

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2816>

From the “Right to Have Rights” to Biopolitics:
Critical Perspectives on the Nation-State and
Nationalism in the Work of Hannah Arendt

Del “derecho a tener derechos” a la biopolítica:
perspectivas críticas sobre el Estado nación y el
nacionalismo en la obra de Hannah Arendt

Óscar Gracia Landaeta

Universidad Privada Boliviana

Bolivia

oscargracia@upb.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0945-2022>

Andrés Laguna-Tapia

Universidad Privada Boliviana

Bolivia

andreslaguna@upb.edu

<https://orcid.org/0000-0002-9327-868X>

Recibido: 04 - 05 - 2023.

Aceptado: 25 - 08 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Gracia Landaeta, Ó y Laguna-Tapia, A. (2025). Del “derecho a tener derechos” a la biopolítica: perspectivas críticas sobre el Estado nación y el nacionalismo en la obra de Hannah Arendt. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 313-343. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2816>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper explores the connections between *The Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition* regarding the concepts of nation, nation state and nationalism. In doing so, it expands on Hannah Arendt's best-known ideas on these topics from perspectives specific to her reflection on the *vita activa*. To this end, both the reconstruction of Arendt's critical stance towards capitalism and the concept of biopolitics (not explicitly mentioned by Arendt in her work) allow us to reread *The Human Condition* from a perspective centered on Arendt's thematization of "the national". Such an analysis aims not only at broadening the possibilities of Arendt's reflection on the nation and nationalism, but also at renewing the philosophical ideas on these contemporary phenomena.

Keywords: nationalism; nation-state; biopolitics; capitalism; xenophobia.

Resumen

Este artículo rastrea las conexiones entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* con respecto a los conceptos de "nación", "Estado nación" y "nacionalismo". Con ello, se amplían las ideas más conocidas de Hannah Arendt sobre estos temas a partir de perspectivas propias de su reflexión sobre la *vita activa*. Con tal propósito, tanto la reconstrucción de la postura crítica arendtiana frente al capitalismo como el concepto de "biopolítica" (no mencionado explícitamente por Arendt en su trabajo) permiten releer *La condición humana* desde un enfoque centrado en la tematización hecha por Arendt de "lo nacional". Dicho análisis apunta no solamente a ampliar las posibilidades de la reflexión de Arendt sobre la nación y el nacionalismo, sino también a renovar las perspectivas filosóficas sobre estos fenómenos contemporáneos.

Palabras clave: nacionalismo; Estado nación; biopolítica; capitalismo; xenofobia.

Introducción¹

El presente artículo explora ciertas conexiones existentes entre las ideas planteadas por Hannah Arendt en torno al Estado nación y al nacionalismo en *Los orígenes del totalitarismo* y la tematización, menos central pero aún importante, hecha de estas mismas nociones en *La condición humana*. El propósito fundamental de dicho ejercicio es doble. Por un lado, complementar las importantes y ya conocidas visiones de Arendt sobre estos temas con una relectura de ellos dentro del horizonte categorial de su estudio sobre la vida activa y las sociedades de masas contemporáneas. Por otra parte, revitalizar la consideración filosófica de fenómenos tan actuales como la nación y los nacionalismos a partir de la introducción de un enfoque con dimensiones hermenéuticas y fenomenológicas como es el desarrollado por la pensadora alemana en *La condición humana*.

Con miras al cumplimiento de este objetivo, algunas aclaraciones de procedimiento deben ser realizadas en primera instancia. Tal como se halla planteada en *Los orígenes del totalitarismo*, la consideración arendtiana del nacionalismo divide este fenómeno en dos tipos históricos bien marcados: el “nacionalismo tribal” y el “nacionalismo del Estado nación completamente desarrollado” (1962, p. 229).² Para Arendt, estas dos formas tienen “poco en común”, toda vez que el nacionalismo occidental (el segundo tipo) habría sido el producto de la conjunción de dos factores que en Europa del Este (espacio de los nacionalismos del primer tipo) habían permanecido separados: la nacionalidad y el Estado (p. 229). Así, el nacionalismo tribal, desconectado del proceso de acumulación histórica propio de la estatalidad, habría dado lugar a una forma de conciencia ideológica especialmente radical (p. 229).

Dentro de este horizonte de ideas, la presente investigación se centrará únicamente en los puntos de la reflexión arendtiana sobre el nacionalismo occidental. Por una parte, porque dicha consideración, al girar en torno a la forma “completamente desarrollada” del Estado nación, permite un mejor diálogo con el análisis de las sociedades de

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Gracia Landaeta (2021).

² A menos que la bibliografía final refleje lo contrario, las traducciones de los textos en inglés son nuestras.

masas que la autora desarrollará casi una década más tarde. Por otro lado, porque son precisamente tales formas menos radicales y más rutinarias de nacionalismo las que pueden permitir comprender más profundamente las características que estos fenómenos sociales han llegado a adquirir en los tiempos actuales.³

Entendiendo que Arendt sitúa al sionismo en la orilla del “pensamiento tribal” (2007, p. 437), la serie de trabajos que dedica a este tema específico durante los años cuarenta (en los que el nacionalismo y el Estado nación son temas centrales) yace al margen de esta investigación. Por supuesto, esto no quiere decir que las ideas allí planteadas carezcan de un importante valor y definan, de hecho, otra de las facetas del pensamiento arendtiano sobre la nación, el Estado nación y el nacionalismo (cfr. Beiner, 2000).

Con el propósito de exponer estructuradamente los distintos puntos centrales del análisis propuesto, el siguiente texto se dividirá en tres secciones. En la primera se reconstruye el marco de ideas desarrollado por la autora alemana en relación con estos temas en *Los orígenes del totalitarismo*. En la segunda se explicitan las líneas de conexión que permiten afirmar una continuidad temática respecto de la “nación” entre el estudio sobre el totalitarismo y las reflexiones sobre la *vita activa*. Finalmente, la tercera sección presenta una consideración de *La condición humana* desde la perspectiva de los conceptos de “Estado nación” y “nacionalismo”. En el apartado final de conclusiones se ponderan

³ En torno a esta última idea, es importante considerar la posición cambiante y algo ambigua de Arendt en torno a la continuidad histórica del Estado nación en el siglo XX. Si bien en *Los orígenes del totalitarismo* la autora es muy clara al hablar de un “declive del Estado nación” (especialmente en relación con los efectos del imperialismo y con la aparición de las masas de “apátridas”), en uno de sus últimos artículos sobre estas cuestiones, publicado en 1963, Arendt parece mantener una posición diferente, como puede derivarse de las siguientes palabras: “El experimento imperialista posó una amenaza muy seria sobre los fundamentos del Estado nación, en particular cuando se extendió a la ideología nacionalista, pervirtiéndola en una crecientemente bestial conciencia de la raza. Pero las instituciones legales y políticas del Estado nación emergieron victoriosas en última instancia” (2010, p. 193). Por supuesto, la pensadora no considera que el Estado nación como institución haya salido indemne de aquel episodio histórico, pero en la parte tardía de su obra parece complejizarse su percepción acerca de la persistencia del modelo estatal-nacional durante el siglo XX y en lo posterior a las dos guerras mundiales.

algunas de las principales posibilidades que se abren como resultado del ejercicio de reflexión aquí propuesto.

