesaña, Gloria y Marianela Cure. “El pensamiento como actividad en Hannah Arendt”. Redalyc. 10. Mayo. 2014.

Gaytán, Patricia. “Hannah Arendt y la cuestión social”. Redalyc. 10. Mayo. 2014.

Crowfort, Livingston y Pamela Flores. “El totalitarismo frente a la identidad como proyecto en los medios comunitarios”. Redalyc. 15. Mayo. 2014.

Debanne, Luciano y Valeria Meirovich. “Nacer para comenzar. Acción y libertad en Hannah Arendt”. Redalyc. 15. Mayo. 2014.

Hilb, Claudia. “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”. Redalyc. 15. Mayo. 2014.

Lefort, Claude.” Negarse a pensar el totalitarismo”. Redalyc. 20. Mayo. 2014.

Morató, Javier del Rey. “Adorno y la crítica a la cultura de Masas”. Redalyc. 17. Junio.2014.

Núñez García Cuerva, María C. “La Prensa en el tercer Reich: La información, prisionera del Nazismo”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Quintana, Laura. “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Petry, Paulo.” O amora política em Hannah Arendt”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Sahuí Maldonado, Alejandra. “Verdad y política en Hannah Arendt”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Toro. Alfredo. “Hannah Arendt y los límites de la esfera pública”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Toro Tapia, Luis. “La idea de la política en Hannah Arendt”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Zapata, Guillermo. “La condición política en Hannah Arendt”. Redalyc. 23. Junio. 2014.

Dossa, Shiraz. “Human status and politics: Hannah Arendt on the holocaust”. Jstor. 07. Febrero. 2014.

Hernández, Elena.” Los orígenes del totalitarismo”. Jstor. 07 de Abril de 2014.

Katz, E. La Influencia personal. “El individuo en el proceso de Comunicación de Masas”. Jstor. 17. Junio. 2014

Steinberger, Peter. “Hannah Arendt on judgment”. Jstor. 07. Febrero. 2014.

Yakira, Elhanan. “Hannah Arendt, the holocaust and Zionism”. Jstor. 07. Febrero. 2014.

Archustegui, Esteban. “Política, violencia y totalitarismo”. Hannah Arendt en el espejo”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Arribas, Sonia. “Arendt y el nuevo imperialismo”. Dialnet 30. Marzo. 2014

Borges, Alfran. “Liberdade e espacio público no pensamento político de Hannah Arendt”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Bueno, Noelia. “Igualdad y diferencia en la teoría de la acción de Hannah Arendt”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Bueno, Noelia. “Los componentes subjetivos de la ética de Hannah Arendt”.Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Campillo, Antonio. “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt”.Dialnet 30. Marzo. 2014.

Campillo, Neus. “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”. Dialnet 30. Marzo. 2014.

De la Rubia, José. “Hannah Arendt: la esfera pública y la privada”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Espósito, Roberto. “Totalitarismo o biopolítica”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Giacche, Vladimiro. “Totalitarismo: la triste historia de un no concepto”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Giannareas, Jorge. “Pensar la política. Sobre el legado de Hannah Arendt”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Heller, Agnes. “Open Letter to Hannah Arendt on thiking”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Herrera, Manuel. “La condición humana: la acción “como manifestación del hombre”. Dialnet. 30. Marzo. 2014

Lázaro Paniagua, Alfonso. “Autoridad y libertad en Hannah Arendt”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Luquin, Andrea. “Hannah Arendt frente a las sombras de Europa”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Palomar Torralbo, Agustín. “El totalitarismo en Hannah Arendt: contexto y estructura en los orígenes del totalitarismo”. Dialnet. 30. Marzo. 2014.

Paz Rodríguez, Luisa. “Acción y mundo en Hannah Arendt”. Dialnet. 05. Abril. 2014.

Pereira, Nuno. “Hannah Arendt y la conquista del espacio. Repensar la condición humana”. Dialnet. 05. Abril. 2014.

Roiz Parra, Javier. “Hannah Arendt como teórica política”. Dialnet. 05. Abril. 2014.

Rivera, Antonio. "Crisis de autoridad: sobre el concepto político de "autoridad" en Hannah Arendt". 05. Abril. 2014.

Serrano, Agustín. "Totalitarismo y filosofía". Dialnet. 05. Abril. 2014.