

# El concepto de ciudadanía en la propuesta política de Hannah Arendt<sup>1</sup>

## The concept of citizenship in Hannah Arendt's political proposal

Por: Estefanía Cañaverál Guisao  
Universidad Católica Luis Amigó  
[estefania.canaveralg@amigo.edu.co](mailto:estefania.canaveralg@amigo.edu.co)

### Resumen

El presente artículo indaga sobre el concepto de ciudadanía en la filosofía política de Hannah Arendt, ya que los hombres en su calidad de ciudadanos están encargados, desde la condición de pluralidad, de construir la esfera pública, esto es, el espacio donde se atienden los asuntos comunes. Para desarrollar dichas ideas, este texto se compone de tres partes, en la primera se hace un breve recorrido histórico conceptual de término “totalitarismo”, luego presenta la novedad de la reflexión arendtiana sobre el tema, además de las características que la autora concede a estos regímenes; en la segunda se exponen las particularidades del ciudadano propuestas por Arendt y la responsabilidad que esto supone; y en la tercera se presentan algunas nociones de la concepción política de la filósofa las cuales hacen posible pensar el ejercicio de la ciudadanía. El artículo concluye mostrando que la participación en el espacio político es imprescindible para evitar nuevas formas de dominación.

**Palabras clave:** Ciudadanía; Política; Totalitarismo; Pluralidad; Acción; Discurso

### Abstrac

This article inquires into the concept of citizenship in Hannah Arendt's political philosophy, since men as citizens are in charge, from the condition of plurality, of building the public sphere, that is, the space where their common affairs are attended. To develop these ideas, this text is made up of three parts, in the first a brief conceptual historical tour of the term “totalitarianism” is made, then presents the novelty of Arendt's reflection on the subject, in addition to the characteristics that the author grants to these

---

<sup>1</sup> Este artículo de investigación se elabora como producto final del curso Trabajo de Grado, para optar al título de Licenciada en Filosofía.

regimes; in the second the particularities of the citizen proposed by Arendt and the responsibility that this implies are exposed; and in the third some notions of the political conception of the philosopher are exposed, which make it possible to think about the exercise of citizenship. This article concludes by showing that participation in the political space is essential to avoid new forms of domination.

**Keywords:** Citizenship; Politics; Totalitarianism; Plurality; Action; Speech

## Introducción

El presente artículo estudia el concepto de ciudadanía y su papel fundamental en la visión política de Hannah Arendt. Dado que en el marco de la propuesta política de la filósofa alemana son los hombres como ciudadanos quienes desde diferentes perspectivas están encargados de construir la esfera pública, esto es, el espacio donde se atienden los asuntos comunes, la autora señala en su obra *¿Qué es la política?* lo siguiente: “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 2011, p. 45). En la política, entonces, los hombres han de concebirse como diversos, característica que será ampliamente analizada en su obra *La condición humana*, bajo el concepto de “pluralidad”, allí será descrita como la condición por la cual se da la vida política (Arendt, 2010).

El concepto de pluralidad otorga a las personas el carácter de iguales y distintas, es decir, son iguales en tanto hay un reconocimiento mutuo, pero distintas porque ningún individuo es intercambiable al poseer una biografía y perspectiva propias (Zapata, 2010). Por otro lado, la condición de pluralidad hace posible las actividades propiamente políticas como son la acción y el discurso (Arendt, 2010; Galindo, 2005). Así mismo, la autora presenta la política como una actividad que se da en la esfera pública. Govea (2010) define este último concepto como “un entre que a los varios engloba y desde el cual cada uno puede entenderse mejor a sí mismo y a los demás” (p. 228). Se puede decir que los ciudadanos son los encargados de construir su propio espacio público y llegar de forma pacífica (por el discurso y la acción) a acuerdos sobre asuntos que les son comunes (Jiménez, 2013).

Por otra parte, esta visión de la política que propone Arendt nace en oposición a la percepción que la realidad histórica de la época trajo de la política, como consecuencia

del advenimiento del fenómeno totalitario, donde a los ciudadanos privados de su capacidad de acción se les anuló su incidencia en los asuntos que a todos competen, proyecto que constituyó a todas luces la antítesis de la propuesta arendtiana. En su texto *Los orígenes del totalitarismo*, específicamente la tercera parte, la autora señala cómo este tipo de regímenes, en nombre de las “leyes de movimiento”, se arrogan la autoridad para direccionar el curso de la historia y eliminar a quienes no estén a su favor, impidiendo así la capacidad de los hombres de actuar (Arendt, 2006).

Tal vez el totalitarismo como se vivió en tiempo de Arendt se pueda concebir como un asunto alejado de la realidad política actual, no obstante, aún son muchos los males que aquejan nuestras democracias como la corrupción, la indiferencia y la ignorancia que hacen a este sistema susceptible de ser minado por formas renovadas de totalitarismo en su propio interior. Según lo anterior, es sumamente valioso revisar la propuesta política de esta filósofa, considerando la preeminencia que tiene para ella la acción de los hombres y con ella la asunción de su responsabilidad política en la comunidad que habitan.

Para desarrollar de manera más detallada las ideas expuestas, se emprendió pues una investigación a partir de un rastreo bibliográfico en las bibliotecas de la Universidad Católica Luis Amigó, la Universidad de Antioquia y la Universidad EAFIT, se revisaron bases de datos como Dialnet, Redalyc, Scielo, Digitalia y E-libro que proporcionaron libros y artículos científicos para conformar las fuentes primarias y secundarias para el presente artículo. También se hizo uso de material audiovisual, específicamente la entrevista *¿Qué queda? La lengua materna* (1964), realizada a Hannah Arendt, en la cual expone los motivos que suscitaron su interés por la política.

Para examinar la particular concepción política de Hannah Arendt, se revisó el texto *¿Qué es la política?* (1997) en el cual la filósofa presenta de forma puntual el carácter relacional de la política así como los prejuicios que de ella se han tenido; se estudió, además, su texto, *La condición humana* (2010) donde se describe ampliamente el concepto de “pluralidad”, condición por la cual es posible el ejercicio de actividades propias de la vida política. Con respecto a estas temáticas se consultaron algunos intérpretes como Campillo (2014) quien afirma que la vida política solo se da donde los seres humanos se reúnen desde su pluralidad y Zapata, (2006), Jiménez (2013) y Toro (2008) quienes ponen el acento en el discurso y la acción como actividades propias de la pluralidad y por tanto de la política. También se abordó el libro *La*

*promesa de la política* (2008) de Arendt, donde se describe la relación que se ha dado entre filosofía y política a lo largo de la tradición filosófica, texto valioso para comprender la política dentro de las actividades de lo que la filósofa alemana denominó vida activa.

Asimismo, se revisó el texto *Los Orígenes del totalitarismo*, tanto en formato impreso (2006) como en versión virtual (1957). Este libro describe, detalladamente, las características de los regímenes totalitarios y su afán por destruir la “pluralidad” de las comunidades donde se instalaban; estas cuestiones enunciadas por la autora fueron apoyadas por la lectura de intérpretes como Aguirre y Malishev (2011a), Rivas y Rodríguez (2010), Finer (1999) y Betancur (2015). En *Los Orígenes del totalitarismo* también se evidencia la preocupación de la autora por una perspectiva que evite la repetición de los vejámenes que estos regímenes cometieron, especialmente retornar a esa condición de apátrida, es decir, de quien perdía todos sus derechos al no tener una institución que se los garantizara (Uribe, 2011; Mate, 2010), esta obra, también, permitió enlazar estas problemáticas con la concepción de ciudadanía propuesta por Arendt.

Para abordar esta última concepción se retomaron *Los Orígenes del Totalitarismo* (1957), *¿Qué es la política?* (1997), *Sobre la revolución* (1988) y *Entre pasado y futuro* (1996), de estas lecturas se pudo comprender que el concepto de ciudadanía en la filosofía de Arendt estuvo fuertemente influenciado por el pensamiento griego; estas obras permitieron dilucidar las nociones de igualdad y libertad como características que posibilitan las relaciones entre ciudadanos. Para estos temas se accedió a intérpretes como Franco (2013) y Baños (2008) que apoyaron la idea de la libertad como un nuevo nacimiento.

Se examinó el texto *Crisis de la República* (1999) que pone de manifiesto la importancia de los ciudadanos en los asuntos públicos y con ello la concepción arendtiana de que el poder debe permanecer en las organizaciones ciudadanas — estas, dice Arendt, se mantienen gracias a las promesas mutuas que permiten ordenar la actividad conjunta—. Otra obra consultada fue *Sobre la revolución* (1988), en ella se rescatan varias prácticas que tuvieron lugar en el contexto de las revoluciones en Francia y en Estados Unidos y con ellas la posibilidad de que el ciudadano ejerza y mantenga el poder. En este orden de ideas, las interpretaciones de autores como Zapata (2012), Figueroa (2014), Baños (2013) sirvieron para comprender la idea

arendtiana de que el poder solo se mantiene si se actúa en conjunto y que este debe preservar la igualdad y la libertad.

Los anteriores hallazgos de esta investigación permitieron formular el presente artículo, el cual fue estructurado en tres apartados: el primero hace un breve recorrido histórico-conceptual del término “totalitarismo”, luego presenta la novedad de la reflexión arendtiana sobre el tema, además de las principales características que la autora concede a estos regímenes y lo que su implementación suponía para las sociedades donde se vivieron; en el segundo apartado, se exponen las particularidades del ciudadano propuestas por Arendt y la responsabilidad que esto supone; la tercera parte, expone algunas nociones constitutivas de la concepción política de la filósofa alemana que hacen posible pensar el ejercicio de la ciudadanía; el artículo culmina con las conclusiones donde se espera evidenciar el carácter preponderante del ciudadano en la propuesta política de la autora y, a la luz de esto, se espera propiciar al lector herramientas que permitan una reflexión en torno a la importancia de la acción ciudadana en las sociedades de nuestros días.

### **Consideraciones sobre el totalitarismo. Una mirada desde Hannah Arendt.**

Antes de hablar sobre la concepción política de Hannah Arendt y el papel que desempeña el concepto de ciudadanía, es importante abordar algunos aspectos del régimen político que dominó en el tiempo de la autora. Puntualmente, nos referimos a los totalitarismos que asolaron parte de Europa en el siglo XX, de los cuales Arendt en su libro *Los orígenes del totalitarismo* realiza un análisis profundo, exponiendo sus particularidades y cómo lograron consolidarse. Esta contextualización se hace con la intención de ofrecer un punto de partida que permita comprender la visión política de la filósofa alemana.

Con respecto al totalitarismo es importante mencionar que, siguiendo a Fuentes (2006), el término aparece por primera vez como adjetivo y fue empleado en 1923 por el político liberal Giovanni Amendola, para referirse al gobierno fascista<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Según la definición del Diccionario Enciclopédico Ilustrado (1991) “El fascismo es un movimiento político fundado por Benito Mussolini, que de 1922 a 1945 gobernó dictatorialmente en Italia” (p. 788). El cual se caracterizó por su fuerte tendencia nacionalista, su oposición al marxismo y el culto al dirigente o “Duce”, este término también se aplica a otros movimientos que compartan características con el fascismo. Las ideas impulsoras de ese sistema son: La omnipotencia del Estado, sin división de

implementado en Italia por Benito Mussolini, al cual denomina “sistema totalitario”; en 1925 el socialista Lelio Basso introduce la expresión como un *ismo*, es decir, usa propiamente el término totalitarismo, advirtiendo que en el fascismo se observa “la concentración de poderes y la unificación Estado-partido” (Blanco, 2018, p. 111). Si bien el término nació en el contexto de la oposición, este será usado por el gobierno de Mussolini para autodefinirse. En 1925, durante el IV Congreso del Partido Nacional Fascista, Mussolini reafirma “la nostra feroce volontà totalitaria”, admitiendo el carácter totalitario de su gobierno como una virtud del mismo; más adelante el adjetivo *totalitario* se emplea en la definición de fascismo publicada en la *Enciclopedia Italiana* de 1932, la cual contaba con el beneplácito de Mussolini:

El fascismo reafirma el Estado como la verdadera realidad del individuo; de ahí que para el fascista todo esté en el Estado y que nada humano o espiritual [...] exista fuera del Estado. En este sentido, el fascismo es totalitario y el Estado fascista [...] desarrolla potencia la vida del pueblo en su integridad (Enciclopedia Italiana citada por Fuentes, 2006).

Por otra parte, el término *totalitarismo* consiguió difusión internacional durante los años treinta gracias al ascenso de Hitler al poder, sin embargo, era utilizado de manera muy versátil. Por un lado, fue usado para referenciar al régimen nazi; por otro, a posturas que se consideraban contrarias al estado liberal, incluso opositores del estalinismo se valieron de dicho término para efectuar su crítica contra este régimen (Fuentes 2006). Boris Souvarine, detractor de Stalin, fue uno de los primeros en considerar las analogías estructurales entre fascismo y comunismo, diciendo que ambas son un tipo de Estado totalitario que comparten rasgos como: la construcción de un Estado opresivo y centralizador, tener el monopolio de las instituciones, la economía y la sociedad, además de apoyarse en líderes fuertes y carismáticos (Forti, 2008).

