



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safe creative* nº 0910284775023

HANNAH ARENDT Y LEONARDO POLO EN DIALOGO SOBRE LA POLITICA

ANTONIO R. MIÑON SAENZ

1. Introducción

En una conocida entrevista en la televisión pública de la República Federal Alemana Hannah Arendt (1906-1975) advirtió que no era propiamente filósofa sino teórica de la política, pese a que su formación inicial fue la filosofía¹. Como se sabe fue discípula directa de Martin Heidegger (1889-1976) y Karl Jaspers (1883-1969). La mayoría de los escritos de Arendt son artículos de fondo para revistas de pensamiento político. Entre sus libros más conocidos destacan aquellos que pretende dilucidar asuntos de actualidad como el antisemitismo, lo que significa ser una mujer judía en Europa, el totalitarismo, la crisis de la política, etc., muchos de ellos formados por recopilación de artículos previos. No solo la temática de obras explican que se autodenomine teórica política; su

¹ Arendt, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 17.

experiencia como aspirante a profesora de Universidad y el contacto con su colegas en la Alemania de los años treinta le llevaron a que rechazase de plano que se la identifique como filósofa. A esto se debe añadir su personal valoración de que el hilo de la tradición filosófica occidental se había roto tras la experiencia totalitaria. Propiamente tan solo *La condición humana* (1958) y el inacabado *La vida del espíritu* (1978) se puede considerar en un sentido lato como obras de pensamiento filosófico. A diferencia de Arendt, Leonardo Polo (1926-2013) fue, ante todo, un filósofo, un hombre dedicado a la vida contemplativa al estilo griego, esto es, como ejercicio de la teoría. Tenemos pocas obras en las que Polo se ocupe de los asuntos políticos y de actualidad. Si el objetivo de este trabajo es entablar un diálogo entre Arendt y Polo sobre la política, debemos esforzarnos para leer entre líneas sus escritos y de este modo encontrar una serie de temas y de métodos en los que pueda establecer este dialogo.

En efecto, desde un principio nos encontramos con la dificultad a la hora de establecer el diálogo con dos vocaciones intelectuales claramente divergentes, Arendt, preocupada por la comprensión de la vida activa y, en sentido eminente, por la política de su tiempo, y Polo, dedicado a la metafísica, a la teoría del conocimiento y a la antropología filosófica o trascendental. A esto le debemos añadir la disparidad de circunstancias política en las que desarrollaron sus vidas. Arendt, como se verá a continuación, fue una pensadora judía que tuvo que exiliarse de la Alemania por el hostigamiento del partido nazi. Polo, por su parte, fue un pensador que siempre estuvo vinculado a las peculiares circunstancias políticas de España e Hispanoamérica, teniendo en cuenta que la Historia de España durante el siglo XX presenta una serie de particularidades que la diferencian del resto de Europa, especialmente, si se compara con el reciente Estado alemán. Esto condiciona el contexto de referencias políticas de Polo respecto de Arendt, lo que entraña, de nuevo, cierta dificultad a la hora de establecer este diálogo sobre la política.

No todo son divergencias entre Arendt y Polo ya que podemos rastrear una formación filosófica convergente. En efecto, tanto Arendt como Polo tienen como referentes filosóficos comunes a Aristóteles (384-322 a. C.) y a Martin Heidegger. En el caso de Polo, Aristóteles fue el pensador que más ha tomado en consideración, de hecho, gran parte de su obra gira en torno a nociones filosóficas centrales propuestas por el Estagirita. Como más adelante veremos, la consideración que Arendt tiene de la acción humana, y el riesgo que conlleva que esta se degrade y termine por perderse, se inspira en la experiencia griega de la política, una experiencia que Aristóteles llegó a tematizar espléndidamente en su filosofía práctica. A su manera Polo asimismo toma en serio la consideración de la actividad humana por parte de Aristóteles, siendo esta una de las claves heurísticas de su antropología trascendental.

Heidegger también fue un importante referente para Polo. En efecto, la crítica al pensamiento objetivo, el abandono del límite mental y el replanteamiento de una nueva y más solvente manera de acceder al ser presentan un claro aire de familia heideggeriano, pese a la que la propuesta poliana logre ser más positiva e ir más allá que la pretendida destrucción de la metafísica occidental propuesta por este pensador alemán. Pese a la crítica que Arendt ejerció sobre algunos aspectos de la filosofía de Heidegger, su presencia es determinante. No se puede entender la obra de Arendt sin el trasfondo de un diálogo ininterrumpido con su maestro. En cierto modo, la idea de Arendt de que se ha producido un olvido de la acción a lo largo de la historia de Occidente muestra una clara similitud con la tesis heideggeriana del olvido del ser.

Este trabajo, como se ha anunciado más arriba, va a tener como objetivo principal establecer un diálogo en clave política entre Arendt y Polo. Por esta razón, se va a prescindir, en la medida de lo posible, de ensayar un diálogo teórico por muy pertinente que este sea, por lo que se evitará la exposición detallada de la antropología de Polo y del trasfondo filosófico de algunas ideas clave del pensamiento de Arendt recogidas,

principalmente, en su obra póstuma *La vida del espíritu*. Porque las tesis arendtianas sobre el pensamiento, la voluntad y el juicio, que en gran medida se deben a la poderosa influencia de Kant (1724-1804), presentan claras divergencias con el planteamiento de Polo. El *Curso de teoría de conocimiento* (1984-1996) y su *Antropología trascendental* (1999-2003) despliegan un desarrollo teórico de esta temática que va más allá de los intereses filosóficos de Arendt. Quizá, en otro momento, sería conveniente establecer afondo un diálogo entre Arendt y Polo sobre la naturaleza del pensamiento, la voluntad y el juicio, y mostrar así las posibles virtualidades y limitaciones de las reflexiones realizadas por Arendt.

Polo no fue nunca partidario de la hermenéutica como método filosófico universal; consideraba que para entender a fondo a otro filósofo se debía ejercer los mismos actos cognoscitivos con los que cada pensador había pretendido conocer sus diversas temáticas. Polo tenía una fuerte inclinación por la filosofía teórica; parece ser que no tenía en alto valor la filosofía práctica². Esto no es óbice para que estuviera interesado por el mundo que le rodeaba, siempre atento a detalles de todo tipo, a veces, sorprende a sus lectores por los originales que son sus observaciones. Sin embargo, la interpretación que Polo elabora de ciertos acontecimientos históricos, a los que Arendt le da una gran importancia, llega a ser algo sumaria, quizá, debido al gran peso que Polo le otorga a los problemas de carácter puramente teórico, como si todo un periodo histórico estuviera determinado por la filosofía que está vigente en aquel momento. Pese a la formación inicial como filósofa, Arendt es más consecuente con la riqueza propia del conocimiento práctico, un conocimiento en el que cabe siempre más de una solución. Como veremos, Arendt intenta evitar una interpretación de los acontecimientos políticos basado exclusivamente en unos presupuestos teóricos. Una de

² «(...) el análisis del lenguaje y la rehabilitación de la filosofía práctica, que Polo parecía minusvalorar, si no es que los despreciaba». LLANO, A., *Olor a yerba seca. Memorias*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, p. 393.

las peculiaridades más interesantes de Arendt la encontramos en su intento de comprender los acontecimientos históricos desde su propia singularidad irrepetible.

2. Hannah Arendt, vida y obra

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906 en el seno de una familia judía asimilada y de fuerte tendencias socialistas. Desde muy niña sus padres se establecen definitivamente en Königsberg, la ciudad de Immanuel Kant. En 1913 falleció el padre de Arendt, Paul, quedando en la familia tan solo Martha, la madre, y Hannah. A poco de terminar la Gran Guerra, Martha Arendt se casó de nuevo con Martin Beerwald que tenía ya dos hijas, Clara y Eva, de un matrimonio anterior del que también había quedado viudo. Desde el instituto Arendt fue una apasionada estudiosa de la lengua y la cultura antigua, griega y latina. A la edad de dieciséis años leyó a Kant –*Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*–, a Karl Jaspers –*La psicología de las concepciones del mundo*–, y a Kierkegaard (1813-1855)³.

Su origen judío va ser un aspecto fundamental para entender a Arendt. Como se ha mencionada, no parece que tenga una gran formación en las tradiciones religiosas de su pueblo, de hecho, su familia estaba vinculada a tendencias políticas de izquierdas. Su madre era una gran admiradora de Rosa Luxemburgo (1871-1919)⁴. En todo caso, su interés por la religión fue importante para ella, aunque conscientemente evitará introducir los temas religiosos en su análisis político. La religión cristiana le llama la atención, y asiste a clases de teología en la Universidad de Berlín impartidas por Romano Guardini (1885-1968). Además, su tesis doctoral, que fue dirigida por Karl Jaspers, versó sobre un pensador cristiano fundamental: Agustín de Hipona (354-430).

³ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006, p. 90.

⁴ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 98.

Arendt desde joven asumió su condición de mujer judía. Kurt Blumenfeld (1884-1963), líder del sionismo alemán, despertó en ella su identidad judía y la introdujo en la renovación de la conciencia judía que los sionistas habían emprendido desde tiempo atrás⁵. Esta dimensión de su vida tiene un peso fundamental en todo su pensamiento. La reflexión sobre la identidad judía, el sionismo militante, y su vida como apátrida tras el ascenso del partido nazi al poder en Alemania en 1933, van a motivar parte de su obra como ensayista y escritora de artículos políticos. En resumen, la labor intelectual de Arendt presenta al menos cuatro grandes influencias: la filosofía griega, la filosofía existencialista, su origen judío y el triunfo del totalitarismo nazi en su patria.

En 1924 Arendt se matricula en la Universidad de Marburgo, en donde toma contacto con Martin Heidegger. En ese tiempo Heidegger estaba preparando dos obras fundamentales: *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*. Arendt asiste al curso de Heidegger sobre el *Sofista* de Platón (427-347 a. C.). En dicho curso Heidegger desarrolla la distinción aristotélica entre *poíesis* y *praxis* que tanta influencia tendrá en el pensamiento de Arendt⁶. La influencia de este filósofo, diecisiete años mayor que ella, fue más allá de lo meramente académico. Arendt, después de un año en Marburgo, se trasladó a Friburgo para estudiar con Edmund Husserl (1859-1938). Heidegger no quiso cambiar su vida de casado y con dos hijos por el amor hacia Arendt. En cierto modo, Arendt se identificó con la vida de otra judía célebre, Rahel Varnhagen (1771-1833), a la que más tarde le dedicó una biografía, y que fue abandonada, lo mismo que Arendt, por otro gentil,. En esta época de Marburgo también asiste al seminario del teólogo protestante Rudolf Bultmann (1884-1976). Finalmente, Arendt empezó la tesis doctoral en Heidelberg con Jaspers sobre el concepto de amor en San Agustín. Arendt estaba fascinada por su

⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 135.

⁶ BÁRCENA, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2006, p. 60.

nuevo profesor, porque en Jaspers la filosofía se hacía vida y este vivía según su propio filosofar, era un modelo de filósofo⁷. Finalmente su tesis doctoral titulada *El concepto de amor en San Agustín* fue publicada en la editorial Springer en 1929. El trabajo de doctorado no pasó inadvertido y fue objeto de diversas reseñas, desfavorables en su mayoría, que se publicaron en las revistas filosóficas alemanas del momento⁸. Este mismo año Arendt contrajo matrimonio civil con Günther Stern (1902-1992), un intelectual vinculado a la Escuela de Frankfurt. Theodor Adorno (1903-1969) no vio con buenos ojos el enfoque que el marido de Arendt dio a su tesis doctoral, y este cayó en desgracia en el grupo de académico frankfurtianos. Arendt nunca sintió simpatía por Adorno y los marxistas de la Escuela de Frankfurt. En 1929 apareció el conocido libro de Karl Mannheim (1903-1947) *Ideología y utopía*. Arendt lo criticó con relativa dureza, sobre todo por cuanto hacía del pensamiento un elemento al servicio de la acción. Las filosofías de Heidegger y Jaspers, a las que ella se sentía vinculada, caminaban en dirección opuesta a la de Karl Mannheim⁹.

Posteriormente Arendt escribirá su biografía sobre la mencionada Rahel Varnhagen, los once primeros capítulos en Berlín, antes de 1933, y los dos últimos en el verano de 1938, ya fuera de Alemania. Por medio de este trabajo Arendt tenía la esperanza de obtener el ingreso en la Universidad alemana. Arendt siguió interesada en el romanticismo alemán y leyó, además, profusamente el pensamiento marxista, especialmente, a Marx (1818-1883) y a Trotsky (1879-1940)¹⁰. También reflexionó sobre los movimientos feministas de su época, a los que se opuso, lo mismo que su admirada Rosa Luxemburgo¹¹.

⁷ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 128.

⁸ SERRANO DE HARO, A, «Presentación», en Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Editorial Encuentro, Madrid, 2001, p. 7.

⁹ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, pp. 150-151.

¹⁰ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 162.