1. *Homeless, stateless, rightless*: la condición apátrida en un mundo de Estados nación

En su prefacio de 1983 a la segunda edición francesa de *La condición humana*, Paul Ricoeur ponderó la centralidad que el creciente interés por la historia judía tuvo en el cambio de dirección que las reflexiones de Hannah Arendt tomaron en los años treinta. Dicha variación, escribe Ricoeur, habría ido “desde la filosofía hacia la política” (1991, p. 45). Debe recordarse que la autora alemana inició su vida intelectual con una tesis doctoral que, concluida en 1928, analizaba la idea del “amor” en la obra de san Agustín desde una perspectiva básicamente fenomenológica.⁴ Dicha obra fue inmediatamente seguida por una investigación biográfica sobre la vida de la escritora judío-alemana Rahel Varnhagen y, de modo más notable, por un conjunto de artículos breves y coyunturales sobre la llamada “cuestión judía”.

Puede que este cambio de orientación se haya debido a la influencia que sobre ella tuvo la amistad con Kurt Blumenfeld, la conocida figura del judaísmo post-asimilatorio (Prinz, 2001, p. 70), o al contexto histórico más general que, con el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania, impuso un “*shock* de realidad” a la vida de toda una generación de intelectuales.⁵ De cualquier forma, lo cierto es que los llamados “escritos judíos” de Arendt ofrecerán la primera fuente para reconstruir su crítica al principio estatal-nacional occidental.

Es importante, en este sentido, resaltar que la autora de *Los orígenes del totalitarismo* (OT) se referirá constantemente al pueblo judío como la *minorité par excellence*.⁶ Por ello, la experiencia histórica de este colectivo constituye, en su pensamiento, la cifra en la que se anuncian las condiciones y avatares que marcarían el destino de crecientes grupos minoritarios y apátridas después de la Primera Guerra Mundial. Para la pensadora alemana, este último fenómeno es el que puso en primer

⁴ Este trabajo se tituló *Der Liebesbegriff bei Augustin* y ha sido traducido al español como *El concepto de amor en San Agustín* (Arendt, 2001).

⁵ Cfr. Kohn (2005, p. xi).

⁶ La primera vez que Arendt usa esta noción para referirse al colectivo judío es en Arendt (2007, p. 259).

plano de modo más notorio las deficiencias estructurales propias de la ingeniería del Estado nación europeo.

Es cierto que, como algunos críticos han advertido, Arendt parece tener, al menos en primera instancia, una valoración positiva de lo que podría llamarse la dimensión estatal-republicana del Estado nacional moderno. Ron Feldman, por ejemplo, escribe que, para la autora, hasta antes de la perversión general de sus instituciones en el siglo XX, “el Estado nación [había] proporcionado una verdadera forma política de organización humana” (2007, p. lxvii).⁷ Este primer “entusiasmo”, sin embargo, debe tratar de conciliarse con la visión fuertemente crítica que la pensadora sostendrá respecto de otras de las dimensiones del modelo estatal-nacional, especialmente aquellas referidas al modo tradicional de relación que dicho sistema establece con las minorías.

Desde la perspectiva de la experiencia judía, el llamado “*affaire Dreyfus*” le ofrecerá a Arendt un punto de apoyo fundamental para analizar la situación institucional del Estado nación a fines del siglo XIX. Al pensar a Francia (en una posición conceptual opuesta a la judía) como la *nation par excellence*, la autora tendrá la oportunidad de diagnosticar la fidelidad del modelo republicano occidental a sus ideales fundacionales casi un siglo después de la Revolución francesa. Esto permitirá, además, proyectar algunas de las tendencias más decisivas que ya germinalmente amenazaban a los grupos minoritarios al interior de los Estados nación.

La importancia profunda que Arendt confiere al “caso Dreyfus” está relacionada con dos elementos que, anunciándose en forma primaria en dicha circunstancia, configurarían de modo profundo el siglo XX: el odio a los judíos y la desconfianza general frente las instituciones republicanas (Arendt, 1962, p. 92). En la conjunción de estos dos factores puede leerse una tendencia (que ira creciendo con las décadas) hacia la instrumentalización de la institucionalidad estatal en favor de ciertas mentalidades y sentimientos sociales especialmente “nacionalistas”.

El juicio por la falsa acusación de espionaje en contra del oficial Alfred Dreyfus dividió a Francia en dos bandos durante los años finales

⁷ Por otra parte, Margaret Canovan entiende que Arendt habría ponderado cierta visión del Estado nación como una “institución esencialmente humanista, una estructura civilizada proveedora de un orden legal y garantizadora de derechos” (1992, p. 31). Esta opinión, sin embargo, a pesar de tener algo de verdad parece simplificar la compleja actitud adoptada por Arendt respecto del Estado nación.

del siglo XIX y los primeros del siglo XX. Uno de estos lados en disputa estuvo definido por el profundo odio al colectivo judío y por su correlato: un nacionalismo radicalizado. El otro bando, por su parte, aglomeró a distintos grupos de interés: proletarios, anticlericales y sectores variados de izquierda. Sin embargo, lo trascendental para Arendt (1962, pp. 112-113) fue que, en ambos casos, no haya existido una postura enraizada en la defensa de los valores legales y republicanos, sino más bien una posición sostenida en perspectivas sectoriales y exclusivistas que pugnaban por condicionar el aparato jurídico-político del Estado en favor de su propia visión.

El contrapunto a esta tendencia social será, en el retrato de la pensadora alemana, el comportamiento ciudadano y la convicción republicana que definió la acción y el discurso del político francés George Clemenceau. Según Arendt, la “grandeza” de este personaje estribaba en que su posición no impugnaba la comisión de una injusticia particular, sino que estaba “basada en ideas tan ‘abstractas’ como la justicia, la libertad y la virtud cívica” (1962, p. 110). Estos valores, apuntará la autora, habrían sido “los conceptos que habían formado el elemento básico del patriotismo jacobino de antaño” (p. 110). Por ello, la fortaleza moral de Clemenceau parecería expresar una remanencia última del espíritu republicano de la Revolución francesa, un espíritu que terminaría de fenecer cuando, según la lectura arendtiana, se registre en el siglo XX una ruptura del precario equilibrio hasta entonces existente entre el “Estado” y la “nación”.

En este punto es necesario entender que, para Arendt, existe una contradicción estructural entre los dos elementos esenciales de la ingeniería del Estado nación. Tal problematicidad, inherente al modelo mismo, habría sido visible ya desde el momento histórico de su génesis:

El conflicto secreto entre el Estado y la nación salió a la luz en el momento mismo del nacimiento del Estado nación, cuando la Revolución francesa combinó la declaración de los derechos del hombre con la demanda por la soberanía nacional. Los mismos derechos esenciales eran simultáneamente expresados como la herencia inalienable de todos los seres humanos y como la herencia específica de específicas naciones, la misma nación era a la vez declarada como sujeta a leyes y soberana, esto es, ligada a ninguna ley universal y

reconociendo nada superior a sí misma (Arendt, 1962, p. 230).

El sentido original de la “soberanía nacional”, de acuerdo con la autora, habría tenido un tinte primordialmente republicano e institucional, hallándose referido a la libertad y la autodeterminación con las que el pueblo ejercía su propio gobierno (Arendt, 1962, p. 231). Sin embargo, esta primera acepción se vería posteriormente rodeada de un “aura de arbitrariedad ilegal” en la medida en que, históricamente, la idea de “soberanía” se vio indisolublemente ligada a la defensa de los “intereses nacionales” (p. 231). Tal antagonismo interno terminó por salir a la luz de un modo brutal una vez que el proceso de expansión imperialista, por un lado, y la profunda crisis derivada de la Primera Guerra Mundial, por otro, impulsaron la “perversión” final de las instituciones estatal-nacionales.⁸

En la visión de Arendt, el problema esencial era que la misma *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, con un claro perfil jurídico humanista y universal, tuvo que hacer sostener la soberanía sobre el cuerpo material de un pueblo o nación singular, algo que, necesariamente, consagraba un sentido particularista y excluyente. Dentro del nuevo orden secular de derecho, esto puso un núcleo de problematicidad que a la larga resultaría insoslayable. “En otras palabras, el hombre apenas había aparecido como un ser completamente emancipado y aislado que llevaba su dignidad consigo mismo sin referencia a ningún orden superior, cuando desapareció de nuevo como miembro del pueblo” (Arendt, 1962, p. 291).