A su vez, es importante señalar que los dirigentes nazis intentaron evitar el uso de la palabra, debido a su origen extranjero. Sin embargo, dentro de su doctrina se puede encontrar una alusión a la idea totalitaria. Por ejemplo, en su texto “*El concepto del*

---

poderes; la subordinación absoluta de los individuos a unos ideales nacionales que son definidos por una minoría elitista; y una organización corporativa del trabajo respecto al capital (Diccionario Enciclopédico Ilustrado, 1991).

*totalitarismo en el debate político italiano: una historia particular*” Donofrio y Fuentes (2016) señalan que el teórico nazi Carl Schmitt en 1931 acuñó la expresión “Estado total” en su artículo titulado “*El giro hacia el Estado total*” en el cual “situaba en la Gran Guerra la crisis definitiva del Estado liberal” (p. 16) y denunciaba que debido a su “normativismo degenerado” (p. 16) no podía hacer frente a las exigencias actuales, por lo que se necesitaban otro tipo de medidas, que se contemplarían en el Estado total. Este aparecería para combatir la debilidad del Estado pluralista que se rige por medio de los partidos, al cual se debe oponer la figura de un jefe que está legitimado gracias a su relación con “una comunidad de pueblo ‘racialmente’ homogénea” (Forti, 2008, p. 49).

Según Forti (2008) en los años treinta y cuarenta ya se había iniciado un debate en torno al totalitarismo, distintos teóricos desarrollaron aspectos como las comparaciones estructurales entre el fascismo, el nazismo y el estalinismo o la conciencia de que el totalitarismo marcaba una ruptura con la tradición política occidental y la destrucción del orden jurídico por parte de dichos regímenes. De acuerdo a la misma autora, hasta ese momento los elementos estructurales eran objeto de investigación, sin embargo, hacía falta un análisis que supiera conectarlos en “una gran síntesis conceptual” (p. 74), y es este, justamente, el camino que abre Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. La filósofa alemana no tiene interés en ordenar acontecimientos históricos, su propósito será realizar una genealogía del concepto que permita encontrar el sentido de lo que pasó en el siglo XX y de esta manera comprender cómo fue posible y cuál es la naturaleza de este fenómeno. La intención de la filósofa de comprender el sentido de lo que pasó, escudriñando sucesos anteriores, se puede ver en las dos primeras Secciones, de las tres que componen el libro, las cuales son: “antisemitismo” e “imperialismo” en ellas, la autora señala los elementos que hicieron posible el fenómeno totalitario, además hace un análisis exhaustivo donde evidencia que el totalitarismo no era un simple gobierno opresor, sus pretensiones llegaban al punto de querer modificar el carácter humano. Con todo esto, la obra de Arendt marca la línea “divisoria entre el periodo de ‘preparación’ del concepto y los años de su afirmación definitiva” (Forti, 2008, p. 75). Aquí se hace preciso mencionar que otros autores como Talmon (citado por

Martínez)<sup>3</sup>, Aron (2017)<sup>4</sup> y la obra conjunta de Friedrich y Brzezinski (citados por Fuentes, 2006)<sup>5</sup>, aportaron con sus reflexiones a esa “consolidación” del concepto.

Por otro lado, se debe mencionar que la reflexión en torno al totalitarismo en la obra de Arendt es fundamental, al llevarla al desarrollo de su propia filosofía tras el compromiso con la política que implicó el estudio de dicho fenómeno. Lo anterior se deja ver con claridad durante una entrevista concedida por la autora a Günter Gaus para la televisión alemana. En dicha ocasión Arendt (1964) comenta que en sus inicios era apática a la política, pero después de los acontecimientos que se estaban dando en Alemania, especialmente el incendio de Reichstag y su emigración a Francia, “ya no era posible la indiferencia” (9:40). Además afirma que “No me implique sistemáticamente hasta migrar” (10:18).

Y ciertamente lo hizo; como ya se dijo anteriormente, en *Los orígenes del totalitarismo* busca comprender el fenómeno totalitario, revisando sus antecedentes e indagando

---

<sup>3</sup> Según Martínez (2011) en su texto *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Talmon describe dos tipos de democracia, la primera es la democracia liberal, que respeta los intereses individuales de cada una de las personas que componen la sociedad; la segunda refiere a una democracia totalitaria, la cual sostiene que solo se alcanzará la libertad con el logro de un ideal absolutamente colectivo. Esta última se hace totalitaria porque considera que todas las actividades humanas deben realizarse en función de la política y el Estado. El autor señala la paradoja de dichas democracias puesto que, propende por la participación activa del ciudadano en la esfera política, sin embargo esta participación solo es válida si está en consonancia con el ideal que se ha fijado como el mejor. Dicho ideal es comparado por Talmon con el concepto de *voluntad general* de Rousseau, el cual no admite ni detractores ni indiferentes, en otras palabras, el autor declara que el problema de estas democracias es que benefician solo a quienes están homogéneamente de acuerdo con lo que se estipulado como voluntad general, situación que deja en estado de indefensión y exclusión a minorías y disidentes.

<sup>4</sup> *Democracia y totalitarismo* es un texto que recopila los planteamientos realizados por el autor durante un curso dictado en La Sorbona entre los años 1957–1958, en dicho contexto Aron (2017) plantea que los regímenes totalitarios cumplen las siguientes características: Concede a un partido el monopolio de la actividad política, el partido cuenta con una ideología declarada como la verdad absoluta y oficial del Estado, se reserva para sí el monopolio de la fuerza y la persuasión, las actividades económicas y profesionales están sometidas al Estado, las cuales se ven teñidas por la ideología; por último, una falta cometida dentro de una actividad económica o profesional, es considerada una falta ideológica, es así como todas las faltas devienen ideológicas y “sobreviene el terror a la vez policial e ideológico” (p. 292). El autor reconoce al régimen estalinista y al hitleriano como casos de totalitarismo, sin embargo hace un análisis más profundo del primero. Si bien acepta un gran parentesco en las prácticas de ambos, sostiene que sus fines eran distintos, puesto que según él “el del terror soviético consistía en crear una sociedad enteramente conforme a un ideal, mientras que en el caso hitleriano era sencillamente el exterminio” (p. 305).

<sup>5</sup> Según Fuentes (2006) en su obra *Dictadura totalitaria y autocracia* Friedrich y Brzezinski reconocen, al igual que Arendt, la propaganda y el terror como elementos propios de los regímenes totalitarios. Pero haciendo especial hincapié en los aparatos estatales que le son propios, tales como el partido único, la policía secreta y en la fuerza que concede a “una ideología redentorista dirigida a la consecución del ‘hombre nuevo’” (p. 212). Desde la perspectiva de los autores el rótulo de totalitarismo puede aplicar a otras experiencias políticas como el fascismo y la República Popular China.



por el ideal de lo humano que en él se gestó. Hasta ese momento, el totalitarismo se había abordado para defenderlo o desprestigiarlo, tenía un carácter de tipo crítico-descriptivo. Sin embargo, Arendt en su obra desarrollará conceptos e ideas que le permiten hacer frente a muchas de las particularidades de dicho sistema de gobierno, por ejemplo: la defensa de la pluralidad humana, la idea de que cada ser humano es un nuevo nacimiento único e irrepetible, que se enfrenta a la idea totalitaria de la homogenización; la necesidad de la ciudadanía como una forma de garantizar los derechos de las personas, puntualmente a los apátridas que dejan las guerras; la importancia de la esfera política para no caer en el aislamiento totalitario, entre otras. Dicho de otro modo, sus investigaciones se tornaron en una suerte de “combate contra la despolitización, una rehabilitación enfática del sentido, valor y necesidad de la política” (Figuroa, 2014, p. 133). Todo, porque la despolitización de las sociedades sirve como tierra fértil para establecer regímenes de carácter totalitario.

Con todo esto se puede decir que el pensamiento arendtiano fue profundamente influenciado por las experiencias totalitarias de siglo XX de las cuales surgió su inquietud por pensar la política y una forma de vivirla de manera que todos, sin excepción, puedan ocupar el espacio público y de esa manera “construir una afirmación política como dique de contención frente a las posibilidades totalitarias” (Figuroa, 2014, p. 134). De acuerdo con lo anterior, es valioso conocer algunos rasgos propios de los regímenes totalitarios que fueron estudiados por Arendt, ya que darán luces y sentido a las reflexiones desarrolladas dentro de su obra. Para comenzar, se debe decir que según la autora, una de las principales características del totalitarismo es que todo su obrar está dirigido por “la ley de movimiento”, estas leyes reciben dicho nombre porque son creencias que no permanecen estáticas, sino que se mueven en dirección a un ideal que será alcanzado en un futuro. Lo anterior se puede evidenciar en las dos experiencias políticas que Arendt rotuló como totalitarismos: La Alemania Nazi, liderada por Adolf Hitler y la Rusia bolchevique dirigida por Joseph Stalin, el primer caso, corresponde a la ley de la naturaleza; el segundo, a la ley de la historia. Los nazis y los bolcheviques creían ser quienes debían propiciar el buen curso de estas leyes:

En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la naturaleza o cuando los bolcheviques hablaban sobre la ley de la historia, ni la naturaleza ni la

historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyace a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana<sup>6</sup> del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la historia se basa en la noción marxista<sup>7</sup> de sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que discurre según su propia ley (Arendt, 2006, p. 621).

Así pues, todo aquello que se realiza en estos regímenes se hacía en nombre de la ley de movimiento, estas leyes prometían, además, un futuro brillante para quienes se

---

<sup>6</sup> Según *El origen de las especies*, estas no son estáticas, sino que a lo largo del tiempo van teniendo variaciones por medio de lo que Darwin denominó la selección natural: “Estoy completamente convencido de que las especies no son inmutables y de que las que pertenecen a lo que se llama el mismo género son descendientes directos de alguna otra especie, generalmente extinguida, de la misma manera que las variedades reconocidas de una especie son los descendientes de ésta. Además, estoy convencido de que la selección natural ha sido el medio más importante [...] de modificación” (1859, p. 6). Según la explicación del mismo autor, por medio de la selección natural la naturaleza se encarga de conservar las variaciones en la especie que le resulte más beneficiosa para su supervivencia “Metafóricamente puede decirse que la selección natural está buscando cada día y cada hora por todo el mundo las más ligeras variaciones; rechazando las que son malas; conservando y sumando todas las que son buenas; trabajando silenciosa e insensiblemente, cuandoquiera y dondequiera que se ofrece la oportunidad, por el perfeccionamiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones orgánicas e inorgánicas de vida” (Darwin, 1859, p. 70). Según Buskes (2009) surgieron varias teorías que quisieron aplicar los postulados darwinianos a la esfera de la sociedad humana, un ejemplo es el darwinismo social que defendía la dominación del más fuerte sobre el más débil, esto en términos adaptativos; dicha concepción legitimaba la colonización y el racismo. Los nazis adoptaron estas ideas para justificar el exterminio de aquellos que no consideraban pertenecientes a la raza superior, se consideraba esto, una forma de “selección natural”.

<sup>7</sup> En el *Manifiesto del partido comunista*, Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) exponen la idea de que la historia ha sido una historia de la lucha de clases antagónicas: “La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos” (2000, p. 25). En su momento, ambos señalarían que la lucha actual se da entre la burguesía, que ostenta los medios de producción, y el proletariado, es decir, la clase obrera. Esta dicotomía solo será superada cuando el proletariado pueda librarse de la dominación impuesta por los burgueses y pueda hacerse con los medios de producción, lo que sería la consecuencia de todo el movimiento histórico de la lucha de clases “El propósito inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los partidos obreros: constitución de los proletarios en clase, destrucción de la supremacía burguesa, conquista del poder político por el proletariado (...) Las proposiciones teóricas de los comunistas no se fundan de ningún modo en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico en constante evolución” (Engels y Marx, 2000, p. 50). Estos postulados fueron de gran influencia para justificar el proyecto de Estado liderado por Stalin, puesto que debía llevarlos a feliz término, esto es, consolidar la dictadura del proletariado y desaparecer las clases decadentes de la Rusia Zarista.

sujetaran a las mismas, era entonces la oportunidad de reivindicar la supremacía de la raza alemana, en el caso nazi, y concretar el triunfo del proletariado sobre las clases decadentes, en el caso ruso. De ahí se desprende un aspecto muy importante y es que todo lo que se realizaba en el marco del régimen, desde la implantación de un partido único hasta el exterminio selectivo de sectores enteros de la población, se veía como medidas que posibilitarían el logro del ideal común y supremo. Hablando sobre el sentido de este tipo de ley, Aguirre y Malishev (2011a) señalan:

En los regímenes totalitarios el término 'ley' cambia su sentido: ya no regula relaciones que se dan en la realidad, sino, más bien, se dirige a la realización de lo que todavía no existe y lo que debe surgir como resultado de las movilizaciones de las masas populares que construyen su "futuro radiante" no de manera espontánea y caótica, sino conscientemente, según el plan, apoyándose en las leyes férreas de la Naturaleza o de la Historia, guiadas por el partido y sus jefes (p. 10).