¹¹ «Hannah Arendt, sin abogar por el socialismo ni por ningún otro programa, pensó que las cuestiones que afectan a las mujeres deberían formar parte de una batalla política

La participación política del matrimonio Stern-Arendt fue en aumento en un contexto muy desfavorable debido al ascenso de Hitler (1889-1945) a la Cancillería de Reich. El 27 de febrero de 1933 el Reichstag fue incendiado y Günter Stern huye a París¹². Arendt sigue trabajando a favor de la causa sionista recogiendo información sobre el antisemitismo. Llegó a ser detenida por la policía alemana y, a los pocos días, puesta en libertad, quizá, por la intervención directa de su cuñada Eva Stern¹³. Al poco tiempo, Arendt decidió salir de Alemania. Arendt fue una auténtica apátrida desde 1933 hasta 1951, año en que obtiene la nacionalidad de Estados Unidos. Alemania quedaba atrás, de su patria nunca olvidaría la lengua materna, la filosofía y la poesía¹⁴. En 1937 se divorció de Günter Stern en París, con el que había desarrollado una actividad cultural importante. El matrimonio Stern-Arendt se había relacionado con Walter Benjamin (1892-1940), Raymon Aron (1905-1983) y Alexandre Koyré (1902-1964). Ambos asistieron al seminario de Alexandre Kojève (1902-1968) en la École des Hautes Études sobre Hegel (1770-1831). También en París Arendt conoció a su segundo marido Heinrich Blücher (1899-1970), que había huido de Berlín en 1934 por ser militante comunista. Blücher no era un universitario como su esposa, sino un proletario y un hombre de acción. Tampoco era judío, pero era un apasionado del pensamiento, esta actividad era para él como una especie de religión. Durante este periodo parisino, Arendt siguió colaborando con el sionismo por razones de orden político-práctico, pues sabía que su pueblo necesitaba urgentemente un lugar para vivir. Colaboró activamente con la

más amplia. Nunca cambió de opinión en este punto y siempre abogó por que la mujer persiguiera objetivos políticos concretos –tales como una legislación que legitimara la igualdad de las oportunidades de empleo– que estuvieran coordinados con los objetivos de otros grupos políticos. En su crítica del movimiento feminista se halla en forma incipiente la distinción que haría más tarde entre cuestiones sociales y cuestiones políticas. Estas últimas, en su opinión, deberían constituir el foco de la atención». YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 164.

¹² MEYER, T., *Hannah Arendt. Una biografía intelectual*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2025, pp. 118.-119.

¹³ MEYER, T., *Hannah Arendt*, pp. 122-123.

¹⁴ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 176.

Aliá Juvenil e Infantil con el objetivo de enviar a Palestina jóvenes judíos que residían en Francia en condiciones lamentables. De hecho, realizó un viaje para llevar a un grupo de jóvenes a Palestina¹⁵. Su activismo político no estaba fundado, principalmente, en razones culturales o religiosas. En efecto, estaba entusiasmada por las oportunidades que daba Palestina en el ámbito político y social. Más adelante criticó lo que llamaba el sionismo centrado en Palestina¹⁶.

En 1940 se produce la invasión alemana sobre Francia; Arendt y Blücher ya se habían casado. Arendt pronto fue internada en un campo de refugiados, primero en París y luego en Gurs, al sur de Francia. Cuando Francia se rinde a los alemanes, muchos internos se escaparon ante el caos que se originó. Arendt se fue a Montauban y pronto se reencuentra con su marido en esta ciudad francesa. En estos difíciles momentos Arendt leía a Proust (1871-1922), Clausewitz (1780-1831) y las novelas policíacas de Simenon (1903-1989)¹⁷.

El matrimonio Blücher-Arendt pudo abandonar Francia en 1941, atravesando España en dirección a Lisboa. Una vez instalados en Lisboa logran embarcar para los EE. UU. y llegar a Nueva York. Una nueva vida se ponía por delante. Pronto empieza a escribir para la revista *Aufbau* y comienza a trabajar para su primer gran libro: *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Las noticias que llegan a los EE. UU. sobre el exterminio de judíos –*la solución final*– llevada a cabo por los nazis le afectan profundamente. Este libro lo comenzó en 1945 y fue acabado justamente antes de viajar por primera vez a Europa en 1949. Según Arendt, había que explicar el mal radical del exterminio del pueblo judío, un mal que se había instalado en el corazón de Europa y que, en su opinión, no existía una tradición filosófica en cuyo seno pudiera ser comprendido. Por medio de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt,

¹⁵ MEYER, T., *Hannah Arendt*, p. 162.

¹⁶ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 208.

¹⁷ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, p. 227.

pretendía llegar a definir con claridad un criterio político con el fin de juzgar el totalitarismo que había sufrido Europa. A partir de este libro la fama de Arendt empieza a adquirir peso propio y no solo en los círculos judíos estadounidenses a los que estaba vinculada; impartirá clases en prestigiosas universidades de su país de adopción y presidirá organizaciones culturales de importancia. Por esta época, Arendt retoma la relación con sus dos grandes maestros: Martin Heidegger y Karl Jaspers.

Arendt desarrolló su obra, no solo en el ámbito de la academia, sino que fue exponiendo su pensamiento al paso de los asuntos públicos que le tocó vivir. Como se ha señalado, empezó su carretera como ensayista escribiendo para revistas que se publicaban en alemán o para alemanes en EE. UU., tales como *Aufbau*, *Jewish Cultural Reconstruction*, *Commentary*, o *Menorah Journal*. Cuando aprendió mejor la lengua inglesa, colaboró con *Partisan Review*, *The New Yorker*, *The New Yorker Reviews of Books*, *The New York Times Magazine*, *The American Scholars*. Arendt fue una periodista a tiempo parcial, trató en sus artículos tanto los acontecimientos vividos del la Segunda Guerra Mundial como los sucesos propios de su país de adopción, los EE. UU. Como periodista vivió un cambio de modelo de los medios de comunicación estadounidenses. Contribuyó a que el periodismo bélico de propaganda propio de la guerra se trasformara en un medio creíble e independiente, que contribuyera a la creación de un espacio público libre y participativo. A partir de los años cincuenta, con el desarrollo de la televisión, el periodismo corría el riesgo de convertirse en un productor de noticias y de entretenimiento para espectadores pasivos. Arendt ayudó a la creación de un estilo periodístico independiente, de alto rigor intelectual, que no pretendía dejar indiferente a nadie, y que se exigía una objetividad en la información. Su manera propia de enfocar la actualidad, le permitía hacer un periodismo de altos vuelos, apartándose de las informaciones oficiales que ofrecían los gobiernos y los grandes grupos de comunicación. Rechazó el relativismo

dogmático de la sociedad moderna y el ejercicio rutinario de la labor periodística¹⁸.

Con *La condición humana* (1958) Arendt vuelve su mirada a la Grecia clásica con la finalidad de resaltar lo que ha significado la pérdida de la concepción de acción humana en la tradición política occidental. Este libro es el resultado de una investigación sobre el pensamiento marxista que llevaría por título *Elementos totalitarios del marxismo* y que estaba programado como un complemento de su libro, *Los orígenes del totalitarismo*. En efecto, para Arendt las grandes tradiciones de pensamiento occidental eran ajenas al totalitarismo. La ideología totalitaria era completamente subterránea en la tradición filosófica y política occidental. Si no hubiera colapsado el marco político y social de Europa, el totalitarismo habría seguido siendo un pensamiento subterráneo. Para Arendt era secundaria la indagación de las ideas que proponían estos movimientos. De este tiempo son sus artículos sobre la polémica de si el marxismo es una religión secular. Estaba preocupada de que en el enfrentamiento entre el marxismo y la religión terminara en que la misma religión por convertirse en una ideología alternativa. Esto significaría una corrupción tanto de la religión como de la lucha legítima contra el totalitarismo.

En 1958 dio a conocer su biografía de Rahel Varnhagen, en la que, como se ha indicado, se ve reflejada como mujer judía e intelectual. Al poco se publicó en la revista *Dissent* un artículo que causó mucha polémica, *Reflexiones sobre Little Rock* (1959). En este artículo Arendt distingue con nitidez entre ámbito privado y público. Como consecuencia de esto, Arendt sostiene que la igualdad social no se puede establecer por ley. Este tipo de desigualdad, en todo caso, no debe traspasar al ámbito público. Arendt está haciendo operativa su visión, inspirada en el mundo antiguo, que marca unos límites muy estables entre el ámbito del hogar y

¹⁸ GUTIÉRREZ DE CABIEDES, T., *El Hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, pp. 209-211.

el ámbito de la ciudad, entre la *oikia* y la *polis*. Arendt opinaba que los centros de enseñanza públicos no eran un lugar adecuado para que intervinieran las políticas federales estadounidenses que pretendían la integración racial entre blancos y negros. Hacer de los niños la vanguardia de la integración era una abdicación de la responsabilidad de los padres en educar a sus hijos¹⁹. Estas consideraciones hicieron que la izquierda americana calificara el pensamiento de Arendt como de archiconservador²⁰. Durante aquellos años Arendt asumió la dirección ejecutiva de Spanish Refugee Aid, una organización que tenía como misión ayudar a los exiliados republicanos no comunistas de España²¹.

Otro escrito polémico fue *Eichmann en Jerusalén* (1963). Previamente había publicado un libro formado por una recopilación de artículos que llevaba por título *Entre el pasado y el futuro* (1961), una obra muy apreciada por Arendt. El origen de *Eichmann en Jerusalén* está en el encargo de la revista New Yorker para que cubriera el juicio a este criminal nazi. En efecto, Adolf Eichmann (1906-1962) estaba acusado de genocidio al pueblo judío. El servicio secreto judío lo había localizado en Argentina y se lo había llevado a Israel de manera irregular. Es a partir de este momento cuando empieza a llamar al mal radical banalidad del mal. Esto significa que Arendt se inclina por una interpretación no gnóstica del

¹⁹ «Seguramente no se necesita demasiada imaginación de que se les estaba endosando a los niños –negros y blancos– la solución de un problema que los adultos se han confesado incapaces de solucionar a lo largo de generaciones. Creo que nadie olvidará tan fácilmente la fotografía, publicada en todos los periódicos del país, de una niña negra saliendo de la escuela en compañía de un amigo blanco de su padre y una horda de jóvenes vociferantes y gesticulantes pisándoles los talones. Por lo visto a la niña se le exigía ser una heroína, algo a lo que no se sentían llamados ni sus ausentes padres ni los asimismo ausentes miembros de la NAACP. A estos jóvenes blancos, al menos a los que dejen atrás su actual brutalidad, les costará asumir esta fotografía, que evidencia tan despiadadamente su criminalidad juvenil. Para mí, esta fotografía es como una caricatura de la educación progresista, que al abolir la autoridad de los adultos niega la responsabilidad de estos frente al mundo en el que sus hijos han nacido y les exime del deber de acompañarlos en él. ¿Hemos llegado al punto de exigir a los niños que cambien o mejoren el mundo? ¿Tenemos la intención de dejar que en el futuro nuestras escaramuzas políticas se diriman en los patios de las escuelas?». ARENDT, H., *Tiempos presentes*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006, pp. 98-99.

²⁰ YOUNG-BRUEHL, S., *Hannah Arendt*, p. 395.

²¹ SERRANO DE HARO, A., *Arendt y España*, Editorial Trotta, Madrid, p. 131.

mal, porque el mal, propiamente, será una carencia de bien y no una realidad positiva. La tesis de que el mal que origina el totalitarismo está más allá de toda posibilidad de juicio humano es superada. Ahora bien, ya sea banal o radical, este mal está más allá de cualquier tipo de perdón²².

Se inicia una época política y cultural diferente en Norteamérica: John F. Kennedy (1917-1963) llega a ser presidente de los EE.UU., se inicia la Guerra del Vietnam, la agitación estudiantil adquiere gran trascendencia, etc. Arendt es profesora y conferenciante en varias Universidades de prestigio. En 1965 publica *Sobre la Revolución*, que es un homenaje a los Padres Fundadores de los EE.UU. y a su buen criterio político. Este libro, pese a ser un acto de gratitud a su país de acogida, fue sometido a una dura crítica desde las posturas políticas de izquierda. Se tachó de esencialista al modo de Max Weber (1864-1920) y poco empírica. En todo caso, su tesis de que una Revolución se caracteriza esencialmente por ser un acto de fundación política para la preservación de la libertad se consideró como una visión altamente idealista, metafísica, antisocialista, antiprogresista y antimarxista²³. Más tarde publica *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), *Sobre la violencia* (1970), *Crisis de la República* (1972) y prepara su último libro *La vida del espíritu* (1978). A todo esto debemos añadir un gran número de artículos para revistas y periódicos.