En la lectura histórica de la pensadora alemana, durante el siglo XIX, el sentimiento nacional se habría convertido en el “sólido cemento” (Arendt, 2005, p. 258) a través del cual un Estado fuerte y centralizado podía cohesionar a una población atomizada y repleta de tendencias centrífugas debido al crecimiento y al influjo de la nueva economía capitalista. Esto, sin embargo, degeneraría rápidamente cuando, a

⁸ Sobre el rol del imperialismo en la degeneración de los principios legales del Estado nación, cfr. Arendt (1962, pp. 123 y ss.), así como el iluminador ensayo de Karuna Mantena (2010). Para una visión de la forma en que las crisis derivadas de la Primera Guerra Mundial causaron, según la lectura arendtiana, la debacle del Estado nación como institución jurídica y política, cfr. especialmente el capítulo nueve de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1962, pp. 267 y ss.).

partir de las ambiciones imperialistas decimonónicas, el equilibrio entre el elemento estatal (con su proyecto republicano y humanista) y el elemento nacional (con su carácter particularista) del Estado nación se vea roto. “En el nombre de la voluntad popular, el Estado fue forzado a reconocer solo a los ‘nacionales’ como ciudadanos, a conceder derechos civiles y políticos plenos solo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional” (Arendt, 1962, p. 230). De tal manera, este proceso en el que se obra la transformación del Estado de instrumento de la ley en instrumento de la nación es el que Arendt, tomando una noción de J. T. Delos, llama la “conquista del Estado por la nación” (p. 230).⁹

De acuerdo con la pensadora, el “resultado práctico” de este último desbalance al interior de la arquitectura estatal-nacional fue que, “de ahí en adelante, los derechos humanos fueron protegidos y reforzados solo como derechos nacionales” (1962, pp. 230-231). Tal constatación es, por otro lado, el punto de inicio para una de las reflexiones más conocidas de *OT*, aquella que se establece en torno a lo que la autora llama “el derecho a tener derechos”.

Arendt entenderá, en el marco de sus análisis acerca del imperialismo, que la Declaración de los Derechos del Hombre que siguió a la Revolución francesa “fue un punto de inflexión en la historia”, pues, “significaba nada menos que, de allí en adelante, el Hombre —y no los mandamientos de Dios o las costumbres de la historia— sería la fuente de la Ley” (1962, p. 290). Esta primera valoración entusiasta, sin embargo, será contrapesada inmediatamente por la interpretación que la autora hace del despliegue histórico de este proceso. En una sociedad como la moderna, marcada por la “secularización” y la “emancipación humana”, se intentaba que los hombres no precisasen de otro sustento para sus derechos que el de su propia humanidad (Arendt, 1962, p. 291). Ahora bien, dado que la declaración de estos derechos estuvo interconectada históricamente con la afirmación de la soberanía popular, la protección de estos se vio asegurada por la pertenencia a una comunidad política nacional-estatal.

⁹ Esta temática específica y su desarrollo en la teoría arendtiana ha sido importantemente analizada por varios autores. Algunos textos que pueden ser mencionados en ese sentido son Beiner (2000), el artículo “Nacionalismo y antisemitismo: Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación” de Miriam Jerade Dana (2015) y Sánchez Madrid (2013).

En última instancia, el afianzamiento de la humanidad de cada persona se halló sujeta al reconocimiento de un conjunto de derechos que debían ser asegurados por cada Estado nacional. Sin embargo, las contradicciones ya señaladas en la estructura de este modelo institucional y político pronto revelaron sus peligrosas potencialidades. Dadas las condiciones de la articulación entre derechos, nacionalidad y Estado, el individuo que perdía su nacionalidad perdía, en los hechos, la garantía institucional de sus derechos. Esto permitió, según Arendt, que los gobiernos totalitarios pudieran utilizar la desnacionalización como un poderoso instrumento de deshumanización (1962, p. 269).

Las prácticas totalitarias, sin embargo, son solo la expresión más extrema de una realidad que ya años antes se había convertido (al menos parcialmente) en la experiencia regular de los grupos que la pensadora denomina apátridas (*stateless*) y que surgieron como producto de los conflictos y migraciones masivas del periodo de entreguerras (1962, p. 267). En lo que podría llamarse su fenomenología de los derechos humanos, la autora alemana describirá la experiencia de estos colectivos en los siguientes términos:¹⁰

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y por sobre todo como la privación de un lugar en el mundo que haga las opiniones significativas y las acciones efectivas [...]. Esta condición extrema y no otra es la situación de las personas desprovistas de derechos humanos. Están privadas, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que quieran, sino del derecho a la opinión. Privilegios en algunos casos, injusticias en la mayoría, bendiciones o condenas, les son otorgadas de modo accidental y sin ninguna relación con lo que hacen, hayan hecho o podrían hacer (1962, p. 296).

El análisis de Arendt pone en primer plano un fenómeno decisivo. No es la posibilidad material de hallarse libre de coacciones físicas o de censuras sobre el pensamiento (los derechos civiles a la libertad de movimiento o de opinión) lo que verdaderamente apremia a quien ha

¹⁰ A este respecto, tres de los trabajos que de modo más específico se han ocupado de ponderar la reflexión arendtiana acerca de los “derechos humanos” son Benhabib (2004), Birmingham (2006) y S. Parekh (2008).

perdido su nacionalidad y, con ello, el sustento institucional (estatal) de sus derechos. Es, más bien, el hecho de que, por hallarse excluido de una comunidad política que lo reconozca como miembro y lo consagre en su dignidad de “igual”, las actuaciones y opiniones de dicho individuo resulten privadas de un espacio de valoración humana y, por ello mismo, devengan superfluas, irrelevantes.

A esta condición esencial que permite que todos los otros derechos posean un rasgo verdaderamente (esto es, políticamente) “humano” es a la que Arendt llama, propiamente, el “derecho a tener derechos”:

Nos hicimos conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco donde uno es juzgado por sus propias acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido sus derechos a causa de la nueva situación política global y no podían recuperarlos (1962, pp. 296-297).

Esta reflexión ubica la esencia del derecho humano, no en un concepto abstracto de “humanidad” que pertenecería a la “naturaleza” de cada hombre, sino en el carácter fáctico de la interconexión que cada individuo tiene con su comunidad política adquiriendo así un ámbito concreto de reconocimiento de su humanidad. Como Sánchez Muñoz expresa: “Frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no hay derechos si no hay comunidad política o, en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, sino la pertenencia a una comunidad” (2007, p. 229, n. 28).

Esto permite a la autora alemana otorgar un sentido ontológico a la pertenencia política a una comunidad. Solo en la medida en que el individuo se halla reconocido como tal en un espacio político —y, por ende, sus actos y palabras adquieren una realidad pública esencial— puede este constituirse en una persona humana y en un sujeto de derecho. “Aparecer en público significa, pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad de individuos que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto” (Sánchez Muñoz, 2007, p. 230).

Las personas carentes de una salvaguarda estatal-nacional de sus derechos se ven desprovistos, en la realidad fáctica, de esta condición humana que se rectifica en la pertenencia política a una comunidad.