Cabe señalar, también, que la forma de proceder del régimen se encuentra legitimada por las mismas leyes de movimiento, puesto que todo está orientado a la consecución de un ideal. Es así como Hitler o Stalin pasaron por alto las leyes positivas con las que contaban sus respectivos países y, de esta forma, implementaron medidas que no consideraron ilegales, ya que obedecían a leyes superiores. Al mismo tiempo, los dirigentes se mostraban como servidores obedientes que velaban porque las leyes de movimiento siguieran su buen curso. A propósito de esta cuestión, Arendt (2006) expresa:

Esta es la monstruosa y sin embargo aparentemente incontestable reivindicación totalitaria, que, lejos de ser "ilegal", se remonta a las fuentes de autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas suprahumanas de lo que cualquier otro gobierno lo fue antes [...] su desafío a las leyes positivas afirma ser una forma más elevada de legitimidad, dado que, inspirada por las mismas fuentes, puede dejar a un lado esa insignificante legalidad (p. 619).

Ahora bien, en todo proyecto totalitario se requiere un líder que funja como mesías, como el único capaz de interpretar las leyes de movimiento y, en este sentido, hacerlas posibles. Es por esta razón que se extendió el imaginario de que el líder era superior

a los demás ciudadanos y, dada su grandeza, jamás podía equivocarse, como explica Arendt; “La calificación principal de un líder de masas ha llegado a ser su infinita infalibilidad; jamás puede reconocer un error” (2006, p. 483). La persuasión y la propaganda serán herramientas poderosas para ganar lealtad y adhesión total a los líderes por parte de sus conciudadanos. De este modo vemos a un hombre que no solo posee la fehaciente convicción de ser el único capaz de alcanzar los ideales propuestos por las leyes de la naturaleza o la historia, sino que goza de la lealtad incondicional de la mayoría de la población que legitima gran parte de su accionar.

Como ya se ha mencionado el líder es la voz suprema del estado totalitario, pero este no actúa solo, lo hace en el marco de un partido que opera como promotor y defensor de las ideas de su dirigente. El partido encarna el proyecto por el cual se decanta el régimen totalitario, por tanto, monopoliza y da las directrices sobre cómo deben actuar los ciudadanos. La existencia de un único partido que se inmiscuye por completo en la vida de los ciudadanos es una característica fundamental del estado totalitario, por tanto, el partido se convierte en la única alternativa para que los ciudadanos participen en lo político, sin dar espacio a la oposición (Rivas y Rodríguez, 2010).

Ya se ha mencionado que el programa de gobierno de los regímenes totalitarios se basa en la interpretación que hace su líder a propósito de las leyes de movimiento, quien, a su vez, está respaldado por un partido; como se señaló, el partido no es solo el principal, es, ante todo, el único. Luego, cuando un movimiento totalitario llega al poder, impone a todos los ciudadanos su visión de mundo, es así que dentro de estos regímenes no hay espacio para la oposición y el disenso, ni siquiera dentro del mismo partido, puesto que este no constituye un organismo colegiado sino una jerarquía donde se siguen las órdenes del dirigente. Así las cosas, el partido cuenta con formas de propaganda, como se dijo anteriormente, para persuadir a las personas y ganar adeptos, sin embargo, cuando se encuentra con opositores se concede el derecho de eliminarlos, puesto que dichos sectores obstruyen el libre curso del ideal que se persigue. Sobre este punto Finer (1999) expone:

Si existieran minorías que disienten, deben ser capturados de un modo o de otro, y si eso fuera imposible, deben ser extinguidos [...] Por consiguiente, los que están fuera del partido y no están de acuerdo con él [...] o son ignorantes o son herejes; y los que están dentro del partido y no están de acuerdo con la fracción triunfadora del partido son puros y simples herejes (p. 50).

A esas minorías se vendrían a oponer las masas, término que usó Arendt para caracterizar, dentro del fenómeno totalitario, al tipo particular de personas que se ven abocadas a adherirse a esta forma de dominio. Así, el término tiene unos límites conceptuales bien definidos por la autora, toda vez que en Arendt dicha palabra se aplica a aquellas personas que por número, por su indiferencia o por ambos motivos no son integradas a organizaciones con intereses comunes, estas personas son neutrales y políticamente indiferentes, por lo que no forman parte de ningún partido y difícilmente acuden a votar. (Arendt, 2006).

Aunque parezca paradójico, los movimientos totalitarios fueron una alternativa para quienes no tenían una activa participación en política, es decir, para quienes no se identificaban con los partidos vigentes. Anchustegui (2011) señala que aquellos que no se sentían conformes con la política de su tiempo, debido en gran parte a la degradación y desencanto de los partidos, abrazaron la solución que les ofrecía los movimientos totalitarios, los cuales permitieron a esta “masa” manifestar la hostilidad que sentían ante la política tradicional. En teoría, estos partidos representaban los intereses de los distintos sectores de la población pero, en realidad, gran parte de los ciudadanos eran apáticos en lo que refería a sus propuestas, producto de una carencia de apropiación, en términos de responsabilidad individual, a lo que aconteciera en la vida política.

La falta de responsabilidad política no desapareció con la simpatía que las masas profesaban hacia el movimiento totalitario. Se podría pensar que su adhesión partía del deseo de conformar un espacio donde pudieran tener una participación activa, pero la realidad era que estas masas no tenían un proyecto común y tampoco estaban interesados en asumir de manera consiente y responsable un papel protagónico en la toma de decisiones en cuanto a lo que el gobierno respectaba. Quienes conformaban las masas eran personas altamente individualizadas, insatisfechos y desencantados de la realidad que concedían poco valor a la vida y a los intereses colectivos. Pues como puede señalarse a partir de Díaz y Sánchez (2008), una sociedad donde sus individuos no se interesen por los proyectos comunes y vivan ensimismados en su propia individualidad, se convierte en presa fácil de la propaganda totalitaria, la cual aprovecha este estado de inconformismo y aislamiento de los individuos sostenido por “El confort de sus vidas privadas y [...] la resolución de sus intereses privados” (p. 170) y la ausencia de “lazos de comunalidad o interés por mantener el bien común o

los intereses públicos” (p. 170), sentándose así las bases para el totalitarismo en el que estará ausente la esfera pública común.

El movimiento totalitario se mostraba, entonces, como la posibilidad de hacer notar la hostilidad reprimida en contra de la ineficacia de los partidos políticos, y el aislamiento procuró en los individuos una despreocupación por construir activamente sobre intereses comunes, de modo que no se presentó como un problema confesar lealtad y fidelidad total al líder y a un único partido, limitando su “participación”, en última instancia, a simplemente obedecer. De ahí, como señala Arendt (2006) que semejante lealtad solo pueda provenir de seres humanos completamente aislados sin otros lazos sociales que los vinculen con familia, amigos, camaradas o incluso simples conocidos, seres humanos que tuvieran que derivar “su sentido de tener un lugar en el mundo solo de su pertenencia a un movimiento, de su filiación al partido” (p. 453). El movimiento constituía la posibilidad de pertenecer a un proyecto superior.

El hecho de que las masas estuvieran conformadas por personas aisladas que no daban valor a los asuntos públicos, entendidos estos como proyectos comunes, facilitó al movimiento totalitario una vez en el poder, llevar a cabo todos sus planes sin resistencia. Es necesario recalcar que, si bien el apoyo de las masas era condición *sine qua non* para la realización del estado totalitario, el bienestar y la participación de los individuos que conforman las masas no era el objetivo último de este proyecto, sino la realización de las leyes de movimiento. En este sentido, las masas eran simples medios, no fines y entre más homogenizadas y obedientes fueran más conveniente eran para los regímenes. Es así como el dominio totalitario transforma la pluralidad del sistema político en una hegemonía encabezada por un partido político y apoyada por enormes masas populares (Aguirre y Malishev, 2011a).

Como se ha dicho hasta aquí, las masas no tenían intención de participar responsablemente en la vida política de sus países, de ahí que su adhesión al partido no implicara cuestionar las decisiones que se tomaran ni tampoco proponer o disentir al respecto. La fidelidad que se profesaba hacia el partido en general y hacia el líder en particular, era tal que no se dudaba en las medidas tomadas por el régimen, es así como las masas consintieron muchas de las terribles acciones que fueron perpetradas por el estado hacia aquellos que supusieran un obstáculo en la ejecución de sus ideales, es más, los mismos miembros del partido consideraban un honor su propio sacrificio o el de sus camaradas con tal que el movimiento se mantuviera y su

pertenencia a este no se viera afectada. Es así como aquellos que eran apáticos a la política y que no tenían ningún interés en común, quedaron anulados como individuos y se convirtieron en simples piezas reemplazables de una maquinaria que obedecía a unos intereses que poco o nada tenían que ver con el ciudadano concreto: “El que los militantes sean creyentes es un hecho seguro, pero sólo lo son en la medida en que creen todos juntos; donde para cada uno, el Yo se pierde en el *Nosotros*” (Lefort, 2007, p. 304). El individuo pierde entonces total relevancia.

Se tiene entonces que, el régimen totalitario puede llevar a cabo sus objetivos gracias a que cuenta con el apoyo de las grandes masas, las cuales son ganadas por los líderes a través de la persuasión, además, su apatía y desinterés en lo que a política se refiere, las hizo caer fácilmente en la propaganda totalitaria. Sin embargo, la persuasión no fue la única estrategia que utilizaron los movimientos totalitarios para mantener y lograr sus cometidos. El método por excelencia y tal vez el que constituye la verdadera novedad dentro de las formas de gobierno, fue el terror. Arendt (2006) lo describe en los siguientes términos

El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. Como tal, el terror trata de “estabilizar” a los hombres para liberar a las fuerzas de la naturaleza o de la historia (p. 623).

El terror se desata contra los enemigos de las leyes de movimiento, dichos enemigos son aquellos que se oponen u obstaculizan el curso necesario de las leyes. Es importante señalar que el terror no es una medida provisional que se implementa mientras se eliminan a quienes entorpecen los ideales totalitarios, muy por el contrario, el terror es un estado permanente dentro del régimen, pues las leyes están siempre en movimiento y siempre habrá quienes tengan que ser sacrificados, para que los ideales puedan concretarse de manera más perfecta. Un ejemplo que podría ilustrar lo expuesto lo relata la propia Arendt (2006) al referirse a lo que el partido nazi denominaba “la cuestión judía”, es decir, al exterminio total de los judíos, cuando acabaran con ellos, los próximos serían los polacos, puesto que no los consideraban herederos de la raza pura y, una vez exterminados estos, seguirían los propios alemanes que tuvieran problemas de salud física o mental. Estos propósitos pueden sonar escalofriantes, y los son, sin embargo, tenían mucho sentido para Hitler y sus

adeptos, puesto que la razón de ser de su accionar era procurar el dominio de la raza superior y todos los grupos antes mencionados no cumplían con los requisitos para pertenecer a dicha raza, en este sentido, se convertían en obstáculos y debían ser eliminados. Ahora bien, el terror no implica solo la muerte física, también la muerte política, es decir, la exclusión de todos los grupos considerados enemigos, impidiéndoles estar en sitios públicos o con la discriminación abierta a la que eran sometidos, en otras palabras, con el despojo de su condición de ciudadanos:

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 estalinismo y el hitlerismo fueron radicales con sus políticas de exterminio o de expulsión en sus propios territorios, pretendiendo acabar con la espontaneidad de cada hombre con la política de la muerte (Betancur, 2015, p. 58).

Con todo esto es preciso añadir que, el blanco del exterminio totalitario no era necesariamente el delincuente o el abierto opositor al gobierno, pues se alcanzó el punto de bastar con pertenecer al sector de la población que el líder y el partido consideraran obstáculo del curso de la ley. Nadie estaba exento, incluso aquellos que en un momento habían sido simpatizantes del partido, podían convertirse en enemigos del Estado y perecer. Aunque, como se dijo en líneas anteriores, muchos adeptos al régimen podían considerar un privilegio dar la vida por la causa, no deja de ser abominable la selección casi arbitraria de blancos de exterminio.

Esta realidad evidencia algo de lo que se ha hecho mención en esta primera parte: para los regímenes totalitarios el individuo como persona concreta, con una vida propia y proyectos que le son únicos, no cuenta. Esto es paradójico dado que se supone que las leyes de movimiento son aceptadas porque prometen llegar a un estadio perfecto, donde solo habrá hombres que pertenecen al grupo que sería la cumbre de la especie humana, para los nazi sería la consolidación de la raza aria; para los bolcheviques, la dictadura del proletariado. Pero esto resulta engañoso, puesto que el fin real es poner en curso la ley de movimiento y para esto se debe prescindir del individuo mismo, es como si el ideal fuese algo que se quedara en la mera abstracción y, por tal motivo, no contemplara la preocupación por el individuo concreto. De ahí que Finer (1999) afirmara que, en este tipo de comunidades, los



individuos solo tienen lugar si son útiles para los fines del conjunto, es así como la persona particular y la comunidad conciben un “valor consumativo” hacia el cual debe moverse toda la sociedad, sin tomar en cuenta el destino de los individuos o las generaciones.