La obra de Arendt debemos encuadrarla en la tradición alemana de la filosofía existencial. Sus maestros –Heidegger y Jaspers–, sus valores más íntimos –la lengua alemana, la *Bildung* personal, etc.– la hacen una perfecta representante del *Geist* propio de una Alemania previa a la Segunda Guerra Mundial²⁴. Parece, por tanto, necesario que la interpretación de la obra de Arendt debe contextualizarse dentro estos los parámetros. Por otro lado, el republicanismo político de Arendt puede entenderse, en parte, como una respuesta a los intereses del

²² YOUNG-BRUEHL, S., *Hannah Arendt*, p. 463.

²³ YOUNG-BRUEHL, S., *Hannah Arendt*, p. 502.

²⁴ WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 29.

existencialismo heideggeriano y al error político de Heidegger, inherente a su propio quehacer filosófico²⁵.

3. El marco de la filosofía práctica griega: Arendt

La finalidad de este trabajo es entablar un diálogo entre el pensamiento de Arendt y el de Polo centrado en el amplio campo de la política. Por lo tanto, lo más apropiado será centrar nuestra atención en la noción de acción que Arendt expone en sus primeras obras, *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Estas dos obras son, en cierto modo, complementarias. Con la primera de ellas, Arendt pretende comprender qué es el totalitarismo, cómo ha podido surgir y expandirse. Arendt considera que el totalitarismo es una forma política nueva, que no ha tenido nunca lugar en el pasado; una forma caracterizada por la extinción de la acción humana en su sentido más genuino, esto es, en donde la acción es libre, novedosa y comunicativa entre los miembros de una comunidad política. Con *La condición humana* Arendt tiene el objetivo de fundamentar qué entiende por acción humana, esa acción que el totalitarismo ha pretendido extinguir. Un diálogo con Polo sobre esta temática iluminarán los posibles aciertos y las limitaciones que podemos encontrar en pensamiento de Arendt.

Se debe, sin embargo, advertir desde el principio que el pensamiento de Arendt no se circunscribe tan solo al análisis de la noción de acción humana, ya que abarca otras temáticas, que pese a estar estrechamente relacionadas con la acción, se pueden diferenciar y estudiar por separado. Si establecemos aquí nuestro interés por el pensamiento de Arendt a la luz de la filosofía de Polo podemos distinguir una Arendt que se mueve en el

²⁵ «La insistencia de Husserl en “las cosas mismas”, que cortaba con tantas especulaciones vacías y hacía hincapié en separar el contenido y la génesis de un suceso fenoménicamente dado, obró en un sentido liberador, por cuanto ahora el hombre podía volver a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la Naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado». ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, p. 206.

campo de la renovación de la filosofía práctica de Aristóteles y una Arendt bajo el poderoso influjo de su maestro Heidegger y su crítica a la tradición de la metafísica occidental. La Arendt más bien aristotélica estaría recogida en *La condición humana*²⁶, y esta sería la que de modo más explícito nos permitirá dialogar con Polo. La Arendt de inspiración heideggeriana, más bien crítica con la tradición metafísica, y que escoge como referente principal a Kant, estaría presente en las obras posteriores, sobre todo en lo que hace referencia a la banalidad del mal expuesta en *Eichmann en Jerusalén* y a la temática presente en *La vida del espíritu*²⁷. El diálogo con Polo en estas últimas obras se presenta más difícil puesto que Polo desarrolla una antropología con elementos claramente metafísicos o trascendentales, y Arendt, por el contrario, es reluctant a fundamentar ontológicamente al ser humano²⁸. En este trabajo se ha escogido intencionadamente la dimensión aristotélica de Arendt con el fin de establecer el dialogo con Polo. Quizá, en otro momento, se pueda ensayar el diálogo de Polo con una Arendt más kantiana y heideggeriana.

La condición humana es el resultado de un proyecto de Arendt, consistente en un estudio sobre los orígenes filosóficos del totalitarismo

²⁶ «Ningún lector de *La condición humana* puede dudar de que la distinción entre *praxis* y *poiesis*, entre actuar y hacer, sea absolutamente central. De hecho, no es exagerado afirmar que la teoría de la acción política de Arendt, su crítica de la tradición y su análisis de la modernidad serían imposibles sin ella. No obstante, precisamente debido a la inmensa importancia de esta distinción, hemos de evitar interpretarla al pie de la letra». VILLA, D., *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 2021, p. 49.

²⁷ «Arendt busca una filosofía política no escrita en la *Crítica del juicio*, no porque Kant buscara una nueva moral y doctrina política en el juicio estético, sino porque el mundo del juicio estético es asimismo el mundo de la publicidad o de la política». VILLA, D., *Arendt y Heidegger*, p. 111.

²⁸ «Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento solo es posible, si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la historia de las ideas sino de nuestra historia política, de la historia del mundo». ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002, p. 231

contemporáneo. De esta manera lograría completar, en este aspecto, su primer libro *–Los orígenes del totalitarismo–*, que, en opinión de algunos críticos, había quedado sin desarrollar. El plan inicial era elaborar un análisis conceptual de la filosofía de Marx. Arendt quería resaltar la concepción marxista del hombre como animal que trabaja, como un metabolismo del hombre con la naturaleza. El libro proyectado también contaría con dos análisis históricos, uno, referido al socialismo entre 1870 hasta 1917; el otro trataría la transformación política de la URSS desde su fundador, Vladímir Lenin (1870-1924), a Jósif Stalin (1878-1953). La sección final mostraría los elementos específicamente totalitarios del marxismo cuando los intereses de la clase obrera y la causa de la Revolución son abandonados por otra causa, esto es, la realización global de una ideología con la ayuda de la policía secreta y del Ejército Rojo. Al final, Arendt decide publicar un libro centrado en el estudio sobre la vida activa y como esta se eclipsa definitivamente en la Modernidad.

Es oportuno advertir desde el principio que la expresión *condición humana* no es un sinónimo de naturaleza humana. Arendt afirma que resulta improbable que el ser humano sea capaz de saber, determinar o definir su esencia de la misma forma a como lo hace con los otros seres naturales que le rodean. Sería como saltar sobre nuestra propia sombra. Este intento de dar con una definición abstracta sería caer en un cierto platonismo, que postula una Idea de hombre casi divina²⁹. Lo cierto, en todo caso, es que la vida sobre la tierra, con sus condiciones de existencia, que este libro pretende dilucidar, no define al hombre completamente. No somos simples criaturas sujetas a estas condiciones ya que cada ser humano puede iniciar una serie de acontecimientos novedosos.

Arendt comienza esta gran obra estableciendo la distinción entre vida contemplativa y vida activa, claramente inspirada en la filosofía griega y que podemos encontrar en Aristóteles, a partir de aquí, se pregunta qué

²⁹ ARENDT, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, pp. 24-25.

es la vida activa, qué hacemos cuando actuamos. Arendt destaca que ningún ser humano puede escapar de la vida activa, mal que les pese a muchos filósofos³⁰, puesto que esto significaría que no se está ya en el mundo. En efecto, todo ser humano necesita mantenerse vivo satisfaciendo, en la medida de lo posible, sus necesidades metabólicas, y a esto lo denomina labor; el hombre produce todo lo necesario para mantener vivo su organismo. El trabajo humano, por su parte, es el medio por el que se crea un mundo estable de objetos en los que vivir y albergar el cuerpo humano. Por último, la acción humana tiene como finalidad organizar la vida en común, para que la paz quede asegurada³¹. Esta triple distinción entre labor, trabajo y acción, clave en Arendt, no la podemos encontrar en Polo. Sin embargo, como veremos, Polo establece una caracterización de ser humano como un ser que tiene, que es capaz de poseer, distinguiéndose, de este modo, del resto de los seres que conforman el mundo natural. En cuanto el hombre es capaz de tener se puede establecer, como veremos más adelante, ciertos paralelismos con la caracterización de Arendt de la condición humana. En todo caso, la distinción entre labor, trabajo y acción se nos presenta como algo pertinente. Arendt es consciente de la supremacía de la ciencia y la tecnología en las relaciones humanas. En las sociedades contemporáneas se confía en que, gracias a los avances científicos y tecnológicos, se va a

³⁰ «La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al cosmos físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o Dios. Esta eternidad sólo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso. Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen. Considerada desde el punto de vista de la contemplación, no importa lo que turbe la necesaria quietud siempre que la turbe». ARENDT, H., *La condición humana*, p. 27

³¹ Pese a la clara inspiración clásica, esta distinción puede tener, sin embargo, su origen en Kant. «Más específicamente, la distinción entre los tres modos de *vita activa* reproduce aquella que Kant estableciera entre las tres disposiciones humanas: animalidad, humanidad y personalidad al contrastar el impulso por la satisfacción física, la satisfacción por el logro de fines dictados por el deseo y la predisposición a la autolegislación». LÓPEZ, D. M., «Hannah Arendt y la crítica de la facultad de juzgar», en *Tópicos*, número 008-009, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Santa Fe, 2001, p.109.

poder liberar al hombre de la dura vida del trabajo. Por un lado, la vida humana puede ser modificada por la actividad de los científicos de sus condiciones biológicas³² y, por otro lado, se ha llegado a una sociedad de trabajadores que se pueden quedar sin trabajo por esta misma razón³³. Aunque esta triple distinción entre labor, trabajo y acción está inspirada en la filosofía griega, su interés estriba en que Arendt puede interpretar el ocaso de la acción en la Modernidad echando mano de estos conceptos.

Como se ha dicho, la labor para Arendt es aquella actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano. Su espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales que la labor produce y alimenta. La condición humana de la labor es la vida misma, la vida biológica. Es la dimensión que tenemos más en común con el resto de los animales. Tal y como lo plantea Arendt, esta faceta de la condición humana es algo estable, común, a todos los seres humanos. Nadie puede escapar de ser en alguna medida un *animal laborans*. La razón estriba en que cada hombre es, entre otras cosas, un cuerpo que se debe cuidar.

¿Cuándo la labor se convierte en algo pernicioso para la acción? Arendt destaca que una sociedad estructurada única y exclusivamente desde las categorías del *animal laborans* sería una sociedad cercana al mundo de los totalitarismos. En efecto, como más adelante desarrollaremos, el totalitarismo es un régimen político que ha eliminado por completo cualquier espacio político en el que los ciudadanos puedan actuar. Cada persona se ha convertido en un individuo agregado a una raza en expansión o, en el caso del marxismo, a una sociedad feliz de trabajadores satisfechos. En el caso de las sociedades opulentas capitalistas, el *animal laborans* podría identificarse con el individuo consumista, demandante de servicios e irresponsable respecto de la

³² Arendt, H., *La condición humana*, p. 15.

³³ Arendt, H., *La condición humana*, p. 17.

política³⁴. En todo caso, y sin resaltar los aspectos negativos, el *animal laborans* estaría preocupado por el placer, carecería por completo de un mundo estable y de una memoria que permitiera establecer un sentido entre el pasado, el presente y el futuro. El hombre laborante sería incapaz de juzgar, de pensar por sí mismo, ya que esta sería una actividad por completo superflua.

Por su parte, el trabajo es la actividad que se corresponde a lo no natural de la existencia del hombre. El trabajo, a diferencia de la labor, no está inmerso en el constante ciclo vital de nuestro cuerpo. El trabajo proporciona objetos artificiales no destinados a un consumo más o menos inmediato, llegando a formar un mundo estable; por eso la condición humana del trabajo es la mundanidad. Esta actividad humana transforma los materiales de la naturaleza en objetos de uso³⁵. El hombre construye un mundo para sí, estable y hecho a su medida. Arendt destaca sobre todo que este mundo artificial posibilita que los hombres vivan juntos pero diferenciados los unos de los otros. Un mundo establecido gracias al *homo faber* es una estructura de realidades ordenadas las unas a las otras, un plexo de objetos. Los hombres se incorporan a este mundo, no como

³⁴ «La felicidad lograda en el aislamiento del mundo y disfrutada en el interior de la privada existencia de uno mismo sólo puede ser la famosa ausencia de dolor, definición con la que han de estar de acuerdo todas las variaciones de consistente sensualismo. El hedonismo, doctrina que sólo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, es la más radical forma de vida no política, absolutamente privada, verdadero cumplimiento de la frase de Epicuro: *Lathe Biosás Kái me politenesthai* (vivir oculto y no preocuparse del mundo)». ARENDT, H., *La condición humana*, p. 123.

³⁵ «La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación. La solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más frágiles, procede del material trabajado, pero este material en sí no se da simplemente como los frutos del campo y los árboles que podemos coger o dejar sin modificar la familia de la naturaleza. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporcione madera, o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la Tierra. Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. El *animal laborans*, que con su cuerpo y la ayuda de los animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra; sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra». ARENDT, H., *La condición humana*, p. 160.

meros útiles, sino como los dueños y señores de estos. Gracias a este mundo artificial los hombres pueden poseer su propia vida, su privacidad. Cada familia levanta los muros de su casa guardando así la intimidad de su hogar. Cada hogar y cada familia es un alguien diferente por la existencia de un mundo artificial que los protege y distancia creando un espacio propio.