La experiencia radical de tales individuos que, a causa de su atípica situación legal, resultan superfluos en el mundo público del espacio colectivo que habitan ha sido retratada por Arendt al hablar de la figura del “refugiado”. En un breve texto (previo a sus lecturas sobre el totalitarismo), la pensadora judía-alemana advierte, desde su propia experiencia, que los refugiados han perdido su “hogar” (lo cual significa haber perdido “la familiaridad de la vida cotidiana”), su “ocupación” (es decir, la “confianza” de su “utilidad en el mundo”) y su “lengua” (esto es, la “naturalidad” de sus gestos y sentimientos) (Arendt, 2007, p. 264).

Esta intensa situación de desarraigo (*rootlessness*) y carencia de familiaridad (*homelessness*) que caracterizará la experiencia cotidiana de importantes conjuntos de personas a lo largo del siglo XX fue, sin embargo, solo la primera de las dimensiones de la radical desolación que se impuso sobre ciertos colectivos históricos. Sobre la base de dicha desazón vital se emplazó todavía el desamparo legal derivado de la falta de un respaldo estatal-nacional propio (*statelessness*) y, consecuentemente, la sensación de que aquellos beneficios o bienes a los que se accedía no tenían, en ningún caso, el carácter de un derecho (*rightlessness*).

Así, la lectura primordialmente crítica que Arendt realiza del proceso histórico del Estado nación en *OT* le permite advertir que, aunque haya sido en el marco de esta institución política que se dio lugar a los Derechos del Hombre, las falencias estructurales de dicha institución condenaron tal proyecto al fracaso. El “nacionalismo”, en tal sentido, mienta para la autora alemana un fenómeno de desbalance derivado de una hipertrofia del carácter particularista de la dimensión “nacional” del Estado nación y un consecuente retroceso del rasgo universalista y republicano de su dimensión “estatal”. Por ello, en la medida en que históricamente se creó una salvaguarda secular del derecho humano fundada en la “humanidad” de cada hombre, se abrió también la posibilidad de un nuevo tipo de exclusión que suponía, para ciertos individuos y grupos, una marginación fáctica de la idea misma de “humanidad”.

2. La “degeneración” del ciudadano en burgués y la génesis de la sociedad de masas: hacia una línea común de análisis sobre la nación entre *OT* y *CH*

En su libro de 1995, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Giorgio Agamben ponderará el modo en que Arendt había estudiado, en *La condición humana* (*CH*) (1958), la centralidad que la “vida biológica” (2006, p. 12) fue adquiriendo en el horizonte político moderno. Sin embargo, inmediatamente después de tal valoración, Agamben lamenta una aparente “falta de conexión” entre las reflexiones arendtianas sobre la *vita activa* y aquellas que habían girado en torno al fenómeno totalitario (2006, p. 13).

Afortunadamente, a lo largo del tiempo las reflexiones de un conjunto significativo de autores y autoras han permitido poner en duda esta visión de Agamben. Ya en 1983, Paul Ricoeur había advertido la intrínseca conexión entre *OT* y *CH* al señalar que, si el primero de estos textos constituye un diagnóstico de los ideales más terribles del siglo XX, el segundo supone una forma de repensar aquello que en la condición humana pone freno a la posible realización de tales sueños (1991, p. 43). Poco después, en 1992, Margaret Canovan notaba también no solo la íntima relación entre los dos trabajos, sino igualmente el hecho de que “toda la agenda del pensamiento político de Arendt fue establecida por [dichas] reflexiones sobre las catástrofes políticas [del siglo XX]” (1992, p. 7). Más recientemente, Simona Forti (2001) y Fina Birulés (2007) han identificado de igual manera la continuidad entre el estudio primero del totalitarismo y el conjunto posterior de la reflexión arendtiana.

Existe, de esta forma, una suerte de acuerdo general al interpretar el modo en que el análisis histórico de las experiencias políticas extremas del siglo XX da forma al proyecto intelectual en el que Arendt se embarca después de la publicación de *OT*. Tal continuidad, por lo demás, será también registrada a través de la identificación de conexiones conceptuales concretas entre *OT* y *CH*. Dos autores resaltan en este específico sentido: Anabella Di Pego y André Duarte. Desde diferentes enfoques, sus trabajos permiten entender las líneas teóricas puntuales que vinculan los dos textos de Arendt y, de tal modo, abren la posibilidad de considerar los temas específicos que interesan a la presente investigación desde una doble perspectiva.

En primera instancia, Di Pego (2015, p. 15) se propone realizar una lectura “filosófica” de *OT* y una interpretación “histórica” de *CH*. Con este motivo, la autora parte de la constatación de que la reflexión arendtiana sobre el totalitarismo “hunde sus raíces en un examen crítico de la modernidad, que también se encuentra a la base de las sociedades de masas democráticas que se consolidaron luego de la posguerra hacia mediados del siglo XX” (2015, p. 119). Sobre el suelo de esta consideración, la pensadora entiende que, si para Arendt “el ascenso de lo social” es un factor elemental en el despliegue moderno de las sociedades laborales tal como se hallan descritas en *CH*, una noción de “lo social” se encuentra ya importantemente desarrollada en *OT*. Tal concepto inicial en el estudio sobre el totalitarismo estaría referido al surgimiento del espacio colectivo moderno como ámbito social definido por una “homogeneidad tendiente a la asimilación” (Di Pego, 2010, p. 65). Por supuesto, esta perspectiva se halla importantemente ligada a las tendencias propias de la “nación” como escenario característico de la vida colectiva moderna.

André Duarte, por su parte, también ha encontrado puentes de conexión importantes entre ciertas ideas de ambas reflexiones. El pensador brasileño propondrá concretamente la noción de “biopolítica” como un concepto que, aunque no explicitado pero sí asumido en el horizonte teórico arendtiano, permite esclarecer “una importante e insospechada correlación entre las principales manifestaciones de la violencia en la política contemporánea” (2004, p. 98). En tal sentido, el autor indica que:

Muchos de los elementos históricos que cristalizarán en la forma totalitaria de dominación continúan presentes y activos en nuestro tiempo, tales como el racismo, el chovinismo, la apatía política, el imperialismo económico y político, el uso continuado del engaño y la violencia como forma de gobierno, la proliferación de exilados, refugiados políticos y económicos [y] la multiplicación exponencial de seres humanos considerados superfluos, es decir, desprovistos de ciudadanía y de ocupación económica (Duarte, 2004, p. 99).

Así, advirtiendo las conexiones entre el capitalismo y lo que para Arendt es la centralización de la dimensión biológica de la vida

humana a partir de la entronización de la “labor” como principal actividad colectiva, el autor entrevé una sintonía básica entre *OT* y *CH*. Es justamente en el entrecruzamiento del poder político-estatal y la vida biológica que se anunciaría la pervivencia contemporánea de ciertos rasgos propios de los regímenes totalitarios. La “biopolítica”, en tal sentido, es “el elemento común a la violencia extraordinaria del desastre totalitario, por una parte, y a la violencia ordinaria de nuestras democracias de masa y de mercado, por otra” (Duarte, 2004, p. 98). Dentro de tal perspectiva, claro está, cabría considerar la xenofobia propia de los imaginarios nacionalistas como una de las muestras más notables de la violencia sistémica actual.

Estas dos reflexiones permiten reconsiderar diferentes aspectos del trabajo arendtiano que expresan también una continuidad potencial con respecto al tema de la nación, el Estado nación y el nacionalismo. Evidentemente, dicha línea de análisis no ha sido explícitamente remarcada por Arendt, pero ello no implica que sea inviable rastrearla y encontrar así la posibilidad de pensar el complejo tema de la “nación” dentro del complejo y rico horizonte teórico de *CH*.