Las acciones de los regímenes totalitarios no se limitaban a despreocuparse por los individuos o a aniquilar sectores considerados enemigos, también lograban la anulación total de la persona como ser individual y autónomo. La minimización del individuo se daría entonces por medio del terror. De acuerdo con Aguirre y Malishev (2011a) el terror, al ser sirviente de los procesos históricos o naturales, tiene como objetivo eliminar la libertad y su fuente misma, la cual refiere a “el hecho del nacimiento del hombre y en su capacidad de realizar algo nuevo” (p. 11). Con lo anterior, se puede decir que el totalitarismo borra de los hombres aquello que es humano, su individualidad y su capacidad de estar con los otros, pues “con la desaparición de la vida humana en los regímenes totalitarios se fugan la espontaneidad, la individualidad y la colectividad de actuar en la esfera pública” (Betancur, 2015, p. 59). Dejando a las personas reducidas a meros seres vivientes.

La evidencia más clara de la anulación del ser humano se puede ver en los campos de concentración o exterminio, donde arbitrariamente eran llevados los enemigos del Estado que constituían un peligro “eminente” para los objetivos del régimen. Estos lugares aislaban totalmente del mundo y de la comunidad a quienes allí ingresaban, de esta manera se lograba la supresión de la propia individualidad, y también de la misma personalidad. Arendt (2006) declara:

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa (p. 590).

Es así como en los campos de concentración y exterminio no había personas, sino una masa humana cuyas partes podían ser eliminadas y reemplazadas, en este contexto cobra sentido una figura bastante común para referirse a quienes estuvieron en estos lugares a menudo comparados con muertos o fantasmas, puesto que al ser despojados de su individualidad y del mundo que los circundan, ya nada pueden crear

ni por sí mismos ni con sus semejantes, dejando absolutamente su humanidad. Hablando sobre la realidad de los campos Aguirre y Malishev (2011b) exponen “El Lager<sup>8</sup> no sólo aspira máximamente a igualar a los presos, borrando cualquier manifestación de su individualidad humana, sino a limitar la solidaridad entre los compañeros de la desdicha cerrándolos en la jaula de su propia soledad” (p. 67). Los campos eliminaban cualquier posibilidad de relación entre los prisioneros y, a su vez, el reconocimiento de la propia individualidad.

Los campos de concentración eran lugares donde se ejecutaba de la manera más radical el propósito de anular al individuo, en otras palabras, se eliminaba por completo la espontaneidad que tienen los seres humanos, la cual les permite crear lazos con sus semejantes para llevar a cabo proyectos comunes. Es así como “los campos de concentración representan el triunfo de la dominación total como aspiración última del régimen totalitario” (Sánchez, 2015, p. 60). Puesto que “El campo de concentración sirve para demostrar que el ser humano, destruido [...] como individualidad única y singular, se puede reducir a un haz de reacciones animales que borran toda huella de libertad y espontaneidad” (Forti, 2008, p. 82). Lo anterior explica el interés de los regímenes totalitarios por acabar con tal espontaneidad, puesto que, los hombres que propongan nuevas formas de actuar, constituirían un verdadero obstáculo para la ejecución de las leyes de movimiento, porque al ser autónomos y pensar por sí mismos podrían cuestionar las verdades sobre las que actúa el Estado y, en esta medida, posibilitar la creación de alternativas distintas. Por tanto, la dominación total del individuo consiste en quitarle absolutamente aquello que lo hace único, su singularidad, y además la posibilidad de relacionarse con los otros. Esta es la única manera de que las leyes de movimiento sigan su curso sin ninguna intervención que las detenga:

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, solo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que

---

<sup>8</sup> El término *lager* se refiere a los campos de concentración Nazi. Según Anta (2004) en este lugar se ejercía total dominio, control y exterminio de los prisioneros que se encontraban allí. Es así como en dichos campos se hacía realidad la idea del encierro, separación, descontaminación y limpieza social.

podieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (Arendt, 2006, p. 589).

Hasta el momento se han descrito *grosso modo* algunas características propias de los regímenes totalitarios que se deben tener en cuenta para el abordaje de la propuesta política de Hannah Arendt, ya que su conocimiento podría dotar de mayor sentido la comprensión de la misma. Se tiene entonces que para lograr la implantación de las leyes de movimiento en sus respectivas sociedades, los líderes y sus partidos usaron diferentes medios, primero, se ganaron el apoyo de las masas, es decir, aquellos sectores de la población que estaban enajenados de los asuntos comunes del país y no se sentían identificados con la organización política presente. Una vez en el poder, el estado totalitario no escatimó recursos para eliminar a todos aquellos que estuvieran en oposición con sus ideales, no contento con esto, se encargó de aniquilar a todos los que consideraban obstáculos para el buen curso de las leyes del movimiento, esto por medio de la muerte física y política; se les quitaba su propia humanidad, en otras palabras, su singularidad y pluralidad, aquello que los distingue de los demás seres humanos y que les permite crear algo que sea único, es decir, había aquí un interés por modificar lo humano. En estas condiciones, el ciudadano, si es que se puede usar este término, queda reducido a un simple ejemplar de animal humano, cuya función se limita a obedecer el mandato del líder o a ser sacrificado en nombre de las leyes de movimiento, paradójicamente, estos hombres se convierten en medio que contribuye, al menos en teoría, a la consecución de un ideal que ni siquiera les pertenece, algo que es absolutamente ajeno a su propia humanidad.

### **Elementos constitutivos del concepto de ciudadanía en Hannah Arendt**

Los análisis realizados por Arendt sobre los regímenes totalitarios del siglo XX, la llevaron a pensar en los efectos que tuvieron sobre la vida de las personas que se vieron sometidas a dichos mandatos, tal es el caso de la Alemania nazi donde, en 1935 se aprobó la ley de ciudadanía del Reich, en la cual se reconocían como ciudadanos solo a aquellos que tuvieran sangre alemana. Según Horrach (2009) este decreto estaba cimentado en la idea de *volk*, la cual define en estos términos “por *Volk* se entiende un pueblo unido alrededor de una esencia común natural” (p. 13). Lo que quiere decir que “el *Volk* es algo relacionado con la sangre, no un concepto legalista y contingente, y en el caso de Alemania las relaciones entre ciudadanía y nación

cultural implicaban prácticamente una afinidad absoluta” (p. 13). Las implicaciones que este tipo de mandatos tenían, en el caso alemán, era despojar de la ciudadanía a todos aquellos que no cumplían con las condiciones de “sangre”, judíos, gitanos y otras razas que se consideraban inferiores, lo que tenía como consecuencia la prohibición de adquirir bienes, ejercer ciertas profesiones, frecuentar lugares públicos, ser confinados en guetos y en el caso más extremo, ser deportados y exterminados.

Con todo esto, la filósofa argumentaba que una vez las personas dejaban de ser reconocidas como nacionales de determinado país, se convertían en apátridas con la total ausencia de garantías para la protección de sus derechos. Arendt (1957) señala que, si bien estos derechos fueron considerados como inalienables “porque se suponían independientes de todos los gobiernos” (p. 299), cuando las personas comenzaron a perder su ciudadanía y recurrían a sus derechos para restablecerla, no quedaba ninguna institución o autoridad que deseara o hiciera algo para reconocerlos, por tanto “los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquéllos garantizaban a éstos” (p. 300). En otras palabras, dadas las circunstancias, el ser ciudadano era condición *sine qua non* para el reconocimiento de los derechos humanos.

Sin ciudadanía la persona queda desnuda en su humanidad sin nada que pudiera protegerla de las contingencias del entorno. Sobre esta cuestión, Uribe (2001) señala que, durante la segunda guerra mundial, los apátridas podían ser aislados en guetos y eliminados en campos de concentración, dado que “la pérdida de la ciudadanía se hace equivalente a la expulsión de la humanidad” (p. 180). Esta “pérdida” de la humanidad implicaría, según Arendt (1957), el ser expulsado de la comunidad tanto en un sentido territorial como en el ámbito de las relaciones que posibilitan el establecimiento de una residencia, la acción y la opinión pública entre los semejantes. A propósito de este tema, Arendt (1957) declara “La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones” (p. 304). En otras palabras, para la filósofa ciudadanía y comunidad son realidades fuertemente relacionadas puesto que es en el marco de la pertenencia a una comunidad donde las personas se reconocen como ciudadanas y en esa mediada, sujetos de derechos.

En consecuencia, sin el *status* de la ciudadanía el ser humano queda reducido a un hombre natural sin derechos ni deberes, del cual se puede prescindir e incluso asesinar sin que nada ocurra (Uribe, 2001). No hay entonces ninguna ley que lo ampare o juzgue, situación que lo deja en absoluta indefensión y clandestinidad, sin el recurso, incluso, de poder apelar a otro gobierno que lo proteja:

Ocurría, en efecto, que si uno perdía su nacionalidad, perdía la pertenencia a la especie humana; si uno quedaba sin hogar, perdía el derecho a tener hogar; cuando uno perdía la protección de su gobierno, quedaba incapacitado para poder cobijarse bajo cualquier otro (Mate, 2010, pp. 241-242).

Ante este panorama, la filósofa comprende la necesidad de pensar en nuevos términos la ciudadanía, de ahí que tome como referente, algunos aspectos propios de la Grecia clásica, específicamente la *polis*<sup>9</sup> ateniense, de la cual Canfora (1993) afirma que se regía por un gobierno donde “se cuentan todos los que tienen ciudadanía, en tanto que tienen acceso a la asamblea donde se toman las decisiones” (p. 145). Por tanto, el ciudadano<sup>10</sup> “forma parte de la comunidad de pleno derecho, a través de la participación en las asambleas decisorias” (pp. 154-146). Es decir, el ejercicio de la ciudadanía en la *polis* se daba mediante la participación en los asuntos públicos, por lo cual, eran los ciudadanos quienes determinaban el curso de los acontecimientos en la ciudad. Así mismo, el ser ciudadano otorgaba el derecho a vivir en un territorio con

---

<sup>9</sup> La palabra *polis* no tiene un paralelo exacto en el español por lo que se ha traducido como “ciudad”, “estado” o “ciudad-estado”. No obstante, se puede decir que en su realidad histórica contaba con unas características muy precisas, a saber: “Su soberanía se extiende al territorio circundante (tierras de cultivo, pastos comunales y terrenos forestales). El régimen político inicial fue la monarquía, pronto desplazada por las tiranías oligárquicas, aunque en algunas como Atenas se conoció la democracia igualitaria” (Diccionario Enciclopédico Ilustrado, 1991, pp. 1551-1552).

<sup>10</sup> Según Horrach (2009) el nacimiento de la concepción de la ciudadanía inicia en la época de la Grecia clásica; quienes ostentaban este estatus eran “los varones adultos, en tanto que hijos de padre y madre ateniense, libres de nacimiento” (Canfora, 1993, p. 145). Por tanto estaban excluidos niños, mujeres, extranjeros y esclavos. Sin embargo el grupo de personas que podían acceder a la ciudadanía no permaneció estático, Clístenes por ejemplo, amplió el derecho a la ciudadanía implantando un régimen mixto que conjugaba la aristocracia y la democracia. Por otra parte, Pericles realizó reformas para que los ciudadanos pobres pudieran tener participación en los asuntos públicos, fijó un salario para los funcionarios el cual recibirían mientras estuvieran en el cargo. También hay que señalar que la ciudadanía estuvo en varias ocasiones amenazada por el ascenso al poder de regímenes oligarcas, un caso que da cuenta de esto fue la derrota de Atenas frente la monarquía de Macedonia (Guerra lamiaca a finales del siglo IV) donde los propietarios excluirían de la ciudadanía a unos 12000 pobres; en varios de estos sucesos hubo disputas para retornar la ciudadanía a quienes habían sido despojados de ella (Canfora 1993). La *polis* no era un lugar utópico y libre de problemas, sin embargo mantenía la profunda convicción de la responsabilidad del ciudadano en la participación de los asuntos de públicos, lo cual Canfora (1993) va a explicar aludiendo que en el pensamiento ateniense “el Estado son las personas dotadas de ciudadanía” (p. 154).

la facultad para explotar la tierra y estar protegido por las leyes, además del ya mencionado derecho de participar en el espacio público que era identificado con el ágora<sup>11</sup> (Plácido, 2010). El ciudadano era entonces parte indispensable de la comunidad de la que hacía parte, sobre esta cuestión Horrach (2009) señala que en Atenas

Progresivamente la actividad directa de los ciudadanos fue a más; de una posición de control se pasó a un ejercicio directo del poder. Podríamos decir que el espíritu de este modelo consistía en desarrollar un proyecto de autonomía según el cual cada individuo fuera importante para el funcionamiento de la comunidad (p. 3).