Otra característica esencial del *homo faber* es la dinámica propia del trabajo. El artesano tiene en su mente la idea de lo que va a producir. El trabajo violenta los procesos de la naturaleza y, de este modo, obtener un objeto artificial. El resultado del trabajo es algo estable, que va a ser utilizado, no para el consumo inmediato, sino para crear este mundo de útiles que den estabilidad a la vida humana. Sin embargo, Arendt destaca el carácter individualista de la actividad productiva. Cada artesano trabaja en solitario; no necesita, por lo general, la colaboración con artesanos. La idea objetiva es el criterio de evaluación del producto. La maestría del artesano es secundaria porque está en función de la plasmación material de la idea. En este sentido, considera la filosofía platónica desde la analogía de la actividad productiva del artesano. Las Ideas presentan una estabilidad análoga a la que tienen los productos de artesano. Las limitaciones de esta interpretación de la filosofía platónica son evidentes. A Arendt no le interesa qué significan las Ideas de Platón en sí mismas, ni su valor metafísico, por no hablar de su valor ético y estético. Arendt no considera el carácter metafísico de la teoría de las Ideas y la consiguiente importancia de las matemáticas.

Por último, la acción humana para Arendt no necesita la mediación de cosa o materia, y se corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres vivan juntos en la tierra y habiten en el mundo. La realidad de la política en su sentido más pleno debemos referirla a la acción y a la pluralidad humana. En resumen, la labor, por tanto, asegura la supervivencia biológica del individuo y de la especie. El trabajo crea un mundo para durar en el tiempo y permitir la supervivencia

de todos los hombres que lo habitan. La acción, por último, crea un cuerpo político que posibilita el recuerdo y la historia. Los tres procuran la sucesión de las generaciones de seres humanos, pero, en última instancia, la posibilidad de iniciar algo novedoso, propio de la acción, está, posibilitada por el acontecimiento único de cada nacimiento humano³⁶.

No debemos considerar a la acción como un cajón de sastre en el que colocamos todas aquellas actividades humanas que no hemos podido identificar previamente o como labor o como trabajo. La acción para Arendt tiene que ver con las decisiones humanas y las argumentaciones dirigidas hacia la acción³⁷. La acción humana siempre está referida a otras personas. Arendt destaca la dimensión plural de la acción: se actúa teniendo en cuenta a los demás hombres, buscando una acción concertada con ellos. La acción humana inicia una sucesión nueva de acontecimientos en el mundo. Por definición, es imprevisible; tiene su origen en cada una de las personas que habitan la Tierra. Arendt da mucha importancia a la natalidad humana y parece que pone el fundamento ontológico de la acción en el continuo nacimiento de nuevos

³⁶ «Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de la acción, y por lo tanto, de la natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico». ARENDT, H., *La condición humana*, p. 23.

³⁷ «Los ejemplos que Arendt ofrece de acciones van desde actos de brillante heroísmo político hasta actividades completamente apolíticas y triviales. "acción" es tanto la acción de una novela o una pieza escénica (*drama*) como una acción básica elemental (*basic act*). "Acción" (*Handeln*) es hacer teatro, tocar la flauta, dar discursos, argumentar, callejear, reunirse, prometer algo, perdonar algo, contar historias, recitar poemas, contradecir, dar la razón, expresar opiniones, bailar, hacer la Revolución, emitir juicios, hacer apologías, jugar al ajedrez, fundar una ciudad, o un Estado, dirimir una apuesta o un duelo, realizar actos de heroísmo homérico, inventar un nuevo lenguaje o una nueva moral, como Jesús o Sócrates, infringir una convención, abandonar uno su sitio de manera súbita, etc. Contraejemplos serían: conducirse pasivamente, administrar, cometer actos de violencia, retorcerse de dolor; pero también: nadar en solitario, leer libros, ver, contemplar algo, filosofar, pensar, trabajar en casa o en la industria, construir una casa, producir una obra de arte, escribir historia, poemas o novelas». Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 170.

seres humanos³⁸. Ahora bien, desde la perspectiva de la filosofía existencialista que Arendt comparte, el nacimiento de cada hombre es una novedad radical en el mundo que habitamos. Si el horizonte de comprensión del hombre es la natalidad, la condición humana se transfigura en personal e irrepetible, El ser-para-la-muerte de su maestro Heidegger lleva al ser humano a un estado de preocupación espiritual que trasciende el mundo de los hombres. La vida política para Heidegger es algo que distrae y despersonaliza al hombre de su auténtico destino, que es ante todo individual y solitario.

La acción se presenta como la manera por la que el ser humano es más propiamente persona. El hombre no se disuelve en la vida en la comunidad. Más bien, la filosofía de Arendt pretende destacar el aspecto personal e intransferible que tiene la acción social. Los hombres expresan lo que son por medio de la acción. Esto nos lleva a considerar que la existencia humana focalizada en la labor y en el trabajo sería una existencia inauténtica. El hombre que actúa es el hombre que, como ser humano, lleva una mejor vida. En este sentido, la antropología de Arendt estaría en la línea de la mejor filosofía clásica de la acción. Sin embargo, el yo que actúa, que se expresa, no manifiesta su yo más íntimo, sus anhelos, sentimientos e intenciones porque el pensamiento de Arendt no se identifica con el romanticismo y la búsqueda de la autenticidad. La acción y la sinceridad interior no son lo mismo. La acción puede ocultar las intenciones y hay intenciones que no se pueden expresar tal cual, ya que las malinterpretarían la mirada de los otros.

³⁸ «El hecho de que cada hombre sea capaz de acción, significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más, esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción; y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales». ARENDT, H., *La condición humana*, p. 202.

La acción tiene que ver, en efecto, con la publicidad, con lo que está a la vista de todos. La acción interpela a otros y busca su cooperación, porque mientras que actuamos buscamos la concertación de otra acción. Esta es la naturaleza de la política y la fuente del auténtico poder. El objetivo de la acción no es la violencia ni el terror, ya que esto significaría la destrucción de la acción de los otros. La violencia es más propia del *homo faber* o, en la antigüedad clásica, del *paterfamilias*. El terror quiere ir más allá de la violencia porque amputa la capacidad de iniciativa de las personas y las convierte en autómatas, en *animal laborans*. Dejan de ser individuos y se convierten en seres genéricos.

La acción es algo, por definición, abierto³⁹, ya que las consecuencias de la acción –unas veces buscadas y otras veces como resultados no previstos– y la novedad que introduce en el mundo, colocan a la persona que actúa en la intranquilidad propia del futuro. La acción humana no es un caso particular de una ley general. Tampoco es para Arendt un elemento más, dentro de la cadena de los procesos naturales o históricos.

El juicio práctico nos orienta para tomar decisiones ya que toda acción entraña deliberación. Los que no deliberan son los que cumplen órdenes como los esclavos, la lleva a cabo sin comprenderlas ni compartirlas. En efecto, la acción humana, tal y como la describe Arendt, es prácticamente un sinónimo de la argumentación política. Con esto se quiere decir que dentro de los tipos de acciones humanas, la argumentación política es una de las principales. La argumentación pretende convencer a los interlocutores de que actúen de una determinada forma y que colaboren entre ellos. Por lo tanto, la acción humana necesita de juicio práctico para orientar la acción misma. Este juicio es eminentemente interesado, porque busca acertar en la decisión. Es oportuno advertir que Arendt, en obras posteriores, se ocupó del juicio en un sentido diferente. El juicio no está

³⁹ «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción», ARENDT, H., *La condición humana*, p. 266.

considerado como un elemento de la acción en la medida que es un aspecto de la virtud de la prudencia. Esta manera de entender el juicio por parte de Arendt es un orientarse en el mundo de los hombres, pero sin adoptar ninguna acción concreta; un juicio vinculado con el discernimiento tal y como Kant lo trató en su *Crítica del Juicio*. En efecto, la conclusión del juicio es un saber sobre lo concreto de la vida humana, pero no para orientar la acción, sino para comprender lo que ha ocurrido. Por esta razón, no debe identificar el juicio con el perdón, mejor dicho, la comprensión con el perdón. Cuando el hombre perdona ejerce una acción poderosísima ya que cancela acciones –y sus consecuencias en alguna medida– realizadas en el pasado⁴⁰.

4. El marco de la filosofía práctica griega: Polo

Una vez expuesta algunas de las nociones más relevantes sobre la actividad humana debemos iniciar el diálogo con el pensamiento de Polo. Como hemos podido advertir, la impronta aristotélica en Arendt es muy evidente. Polo, por su parte también tiene como referente al Estagirita. Con el fin de estudiar qué es el ser humano Polo desarrolla el método, descubierto en los años cincuenta del siglo pasado, que denomina abandono del límite mental que consiste en detectar el límite de pensamiento objetivo y ser capaz de pensar más allá de este límite. Con este método Polo pretende, por un lado, advertir de manera satisfactoria

⁴⁰ «Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser capaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro se haya en la facultad de hacer y mantener las promesas. Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos pecados cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de la inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres». ARENDT, H, *La condición humana*, pp. 256-257.

la distinción entre el acto de ser y la esencia del universo y, por otro lado, alcanzar la distinción entre persona humana como acto de ser y su esencia. Después de diferentes intentos más o menos plausibles, Polo da a conocer su *Antropología trascendental*, que el libro de referencia por antonomasia. Sin embargo, a la hora de entablar el diálogo con Arendt sobre esta temática se va escoger el texto «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la Encíclica *Laborem Exercens*»⁴¹. Este texto nos permite un diálogo más fluido con Arendt y evitar la confrontación directamente metafísica a la que tendríamos que llegar si tomamos como referencia su *Antropología trascendental*. Polo se centra en este texto escogido en el estudio de las peculiaridades del trabajo humano. De una forma implícita Polo está asumiendo en la distinción entre tener y dar, una diferencia profunda en la misma condición humana en cuanto dualidad como esencia y como ser personal.

Según Polo la antropología de Aristóteles se caracteriza por entender al ser humano como un animal que *tiene*. En esto se diferencia del resto de los animales, que pese a que tengan un puesto en la naturaleza no tiene un mundo propio, son seres insertados en unos procesos naturales de los que no se puede destacar⁴². Este *tener* se despliega de tres modos diferentes. En primer lugar, el hombre puede crear un mundo propio referido a su cuerpo, a su propia actividad. En segundo lugar, la inteligencia humana puede poseer intencionalmente la realidad por medio del conocimiento. En tercer lugar, el hombre puede perfeccionarse

⁴¹ «Procede de un seminario de antropología dictado en el PAD (Programa de Alta Dirección) de la Universidad de Piura, Lima (Perú) los días 24, 25 y 26 de julio de 1984». ALONSO, G., «Presentación» en POLO, L., *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 14. En este mismo lugar se advierte que este curso fue utilizado por Polo en otros lugares de sus obras.

⁴² «Se puede probar con los textos de Aristóteles que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el tener (sea razón o cualquier otra cosa). El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una razón de tenencia con sus propias características, y también con el resto del mundo: con todo (ser animal racional es ser capaz de poseerlo todo en la forma de conocerlo)». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 229.

intrínsecamente y, por lo tanto, tener perfecciones adquiridas⁴³. De las tres dimensiones, nos interesan preferentemente, la primera y la tercera, sin embargo, debemos advertir que las tres están esencialmente vinculadas entre sí, seamos o no conscientes de ello.

El ser humano no está adaptado al medio, sino que, por el contrario, tiene la capacidad de crear su propio medio. En la medida de que construye un mundo está por encima de la naturaleza, a diferencia de cualquier otro animal. Este mundo que llega a crear está articulado según medios y fines. Las cosas que crea no están aisladas las unas de las otras sino relacionadas entre sí configurando un plexo. La medida de este mundo es el propio ser humano, su cuerpo y su misma anatomía. Tenemos manos para crear este mundo, estas manos están libres, porque somos bípedos, si somos bípedos, podemos desarrollar un gran cerebro, etc., en definitiva, el hombre tiene un mundo, posee un mundo abierto de medios y de fines⁴⁴. Es conveniente advertir que Polo insiste que el lenguaje humano presenta una primera faceta en la medida en que está referido a este mundo de útiles. El lenguaje sirve, en primer lugar, para orientarse en el mundo de los útiles y, segundo lugar, para reflexionar sobre la conveniencia y la justicia en este mundo de útiles que el hombre ha creado y habita⁴⁵. Lo expuesto hasta el momento no se distingue netamente entre producción y acción, entre técnica y ética. Como se ha visto más arriba, Arendt insiste en la diferencia entre la producción, el trabajo, y la acción. Esta falta de distinción es, en opinión de Polo, una confusión ya presente en la sofística del siglo V a. C., y que acarreó muchos problemas. En efecto, Protágoras (485-411 a. C.) había delimitado

⁴³ POLO, L., *La originalidad*, p. 229.

⁴⁴ «He aquí una de las primeras exploraciones del tener corpóreo: tener en la mano, habitar, fabricar, usar hablar». POLO, L., *La originalidad*, p. 233.