Tomando dicha consigna como objetivo, debe notarse, en primer lugar que, como adecuadamente pondera Di Pego, existe ya un concepto germinal de “lo social” en el trabajo arendtiano sobre el totalitarismo y este permite proyectar las líneas teóricas de lo que posteriormente será la morfología de la sociedad laboral de masas para la autora. Tal primera noción, por su parte, abre la posibilidad de rastrear la lectura arendtiana del crecimiento y efectos del sistema y la mentalidad capitalista sobre la estructura social y política europea. Por ello, previsto desde una perspectiva histórica en *OT*, este será un proceso cuyo desarrollo completo sea leído en clave filosófica por la pensadora alemana en *CH*.

La idea fundamental que, en la reflexión de Arendt, permite rastrear el avance de dicho despliegue es la de la llamada “transformación del ciudadano en burgués”. Ya en un artículo de 1946 la autora escribía que “la historia general de Europa, desde la Revolución francesa hasta inicios de la primera guerra mundial, podría ser descrita [...] como la lenta pero constante transformación del *citoyen* de la Revolución en el *bourgeois* del periodo de preguerra” (2007, p. 315). Con esta idea, que será recurrente en *OT*, Arendt expresa la degradación del ideal humano propio de la Revolución francesa y su conversión en la figura concreta del burgués del siglo XIX, esto es, del individuo que no podía relacionarse con lo

colectivo sino a partir del filtro de su propio interés (Arendt, 1962, pp. 144 y 255).

De tal modo, para Arendt (1962, p. 29), el siglo XIX, que “había empezado con la Revolución francesa”, sería testigo de este proceso de declinación ciudadana que alcanzó su nadir en el *affaire Dreyfus*. Como se ha revisado más arriba, este último suceso histórico constituye para Arendt un momento sintomático decisivo en la historia de la desinstitucionalización del Estado nación, una historia que, con el impulso final del imperialismo, terminaría en la subordinación del aparato estatal a los intereses económicos nacionales.

La autora alemana afirma que esta “conquista del Estado por la nación” fue importantemente facilitada por el derrumbe de la monarquía absoluta y el posterior desarrollo de la estructura social de clases (1962, p. 230). Hablamos, en este sentido, de un proceso alimentado por el contexto explícito de la conformación final de la morfología social capitalista moderna. Según Arendt, el monarca absoluto, en su pretensión de ser el representante de los intereses de la nación como un todo, se había constituido en la prueba visible de la existencia de tal interés común:

Con la abolición del rey y la soberanía del pueblo, este interés común estaba en constante peligro de ser reemplazado por un conflicto permanente entre los intereses de clase [...]. El único vínculo restante entre los ciudadanos de un Estado nación sin un monarca que simbolizara su comunidad esencial parecía ser el nacional, es decir, el origen común. Así que, en un siglo en el que cada clase [...] se hallaba dominada por un interés sectorial, el interés de la nación como un todo estaba supuestamente garantizado en el origen común, que sentimentalmente se expresaba en el nacionalismo (1962, p. 230).

Se hace claro aquí el entrecruzamiento que, para la pensadora alemana, existe entre el capitalismo y el nacionalismo. De hecho, el concepto de la “conquista del Estado por la nación”, que Arendt toma de Delos, se halla fuertemente marcado por dicho sentido. Esto se hace

palpable cuando se comparan las visiones que ambos autores sostienen del imperialismo.¹¹

En su libro *Le problème de civilisation. La nation*, de 1944, Joseph-Thomas Delos desarrolla un estudio histórico extenso acerca de los orígenes del nacionalismo y de las amenazas que su fortaleza moderna supone para el marco civilizatorio. En el marco de sus reflexiones, el autor francés entiende que, si los nacionalismos de las potencias han conducido regularmente al imperialismo, “es porque, confundiendo a la nación y el Estado, han conjugado sus dinamismos” (1944, I, p. 133). Estos “dinamismos” son considerados por Delos en términos bastante ideales, como tendencias hacia la apertura expansiva o hacia la conservación restrictiva:

La nación es, en efecto, una agrupación cerrada, que defiende sus caracteres étnicos y los toma como asiento de la vida social. La sociedad política, al contrario, es una sociedad abierta; ella mira a lo universal y tiende a procurar al hombre en su lazo más completo [...]. El Estado nación opera la conjunción de la tendencia particularista de la una y de la tendencia a la extensión universal del otro [...]. Así, la autoridad y las fuerzas del Estado son puestas al servicio del particularismo; y la apropiación particularista sigue la extensión del Estado (1944, II, pp. 186-187).

En este sentido, al autor francés comprende que es en la articulación patológica de dos principios (el nacional y el estatal) con propensiones antagónicas que se suscita la tendencia del nacionalismo a degenerar en imperialismo. Como se puede notar, no existe ningún tipo de referencia en la comprensión formalista de Delos al rol que la dinámica económica jugaría en esta articulación o, al menos, en alguno de los dos principios valorados.

¹¹ De hecho, en su reseña de 1946 al libro de Delos, Arendt desarrollará una crítica explícita sobre este punto en los siguientes términos: “Los brillantes análisis de Delos sobre el desarrollo del nacionalismo en totalitarismo pasan por alto su conexión, igualmente íntima, con el imperialismo —que solo es mencionado en una nota a pie de página—. Y ni el racismo del nacionalismo moderno ni la locura de poder del Estado contemporáneo pueden explicarse sin un entendimiento adecuado de la estructura del imperialismo” (2005, p. 260).

Tal situación es enteramente distinta en Arendt. Para la autora alemana, el fenómeno epocal que gatilla los distintos imperialismos es “la emancipación política de la burguesía” (Arendt, 1962, p. 123). Tal “activación” política de una clase que regularmente había preconizado su desinterés por el ámbito político se habría debido a la toma de conciencia de este grupo con respecto a la “incapacidad” del Estado para promover un crecimiento económico en un nuevo escenario internacional. Así, la pensadora escribirá que “solo cuando el Estado nación probó ser inadecuado para constituirse en un marco para el mayor crecimiento de la economía capitalista, la pelea latente entre el Estado y la sociedad se convirtió en una abierta lucha por el poder” (Arendt, 1962, p. 123).

Arendt (1962, p. 126) percibirá que, con el slogan de “la expansión por la expansión”, la burguesía intentó y parcialmente consiguió persuadir a varios gobiernos nacionales de entrar en el ámbito de la política mundial. En este sentido, las nuevas circunstancias de la economía global habrían tenido un efecto importante sobre las estructuras institucionales nacionales y la burguesía fue capaz de presentar sus intereses de clase como “intereses nacionales” (1962, p. 136). Tal habría sido la forma en que la estructura territorialmente limitada del Estado nación se vio, a través de las dinámicas del ritmo económico moderno, distorsionada en sus aspectos políticos centrales; en tal sentido, el propio imaginario nacionalista empezó a adquirir tintes anómalos y peligrosos.

Lo que resulta claro más allá de los diferentes aspectos puntuales es que los conceptos de “nación”, “Estado nación” y “nacionalismo” en la interpretación arendtiana del totalitarismo se encuentran profundamente entretejidos con la lectura histórica del desarrollo moderno del capitalismo. En tal sentido, entendiendo que las diferentes categorías de *CH* permitirán a la autora realizar una inspección filosófica de las sociedades de masa modernas y que la base de estas son los procesos laborales socializados de índole capitalista, es posible identificar aquí una línea común para repensar el tema de la nación desde *CH*.