En sus reflexiones, Arendt encontrará dos realidades propias de esta comunidad, la primera es la igualdad que en la Grecia clásica se designaba con la palabra *isonomía*, la cual según Horrach (2009) se refería a la “igualdad de los ciudadanos respecto a las normas” (p. 3) esta condición hacía posible otorgar la ciudadanía independientemente del linaje o el grupo étnico, que permitía el “derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar unos con otros” (Arendt, 1997, p. 70). Por otra parte, se encontraba la libertad, ejercida en plenitud por los ciudadanos ya que estos se consideraban iguales y, por tanto, no estaban sometidos a un régimen de dominación (Arendt, 1988). Es así como en la antigüedad se consideraba que la ciudadanía se identifica con la libertad en oposición a la esclavitud (Plácido, 2010).

A la luz de estas particularidades, se puede comprender de mejor manera la reflexión de la filósofa alemana quien manifiesta que los derechos de las personas solo pueden ser salvaguardados si estas cuentan con el status de ciudadano, el cual tienen lugar en el marco de la pertenencia a una comunidad cuyas características principales son la igualdad y la libertad. Es importante precisar que a partir de la lectura que Arendt hace de los griegos, las nociones de igualdad y libertad son concebidas por la pensadora como construcciones y convenciones realizadas por los hombres. Sobre esto afirma “Ni la igualdad ni la libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana [...] eran convencionales y artificiales, producto del esfuerzo

---

<sup>11</sup> Se conocía como ágora a la plaza de las ciudades griegas en las cuales se celebraban las asambleas públicas (Diccionario Enciclopédico Ilustrado, 1991).

humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre” (Arendt, 1988, pp. 31-32). En otras palabras, los hombres convenían reconocerse como iguales y respetar la libertad para tener una relación de no dominación en el marco de la *polis*.

En consonancia con lo anterior, se puede comprender que Arendt (1957) exponga la necesidad de reconocer el derecho a tener derechos, lo cual significa “vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias” (p. 304) que se vincula, a su vez, con el “derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada” (p. 304), en la cual será juzgado por sus acciones y sus opiniones serán escuchadas y valoradas. Como Arendt constata (1957) “la calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos” (p. 305), luego la pertenencia a una comunidad sería la condición que posibilitaría al individuo vivir su humanidad dentro del mundo construido por los mismos hombres, además, esta pertenencia garantiza ser reconocidos por un grupo de pares, reconocimiento que implica la posibilidad real de que sus actos sean juzgados por medio de leyes comunes y la restitución de sus demás derechos en caso de que estos hayan sido quebrantados.

Para que tal reconocimiento sea posible, la filósofa refiere una comunidad donde los hombres mantengan los principios de igualdad y libertad, sin estas convenciones no se podría pensar la posibilidad de establecer relaciones donde los ciudadanos realicen empresas conjuntas y salvaguarden sus derechos. Así las cosas, comencemos entonces por precisar la noción de igualdad. Según Arendt, la igualdad no es una condición con la que se nace, sino que es una construcción a partir de las relaciones que se tejen dentro de la comunidad política:

La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana [...] No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 1957, p. 309).

Según lo anterior, la igualdad no es una condición que se profiere a todos los hombres de manera universal, sino que está sujeta al aparecer frente a los demás y tener su reconocimiento, el igual sería entonces aquel que, estando en una comunidad, se

presenta ante sus iguales por medio de sus palabras y sus obras, escuchadas, vistas y valoradas por el resto de los integrantes, la igualdad proporcionaría “el estatus básico para soportar la titularidad de los demás derechos; estatus que deviene de la pertenencia de un sujeto a una comunidad política y de su capacidad para actuar y para hablar en público” (Uribe, 2001, pp. 168-169). Dicho de otro modo, gracias al reconocimiento como iguales se adquiere los derechos. Arendt (1988) hablando sobre la *polis* griega señala “la igualdad existía solo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas” (p. 31). Con todo esto, se puede decir que el reconocimiento del otro como un igual garantiza, el derecho a tener derechos dado que implica la pertenencia a una comunidad.

La igualdad es un artificio de la política, tiene un rango jurídico y constituye un estatus, el estatus de ciudadano, el derecho a tener derechos otorgado a sujetos individuales y distintos pero que comparten un espacio común y desarrollan sus acciones en la esfera pública para reconocerse como ciudadanos y en conjunto, para crear un orden normativo que permita la coordinación de las acciones y de los intereses colectivos (Uribe, 2001, p.168).

Por otro lado, la condición de igualdad no solamente opera como “garantía”, también hace posible que los hombres emprendan proyectos comunes que beneficien a la comunidad entera, puesto que “el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y solo con sus iguales” (Arendt, 1957, p. 309). Es importante recordar que esta concepción de igualdad, al estar influenciada por la noción griega de *Isonomía*, permite a los ciudadanos hablar entre sí, en el marco del espacio público (Arendt, 1997). Según lo dicho hasta el momento, hay dos actividades que realizan los ciudadanos gracias a su acuerdo de reconocerse como iguales: actuar en conjunto y hablar unos con otros, las actividades políticas por excelencia, según Arendt, y que serán abordadas en la tercera parte de este artículo. Ahora revisaremos la noción de libertad.

El concepto de libertad, según Arendt (1997), encuentra dos acepciones, una de carácter negativo que refiere al hecho de no dominar ni ser dominado, posible gracias a que los hombres se conciben como iguales; la segunda se define como “un espacio solo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad” (p. 70). Esta forma de libertad no es un



atributo exclusivo del individuo<sup>12</sup>, sino como una realidad que se da en el marco de una comunidad, no obstante, es preciso decir que la libertad no deviene necesariamente del hecho de vivir juntos, su consecución depende “de la palabra y la acción puestas en una escena común, con el objetivo de dar existencia a algo que no existía antes” (Franco, 2013, p. 144). Así, se tienen dos elementos constitutivos de la libertad, por un lado, que los hombres hablen y actúen como iguales en un espacio que les es común a todos; por otro, que esas acciones y palabras los llevan a emprender proyectos que den lugar a nuevas creaciones.

La relación entre libertad y nueva creación es sustentada por Arendt recurriendo a la etimología griega y latina de la palabra, pues “en el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* significa poner en marcha, es decir, desencadenar un proceso” (Arendt, 1997, p. 66). Esta alusión al origen etimológico del término vincula el concepto de libertad a la posibilidad de dar lugar a nuevas iniciativas en compañía de los iguales a partir de la singularidad de cada miembro de la comunidad y, en esa medida, la idea de un nacimiento o la idea de la ciudadanía como un nuevo nacimiento pues “La natalidad tiene la mayor relación con la capacidad de iniciativa de la ciudadanía y se refiere a que cada nuevo ser humano, por ser diferente a otros y único, tiene la capacidad para iniciar y comenzar algo nuevo e impredecible” (Baños, 2008, p. 117). Así, la capacidad de iniciar algo que no existía va a ser denominada por Arendt (1996) como “milagro”, pues “cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un ‘milagro’, o sea algo que no se podía esperar” (p. 182). El hecho que los hombres realicen milagros, tener iniciativa, implica que son los llamados a protagonizar su presente y su futuro. No existen entonces fuerzas externas y necesarias que determinen el devenir histórico, ni tampoco individuos que pretendan implementar dichas leyes en el mundo. Por el contrario, existen ciudadanos que de común acuerdo “pueden configurar una realidad propia” (Arendt, 1996, p. 184)

---

<sup>12</sup> Arendt (1996) declara que la libertad política difiere de la noción de “libertad interior” desarrollada por autores como Epicteto y San Agustín (Arendt, 1996) la cual compete solo al ámbito individual puesto que requiere escaparse del mundo exterior para adentrarse en las experiencias internas del yo. Según la misma autora, esta noción de libertad fue desarrollada por quienes no tenían un lugar en el mundo común que les permitiera ejercer la libertad política, por tanto, necesitaban un “espacio” para ser libres diferente a la esfera pública “la interioridad como espacio de libertad absoluta dentro del propio yo fue lo que se descubrió a fines de la antigüedad, por obra de quienes no tenían lugar propio en el mundo” (p. 158). Por otro lado, la libertad como experiencia exclusivamente individual se asocia con la voluntad en el sentido de que el contenido de la libertad se traslada desde el ámbito público hacia un coloquio interno donde se debate entre el querer y el poder.

con base en las distintas perspectivas con que cada hombre y mujer concibe el mundo. Al respecto la afirmación de Govea (2010) es diciente:

La acción y la palabra son la iniciativa por la cual asumimos nuestro nacimiento, es decir, nuestra entrada en el mundo, el cual nosotros modificamos, siendo a su vez al mismo tiempo –el mundo–, desafiado, retado, por nuestros actos y nuestras palabras (p. 220).

Se tiene entonces que el ejercicio ciudadano se da en el marco de una comunidad donde cada integrante es reconocido como un igual con capacidad de palabra y obra, permitiendo el ejercicio de la libertad plena, esto es, el emprender proyectos comunes que dan lugar a nuevas creaciones. Con base en esta concepción arendtiana de la libertad, se hace comprensible por qué los regímenes totalitarios intentaron, a toda costa, cercenar la libertad, pues al desaparecer esta, las formas de espontaneidad y resistencia se vuelven nulas. Al despojar al ciudadano de su libertad se revoca la posibilidad de ejercer el poder, que tiene lugar solo cuando los ciudadanos poseen “capacidad dialogante de concertación, deliberación, discusión y decisión [...] participan plenamente en la construcción del espacio público, donde todos los interlocutores configuran un poder que emerge de la virtualidad del estar juntos” (Zapata, 2012, p. 161). La comunidad que actúa junta ejerce el poder<sup>13</sup> al realizar algo en común (Figuroa, 2014). Al actuar en concierto los ciudadanos tienen el poder para tomar decisiones y organizarse de manera conjunta por medio de sus palabras y acciones para llevar a cabo proyectos comunes en beneficio de todos.

Desde esta perspectiva, Arendt deja claro que el poder no puede ser entendido en términos de dominio por parte de un dirigente hacia el pueblo, por el contrario, el dirigente ocupa su rol en la sociedad en la medida en que los ciudadanos legitiman su desempeño, de no ser así, este podría ser destituido; la autora lo deja ver muy claro cuando se refiere a la organización política de los Estados Unidos “La república americana, en contraste, descansa en el poder del pueblo [...] el poder concebido a las autoridades es un poder delegado que puede ser revocado” (Arendt, 1999, p. 94). La buena marcha de la comunidad dependerá de la forma como los ciudadanos ejerzan y mantienen el poder.

---

<sup>13</sup> Hay que recordar que el concepto arendtiano de poder “se fundamenta en la idea griega *dynamis*, que significa capacidad humana de actuar en concierto” (Castillo, 2009, p. 18).

A sí mismo, la organización ciudadana que mantiene el poder está constituida por pactos que, a su vez, son sustentados por promesas, es así como por medio de las promesas mutuas y su cumplimiento, los ciudadanos logran tener una vida en común. Al respecto Arendt (1999) declara “toda organización humana, sea social o política, se basa en definitiva en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas” (p. 99). Y más adelante continúa: “la única obligación que, como ciudadano, tengo derecho a asumir, es la de hacer y cumplir promesas” (p. 100), puesto que “las promesas son la única manera que tenemos de ordenar el futuro, de hacerlo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible” (Figuroa, 2014, p. 136). Por tanto, de hacer y cumplir promesas depende la estabilidad y mantenimiento de la comunidad.

Cuando los hombres dejan de aparecer con sus palabras y sus acciones, esto es, cuando no hacen promesas y las cumplen, el poder se va debilitando y los ciudadanos se vuelven impotentes, perdiendo la capacidad para decidir sobre su presente y su futuro, convirtiéndose en espectadores pasivos de la realidad, y con ello a la destrucción de la propia comunidad:

Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de violencia, sino que solo existe en su realidad. Donde el poder carece de realidad, se aleja [...] El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras se emplean no para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y nuevas realidades (Arendt, 2010, pp. 222-223).

Esta forma de concebir el poder es posible gracias a lo que Arendt (1999) denominó “la versión horizontal del contrato social”<sup>14</sup> (p. 94), según la cual los hombres realizan

---

<sup>14</sup> Siguiendo a Jaramillo (2012), el contrato social podría entenderse como una “categoría general de comprensión histórica” (p. 113) que busca fundamentar y legitimar el poder en una sociedad. Vestigios de esta noción se pueden encontrar en autores como Platón y Cicerón quienes “hacen alusión a ella bajo la idea de un *pacto de sujeción* entre gobernantes y gobernados, como fundamento de las ciudades Estado” (p. 112). Por otra parte, durante el medioevo autores como San Agustín sostuvieron que la obediencia a los reyes se basa en un pacto hecho por la sociedad. Sin embargo, en la modernidad la noción de contrato social será retomada como una alternativa respecto a las teorías que defendían el fundamento del poder político en Dios o en una figura de carácter paterno “En esencia, lo

una 'alianza' para gobernarse entre sí una vez se han ligado entre sí. Esta alianza consiste en que los ciudadanos hacen pactos basados en la reciprocidad y se ligan entre sí gracias a las "promesas mutuas" (p. 94). En su libro *Sobre la revolución* Arendt (1988) realiza una síntesis de lo que respecta al tema del contrato:

El contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es la promesa y su resultado es ciertamente una "sociedad" o "coasociación", en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de "promesas libres y sinceras" (p. 174).