⁴⁵ «La sociedad se basa en la comunicación. El lenguaje humano, dice Aristóteles, versa sobre lo útil, sobre lo no útil, sobre lo conveniente y también sobre lo bueno, lo justo y lo injusto. La justicia se enclava en las relaciones humanas precisamente porque el hombre es un ser que posee, y esa condición le otorga título para reclamar lo suyo». POLO, L., *La originalidad*, p. 234.

los asuntos humanos frente a la *physis*, pero no dice mucho más⁴⁶, ya que le queda por indagar qué es el ser humano y en qué medida dependen ciertas cosas del hombre. Aristóteles, siguiendo la inspiración de Sócrates (470-399 a. C.), amplía el quehacer filosófico e indagan sobre los fundamentos y principios de estos asuntos humanos que Protágoras tan solo había delimitado.

Se conserva un largo curso impartido en la Universidad de Piura entre finales de junio y mediados de julio de 1984 en que Polo expone algunas de las claves de la filosofía política de Platón y Aristóteles⁴⁷. Los editores de este curso lo han titulado *Seminario de filosofía política: la filosofía política desde Platón a Aristóteles*. Respecto de los asuntos humanos los filósofos griegos habían destacado que el mundo propiamente humano depende de la producción artesanal y se apoyan ontológicamente en lo que Aristóteles denominó el hábito predicamental. Junto a esto existen las leyes y costumbres de cada *polis* como normas que rigen las comunidades humanas, este ámbito es de rango superior a mundo de los útiles⁴⁸. La filosofía política es la cúspide del saber práctico, porque fundamenta y coordina todo este conjunto de saberes prácticos, especialmente, los diferentes grupos que conforman la *polis* y los múltiples saberes técnicos. La *polis* para los griegos estar bien coordinadas o no⁴⁹, porque la complejidad de la vida comunitaria exige que sus elementos deban estar bien coordinados. La propuesta de los sofistas es limitada; Gorgias (460-

⁴⁶ «El centro de la frase de Protágoras no es *anthropos*, sino que es *metron*; es un predicado sustantivo. De manera que se invierte; no que "el hombre sea la medida", sino que "la medida es hombre"». POLO, L., *Cursos II*, p. 33.

⁴⁷ GARCÍA, J., «Presentación», en POLO, L., *Cursos y seminarios II*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIV, Eunsá, Pamplona, 2023, p. 12.

⁴⁸ «Lo más obvio es que los *chrémata* son producciones: son cosas que el hombre hace; pero no es más que un nivel. Por encima de ese nivel hay otro. Y es la *política*. Tanto para Platón como para Aristóteles, la política es una técnica, pero no una mera técnica; sino que es lo que podríamos llamar una técnica de segundo nivel: un arte, el famoso arte político que ha pasado a la tradición». POLO, L., *Cursos y seminarios II*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIV, Eunsá, Pamplona, 2023, p. 38.

⁴⁹ «La noción de sociedad perfecta es una cosa de la tradición clásica, un descubrimiento genial que en su origen es este: que la *polis* significa suficiencia organizativa, suficiencia cooperativa, suficiencia convivencial, en tanto que ejercen técnicas de primer nivel». POLO, L., *Cursos II*, p. 43.

380 a. C.) consideró que el elemento determinante para la coordinación no es otro que el lenguaje, convirtiendo a la retórica en el saber supremo sobre la política, pero entendiendo a este como una mera técnica de persuasión. En opinión de Polo, los grandes socráticos se percataron que convertir a la retórica en el saber supremo sobre la convivencia humana no es suficiente. En la vida práctica existe un tipo de posesión más intensa, pero menos egoísta: los hábitos morales.

La política se caracteriza por ser la coordinación de las personas y sus actividades en una comunidad concreta, no un dominio sobre las cosas, sino una convivencia entre seres humanos⁵⁰. De hecho, la exclusión por parte de Aristóteles de los seres humanos que se dedican tan solo a la producción, esto es, los esclavos, es coherente con este análisis⁵¹. En opinión de Polo, el error de Aristóteles respecto a la esclavitud radica en que la persona no se circunscribe exclusivamente a la producción; una mera actividad productiva, en la medida de lo posible, debe ser encomendada a las máquinas⁵². Los esclavos son personas de las que no se espera mucho, incapaces de adquirir virtudes, son meros instrumentos de una labor productiva⁵³.

⁵⁰ «La sofística es oponible a la filosofía política clásica en esto: en no respetar, o conculcar, la tesis acerca del estatuto de la política; la política es un arte, pero no un arte de primer nivel. ¿Por qué no puede ser? Porque si lo fuera, sería una relación de apropiación, pertenecería al hábito predicamental; pero el hábito predicamental es absolutamente incapaz de establecer una relación correcta, es decir, una organización total, porque descompensa a favor de alguien». POLO, L., *Cursos II*, p. 46.

⁵¹ POLO, L., *Cursos II*, p. 53.

⁵² «Ya Aristóteles dijo que si las máquinas funcionaran solas, no haría falta esclavos. Pero yo estimo que ni trabajar es esclavizante, ni las computadoras otra cosa que auxiliares. Naturalmente, ciertos tipos de trabajos desaparecerán, como también desaparecieron los galeotes». POLO, L., *La dignidad humana ante el futuro y otras entrevistas*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXVI, Eunsá, Pamplona, 2023, p. 101.

⁵³ «El condicionamiento social como estatuto de la virtud: eso es a lo estamos asistiendo hoy. La organización política moderna cada vez se parece más a un inmenso fogón con leña, con un papel de la información que es este: un medio de condicionar que es retórica. Al concebir a la estructura política como una estructura técnica de primer nivel, lo cual es patente, estamos con déficit en relación a los requisitos –perfectamente tratados por otra parte por los socráticos– para que exista arte político». POLO, L., *Cursos II*, p. 76.

La política se ocupa de aquel tipo de actividades que cuentan con las personas libres⁵⁴. Aristóteles fue capaz de detectar existencia de las virtudes; la naturaleza humana puede perfeccionarse por medio de la acción; la *physis* humana, entendida esta como un ser perfeccionable, es una de las claves de la condición humana⁵⁵. La convivencia es extremadamente interesante por la necesidad que tiene el hombre de superarse a sí mismo, de mejorar. La adquisición de las virtudes es imposible sin esta convivencia entre seres humanos⁵⁶. El *tener* en el que consiste la esencia humana no se circunscribe al *tener* corporal, por muy importante que este sea. El ser humano necesita un tipo de actividad que trascienda la actividad meramente productiva. Polo introduce aquí una nueva forma de tener mucho más poderosa: la posesión inmanente.

La operación cognoscitiva es acto perfecto que posee un fin de modo inmediato. Este fin es el objeto conocido por la misma operación, que como tal es intencional respecto a lo real. La posesión del objeto no se logra por medio de la actividad corporal como al realizar una tarea artesanal vinculada a mi cuerpo como tenedor de ese objeto. La operación inmanente tiene el objeto destacándolo en sí mismo. De hecho, cuando conocemos, nuestro cuerpo se oculta y se destaca lo conocido. Este tipo de posesión es más intensa que la posesión corporal y posibilita la actividad técnica⁵⁷. Para producir un mundo es imprescindible ejercer el conocimiento, destacar los objetos y tomarlos como arquetipos. Polo

⁵⁴ «Ahora se trata de encontrar un *metron*, pero no para los *chrémata*, sino para el ser *eleuteros*, para la pluralidad de los *eleuteros* o ciudadanos libres». POLO, L., *Cursos II*, p. 48.

⁵⁵ «Una naturaleza autoperfectible justifica la convivencia; una naturaleza autoperfectible es naturalmente social. Pero entonces la organización de esa convivencia se hace en función de la perfectibilidad de la naturaleza humana. El fin de la política es la virtud. La política es la continuación de la ética. Es un arte que no está entre las artes de primer nivel, y esa capacidad hiperartística que tiene el hombre, que es un hábito no predicamental, se llama virtud». POLO, L., *Cursos II*, p. 63.

⁵⁶ «Los hombres hacen las ciudades para vivir mejor, para ser mejores. El fin de la *polis* es la virtud». POLO, L., *Cursos II*, p. 66.

⁵⁷ «Sin el pensamiento, la técnica sería imposible. (...). El fin de hombre no es la producción, sino la contemplación, y la producción vale en tanto en cuanto es un medio para algo más alto. El hombre es *homo faber* porque es *homo sapiens*». POLO, L., *La originalidad*, pp. 237-238.

insiste que la actividad cognoscitiva es, por definición, la actividad más perfecta considerada por Aristóteles. Gracias al conocimiento el ser humano es viable en la tierra, considerar que la vida humana tiene unas dinámicas completamente al margen de saber, no tiene en más mínimo sentido para Aristóteles. Polo insiste que la actividad productiva debe estar bajo la actividad cognoscitiva, bajo la guía de la verdad⁵⁸.

Dicho esto, Polo considera que los hábitos buenos son un modo más intenso de posesión. En efecto, para Polo las virtudes son el modo por el que ser humano crece de manera irrestricta. La noción de cibernética le es útil a Polo a la hora de explicar qué son las virtudes. El planteamiento es fácil de entender: cuando se realiza una acción se busca un bien, pero simultáneamente la capacidad de actuar ha quedado modificada, se ha mejorado en su operatividad. «Los actos engendran virtudes y la virtudes hacen posibles nuevos actos»⁵⁹. El ser humano ha mejorado, ha crecido, y puede realizar actos mejores y aspirar a bienes más altos. Este modo de tener es el más intenso de los tres mencionados, el tener corpóreo, el intencional y el habitual. Polo denomina a esta mejora hiperformalización. Las virtudes fortalecen nuestras facultades, las mejora, nos posibilitan para una nueva y mejor actividad. Por lo tanto, el ser humano no es un eslabón más en una cadena de procesos naturales o históricos, ya que es capaz de crecer y, por lo tanto, iniciar una actividad novedosa por haber mejorado intrínsecamente⁶⁰. Polo considera que el ser humano es un perfeccionador-perfectible⁶¹.

Las distinciones que Arendt establece entre, por un lado, vida teórica y vida práctica y, por otro lado, entre labor, trabajo y acción, merecen una

⁵⁸ «En rigor, la verdad no tiene sustituto útil. La vida práctica se asienta en la verdad y tiene como fin el progreso de adquisición de verdad. Si no se controlan desde la verdad, nuestras obras se nos van, precisamente, de las manos». POLO, L., *La originalidad*, p. 238.

⁵⁹ POLO, L., *La originalidad*, p. 241.

⁶⁰ «La hiperformalización es otra cosa: no un aumento de recursos, sino la innovación del principio de los actos. La hiperformalización como virtud es lo antimecánico del hombre, la superación de las condiciones iniciales». POLO, L., *La originalidad*, p. 246.

⁶¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsas, Pamplona, 2016, p. 477.

reflexión desde el pensamiento de Polo que hemos expuesto más arriba. Para Polo la vida más alta es el conocimiento, por lo tanto, la contraposición entre teoría y práctica merece ser matizada. Arendt interpreta la historia de Europa desde el oscurecimiento de la práctica por el prestigio de la teoría, un oscurecimiento llevado a cabo por el triunfo de la filosofía platónica. El cristianismo pronto asumió el prestigio de la teoría sobre la práctica e hizo de la vida contemplativa de los monjes el arquetipo de vida cristiana. Esta interpretación del cristianismo por parte de Arendt es más bien reduccionista, porque, entre otras cosas, no se entra a analizar lo que supuso la crisis del imperio romano en Occidente y la sustitución de este por las monarquías de origen germánico. Además, ¿acaso se dedicaban los monjes medievales a discutir sobre filosofía? La teoría es filosofía para los clásicos; los monjes se dedicaba más bien a la oración y al trabajo manual, se apartaban del mundo como signo escatológico. En todo caso, Polo reitera, a lo largo de su obra, que la acción separada del pensamiento es algo pernicioso para la acción misma; primero se piensa, y se piensa mucho, y luego se actúa. Por eso la formación es tan importante para Polo. Un pueblo sin formación no puede afrontar los retos de una sociedad compleja como la nuestra⁶².