La médula común existente entre ambos libros respecto de su perspectiva crítica sobre el capitalismo no se muestra en ninguna otra parte tan claramente como en el apartado “Ideología y terror”, añadido como capítulo final en la segunda edición de *OT*, publicada en 1958. Debe recordarse que, para aquel momento, Arendt ya poseía toda la estructura categorial que define las reflexiones de *CH*. En este sentido, la propia autora dirá que las adiciones intentaban complementar el documento original con “ciertas perspectivas de una naturaleza más

general y teórica” que, si bien se habían desarrollado posteriormente a *OT*, ella reconocía como “surgidas directamente de [aquel primer] análisis de los elementos de la dominación total” (1962, p. xi).

Una de las claves del capítulo añadido por Arendt a esta segunda edición estará en el concepto de “soledad”. Para la pensadora alemana, la soledad (*loneliness*) es la experiencia y la atmósfera misma de una vida bajo la dominación totalitaria. En este sentido, es esencialmente distinta del aislamiento (*isolation*) que caracteriza la vida privada (desconectada o imposibilitada de un espacio público) y de la solitud (*solitude*) que define una de las condiciones centrales para el ejercicio del pensamiento (Arendt, 1962, pp. 474-476). En la soledad, tanto el amparo de la vida privada como la posibilidad del pensamiento se esfuman quebradas por el terror y la ideología. Es por ello que, en tal situación, la persona pierde la “fe en sí misma como compañera de sus pensamientos”, además de la “confianza elemental en el mundo”, con lo cual tanto la regularidad de su vida mental como de su experiencia cotidiana se disuelve (Arendt, 1962, p. 477). Ahora bien, sobre la ampliación de la soledad como experiencia colectiva en la Modernidad, la autora escribirá que:

Esto puede ocurrir en un mundo cuyos valores son dictados por la labor (*labor*), es decir, donde todas las actividades humanas han sido transformadas en actividades laborales. Bajo tales condiciones, solo el puro esfuerzo de la labor (que es el esfuerzo por mantenerse vivo) se mantiene y la relación con el mundo como un artificio humano se rompe (Arendt, 1962, p. 475).

En este sentido, tanto el concepto de “soledad” como los de “masa” y “labor” constituyen parte del acervo de nociones que, relacionadas con la comprensión teórica del capitalismo construida por Arendt, ofrecen un suelo común a *OT* y *CH*. Como se ha visto, esta perspectiva acerca del sistema económico moderno y su influencia en la historia moderna se halla también fuertemente entretejida con las ideas de nación, Estado nación y nacionalismo tal como estas se desarrollan en el pensamiento arendtiano. Es sobre la base de este análisis de consonancias que el siguiente subtítulo del trabajo intentará repensar visión arendtiana de la nación dentro del horizonte de sentido propuesto en *CH*.

3. Biopolítica, normalización y xenofobia: el *animal laborans* nacional en *La condición humana*

Debe notarse, antes de ingresar en la consideración de los temas puntuales a tratar en esta sección, el cambio de horizonte teórico que, en el pensamiento de Arendt, diferencia el estudio sobre el totalitarismo de las reflexiones sobre la *vita activa*. Así, Bhikhu Parekh (1981) y Seyla Benhabib (2003) han manifestado enfáticamente que la forma de abordaje de los fenómenos en *CH* responde a una aplicación de la fenomenología al estudio de la política. El primero de estos autores es el que de modo más puntual ha resaltado este aspecto mencionando, además, la vena hermenéutica del enfoque arendtiano:

Para Arendt [...] la filosofía es una investigación hermenéutica enfocada en determinar el significado de las actividades, instituciones, formas de vida humanas, etc. [...]. [El] filósofo investiga, no la naturaleza humana, sino las experiencias humanas. Su investigación ontológica está orientada fenomenológicamente. Consiste en identificar capacidades humanas básicas, así como características fundamentales del mundo, explorando su interacción en las experiencias humanas básicas y articulando las estructuras de estas experiencias (1981, pp. 66-69).

Sobre la base de estos presupuestos teóricos, claramente distintos del “análisis en términos de historia”¹² que se había practicado en *OT*, Arendt identificará tres tipos de actividades centrales para la *vita activa* (esencialmente distinta de la *vita contemplativa*) del hombre. Cada una de ellas sostendría, por lo demás, dimensiones de sentido diferentes dentro de la experiencia humana individual y colectiva. Así, la actividad de la “labor” correspondería a la condición humana de la vida (biológica) y resaltaría el carácter del hombre en tanto *animal laborans*. Por otro lado, la actividad del “trabajo” dependería de la condición humana de la mundanidad y expresaría la faceta del hombre en tanto *homo faber*.

¹² Sobre esta idea, cfr. la respuesta de Arendt a la crítica escrita por Eric Voegelin sobre *OT* (Arendt, 2000, p. 157).

Finalmente, la actividad de la “acción” se halla ligada a la condición de la pluralidad y pone en primer plano el perfil del hombre relacionado con la actuación política.

Una de las formas más interesantes para entender el modo en que estas categorías permiten pensar sentidos distintos de la experiencia activa de los hombres ha sido propuesta por Ricoeur, quien se enfocará en los “rasgos temporales” de las tres actividades mencionadas. Así, en relación con la labor, el autor francés escribirá que “la ausencia de duración es [...] característica del nivel del *animal laborans*” (1991, p. 55). Ello sería de tal modo porque “el carácter consumible de los productos de la labor es lo que constituye su naturaleza perecedera [...]. Consumir es agotar. La labor, en consecuencia, subraya y refuerza el carácter devorador de la vida misma” (p. 56).

Por otra parte, a partir también de un análisis del carácter de sus productos, la actividad del trabajo tendría como rasgo fundamental la “duración”. “Esta capacidad [de durar], caracteriza la esencia del artificio humano, es decir, de los objetos destinados al uso más que al consumo” (Ricoeur, 1991, p. 56). Así, a partir de su productividad, el trabajo llegaría a conformar un “conjunto de objetos durables que resisten la erosión del tiempo” (p. 56) y que definen la base material del mundo humano, permitiéndole emplazarse como una instancia opuesta al eterno movimiento de lo natural.

Finalmente, Ricoeur entenderá que el perfil temporal de la acción (que se da siempre en el *espacio-entre* humano) es la “fragilidad” (1991, p. 60). Resulta evidente que, al menos por sí mismas, las palabras y las actuaciones humanas no sobreviven al momento de su enunciación o ejecución. Por ello, estas acciones solo pueden “permanecer” en la medida en que un espacio político (que tiene como condición de posibilidad la materialidad del mundo) se institucionalice y de tal modo ofrezca un espacio de memoria a la vida de cada uno de sus miembros.

En la visión de Arendt, esta triple división de las actividades humanas tenía como correlato, al menos en el periodo premoderno, una división clara de los “espacios” de la vida colectiva. De acuerdo con la autora, los ámbitos históricos de tipo “privado” (cuyo ejemplo arendtiano más usual sería el *oikos* griego) habían sido el lugar propio de la labor y la reproducción de la vida biológica, mientras que los espacios “públicos” (como la *polis*) eran el escenario de la acción política. El trabajo, por otra parte, pensado a partir del modelo también griego de la

poiesis, resultaría una actividad intermedia, desarrollada en aislamiento pero proyectada hacia la escena pública (1998, p. 38).

La Modernidad, dentro de este horizonte de comprensión, habría supuesto un quiebre del “equilibrio” que, durante siglos, había caracterizado el desarrollo estructural de las actividades humanas en Occidente. La fórmula teórica con la que Arendt cifra este proceso será la del “crecimiento natural de lo innatural” (Arendt, 1998, p. 47). Tal noción expresa, desde un enfoque fenomenológico, la interpretación hecha por la autora del desarrollo del capitalismo, que con la ampliación sistemática de la actividad laboral empezará a definir progresivamente el contenido y la forma de todo el espacio colectivo. La pensadora denominará propiamente “sociedad” a la forma de colectividad moderna que surge de este proceso:

La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 1998, p. 38).