Desde la perspectiva del contrato horizontal, son los ciudadanos quienes tienen el poder. Ahora bien, la reunión de ciudadanos no es equivalente, para Arendt, a pueblo en el sentido de populacho o mayorías, por el contrario, se refiere a asociaciones organizadas donde los hombres están relacionados los unos con los otros. Sobre este punto, la autora toma como ejemplo las organizaciones establecidas por los colonos en los Estados Unidos, según ella, la revolución y el establecimiento de un tipo distinto de gobierno pudo llevarse a cabo gracias a que los habitantes de las colonias ya estaban organizados en cuerpos políticos, contando incluso con asambleas municipales (Arendt, 1988), para lo cual los ciudadanos, de alguna manera, tenían el hábito de hacer uso de su palabra y actuar públicamente.

Arendt (1988) manifiesta la importancia de este tipo de organizaciones, y toma como ejemplo el sistema de distritos propuesto por Thomas Jefferson<sup>15</sup>, al considerarlos el instrumento que garantizó que los ciudadanos hicieran en el nuevo gobierno lo que ya hacían en tiempos de revolución: "actuar responsablemente y participar en los asuntos

---

que se buscó con su uso fue dotar de un nuevo fundamento y legitimidad al poder político, en este caso la legitimidad derivada de un pacto libre y racional entre ciudadanos" (Jaramillo, 2012, p. 112). Cabe señalar que, durante la modernidad y después de ella, el desarrollo que se ha hecho sobre esta categoría ha sido variopinto y, en ese sentido, las distintas teorías del contrato social tienen puntos de encuentros y desencuentros, los cuales amplían el horizonte de comprensión respecto a las formas y dinámicas de la organización social.

<sup>15</sup> Thomas Jefferson (1743-1826) Fue un político estadounidense, líder de los demócratarrepublicanos, quien participó en la redacción de la declaración de independencia (1776). Además, fue presidente en el periodo de 1801 a 1809. Es considerado como uno de los padres fundadores de los Estados Unidos (Diccionario Enciclopédico Ilustrado, 1991).

públicos según se iban presentando estos” (p. 259). Así las cosas, era necesario salvaguardar el espíritu público por medio de asociaciones entre ciudadanos para asegurar la permanencia de la comunidad misma. Según la filósofa alemana, Jefferson había comprendido lo peligroso que podía llegar a ser dotar a los ciudadanos de “participación en el poder público sin darle, al mismo tiempo, más espacio que las urnas electorales y más oportunidades para hacer oír sus opiniones en la esfera pública que las representadas por el día de las elecciones” (p. 261) en otras palabras, si los ciudadanos no se ligaban entre sí para ocuparse de los asuntos públicos se convertirían en masas, esto es, en individuos que se conducen a título privado y, por tanto, el poder desaparecería.

Por otro lado, Arendt reflexionó sobre los clubs y las sociedades que se formaron en el contexto de la revolución francesa, estas sociedades serían un ejemplo de las organizaciones ciudadanas públicamente constituidas, cuyo objetivo era “instruir e ilustrar a sus conciudadanos acerca de los verdaderos principios de la constitución” (Arendt, 1988, p. 248). Dichas organizaciones eran de suma importancia al constituir “pequeñas estructuras dotadas de poder” (p. 253) en los cuales los ciudadanos experimentaron el gusto por “la discusión, la instrucción, la ilustración y el mutuo intercambio de opiniones” (p. 254). Paradójicamente, estas acciones espontáneas que congregaron al pueblo fueron censuradas por los dirigentes revolucionarios, pues los consideraban focos de poder que podían desequilibrar la unidad y centralidad del gobierno.

Según lo descrito hasta ahora, las asociaciones de las que habla Arendt deben desarrollar y fortalecer ciertos hábitos como la libertad de palabra, de pensamiento, de reunión y asociación (Arendt, 1988). Dichas libertades son públicas y en ese sentido todos los ciudadanos deben tener el derecho a ejercerlas, por tanto, surge la necesidad de su cultivo dentro de las asociaciones. A causa de lo anterior, autores como Cruz (2003) han inscrito esta perspectiva arendtiana dentro de la corriente republicana la cual define en los siguientes términos “El republicanismo significa esencialmente situar la perfección humana en la adquisición de las virtudes políticas, de las virtudes propias del hombre en cuanto ciudadano: unas virtudes que, obviamente, sólo pueden ser adquiridas en la experiencia activa del vivir político” (p. 101). Las virtudes políticas son aquellas que se cultivan dentro de la vida pública y sin las cuales, dicha vida no podría existir. De ahí que

Una vida republicana [...] debe construir las disposiciones psicológicas y de carácter en sus ciudadanos para respetar los espacios de derechos y libertades sin distinciones arbitrarias, aprender que esos derechos sólo surgen de nuestras interrelaciones sociales y de convivencia cotidiana para su vigencia y preservación (Baños, 2013, p. 92).

Acorde con lo anterior, es importante señalar que el ejercicio de las virtudes hace posible la preservación de los derechos puesto que la realización de prácticas como la expresión, la discusión y la decisión, que según Arendt (1988) constituyen las funciones de la libertad, posibilitan la condición fundamental de ser ciudadano, a saber, el reconocimiento como sujeto libre e igual ante el resto de los integrantes de la sociedad, permite, a su vez, que el individuo se mantenga en un estado de no dominación o en “una situación de dependencia o sujeción respecto de una voluntad arbitraria” (Cruz, 2003, p. 89). Si los ciudadanos practican estos valores podrán hacer frente a aquellas situaciones donde algún sector quiera monopolizar el poder o destruir el espacio público.

De igual modo, se puede decir que los ciudadanos tienen una gran responsabilidad dado que la participación en los asuntos públicos implica la capacidad para disentir ante la dominación ilegítima y argumentar a favor de la defensa de la igualdad y la libertad (Baños, 2013). Por tal motivo, los discursos deben estar orientados a preservar el principio de igualdad entre los ciudadanos y, al mismo tiempo, a garantizar el respeto por la diferencia puesto que gracias a ella los individuos pueden ver los asuntos comunes desde distintas perspectivas y, a partir de ahí, tomar decisiones conjuntas. El respeto por las diferencias supone un muro de contención contra las ideologías con pretensiones hegemónicas, manteniendo el mundo común donde hay espacio para que todos sean escuchados y vistos, en consecuencia, el mundo público llega a su fin cuando “se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (Arendt, 2010, p. 67). Ya que la dirección de la comunidad bajo una sola mirada, implica la exclusión de los que disienten, con todas las consecuencias que esto pueda traer.

Por otro lado, es menester hacer énfasis en que el ejercicio ciudadano tienen lugar solo si los integrantes de la comunidad cuentan con una esfera pública donde puedan “aparecer”, es decir, donde tengan la oportunidad de ser vistos y oídos por sus iguales, a su vez esta esfera es creada y sostenida por las palabras y acciones de los

ciudadanos que la componen. Acorde con lo anterior, se puede establecer una relación recíproca entre la esfera pública y la acción ciudadana, pues están en dependencia mutua, de ahí que, como se mencionó anteriormente, Arendt (1988) compartiera la misma preocupación de Jefferson, al considerar insuficiente las jornadas electorales como único espacio de ejercicio ciudadano, la esfera pública se debe mantener dado que, si desaparece lo hará también la figura del ciudadano activo

Al ir al encuentro con los otros, deliberar y actuar, los individuos construyen un espacio ante ellos que pone de manifiesto un mundo en común. No obstante, este espacio de aparición se diluye cuando los individuos se alejan y repliegan a su mundo privado (Galindo, 2015, p. 67).

En suma, la ciudadanía propuesta por Arendt requiere de sujetos activos que bajo los principios de libertad e igualdad, construyan y mantengan la esfera pública, por medio del cultivo y la práctica de la palabra argumentada y la acción conjunta, solo una comunidad con estas características podrá garantizar a sus integrantes el ejercicio del poder y, en esta medida, el respeto de sus derechos.

### **Concepción arendtiana de la política.**

Para comprender la concepción política de Hannah Arendt, tema de este tercer apartado, será menester iniciar exponiendo los prejuicios que entorno a la política se tejieron durante el siglo XX, a partir de los acontecimientos históricos que tuvieron repercusión a nivel mundial; una vez enunciados se dará paso a la presentación de la propuesta política de Arendt, donde se evidenciará la novedad de su planteamiento. El primer evento significativo que retoma la autora para el análisis de los prejuicios fue el advenimiento de los regímenes totalitarios en las sociedades europeas en los cuales todos los ámbitos de la vida de los hombres estuvieron absolutamente “politizados”, anulándose las libertades para los ciudadanos y quedando todas las actividades subordinadas a la voluntad e ideología del gobierno (Arendt, 1997); el segundo acontecimiento fue la creación de la bomba atómica y la posibilidad, literal, de destruir la vida sobre la tierra gracias a los avances tecnológicos que “al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que solo

pueden aplicarse en el ámbito político” (Arendt, 1997, p. 62). Por tanto, la política<sup>16</sup> se leyó como signo de destrucción y sometimiento a los intereses ideológicos de turno, incompatible con la conservación de la vida en todos los aspectos.

No es gratuito entonces que, siguiendo a la autora, se creyera que “la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos” (Arendt, 1997, p. 51), donde solo existe “una relación entre dominadores y dominados” (p. 50). Por otro lado, la filósofa también señala que ciertas características de las sociedades modernas las hace recelosas hacia las cuestiones políticas, por ejemplo su modo de vida cifrada en el consumo (Arendt 1997), como condición de vida en que los hombres fabrican elementos materiales para garantizar su supervivencia, situación que “sumerge al humano en el ciclo labor - consumo” (Kaiser, 2015, p. 100), sin abrir otros horizontes o expectativas.

Al asunto de los prejuicios contra la política se suma la preocupación de las sociedades modernas por los asuntos económicos que devienen en priorizar la fabricación y consumo de bienes que no da espacio a empresas conjuntas entre los hombres que no respondan a la lógica de medios-fines<sup>17</sup>, esta situación lleva, necesariamente, a la alienación y pérdida de las relaciones intersubjetivas. Castillo (2014) señala que Arendt propone una concepción de la modernidad donde se

---

<sup>16</sup> Es importante señalar que de acuerdo a la forma cómo se concibe la política, dependerá la concepción que se tenga de la ciudadanía, por tal motivo las diferentes corrientes políticas conciben distintos modelos de ciudadanía. La corriente liberal, por ejemplo, defiende el individualismo como el elemento más importante de la ciudadanía, reduciendo al Estado a un instrumento que permite la libertad de los individuos en el contexto económico y social; respecto a la actividad política “el liberalismo, sobre todo aquella interpretación más vinculada con el capitalismo industrial, basa la relación del individuo con la política a partir de la lógica del beneficio particular” (Horrach, 2009, p. 15). Situación que lleva a ver los derechos políticos como instrumentos para llevar a cabo sus empresas particulares. Por otro lado la corriente republicana, a la que usualmente es asociada Arendt, defiende que “El individuo puede desarrollar sus fines propios siempre y cuando no entren en clara oposición con el principio de lo público” (Horrach, 2009, p. 15). Se ve necesaria la participación ciudadana en los asuntos políticos, lo cual se denomina como “libertad positiva”, la deliberación juega un papel muy importante, sin embargo esta corre el peligro de caer demagogias populistas, así mismo se hace hincapié en la necesidad de educar al ciudadano en los deberes cívicos y políticos. Por último está el comunitarismo, corriente que da una papel preponderante a los vínculos de adhesión grupal sobre los intereses individuales, “También se defiende una activa participación política, aunque al servicio de la identidad colectiva y sus intereses correspondientes” (Horrach, 2009, p. 16) Además, se concibe el Estado como una entidad que puede intervenir en aras a la preservación de los valores y principios comunitarios.

<sup>17</sup> Este modo de interacción es denominado por Habermas (1986) como acción racional con respecto a fines la cual da lugar a “fines definidos bajo condiciones dadas” (p. 86). Es decir, no hay espacio para el trato espontáneo entre los hombres porque todo acto está mediado por reglas técnicas que proponen los medios adecuados para lograr fines establecidos.



restringe la esfera pública con la acción y el discurso para favorecer el mundo privado y los intereses económicos.

Ante este panorama, Arendt busca reivindicar la política en la vida de las sociedades humanas, para mostrarla no como un enemigo del que hay que salvaguardarse sino como un ámbito que permite a los seres humanos vivir de manera conjunta más allá de la mera necesidad. Para tal fin, la filósofa alemana se remite a los griegos y su organización dentro de la *polis*, la cual contrapone al *oikos*. Siguiendo a Arendt (2010) el *oikos* griego refiere al ámbito privado y a la organización jerárquica que en él se daba, donde el jefe de familia tenía una relación de dominio con respecto a los demás miembros—esposa, hijos, parientes y esclavos—. La razón de ser del *oikos* era la necesidad de la supervivencia, como lo explica Arendt:

El rango distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era su propia vida [...] que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás (2010, p. 43).