La distinción establecida por Arendt entre labor, trabajo y acción está claramente inspirada por Aristóteles y, en muchos aspectos, se corresponde con una distinción más o menos fenomenológica de la actividades humanas. Polo, sin embargo, al considerar que hombre como un ser que *tiene*, no necesita asumir esta triple distinción arendtiana. De hecho, parece que la diferencia aristotélica entre *praxis* y *póiesis* no es tan

⁶² «De la educación depende el progreso histórico. Cuanto mayor es el número de conocimientos y el avance técnico, más tiempo necesita el hombre para educarse, es decir, para ponerse en condiciones de viabilidad y eficacia social. Por tanto, en definitiva, el progreso histórico viene a continuar y a complicar la estrategia primordial. La diferenciación funcional en aras del cuidado educacional muy prolongado de la generación siguiente exige la institución familiar como base». POLO, L., *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Eunsá, Pamplona, 2015, p. 315.

determinante en el pensamiento de Polo⁶³. En ambas actividades se adquieren virtudes, porque gracias a su ejercicio del trabajo y la acción nos perfeccionamos⁶⁴. Polo considera que el ser humano está hecho para trabajar, y que los trabajos manuales y repetitivos, que tanto despreciaban los aristócratas, pueden perfeccionar a ser humano que los realiza. Ahora bien, como la producción tiene que ver más con los medios y la acción con los fines, se puede considerar a esta como guía de aquella. Pero, si centramos en clave antropológica nuestra atención a la misma producción, debemos destacar que la producción debe mejorar en calidad, y no solo en cantidad⁶⁵, y para que esto sea posible debemos admitir las virtudes productivas en un sentido más profundo que siendo meras habilidades. En los escritos de Arendt no aparece destacada la noción de virtud, que es una pieza esencial de la filosofía aristotélica. Por el contrario, en Polo la noción de virtud juega un papel clave en su antropología trascendental y esto le permite a Polo plantear la temática estudiada por Arendt de manera más profunda. Si ser humano es un ser perfeccionable, en cualquier tarea que realice, ya sea la labor, el trabajo o la acción, mejorará intrínsecamente. De este modo se evita el posible desprecio por las tareas manuales que requieren esfuerzo físico.

⁶³ «La distinción clásica entre *praxis* y *póiesis* –*agere* y *facere*– comporta una separación demasiado aguda: la *praxis* se orienta al fin del hombre, mientras que la *póiesis* está dirigida al bien de la obra. De aquí se sigue que la *póiesis* no perfecciona al hombre, de manera que los malos pueden ser hábiles productores, y las obras eficazmente realizadas al margen de su valor moral». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 475.

⁶⁴ «A mi modo de ver, hay razones para sostener el carácter virtuoso de los hábitos productivos. En primer lugar, dichos hábitos perfeccionan el *trabajo* humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posibles sin trabajo. En cuarto lugar, el enlace de la acción con la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, porque dicho enlace sólo es posible a través de ella. De acuerdo con esta rectificación de la noción de *uso*, se esclarece el valor moral del trabajo». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 476.

⁶⁵ «En rigor, no se trata de producir más de lo mismo en menos tiempo, sino de producir obras de mayor calidad». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 477.

5. El juicio sobre el totalitarismo

Arendt vivió muy de cerca el fenómeno del totalitarismo; para evitar la persecución de los nazis tuvo que huir, primero de su país, Alemania, y luego de Francia. Cuando estuvo exiliada en Francia, Arendt participó en la lucha contra los nazis apoyando al movimiento sionista. Una vez establecida en los EE.UU., Arendt se propuso comprender lo ocurrido en Europa y, pese a las tragedias personales que le afectaban, tomar cierta distancia para juzgar este fenómeno político. Arendt busca cierta objetividad en la comprensión, y esta objetividad nace de la carencia de prejuicios intelectuales que le impidan vislumbrar lo ocurrido. En efecto, Arendt señala que la tradición intelectual europea, propia de la filosofía política, carecía de vigencia para juzgar los orígenes del ascenso al poder de los nazis y de lo que estos provocaron. La tradición de la filosofía política como tal ya no aporta las bases suficientes para juzgar al totalitarismo. Arendt, de hecho, afirma que la política europea, especialmente sus bases teóricas, han dejado de existir en Europa. El surgimiento del totalitarismo es la mejor prueba de que esto es así.

Nuestra autora considera el fenómeno del totalitarismo como un acontecimiento novedoso en la Historia política occidental⁶⁶; no ha habido nada parecido con anterioridad. También los presupuestos teóricos que han posibilitado tal fenómeno son por completo ajenos a la filosofía política tradicional. En efecto, las ideologías que los alientan son filosofías marginales en el pensamiento político. Desde su punto de vista, la filosofía política, tal y como la conocemos desde Platón, no tiene una relación clara con las ideologías del marxismo y el racismo nazi. El juicio que hace

⁶⁶ «Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los teóricos, porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello, tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra totalitarismo». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Taurus, Madrid, 2004, p. 32.

Arendt sobre el totalitarismo se atiene a los acontecimientos particulares por ella analizados y, desde estos acontecimientos, ensayar un juicio comprensivo. Arendt elimina, de antemano, la tradición moral y política, para colocarse así ante lo ocurrido sin un trasfondo que determine el juicio. Esta actitud por parte de Arendt no es del todo arbitraria, aunque, en cierto modo está inspirada en la deconstrucción de la tradición metafísica iniciada por su maestro Heidegger. El totalitarismo, como realidad destructora de todo lo que supone la acción humana, nunca antes se había hecho presente porque los conceptos políticos se habían inventado siempre referidos a la acción humana, entendida esta en el contexto de la trinidad romana de autoridad, tradición y religión. El totalitarismo ha pretendido laminar a la misma acción humana, ya que ha convertido a los seres humanos –también a los líderes totalitarios– en instrumentos de un proceso natural o histórico de carácter determinista⁶⁷. La filosofía política occidental, de una manera o de otra, siempre había tenido en cuenta la existencia de la libertad humana. Las nociones de religión, autoridad y tradición son ininteligibles sin el presupuesto de la acción humana. Esto es importante destacarlo porque de otra manera el fenómeno totalitario deja de presentar los rasgos definitorios que tiene.

Por un lado, el concepto de autoridad para Arendt está relacionado con la fundación de una comunidad política. Este acto de fundación consiste en la delimitación de un espacio no natural para que pueda darse la acción misma. La creación misma de este espacio es fruto de la acción. Los totalitarismos no fundan nada parecido a un espacio político, sino que hacen todo lo contrario: lo destruyen. En efecto, por medio del terror⁶⁸, la

⁶⁷ «En sustancia, el líder totalitario no es nada más ni nada menos que el funcionario de las masas a las que conduce, no es un individuo hambriento de poder y que impone una tiránica y arbitraria voluntad sobre sus súbditos. Siendo un mero funcionario, puede ser reemplazado en cualquier momento y tanto depende él de la voluntad de las masas a las que encarna como dependen de él las masas a las que encarna. Sin él carecerían de representación externa y seguirían siendo una horda amorfa; sin las masas, el líder es una entidad inexistente». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 407.

⁶⁸ «El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la

mentira y la ideología aplastan todo aquello que sea sinónimo de acción⁶⁹. En primer lugar, el totalitarismo actúa sobre las instituciones arruinándolas, subvirtiéndolas desde dentro y creando otras parecidas, pero de naturaleza por completo diferente. En segundo lugar, el totalitarismo acaba con la iniciativa al negar que el hombre pueda alterar los acontecimientos de la naturaleza y de la Historia⁷⁰. Y, en tercer lugar, el terror generado por el totalitarismo destruye por completo la fuente interior de la acción humana. Los hombres se convierten en autómatas del movimiento totalitario. Los seres humanos se conciben como seres superfluos⁷¹. La omnipotencia que pretende el totalitarismo lleva a los hombres a una impotencia literalmente absoluta. Las posibilidades de espontaneidad y de acción se han aniquilado. La realización de esto se concreta en los campos de concentración. Este es, en opinión de Arendt, el mal radical, imperdonable e incastigable.

Por otro lado, la tradición es el conjunto de pautas de comportamiento humano que se van transmitiendo de generación en generación. La legitimidad que esta tradición tiene nace, en el caso de la política, del acto de fundación. También la tradición se funda en el éxito de las normas tradicionales, en la capacidad de crear consensos, etc. Lo que ahora interesa destacar es que la tradición es una práctica que se actualiza

Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 564.

⁶⁹ «Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede de hecho de que los hombres sean creativos, que pueden producir algo tan nuevo que nadie llegó a prever». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 556.

⁷⁰ «El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung*, no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 570.

⁷¹ «El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 554.

gracias a la acción humana. El comportamiento tradicional no es asimilable a prácticas de las políticas totalitarias, unas políticas que carecen de ley y de orden. Las tradiciones políticas siempre son percibidas por los movimientos totalitarios como barreras a su máxima de que todo es posible.

Por último, nos queda el tercer elemento de la concepción tradicional de la política, esto es, la religión. Arendt no quiere confundir totalitarismo y religión. Primero, porque la religión es la sanción moral última, tanto de la autoridad como de la tradición. Desde su punto de vista, su función política la podemos encontrar en los mitos de carácter escatológico presentes en Platón; segundo, la religión para Arendt es algo íntimo y personal, como las buenas intenciones que nacen del corazón, que si se manosean, si salen al ámbito de lo público, pierden su autenticidad. En su opinión, la religión tiene más que ver con la sinceridad del corazón, algo que, por definición, es ajeno a la vida pública, compuesta de apariencias. Tercero, la religión y la teoría de los dos mundos de inspiración platónica están relacionadas. Tras la crítica de Kant a la metafísica, la religión tradicional debe ser interpretada de otra manera, ya no puede apoyarse en la metafísica tradicional. Aunque es consciente que los totalitarismos siempre han visto a la religión uno de sus peores obstáculos, Arendt, sin embargo, no acentúa el interés que se toman los totalitarismos por destruir la religión y sustituirla. En todo caso, el totalitarismo surge cuando se hace de la vida humana algo superflua. Tanto la religión cristiana como la judía cuidan de la vida humana, desde su concepción hasta la muerte natural. Ninguna persona es superflua, porque todas dependen de la directa acción creadora de Dios.

Si el hilo de la tradición se ha roto definitivamente, cualquier intento de volver a restaurar la tradición política occidental es una misión carente de sentido. El totalitarismo es un hecho novedoso, ajeno a la filosofía política tradicional, un acontecimiento que destruye la conexión existente con el pasado político. La tradición metafísica, moral y política ha sucumbido, y lo

que se debe procurar es establecer un nuevo comienzo, una nueva comprensión de los acontecimientos. Justamente aquí es donde se fundamenta la peculiar teoría del juicio de Arendt. Este rechazo por parte de nuestra autora hacia cualquier intento por restaurar la tradición política, la obliga a apartarse de la filosofía política aristotélica y la encamina hacia la filosofía de Kant. Esta es una de las paradojas del pensamiento político de Arendt, por un lado, se inspira en la filosofía práctica de Aristóteles, pero, por otro lado, asume la incapacidad del hombre contemporáneo de lograr una metafísica y una antropología trascendental.

En efecto, la moral y la política, tal y como la entiende Aristóteles, es una filosofía práctica basada en la acción humana deliberativa. Ahora bien, Aristóteles se percató de que la acción humana no se puede fundir con los conocimientos metafísicos, como había propuesto Platón. La acción en Aristóteles tiene una cierta autonomía respecto del conocimiento teórico, pero esto no significa, en ningún caso, que la acción esté desvinculada de la naturaleza humana y la verdad. Todo lo contrario, la acción tiene medida en consonancia con su propia dimensión ontológica: el bien concreto del hombre. Este fin del hombre –concreto, particular y real– es lo que orienta la acción humana en todo momento. A Aristóteles le preocupa descubrir cuál es este bien concreto –la felicidad– y cómo conocerlo. Aristóteles relaciona la felicidad con una realidad humana peculiar: la virtud, la excelencia –*areté*–. Lo novedoso del planteamiento de Aristóteles es que el bien y su conocimiento están más relacionados con los hábitos buenos que con el saber teórico propio de la metafísica. Por lo tanto, es el hombre virtuoso el que sabe acertar con el bien. El metafísico no tiene por qué ser un hombre virtuoso, ya que se es virtuoso actuando y no solo conociendo. La virtud presenta una característica peculiar: es algo adquirido por medio de la educación moral y para que esta exista se debe insertar en una tradición de prácticas morales. El totalitarismo no solo anula la acción, sino que destruye estas prácticas

morales transmitidas por la tradición. En este sentido, es verdad, como dice Arendt, que el totalitarismo rompe la tradición, destruye la acción y arrincona el juicio en el interior del espíritu, aunque tan solo para unos afortunados que siguen pensando por sí mismos.

Si queremos rastrear los orígenes del totalitarismo, debemos encontrar la conjunción de una serie de elementos que lo han hecho posible. Arendt destaca, en primer lugar, la decadencia de la política de las naciones-estado europeas. La nación-estado, tal y como la interpreta Arendt, no es compatible con la expansión colonial. En efecto, los países europeos en el siglo XIX no lograron constituir un cuerpo político integrador, sino un conglomerado de colonias con un estatus jurídico inferior a la metrópoli. Arendt destaca la relación entre la crisis de la nación-estado y las políticas imperialistas. Los políticos que se han formado en la administración de las colonias han aprendido pautas de gobierno pretotalitarias. En las colonias hay población superflua, capital superfluo⁷², caos administrativo, violencia, leyes que no se cumplen, admiración por los valores que conlleva una vida más allá del bien y del mal, y desprecio a los convencionalismos sociales. Todas estas prácticas refuerzan la crisis del Estado, ya que se implementan actuaciones que van en contra de sus principios más elementales como el imperio de la ley, los valores tradicionales, la igualdad, la representación de la población y sus intereses, etc.