En este sentido, Arendt escribe que la sociedad es ese “reino curiosamente híbrido donde el interés privado asume un significado público” (1998, p. 35). Lo fundamental dentro de esta reconfiguración de la morfología tradicional de la organización colectiva que trae aparejada el periodo moderno es la centralidad incuestionable que la labor (y, con ella, la vida biológica) comenzará a tener como eje de toda actividad política posible. Este entrecruzamiento profundo entre vida y política permite establecer un vínculo teórico con el concepto de “biopolítica”, que, como se veía más arriba, algunos autores ya han considerado dentro del horizonte de la reflexión arendtiana.

De hecho, el ya citado André Duarte es uno de los pensadores que de modo más puntual ha considerado este esquema teórico y su relación con el pensamiento de Arendt. Para esto, el autor considera, primeramente, las implicaciones teóricas del citado “crecimiento natural de lo innatural” y señala que en dicha fórmula se hallan implicadas:

[...] la ampliación histórica del ámbito de las así llamadas necesidades vitales o naturales humanas, como laborar, reproducirse y consumir, hasta el punto de que la vida misma [...] se vio por primera vez glorificada y convertida en bien y asunto político supremo; la elevación de la actividad de la labor al estatuto de principal actividad humana; la reducción del hombre a la figura del *animal laborans*, un ser vivo que, antes que todo, labora y consume; la exigencia de una continua producción de bienes de consumo inmediato y en abundancia [...]; y, por fin, la transformación de la política en una instancia de gestión y promoción administrativa de la felicidad y de los intereses vitales del *animal laborans* (Duarte, 2004, p. 100).

Es precisamente en su identificación del giro sistemático de la actividad política hacia un sistema de gestión y administración masiva de la vida biológica que puede intentar comprenderse el perfil biopolítico de, al menos, cierta faceta del pensamiento arendtiano. Este intento de diálogo, por lo demás, no carece de precedentes importantes. Laura Bazzicalupo, por ejemplo, en su libro *Biopolítica. Un mapa conceptual*, había ya valorado el hecho de que Arendt, sin adoptar el término “biopolítica”, identifique tempranamente “la profundidad del giro moderno hacia el cuidado del bíos y los efectos de despolitización y de extensión del dominio económico” (2010, p. 122). A esta temprana constatación se suman las ya revisadas perspectivas de Duarte (2004) y Di Pego (2010 y 2015), además de los importantes artículos de Braun (2007) y Blencowe (2010), que comparan la perspectiva biopolítica que puede derivarse del trabajo arendtiano con las ideas de Michel Foucault sobre este tema.¹³

¹³ Ahora bien, en este punto es importante aclarar que cualquier intento de pensar el trabajo de Arendt dentro del registro “biopolítico” (y, en especial, en sintonía con las ideas de Foucault) debe proceder con extrema precaución. Si bien el pensador francés emplea la categoría para hacer referencia a una forma efectiva de gobierno, el sentido que la articulación entre vida biológica y política puede tener en Arendt es puramente negativo. Esto quiere decir que la dinámica administrativa surgida del entrecruzamiento entre vida y Estado solo puede ser calificada, para la autora, como algo apolítico o, aun más, antipolítico. De todas maneras, la presente investigación considera que el concepto de “biopolítica”

En cualquier caso, la forma explícita en que estas cuestiones aparecen desarrolladas en *CH* en relación con la cuestión aquí considerada es sutil pero identificable. En primera instancia, Arendt (1998, p. 28) es concreta al señalar que la emergencia moderna de la “sociedad” (y la transformación radical de las esferas pública y privada que esta produce) se da mano a mano con la consolidación de la estructura política del Estado nación. En este sentido, es bajo dicho *plafond* institucional que se produce la ampliación gigantesca de la actividad laboral que provocó que los principios anteriormente circunscritos a la esfera doméstica empiecen a definir crecientemente el tono y forma de la gestión pública.

Para Arendt (1998, p. 30), los ámbitos domésticos premodernos se definían por el hecho de que en ellos “los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias” y, en general, habría sido la necesidad como tal la que constituía el principio que regía las actividades familiares privadas:

En nuestra comprensión [moderna], la línea divisoria [entre lo público y lo privado] está enteramente difuminada, porque vemos al conjunto de los pueblos y de comunidades políticas bajo la imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos deben ser gestionados por una gigantesca administración doméstica de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es la ciencia política sino la “economía nacional” [...], lo cual indica un tipo de gestión doméstica colectiva. El conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia super-humana es lo que llamamos “sociedad” y su forma política de organización se denomina “nación” (Arendt, 1998, pp. 28-29).

La nación y el Estado nación se convierten, de este modo, en dos términos con los que, en *CH*, se hace referencia de forma unívoca al carácter de una organización social gigante centrada en la administración y reproducción de la vida colectiva. Para Arendt, la

resulta útil para arrojar una luz diferente sobre algunas de las nociones del trabajo arendtiano (especialmente las relativas a la nación y al Estado nación) que regularmente han permanecido en segundo plano en las interpretaciones convencionales de *La condición humana*.

sujeción acostumbrada a un mando central, la normalización funcional de cada persona y la primacía del “proceso” sobre las “partes” son los elementos fundamentales de la lógica “nacional” en la que se registra la ampliación política de la experiencia doméstica premoderna. Será en esta tendencia hacia un tipo peculiar de homogeneización rutinaria donde se registre la “familiaridad” típica de la cotidianidad social de la nación. En este sentido, Arendt (1998, p. 29) escribirá que “no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros se comporten como si lo fueran de una enorme familia, con una sola opinión e interés”.

Es importante preguntarse también en este punto qué tipo de efecto tiene tal sistema sobre la experiencia individual de sus miembros. En líneas generales, puede decirse que, desde la perspectiva de Arendt, cuando la rítmica procesual del binomio labor-consumo se convierte en el eje desde el cual cada sujeto se relaciona con el ámbito público al que pertenece, se crea una comprensión sobre la política reducida a la pura eficiencia administrativa. Cuando esto sucede, los individuos solo pueden vincularse con la institucionalidad estatal al interior del mismo impulso que condiciona la temporalidad biológica de su vida, es decir, a partir de un profundo ensimismamiento que, en su imagen, solo puede recordar la forma en que la pensadora imaginaba, en *OT*, la transformación del *citoyen* en *bourgeois*.

En cualquier caso, como ya se ha mencionado en el anterior subtítulo, en *CH* existe un nuevo horizonte categorial dentro del cual las ideas sobre el totalitarismo son reformuladas. Concretamente, el concepto ya citado de “soledad” puede brindarnos aquí luces que permitan aclarar el sentido autorreferencial de la experiencia individual al interior de las sociedades laborales de masas. De acuerdo con Arendt, la soledad encuentra también un lugar central en las sociedades de masas, pues la homogeneidad de estas no es debida a la concertación entre individuos, sino a la fuerza unificadora de la necesidad y sus procesos laborales.

Tal unificación se deriva, en su aspecto biológico fundamental, “de la unicidad de la especie humana” (Arendt, 1998, p. 46), que condiciona a todos con igual fuerza pero a cada uno en particular de manera incomunicable. En este sentido, el ámbito nacional-laboral define un marco de integración “sincrónica” basado en la fusión de múltiples “soledades” atómicas. Como Margaret Canovan escribe interpretando esta intuición arendtiana, “la labor encierra a cada individuo en su propia experiencia privada de la vida material a la vez que convierte

la masa de individuos en ‘un hombre socializado’, una especie que se comporta como uno” (1992, p. 93).