Por el contrario, la *polis* era el ámbito de la no dominación, compuesta por iguales que por mutuo acuerdo se reunían en un espacio común para escuchar y ser escuchados. En la *polis* los individuos no se unen por supervivencia sino a partir de la experiencia de hablar y actuar conjuntamente sobre temas que les competen a todos, lo que vendría, justamente, a constituir la relación política de los hombres. Así, Arendt (1997) señala que, para los griegos, el sentido de lo político era que los hombres entablaran relaciones “más allá de la violencia, la coacción y el dominio” (p. 69) lo que implicaba que todos sus asuntos fueran regulados “hablando y persuadiéndose entre sí” (p. 69). En otras palabras, ser político significaba salir de sí mismo y del ámbito doméstico para encontrarse con sus pares (Straehle, 2018). Como sostiene Straehle la *polis* ateniense es “la experiencia original de la política porque aparece como el gobierno [...] de la persuasión” (2018, p. 84), donde las acciones se dan en concierto con los demás, prescindiendo de la dominación y la violencia.

De la experiencia griega, Arendt (1997) recupera la dimensión relacional de la política, ella afirma que “la política surge en el entre y se establece como relación” (p. 46) y continúa señalando “donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ [*zwischen-raum*] donde tiene lugar todos los

asuntos humanos” (p. 57). Cabe precisar que este mundo de connotación política al que se refiere la filósofa es una posibilidad, y no una necesidad, que se abre a partir del estar juntos, por tanto, sostiene, la política no es una relación necesaria dada entre los hombres, esa creencia de que la política existe donde quiera que los hombres se reúnan es un prejuicio moderno reforzado por la traducción de la definición de Aristóteles del *zoon politikon* por “animal social”. Según la autora, “la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la *polis* y no una organización arbitraria de la convivencia humana” (Arendt, 1997, p. 68). Por tanto, la afirmación de Aristóteles no se refería a que todas las comunidades humanas fueran políticas, basadas en el discurso y no en el dominio. Sobre esta cuestión, Campillo (2014) afirma:

Una de las tesis fundamentales de Arendt es que la comunidad política no es una realidad naturalmente dada, sino convencionalmente instituida: solo puede surgir allí donde se reúne una pluralidad de seres humanos singulares y libres, es decir, en el espacio intermedio que se crea entre unos y otros (p. 175).

Por tanto, Arendt deja ver que el hecho de depender de la compañía de otros seres humanos para sobrevivir no trae como consecuencia inherente el advenimiento de una comunidad política, de hecho la “sociabilidad” del ser humano que propende por la supervivencia es compartida con muchas otras especies de animales, de ahí que no pueda confundirse sociabilidad gregaria, que la poseen otras especies animales, con la sociabilidad política vinculada al *logos* y específicamente humana (Campillo, 2014). Teniendo en cuenta lo anterior, estar rodeados de otros congéneres no hace a los hombres capaces de establecer relaciones políticas, lo hace solo la capacidad de los hombres de relacionarse por medio de la palabra, característica que, según Aristóteles, nos distinguen de otros seres vivos:

El hombre es el único animal que tiene palabra [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto (Aristóteles, trad. 1999, p. 51).

La visión griega de la política fue para Arendt (1997) una experiencia modélica, no para copiarse al pie de la letra, sino porque “ciertas ideas y conceptos que durante un breve periodo fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada” (p. 71). Arendt rescata,

entonces, la esfera política como un espacio que posibilita la participación de todos los actores en el marco de un espacio público<sup>18</sup> “en donde cada individuo, a través de sus opiniones, construye a la vez otras opiniones, y va persuadiendo a otros de entre sus iguales en la confrontación e interlocución sobre sus intereses particulares” (Zapata, 2006, p. 512). Como se puede ver, la propuesta de Arendt cambia el imaginario de la política como un instrumento para destruir la vida, delineado por los prejuicios mencionados, a la posibilidad de construir juntos.

La visión de la política que tiene Arendt destaca la experiencia de los seres humanos de actuar y dialogar concertadamente, en contraposición tanto a las prácticas totalitarias investidas de terror ideológico como al individualismo y la preponderancia de los asuntos económicos que caracterizan las sociedades modernas. De ahí la preocupación de Arendt por concebir las características que hacen de los seres humanos ciudadanos, capaces de iniciar y mantener relaciones políticas donde hagan uso prudente de la palabra y resuelvan sus conflictos sin necesidad de recurrir a la violencia (Jiménez, 2013). Desde esta perspectiva, adquiere especial relevancia un elemento que Arendt, retomando a los griegos, consideró constitutivo de la ciudadanía: la necesidad de pertenecer a una comunidad en la que se actúe y se hable libremente entre iguales. Arendt señala que de estas relaciones emerge el poder para incidir en la realidad común, de esta forma resignifica el concepto de ciudadanía al hacer de la política un ejercicio cotidiano y vital que “concerniente a todos” (Galindo, 2005, p. 33). Sobre la preponderancia de las relaciones políticas y el poder ciudadano que emergen de ella, Jiménez (2013) declara:

Un mayor aislamiento e individualismo entre los ciudadanos, como se observa durante la modernidad, lleva a una creciente pérdida de poder (impotencia) de éstos. Si hay algo que acabe con la política democrática

---

<sup>18</sup>La noción de ámbito público tiene un papel preponderante dentro del pensamiento de Arendt puesto que es allí donde tienen lugar las relaciones políticas que están en oposición a la esfera privada y familiar, por ello es necesario precisar qué entendía la autora por lo público para comprender de mejor forma las particularidades de su propuesta. Según Arendt (2010) lo público tiene dos acepciones, una aquello “que puede verlo y oírlo todo el mundo” (p. 59) o la apariencia, es decir, lo que ven y oyen todos constituye la realidad común y en ese sentido permite sacar todas aquellas experiencias que son individuales a la luz pública para compartirlas con los demás; otra, remite al “propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (p. 61). El mundo hace referencia a todos los objetos que son fabricados por los hombres y a los asuntos que les competen a quienes viven juntos en este espacio creado por los mismos hombres.

es la impotencia ciudadana o la incapacidad para construir y/o defender algo que es común entre la ciudadanía (p. 949).

Como se dijo en líneas anteriores, Arendt no propone un calco de las dinámicas de la *polis* griega para que sean implementadas en las sociedades modernas, por su parte toma elementos de la realidad antigua para formular una alternativa propia que permita hacer frente a los acontecimientos de la actualidad. Es por ello que en su libro *La condición humana* describe de forma detallada los elementos que considera vitales dentro de su planteamiento político. La filósofa inicia describiendo las actividades de la *vita activa*<sup>19</sup>. La expresión designa, según Arendt (2010), tres actividades que son fundamentales pues “cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (p. 21). Dichas actividades son la labor, que remite “al proceso biológico del cuerpo humano” (p. 21), es decir, a todas aquellas cosas que son necesarias para la supervivencia, como la producción de alimentos y de vestuario; el trabajo es la segunda actividad y atañe a “lo no natural de la existencia del hombre” (p. 21), esto es, las creaciones artificiales que salen de las manos del hombre y que propician un mundo a partir de dichas creaciones, o de otra forma “bienes de uso, objetos con una durabilidad y estabilidad en el tiempo” (Sánchez, 2015, p. 72). Esta actividad comprende las obras de arte y el trabajo de los artesanos; por último, está la acción “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas y materias” (Arendt, 2010, pp. 21-22). Así, la acción junto con el discurso son las actividades propiamente políticas que posibilitan el debate y las acciones conjuntas. Esta última noción es la que se desarrolla en esta tercera parte, ya que

---

<sup>19</sup> La *vita activa* se opone a la *vita contemplativa*, esta, según Arendt, tuvo un papel preponderante en la tradición filosófica desde Platón quien la concibió como el ideal filosófico por excelencia, pues la filosofía “se interesa por aquellos asuntos que son eternos, como el universo” (2008, p. 119), o de otra manera de las verdades eternas que no están a merced de las contingencias del mundo. Según Arendt (2008), el malestar de la filosofía hacia *la vita activa* sería no solo a la labor y el trabajo, también a la actividad política, ya que el filósofo se interesa por la política solo porque “tiene miedo de que por culpa de la mala gestión de los asuntos políticos no sea capaz de dedicarse a la filosofía” (Arendt, 2008, p. 119). Este prejuicio se mantuvo durante la edad media donde el cristianismo estableció la superioridad de la contemplación de la verdad divina en oposición a los asuntos meramente mundanos (Arendt, 2010) y en la modernidad se creyó que la política era un simple medio por el cual los hombres protegen su subsistencia (Arendt, 1997). Con todo lo anterior se puede decir que la pensadora alemana pretende recuperar el significado de la *vita activa* y con ello “recobrar la acción política como un quehacer específicamente humano, entendida como un fin en sí misma y no como un medio para otros fines” (Sánchez, 2015, p. 69). Esto es, poner en cuestión la jerarquía de valores que tradicionalmente atribuyen a la contemplación y la soledad la escala máxima de humanidad.

para Arendt (2010) la acción “corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo” (p. 22). Por tanto, la pluralidad es la condición “*conditio per quam* de toda la vida política” (p. 22). De acuerdo a lo anterior, es menester abordar primero la noción de pluralidad, puesto que es la condición que hace posible concebir la acción y el discurso actividades políticas por excelencia.

Sobre la pluralidad, Arendt (2010) declara que “tiene un doble carácter de igualdad y distinción” (p. 200). Es decir, se reconocen a los hombres como iguales, en el sentido de la *isonomía* que “en la antigua Grecia se conferían los ciudadanos unos a otros, asegurando a todos la igual libertad en tanto miembros de la esfera pública” (Kaiser, 2015, p.87). Esta “igual libertad”, como se mencionó en el segundo apartado, refiere a que los hombres son iguales al ser reconocidos por otros que están dispuestos a escuchar y actuar, y que, a su vez, desean ser vistos y oídos. Sin esta igualdad los hombres “no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después” (Arendt, 2010, p. 200). La igualdad garantiza la comunicación entre los miembros de la comunidad y, en esa medida, la realización de empresas comunes.

Por otro lado, la pluralidad tiene un carácter de distinción pues cada ser humano es diferenciado de cualquier otro (Arendt, 2010). En consecuencia “ningún individuo es intercambiable por el hecho de que cada uno está dotado de una única biografía y perspectiva sobre el mundo” (Zapata, 2012, p. 168). No se trata entonces de tener varios ejemplares de una misma especie de los cuales se pueda disponer como si de copias se tratara, Arendt intenta decir que cada ser humano es único, no puede ser reemplazado porque tiene una perspectiva singular desde la cual ve el mundo y aporta para su construcción, la pluralidad apunta entonces a la posibilidad de que muchas miradas coexistan en la esfera pública, algo que se contrapone a la visión unidimensional de las ideologías.

Gracias a la condición de la pluralidad, los seres humanos son iguales dentro de una esfera pública y pueden mostrar en dicha esfera su quién, esto es, aquello que lo hace único frente a los demás, así las cosas, se puede decir que la esfera pública, el lugar donde se entrelazan las relaciones políticas, es un lugar de revelación, de aparecer frente a los otros para construir un espacio común: “El hombre, de esta manera, se encuentra en el mundo y se permite entablar comunicación con él, en la medida que

se manifiesta y se aparece a los demás, es la expresión trascendente de sí mismo” (González, 2019, p. 36). Por tanto, las relaciones políticas pasan necesariamente por un aparecer y revelar ante los demás quienes somos, lo cual es posible por medio de la acción y la palabra (Toro, 2008).

Por la acción y el discurso, los hombres pueden manifestar su quien a los demás y, en esa medida, aparecer como distintos. Es importante subrayar que se revela un quién y no un qué, puesto que este último remite a un objeto o mera entidad corpórea, mientras que el quién reconoce la particularidad del otro que tiene algo que contar y hacer, es así como “los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal” (Arendt, 2010, p. 200). Al mismo tiempo, por la acción y la palabra se entra en el mundo construido por los hombres, un mundo que si bien ya está establecido, permite al recién llegado comenzar algo nuevo, es así como la misma Arendt (2010) declara que “actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar” (p. 201). Es por tanto, un comenzar que se inserta en un mundo que lo precede, de ahí el carácter dinámico de los asuntos políticos.