En el caso de los Imperios centrales, el *Reich* alemán y el Austro-Húngaro, es todavía más evidente. Arendt incide en la inviabilidad de este proyecto por el auge de los nacionalismos que quieren crear pequeñas naciones a imitación de las naciones-estado. Sin embargo, el espíritu que anima a estos nacionalismos no es el de la igualdad jurídica, sino el de la pertenencia a una etnia. Tras la derrota de la Primera Guerra Mundial, el

⁷² «El imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico, tuvo que imponer esta ley a los gobiernos nacionales, y proclamar que la expansión era el definitivo objetivo político de la política exterior». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 184.

triunfo del nacionalismo desmembró todos los equilibrios jurídicos de la Europa central dando lugar a un vacío de poder político fácilmente aprovechable por los partidos nacionalistas y racistas. Los ciudadanos, al disolverse los partidos políticos tradicionales y las instituciones de las monarquías parlamentarias, dejaron de estar vinculados entre sí por medio de las leyes del Estado⁷³. Este aislamiento político da lugar al hombre-masa. Arendt juzga esta decadencia de las naciones-estado y el auge del imperialismo como el desarrollo de unas fuerzas contrarias a las instituciones políticas tradicionales, a la moral tradicional, que exaltan una práctica política contraria a la acción humana. En efecto, la igualdad jurídica, las leyes, la representación política de la nación-estado es laminada casi por completo. El imperialismo colonial del XIX significa la consagración de una política al margen de la ley, sin principios, realizadas por aventureros y visionarios. Esta pérdida de la medida de lo que es la acción humana le permite a Arendt rastrear los elementos que darán lugar más tarde a los totalitarismos.

El antisemitismo como elemento del totalitarismo adquiere un significado preciso: es el precipitador del totalitarismo en Alemania. El antisemitismo aglutina a los nacionalistas, a las masas, a la ideología y a la práctica totalitaria. Los judíos fueron considerados los culpables de todo, especialmente del retraso de un proceso histórico necesario para que Alemania se consolidara como nación. En efecto, para el antisemitismo, los judíos son una raza decadente que impide el desarrollo de la expansión de la raza aria. Las masas sintonizan con esta visión determinista de la Historia y de los procesos políticos. Los líderes

⁷³ «La diferencia entre los movimientos fascistas y los totalitarios queda mejor ilustrada por su actitud respecto del Ejército, es decir, de la institución nacional por excelencia. En contraste con los nazis y con los bolcheviques, que destruyeron el espíritu del Ejército, subordinándolo a los comisarios políticos o a las formaciones totalitarias selectas; los fascistas pudieron utilizar instrumentos tan intensamente nacionalistas como el Ejército, con los que se identificaran como se habían identificado con el Estado. Deseaban un Estado fascista y un Ejército fascista, pero todavía querían un Ejército y un Estado; sólo en la Alemania nazi y la Rusia soviética se convirtieron el Ejército y el Estado en funciones subordinadas al movimiento». ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 333.

totalitarios hacen suyos los tópicos antisemitas sobre la conspiración para el dominio del mundo. Sin embargo, lo interesante del análisis del antisemitismo que propone Arendt está basado más bien en lo siguiente: los judíos no percibieron correctamente el peligro al que se enfrentaban. La mayoría de los judíos no sabían juzgar políticamente, porque no valoraban la acción política. El rechazo de los europeos lo entendieron al modo tradicional, como una ola más de odio a los judíos, que pasaría tarde o temprano, porque el Estado, como se había producido anteriormente, saldría en su ayuda. Los judíos no se dieron cuenta de la novedad del fenómeno totalitario. Las excelentes relaciones sociales que los judíos tenían no iban a salvarlos esta vez, porque ya no contaban políticamente para nadie, excepto como el elemento precipitador de una ideología racista, que había hecho de los judíos el enemigo por antonomasia.

El antisemitismo y el imperialismo como antecedentes del totalitarismo explican suficientemente el auge del nazismo, pero dicen muy poco del totalitarismo comunista. Es muy cierto que en la Rusia de los zares había antisemitismo, imperialismo, pan-movimientos eslavos, crisis del Imperio, etc. Ahora bien, el elemento determinante fueron las prácticas políticas de los bolcheviques, tanto para hacer la Revolución como para consolidarla. Arendt rastrea en *La condición humana* los elementos totalitarios del marxismo, pero no estudia el pensamiento de Lenin, ni de los partidos comunistas en la Europa de entre guerras. En todo caso, interesa destacar por un lado que el totalitarismo bolchevique es también algo novedoso, basado en una ideología –el determinismo histórico– marginal en el pensamiento político tradicional; y, por otro lado, que este totalitarismo aniquila en la práctica cualquier tipo de acción política propiamente dicha. Ambos, totalitarismo nazi y el totalitarismo comunista implementan política similares basadas en la movilización permanente de toda la población, el gobierno por medio del terror y la mentira, los campos de concentración y de trabajos forzados, el líder visionario, etc. Políticas que, en definitiva,

laminan por completo la acción en su sentido más pleno, y sustituidas por una actividad más parecida a la que ejerce el *animal laborans*.

La extensa temática tratada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* no tiene un claro paralelismo en la obra de Polo. Sin embargo, en la primera parte de *Filosofía y economía* podemos encontrar un análisis de los acontecimientos histórico-políticos de Europa desde la Edad Media hasta el siglo XX en el que Polo expone su visión sobre temas similares a los estudiados por Arendt. Centraremos nuestra atención en lo referido al fenómeno del totalitarismo. Para Polo el Estado totalitario tiene tres pilares fundamentales: el control absoluto de la propaganda y de las ideas, la planificación completa de la economía y el monopolio del ejército y la policía⁷⁴. Parece que Polo no distingue con nitidez un Estado totalitario, que en Arendt está claramente diferenciado, de un Estado de corte autoritario, porque estos pilares no hacen por sí solos totalitario a un Estado. En opinión de Arendt, la Unión Soviética, tras la muerte de Stalin, deviene en un Estado autoritario. Para Polo parece que la URSS sigue siendo totalitaria después de Stalin⁷⁵. Bien es cierto que Polo insiste a menudo en la importancia que tiene la colaboración entre la personas de una organización, colaboración que se pierde si se instala en ella el terror y la mentira⁷⁶. A esto debemos añadirle lo siguiente: Arendt no presta

⁷⁴ POLO, L., *Economía*, p. 65.

⁷⁵ «En Rusia, el partido comunista se transforma en una burocracia de Estado, fórmula jacobina madurada por Stalin, y dirigida por él como jefe ungido de todas las excelencias. La ideología es el marxismo congelado en fórmulas escolásticas –el Diamat–. La organización económica es el capitalismo de Estado, la planificación central con exclusión del mercado y la correlativa compartimentación del territorio. La socialización es un procedimiento de exacción financiera *a priori*. La conversión del partido revolucionario en burocracia y el control del ejército se lograron mediante las famosas purgas. La tesis jacobina de la revolución en un sólo país, junto a esta sorprendente versión de la dictadura del proletariado, convierten a la Unión Soviética en modelo ideológico de sociedad ofrecido al resto del mundo y conlleva la dirección del comunismo mundial. A la larga esto había de producir la desmoralización de la izquierda europea por crisis de su esperanza, ya que el modelo soviético es, como propio futuro, poco atractivo. La crisis de la esperanza de la izquierda es uno de los factores en que fundo mi apreciación sobre el acabamiento del siglo XX». POLO, L., *Economía*, pp. 65-66.

⁷⁶ «El terror tiene una manifestación típica: la paralización, que puede ser tan completa que invite a quitarse de en medio o a esquivar el futuro a escala social o individual». POLO, L., *Economía*, p. 109.

atención a la consideración del totalitarismo como una especie de religión sustitutiva. La base del malentendido de considerar el totalitarismo como una religión política estriba en el funcionalismo propio de algunas concepciones sociológicas. En efecto, se estudia la ideología totalitaria y se viene a decir que en estas sociedades, las ideologías llegan a funcionar como la religión tradicional en las sociedades tradicionales. No tienen en cuenta las diferencias esenciales que estas doctrinas enseñan⁷⁷. Por el contrario, Polo a veces interpreta parte del pensamiento moderno como una especie de gnosticismo y esto conlleva a plantearse si el nazismo y el comunismo sí pretenden sustituir al cristianismo más ortodoxo.

6. Reflexiones finales

Arendt tomó de Agustín de Hipona (353-430) la idea de que para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre antes del cual no había nadie⁷⁸. Cada ser humano es un comienzo, una novedad en el universo. Los hombres no somos seres genéricos sino personales, únicos⁷⁹. En esta novedad de la persona se funda el conjunto de facultades puesto que la persona refuerza y sanciona todas las actividades humanas. En efecto,

⁷⁷ «Desde el punto de vista del científico social, Hitler y Jesús eran idénticos pues cumplían la misma función social. Es obvio que una conclusión tan sólo es posible para gentes que se niegan a escuchar lo que cualquiera de ambos, Hitler y Jesús, decía». ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, p. 458.

⁷⁸ Arendt, H., *La condición humana*, p. 201.

⁷⁹ «Cada persona humana es el ser más improbable que exista. Si lo vemos desde el punto de vista de la racionalidad clásica, es pura casualidad que nosotros existamos. Cada uno de nosotros existe porque es hijo de su padre y de su madre. Pero ya es casual, por ejemplo, que mi madre se casara con mi padre (podrían no haberse encontrado nunca o no haberse enamorado), y entonces yo no hubiera existido nunca. Más aún, para que haya fertilidad es menester la emisión de, aproximadamente, 300.000 gametos masculinos. Es obvio que si el gameto masculino que se unió al cigoto femenino hubiera sido otro, yo no existiría, sino un hermano mío (y al revés; ese hermano mío no existiría sino yo). (...) Pero si esta consideración se lleva hasta Adán, y se multiplica por las sucesivas generaciones, que cada uno de nosotros exista es asombrosamente contingente. ¿Hay alguna explicación lógica, racional, científica, filosófica, de que yo exista en lugar de otros? Ninguna. Yo soy un caso entre innumerables posibilidades. Por tanto en el orden de la necesidad soy un cero. Ahora bien, yo no soy un caso en modo alguno, sino un ser personal». POLO, L., *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XII, Eunsá, Pamplona, 2015, p. 204.

Arendt concibe el ser humano como una novedad radical; el hombre no es un ente más del universo. Una visión materialista del hombre como un ser natural más, es ajena a su pensamiento. De esto no se deduce que su obra tenga un carácter metafísico que fundamente esta afirmación. Arendt describe el obrar humano atendiendo a esta particularidad única: la libertad como la capacidad de introducir procesos inesperados en este mundo. Arendt no pretende establecer metafísica alguna, ni deducir sus apreciaciones antropológicas de toda una teoría más general del ser. Siendo todo esto cierto, no cabe duda que la afirmación de que el hombre es el causante de la novedad en el universo tiene la suficiente relevancia para hacernos pensar en ella. Arendt apunta a una visión del ser humano como una persona única e irrepetible. En este carácter personal está la fuente de donde emana tanto la capacidad de pensar, de querer, de juzgar y de actuar. Cada vez que se engendra a un hombre, podemos tener la esperanza de que algo nuevo vaya a ocurrir en este mundo. Cada niño es la encarnación de la esperanza.

Podemos considerar que Arendt es una aristotélica *sui generis*, y en tanto que aristotélica conectaría con el pensamiento de Polo. Sin embargo, a Arendt no le interesa abrirse a la metafísica de corte más o menos tradicional. La tradición metafísica y los valores que esta sustenta han perdido vigencia tras el auge de los totalitarismo. La razón abstracta es insuficiente a la hora de llevar a cabo la tarea de búsqueda de sentido la vida. La misma razón humana es una falsificación de la existencia. El pensamiento, en todo caso, nos ayuda a buscar la coherencia de nuestra existencia y a ponernos en alerta ante los peligros que conlleva dejar de pensar por sí mismo. La actividad del espíritu tal y como lo entiende Arendt merecería un estudio desde el pensamiento de Polo con el fin de establecer las limitaciones que estimo que tiene el planteamiento arendtinao. Un asunto que, como se ha dicho más arriba, se deja para otro momento.

En todo caso, el pensamiento de Arendt es optimista, se alegra de la vida humana sobre la tierra, se llena de esperanza por el nacimiento de un nuevo niño. Su pensamiento es toda una indagación sobre la dignidad que la vida humana tiene en este mundo. Es una pensadora que ama este mundo que compartimos. Por esta razón, Arendt ama la política, ya que es la actividad más alta a la que se puede dedicar un ser humano. La política es el ámbito en donde el hombre puede dar de sí todo lo que es; en donde se encuentra más plenamente con sus semejantes; todo un canto a la dignidad de esta actividad. Por esta razón también es una seria advertencia de las consecuencias terribles que entraña el abandono de esta actividad por parte de los hombres. En mi opinión, su obra es un ataque a todas aquellas teorías que pretenden recluir al hombre en un espacio, quizá privilegiado, al margen de la acción libre y responsable.