La acción posee, por un lado, un carácter propositivo en el sentido de que se puede dar lugar a nuevos comienzos, sin embargo, estos deben darse en el marco de la disertación y el esfuerzo conjunto, en otras palabras, en el contexto político no se trata de imponer para que se hagan las cosas desde un parecer particular, sino de propiciar el actuar conjunto entre los ciudadanos en aras a la consecución del bien de todos, es así como por medio de la acción, la política se construye y reconstruye gracias a la participación y se conforma por la actuación concertada que da cuenta de ese *mundo común*<sup>20</sup>, donde tienen lugar los fenómenos políticos en cuanto tales, porque son

---

<sup>20</sup> En su libro *La condición humana*, Arendt (2010) anota una concepción de mundo en estrecha relación con lo público, en cuanto “es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (p. 61). Además señala que este mundo no es sinónimo del planeta tierra como condición de la vida orgánica. El mundo está más bien “relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (p. 62). Sin embargo en la misma obra de la autora, se puede encontrar la expresión *mundo común*, lo que podría considerarse como una redundancia, toda vez que mundo, concebido desde lo público ya hace referencia a lo que es común. No obstante, la autora y varios intérpretes como Galindo (2005), Zapata (2012) y Jiménez (2013), usan dicha expresión para dar hincapié a esa particularidad de lo común del mundo, y en ese sentido, en la realidad del “estar juntos” de los hombres, Arendt (2010) usa esta expresión en oposición a otros ámbitos de la vida que se poseen de manera privada.

creados por medio de la acción de las personas (Galindo, 2005). Por otro lado, la novedad de la acción se vincula a lo inesperado e improbable, en otras palabras, la acción abre la posibilidad de hacer “milagros”, como se expuso en el segundo apartado, entendidos como la capacidad de irrumpir en el mundo ya establecido y proponer nuevas formas de convivir en el espacio común: “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo infinitamente improbable” (Arendt, 2010, p. 202). Y esto se da por su ser único que no puede ser reemplazado por ninguno de sus iguales.

Asimismo es necesario apuntar que, para Arendt (2010) la acción sin discurso perdería “su carácter revelador” (p. 202). Puesto que la acción de la persona “solo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hechos y lo que hará” (p. 202). En otras palabras, la acción la debe ir acompañada del discurso, pues este permite que el individuo pueda revelarse ante los demás y, en ese sentido, tenga la oportunidad de llegar a una concertación con ellos para incidir en el espacio público. Además, en el contexto político, la palabra, propicia el debate y el intercambio de perspectivas respecto a la esfera pública en oposición a los discursos vacuos o hegemónicos con pretensión de verdad y dominio.

Sobre la importancia del discurso en la política, Oro (2008) sostiene “para Arendt el mundo político es el ámbito de la palabra, del consenso, del acuerdo, de las relaciones de cooperación que prosperan en una atmósfera de cordialidad entre iguales” (p. 242). En suma, la acción y la palabra deben mantener la doble condición del ciudadano, a saber: la igualdad que permite aparecer ante los demás y el respeto por la diversidad, por la revelación que hace cada uno, de manera que todas las voces sean oídas y todos los actos tenidos en cuenta. Según González (2019) El respeto por la diversidad exige una organización en que todos participen para “garantizar los mismos derechos para los diversos” (p. 38) de manera que se preserve la condición de igualdad.

La apuesta política de Arendt pretende hacer frente a varias realidades que son la ruina de la esfera pública y en consecuencia del poder ciudadano. Su afán por descubrir a cada ser humano como un quién particular que se revela se contrapone a la noción totalitaria de concebir a los hombres como simples especímenes humanos que pueden ser intercambiados y desechados sin ningún tipo de miramiento, además, pone el protagonismo en la acción ciudadana libre y espontánea que no obedece a la

coacción externa de una ideología dominante y que necesita de los otros para mantenerse, con lo cual combate el aislamiento y pone la responsabilidad en las relaciones entre ciudadanos y en lo que de ellas deviene. En este contexto, se puede afirmar que la política desarrollada por Arendt, en oposición a la violencia, propone una responsabilidad común la cual se articula por el lenguaje y el diálogo (Giannareas 2011).

El síntesis, el espacio político se mantiene gracias a las relaciones que se tejen entre aquellos que, por mutuo acuerdo, se reconocen como iguales y distintos, es decir, por los ciudadanos que de forma responsable y plural están dispuestos a llegar a consensos sobre asuntos que les son comunes (Jiménez, 2013), manteniendo así el poder en la ciudadanía de tal forma que pueda ser protagonista y constructora del mundo común.

### **Conclusión: nuevas perspectivas para reflexiones posteriores**

La concepción política de Hannah Arendt constituye una propuesta que buscó hacer frente a la realidad política que se instaló con el advenimiento de los regímenes totalitarios en la Europa del siglo XX. Situaciones como la homogenización de las personas en la sociedad con el resultado de la anulación de su individualidad, la pérdida de un espacio para relacionarse con los demás vía el terror, la concentración de la manifestación del pensamiento en la única voz válida del partido cuyas acciones estaban orientadas a la consecución de un bien superior llevaron a perder el respeto por la vida y, en consecuencia, pensar al individuo como ejemplar de la especie humana del cual se podía prescindir sin ningún miramiento. Aunado a lo anterior, la construcción de la bomba atómica y el individualismo de las sociedades modernas tuvieron como consecuencia que la sociedad pensara en la política como un instrumento al servicio del dominio y la destrucción, lo que hizo que se perdiera el interés por esta.

Para afrontar lo anterior, Arendt retorna a los griegos y la experiencia de la *polis*, para proponer una visión política que propende porque los hombres construyan, por mutuo acuerdo, una comunidad cimentada en los principios de igualdad y libertad y que sean escuchados y vistos por los demás. El hecho de que los hombres tengan un espacio



donde sean tenidos en cuenta por sus iguales por sus palabras y acciones, Arendt lo concibe como el derecho a tener derechos y con ello la constitución de la ciudadanía, distinto al apátrida que no es reconocido por ninguna comunidad y se encontraba en total indefensión.

La filósofa alemana desarrolla una visión de la política en la que los ciudadanos son protagonistas de la construcción del mundo común, lo que conlleva la responsabilidad de mantener la comunidad por medio de palabras y acciones que inciden en los asuntos comunes de la esfera pública. Esta forma de mantener la comunidad nace de la condición humana de la pluralidad, que consiste en concebir a cada ser humano como igual y distinto a la vez, así se hace frente, por una parte, a la exclusión a través de la igualdad que otorga la oportunidad de aparecer frente a los demás y ser tenidos en cuenta; por otra parte, a la homogenización, ya que cada uno es concebido como un quién que tiene algo nuevo para develar y aportar a la comunidad.

Finalmente, la ciudadanía, entendida como protagonista del espacio público tiene un papel preponderante dentro de la concepción política de Hannah Arendt, pues sin las acciones y las palabras conjuntas de los hombres el espacio político desaparecería, lo que tendría como consecuencia la pérdida del poder ciudadano y, en esa medida, se abriría las puertas a nuevas formas de dominación.

## **Referencias.**

Ágora. (1991). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Colombia: Norma.

Aguirre, V., y Malishev, M. (2011a). Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores (primera parte). *La colmena*, (70), 5-17.

Aguirre, V., y Malishev, M. (2011b). Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores (última parte). *La Colmena*, (71), 63-71.

Anchustegui Iguarta, E. (2011). Política, violencia y totalitarismo. *Fragmentos de filosofía*, (9), 1-11.

Anta Félez, J. L. (2004). Moral y cotidianidad en los campos de concentración del nazismo. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, (6), 1-12.

- Arendt, H. (1957). *Los orígenes del totalitarismo*. Titivillus. Recuperado de: <https://www.lectulandia.cc/book/los-origenes-del-totalitarismo/>
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1993/2010). *La condición humana* (6ta reimpression). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2006/2014). *Los orígenes del totalitarismo* (7ma reimpression). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (28 de Octubre de 1964). *¿Qué queda? La lengua materna* (Gaus, G. Entrevistador) [Archivo audiovisual] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>
- Aristóteles (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aron, R. (2017). *Democracia y totalitarismo*. Barcelona, España: Página indómita.
- Baños Poo, J. (2008). *El republicanismo cívico de Hannah Arendt: La relevancia de su pensamiento para las democracias contemporáneas* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, España.
- Baños Poo, J. (2013). Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt. *Estudios Políticos*, (3), 79-103.
- Betancur Hernández, L. F. (2015). El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte. *Ciencias Sociales y Educación*, 4 (8), 43-60.
- Blanco Rivero, J. J. (2018). Historia conceptual y social del totalitarismo. Una propuesta teórico-metodológica. *Convergencia*, 25 (76), 99-118.
- Buskes, C. (2009). *La herencia de Darwin*. Barcelona, España: Herder.
- Campillo, A. (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, 39(2), 169-188.
- Canfora, L. (1993). El ciudadano. En J. P. Vernant. (Ed.), *El hombre griego* (pp. 139-173). Madrid: Alianza.
- Castillo Cisneros, M. (2009). Libertad y justicia en Hannah Arendt: Una aproximación. *Desafíos*, 20, 11-29.

- Castillo C. M. (2014). *La tradición política en la obra de Hannah Arendt*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Cruz Prados, A. (2003). Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación. *Anuario filosófico*, 26 (1), 83-109.
- Darwin, C. (1859). *El origen de las especies*. Feedbooks. Recuperado de <https://www.rebelion.org/docs/81666.pdf>
- Díaz Gómez, A., Sánchez Muñoz, C. (2008). Vigencia y pertinencia del pensamiento de Hannah Arendt: sus aportes sobre el totalitarismo. *Revista de Estudios Sociales*, (31), 165-171.
- Donofrio, A., Fuentes, J. F. (2016). El concepto del totalitarismo en el debate político italiano: una historia particular. *Revista de Estudios Políticos*, (171), 13 - 40.
- Fascismo. (1991). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Colombia: Norma.
- Figuroa, M. (Ed.). (2014). *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*. Santiago de Chile, Chile: RIL editores.
- Finer, S. E. (1999). El Estado Totalitario. *Círculo de humanidades UNAULA*, (17), 47-68.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- Franco Gaviria, L. H. (2013). El concepto de libertad política en Hannah Arendt. *Ánfora*, 20 (34), 137-160.
- Fuentes, J. F. (2006). Totalitarismo: Origen y evolución de un concepto clave. *Revista de Estudios Políticos*, (134), 195 - 218.
- Galindo Lara, C. (2005). Hannah Arendt: Una lectura en clave política. *POLIS*, 1(1), 31-55.
- Galindo Lara, C. (2015). *Hannah Arendt: La recuperación de la dignidad humana*. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Giannareas, J. (2011). Pensar la política. Sobre el legado de Hannah Arendt. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 14, 91-108.
- González González, R. (2019). *Política y verdad. Relación generadora de violencia en la obra de Hannah Arendt*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Govea Cabrera, J. (2010). Visión de la política en Hannah Arendt. *Fronesis*. 17 (2), 217-239.

- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, España: Tecnos.
- Horrach Miralles, J. A. (2009). Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos. *Revista de Filosofía Factótum*, (6), 1-22.
- Jaramillo Marín, J. (2012). Significado e impacto de la noción de contrato social en Rousseau y Kant. Alcances y limitaciones en la teoría democrática. *Civilizar*, 12 (23), 111-124.
- Jefferson Thomas. (1991). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Colombia: Norma.
- Jiménez Díaz, J. F. (2013). La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt. *Política y Sociedad*, 50 (3), 937- 958.
- Kaiser, V. (2015). La condición humana en tanto conditio *per quam* de la vida política. *Revista de la academia*, 20, 85-102.
- Lefort, C. (2007). Negarse a pensar el totalitarismo. *Estudios Sociológicos*, 25 (74), 297-308.
- Martínez Meucci, M. A. (2011) El concepto de democracia totalitaria en Talmon y su pertinencia en nuestros tiempos. *Politeia*, 34 (47), 113 – 139.
- Marx, K., y Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. El aleph. Recuperado de <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>
- Mate, R. M. (2010). Hannah Arendt y los derechos humanos. *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, 186 (742), 241-243.
- Oro Tapia, L. (2008). La idea de la política en Hannah Arendt. *Revista Enfoques*, (9), 235-246.
- Plácido Suárez, D. (2010). Tema y variaciones: la ciudadanía griega y sus lecturas prácticas y teóricas. *Gerión*, 28(2), 7-20.
- Polis. (1991). *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Colombia: Norma.
- Rivas Nieto, P., Rodríguez Fernández, María. (2010). Autoritarismo, totalitarismo y doctrina de seguridad nacional. *Espacios Públicos*, 13 (29), 99-118.
- Sánchez, C. (2015). *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. España: Bonal letra alcompas, S. L.
- Sánchez, C. (2015). *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. España: Bonal letra alcompas, S. L.
- Straehle Porras, E. (2018). Hannah Arendt y los griegos: Apuntes de un malentendido. *Logos: Anales del seminario de metafísica*, (51), 81-89.
- Toro Carnevali, A. (2008). Hannah Arendt y los límites de la esfera pública. *Politeia*, 31 (41), 115- 121.

Uribe de Hincapié, T. (2001). Esfera Pública. Acción Política y Ciudadanía. : Una mirada desde Hannah Arendt. *Estudios Políticos*. 19, 165-184.

Zapata, G. (2006). La condición política en Hannah Arendt. *Papel Político*. 11 (2), 505-523.

Zapata, G. (2012). El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt. *Papel Político*. 17 (1), 159-174.