La filosofía se enfrenta a un gran reto cuando busca saber qué es el ser humano, quiénes somos. Cuando describimos lo que es una persona, estamos expresando lo más radical de este ser porque el hombre es, ante todo y por encima de todo, un ser personal. Todo lo que el hombre realiza tiene su fuente en su condición personal. Desde el punto de vista del pensamiento de Arendt, podemos afirmar que tanto la vida del espíritu como la vida de acción descansan en esta condición personal de la especie humana. El ser personal del hombre es la fuente de la que emanan el pensamiento, la voluntad y el juicio; también es de donde emana la manifestación del ser humano que se produce en la *vita activa*. La persona, sin embargo, no se agota en estos actos humanos, la persona es siempre más que todo esto. La dificultad está en desentrañar qué significa esto de ser más, de ser *además*.

La filosofía de Arendt ofrece algunas pistas de lo que pensaba respecto a la persona humana, pero, en mi opinión, son confusas. En primer lugar, porque no es un asunto al que se dedica en directo en su voluminosa obra. Arendt evita que su pensamiento se desplace al campo de la metafísica. En segundo lugar, porque su pensamiento es difícil de

interpretar a la hora de ubicarlo en la tradición aristotélica o en la moderna, porque Arendt puede leerse como una pensadora aristotélica o, por el contrario, como kantiana o heideggeriana. En todo caso, el descubrimiento aristotélico de la naturaleza humana presenta un rasgo especial: la capacidad posesoria, que se extiende desde su dimensión corpórea hasta la cima de su esencia: el hombre *tiene* con su cuerpo, con su operar cognoscitivo y con los hábitos intelectuales y morales. Estos modos de *tener* son modalidades dispositivas. De esta manera es posible distinguir el disponer y aquello de lo que se dispone. El hombre es libre en la medida que crece por medio de los hábitos. Sin embargo, la noción *physis* preside las consideraciones aristotélicas, una *physis* considerada desde la universalidad de los conceptos⁸⁰. Es clásica la definición de persona como *individua substantia rationalis naturae*. La antropología trascendental de Polo advierte que en el pensamiento clásico se afirma que la respuesta más radical a quién es el ser humano debe elaborarse desde las categorías metafísicas de sustancia y accidente. Esto lleva a que se piensen las dimensiones específicamente humanas como meros accidentes de la persona. Se produce una cierta cosificación del ser humano, dejando un tanto desasistida la noción de persona.

El pensamiento moderno pretendió resolver este problema, pero cayó en una especie de simetría con la filosofía clásica. Como es sabido, para griegos y medievales el fundamento es trascendente al hombre; los modernos, en cambio, colocan el fundamento en la misma estructura de la subjetividad. Por esta razón, no se logra distinguir adecuadamente la antropología de la persona de la metafísica del ser. Los filósofos modernos ponen el fundamento en el sujeto y a este lo interpretan como libertad.

⁸⁰ «El ser personal es el “quién”, el “cada quién”. La naturaleza del hombre es, por así decirlo, común. Todos los hombres “tenemos” la misma naturaleza. Por tanto, si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano. Si se toma “persona” como un término común, entonces todos somos “eso” que se llama *persona*: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el “quién”, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o a lo universal)». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 104.

Construyen una filosofía desde el sujeto, al que han llegado buscando un punto de apoyo que los libere de la duda y el escepticismo. La filosofía moderna, por tanto, ha ensayado un nuevo comienzo, pero esta vez se parte de una situación de sospecha ante la capacidad natural del hombre por alcanzar los grandes objetivos que los filósofos clásicos se habían marcado.

La filosofía trascendental de Kant pone a la libertad humana como clave de bóveda de todo su sistema. Recordemos que la libertad es la *ratio essendi* del imperativo categórico, el cual es un imperativo puro o no condicionado, precisamente porque el sujeto es libre. Pero Kant sigue pensando en términos de fundamento, porque la libertad funda el imperativo categórico. El sentido kantiano de trascendental no es el clásico, sino simétrico con el clásico⁸¹. La libertad es autónoma y espontánea, completamente circular sobre sí misma en términos de autofundamentación.

La filosofía clásica y la moderna, siendo muy diferentes por los asuntos que tratan, sin embargo, mantienen cierta similitud. Ambas conciben el fundamento –el ser y el sujeto– desde la perspectiva de lo actual. En efecto, la noción de sustancia establece el acto como primer principio real, mientras que la noción moderna de sujeto permuta la noción de acto con la de potencia. Para un aristotélico la persona es acto actual, para un moderno el hombre es primero potencia, el hombre se tiene que hacer. La persona encaja mal en la noción de sujeto y en el principio de resultado del pensamiento moderno. La persona no es algo que se despliega para llegar a ser lo que es. Este planteamiento está cercano a considerar que puede existir una persona sola y aislada. Quizá debamos insistir en esto para entender la importancia que se le da en la época moderna al trabajo, y a construir de modo ilimitado todo tipo de objetos.

La persona, por el contrario, es relacional por definición. Concebir a la persona de manera aislada es una contradicción en los términos. Por esta

⁸¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 111.

razón, podemos llamar a la persona co-existencia. La persona coexiste con el universo, con otras personas y consigo misma. La persona no puede ser concebida como sustancia. Las sustancias las pensamos aisladas, separadas, en sí. Lo separado no co-existe. Tampoco la persona es pura potencia que se tiene que constituir, como si fuera el resultado de un despliegue del sujeto. Polo lo expresa de manera extraordinaria: «Ser-con, ser que acompaña, ser acompañándose. Ser acompañándose no es brotar sino mucho más que brotar, es difundirse, es expresarse, es dar de sí. Pero no es dar de sí como da una goma, sino dar de sí desde sí, pero de tal manera que ni siquiera hay un desde sí, sino que es más. El desde sí sería desde el ser, desde sí en sí. Un en sí desde sí es el ente es. Pero el hombre es el brotar de tal manera que ese brotar sigue brotando y no se para nunca y no se consustancializa: ser-con; no ser-consigo, sino ser-con»⁸². Este brotar inagotable que es la persona también es intimidad, libertad, inteligencia, y amor. Soy mucho más que un sí mismo, la persona es un puro sobrar que se abre hacia adentro, de tal manera que no puede decirse que esté parada. La persona, sin embargo, no es originaria, la persona humana tiene un origen que no se ha dado a sí misma.

La persona es un ser abierto, que es intimidad libre, que es libertad. El hombre puede dar, puede amar donándose y aceptando dones. Esta generosidad de la persona se manifiesta en el amor. La persona ama dando y aceptando dones. Para que el amor exista debe ser aceptado por otra persona. El amor no depende de sí mismo, necesita la aceptación del amado, y solo otra persona puede aceptar, ni las cosas, ni los animales aceptan el don dado por el amado. Es en este punto en donde la filosofía del sujeto revela su debilidad intrínseca. El sujeto despliega su dinamismo, se construye, a veces de manera titánica, pero no es capaz de llegar al otro. No surgirá el amor, si el otro no acepta. El sujeto cuando ama no puede ser autónomo, espontáneo o autoreferencial.

⁸² POLO, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Eunsá, Pamplona, 2017, p. 144.

Si el ser humano es persona, co-existencia, inteligencia y amor, también es libre. Persona y libertad son sinónimas. La consideración de la persona humana nos lleva a un nivel metafísico que exige desvincularnos de la principiación física. La libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier supuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Esto significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro. La persona posee el futuro sin desfuturizado. Ser persona es la capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración. De acuerdo con la libertad trascendental, futuro significa: aquello que no viene desde una región lejana o presupuesta en general, ni tampoco deriva de situaciones previas, sino que se equipara a la libertad⁸³.

Explicar con más detalle todas estas consideraciones nos llevaría muy lejos. Basten por tanto estas líneas para hacernos cargo, de manera intuitiva, de lo que Polo entiende por persona. Arendt concibe al hombre como un ser nuevo, que introduce novedades con la acción. Tal y como ella describe la vida activa, esta no puede existir, si el hombre carece de esta densidad metafísica descrita por Polo. El ser humano es más que el universo físico, su vida es más que una conducta socializada, genérica, como la de cualquier animal gregario. Si hay más de una persona, es porque cada una de ellas no existe, sino que co-existe.

El pensamiento de Arendt resalta la originalidad de cada ser humano. El hombre no está sometido como el resto de los seres a las férreas leyes de la naturaleza. El hombre construye con su trabajo un mundo hecho a su medida, y por medio de la acción puede iniciar procesos no previstos, corregirlos, darles estabilidad gracias a las promesas, y cancelar los efectos de acciones pasadas por medio del perdón. El futuro no nos viene dado de antemano, la existencia humana tiene la suficiente entidad metafísica para enfrentarse al futuro con esperanza.

⁸³ POLO, L., *Antropología trascendental*, pp. 262-263.

En efecto, Arendt ama al mundo de los hombre tal y como es: plural y libre. Un mundo construido por un sinfín de decisiones, argumentos, promesas y absoluciones. Este mundo no sería ni libre ni plural, si no revisamos gran parte de los fundamentos teóricos que nos han legado el pensamiento moderno. Arendt busca un nuevo comienzo de la teoría política centrando su mirada en la acción libre. Si bien el pensamiento de Arendt no se apoya en unas bases metafísicas, se puede apreciar su obra como una búsqueda elegante de unas descripciones que confirmen la vida humana como libre, responsable con el mundo, y abierta al futuro.

7. Bibliografía

ALONSO, G., «Presentación» en POLO, L., *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015.

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Taurus, Madrid, 2004. (Traducción: Guillermo Solana).

ARENDT, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993. (Traducción: Ramón Gil Novales).

ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996. (Traducción: Ana Poljak).

ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2000. (Traducción: Carlos Ribalta).

ARENDT, H., *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. (Traducción: Pedro Bravo).

ARENDT, H., *Tiempos presentes*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006. (Traducción: R. S. Carbó).

ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Madrid, 2005. (Traducción: Agustín Serrano de Haro, Gaizka Larrañaga y Alfredo Serrano de Haro).

ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002. (Traducción: Fina Birulés y Carmen Corral).

ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. (Traducción: María Araujo y Julián Marías).

ARISTOTELES, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. (Traducción: María Araujo y Julián Marías).

BARCENA, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2006.

BRUNKHORST, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. (Traducción: Manuel Abella y José Luis López de Lizaga).

LESSNOFF, M., *La filosofía política de siglo XX*, Akal, Madrid, 2001. (Traducción: Germán Cano).

LOPEZ, D. M., «Hannah Arendt y la crítica de la facultad de juzgar», en *Tópicos*, número 008-009, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Santa Fe, 2001.

LLANO, A., *Olor a yerba seca. Memorias*, Editorial Encuentro, Madrid, 2008.

MEYER, T., *Hannah Arendt. Una biografía intelectual*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2025. (Traducción: J. Rafael Hernández).

MIÑON, A., *El juicio en el pensamiento de Hannah Arendt. Un estudio crítico de la teoría política de Hannah Arendt*, Pasionporloslibros, La Eliana, (Valencia), 2011.

PRIOR, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

POLO, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Eunsas, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Eunsas, Pamplona, 2018.

POLO, L., *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVII, Eunsa, Pamplona, 2018.

POLO, L., *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Eunsa, Pamplona, 2019.

POLO, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Eunsa, Pamplona, 2017.

POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIV, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Artículos y conferencias*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXX, Eunsa, Pamplona, 2022.

POLO, L., *Cursos y seminarios I*, en *Obras Completas*, serie B, vol. XXXI, Eunsa, Pamplona, 2022.

POLO, L., *Cursos y seminarios II*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXIV, Eunsa, Pamplona, 2023.

POLO, L., *La dignidad humana ante el futuro y otras entrevistas*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXVI, Eunsa, Pamplona, 2023.

POLO, L., *Conferencias y textos breves*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXVII, Eunsa, Pamplona, 2023.

SANCHEZ, N., *Hannah Arendt. La filosofía frente al mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2021.

SELLES, J. F., *Ética para inconformes. La fundamentación de la ética según Leonardo Polo*, Ediciones Rialp, Madrid, 2026.

SERRANO DE HARO, A., «Totalitarismo y filosofía», en *Isegoría*, 23 (2000) pp. 91-116.

SERRANO DE HARO, A., *Introducción a Hannah Arendt*, Editorial Gredos, Madrid, 2023.

SERRANO DE HARO, A., *Arendt y España*, Editorial Trotta, Madrid, 2023.

VILLA, D., *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 2021. (Traducción: Pablo Hermida).

WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger*, Editorial Cátedra. Madrid, 2003. (Traducción: María Codor).

YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006. (Traducción: Manuel Lloris Valdés).