Es este desenvolvimiento social naturalizado de reproducción de la vida colectiva el que permite el despliegue (tanto para el individuo aislado como para el Estado nación en su tarea administrativa) de una “lógica” de pertenencia que se convierte en la fuerza motora detrás de la identidad y el sentimiento nacional. Así lo advierte Duarte, quien, en su referido artículo sobre el contenido biopolítico del pensamiento arendtiano, expresa lo siguiente en torno al modelo estatal-nacional:

[A] pesar de las fundamentales diferencias políticas existentes entre los Estados Unidos de Roosevelt, la Alemania nazi de Hitler, la Unión Soviética de Stalin, y la Italia fascista de Mussolini, todos ellos se [han] definido y comprendido como Estados de trabajadores dedicados a fortalecer los intereses nacionales y vitales de sus ciudadanos definidos como *animal laborans* [...] (Duarte, 2004, p. 101).

De tal forma, los aparatos estatales refuerzan su carácter “nacional” a partir de las tareas de regulación ejecutadas sobre la vida de una sociedad que se halla circunscrita a un territorio determinado. Esta misma tendencia, por otra parte, caracteriza también las formas sociales de autocomprensión identitaria. Así, Arendt menciona explícitamente, al hablar del proceso de “alienación del mundo”, que su profundización se alcanzó cuando la sociedad pasó a ocupar modernamente el lugar que la familia había tenido siempre como sujeto del proceso de reproducción de la vida biológica:

La pertenencia a una clase social reemplazó a la protección previamente ofrecida por la familia, y la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la unidad familiar. Más aún, la sociedad en conjunto, el “sujeto colectivo” del proceso de la vida, en modo alguno siguió siendo una entidad intangible [sino que] se identificó con una tangible —aunque colectivamente poseída— parte de propiedad: el territorio del Estado nación (1998, p. 256)

El sentido de la solidaridad grupal se habría extendido, en esta lectura, desde el espacio familiar y pasando por la unidad de clase, hasta llegar a la referencia “comunitaria” nacional. Todo ello supone, como fuerza matriz, al crecimiento de la rítmica laboral y la ampliación de su sincronía al conjunto del cuerpo social. Será también sobre la base de esta misma tendencia integradora que surja, por otro lado, un imaginario propiamente “nacionalista” centrado en la figura “biopolítica” de la familia. Arendt explicará este hecho escribiendo que, dado que la sociedad pasa a ser el sustituto de la familia, “se da por supuesto que la ‘sangre y el suelo’ rigen las relaciones entre sus miembros” y, en ese mismo sentido, “la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el suelo de un determinado territorio se convirtieron en los requisitos del Estado nación” (1998, p. 256).

En estos términos, se puede constatar que tanto el concepto de “nacionalismo” como los de “Estado nación” y “nación” se hallan igualmente repensados desde un marco de categorías diferente pero ligado al de *OT*. La importancia de esto es fundamental, toda vez que permite considerar ciertos fenómenos y nociones teóricas que gozan de indudable actualidad (y que habían sido planteados en *OT* a partir de una lupa “histórica”) desde la perspectiva del horizonte de sentido hermenéutico-fenomenológico que define el enfoque de *CH*.

Conclusiones

La distinción entre un nacionalismo “tribal” y un nacionalismo “del Estado nación completamente desarrollado” sostenida por Arendt en *OT* resuena importantemente a una división (ciertamente binaria y algo esquemática) planteada por un intelectual judío contemporáneo y, de hecho, cercano a la autora: Hans Kohn (1946). Sin embargo, la reflexión de la pensadora alemana carece del tono “maniqueísta” en virtud del cual Kohn, en su estudio, termina valorando de un modo fuertemente “positivo” cierta forma histórica de nacionalismo (el occidental) y de manera claramente “negativa” otra (que se podría llamar tribal). Para la autora de *OT*, ambos tipos de nacionalismo, no obstante sus importantes diferencias, resultan altamente problemáticos para el despliegue de una actividad política centrada en la pluralidad y la convivencia democrática.

Por razones ya expuestas en la introducción, en el presente trabajo se han intentado desarrollar las múltiples posibilidades teóricas implícitas en la crítica arendtiana al primer tipo de nacionalismo. Esto ha permitido extender la validez potencial de ciertas ideas de la autora, expresadas en

el estudio sobre el totalitarismo, al análisis de las actuales sociedades democráticas de masas y, con ello, al ámbito de la hermenéutica-fenomenológica desplegada en las reflexiones sobre la *vita activa*.

En tal sentido, se ha intentado identificar en el artículo líneas de conexión teórica que permitan acercar el sentido de los conceptos de “nación”, “Estado nación” y “nacionalismo” que, no sin una importante diferencia de grado, se hallan desarrollados tanto en *OT* como en *CH*. La forma en la que esto se ha logrado es poniendo en primer plano la continuidad de la lectura crítica desarrollada por Arendt en torno al surgimiento y la expansión del capitalismo. Esta perspectiva comprende buena parte de la producción de la autora y, sin lugar a dudas, el periodo tanto de los años cuarenta como de los cincuenta, espacios de tiempo en el que las reflexiones de *OT* y *CH* son desarrolladas.

Valorando de esta forma las reflexiones sobre el totalitarismo desde la perspectiva del Estado nación, dos nociones han cobrado especial importancia para esta investigación: la de la “transformación del ciudadano en burgués” y la de “la conquista del Estado por la nación”. A partir de ambas claves se puede rastrear la interpretación hecha por Arendt acerca de los efectos que el nuevo sistema económico tuvo sobre la mentalidad social de una época, además de la despolitización consecuente que permitió instrumentalizar las instituciones republicanas en favor del cumplimiento de los intereses nacionales. El nacionalismo, en tal circunstancia, se plantea como la fuerza sentimental integradora que contrapesa las tendencias centrífugas propias de una economía de marcado individualista y competitiva.

Ahora bien, a pesar de que el método de *OT* haya sido definido por la propia Arendt como un “análisis en términos de historia”, es indudable que también este trabajo posee un sello fenomenológico en lo que podría llamarse su “metodología”. Tal sello está relacionado con el deseo de adentrarse en el sentido de la experiencia de las masas que vivieron bajo el signo de la dominación totalitaria. En tal sentido, el concepto de “soledad” resulta central para esta dimensión del trabajo arendtiano, no solo como una de las bases de su comprensión del totalitarismo sino también como punto clave de la argumentación principal de *CH*. Como se ha visto, un momento decisivo de articulación entre estos dos trabajos se da en el nuevo capítulo añadido a la segunda edición de *OT* en 1958, donde Arendt relaciona directamente las nociones de “soledad” y “labor” con el marco categorial de su (para entonces ya desarrollado) estudio sobre la *vita activa*.

En *CH*, será justamente el concepto de “soledad” el que permita abrir una comprensión de las formas de sociabilidad propias de las sociedades laborales en las que toda otra dimensión colectiva diferente de la economía parece haber retrocedido. En esta línea de lectura, sería la “mismidad” (*sameness*) aquello que, como condición nacida de la convergencia sincrónica de las individualidades corporales en la reproducción de la vida colectiva, define más propiamente la base material de las identidades nacionales modernas. En tal circuito, el Estado deja de estar, como en *OT*, “frente” a la nación para pasar a transformarse en el regulador doméstico, el asegurador soberano y el catalizador económico de la labor socializada. En tal medida, el Estado nación se constituye en una unidad administrativa de base biopolítica en la que la “familiaridad” propia de “lo nacional” se halla anclada en la rutina económica. Esta confortable familiaridad, por su parte, concibe la otredad como un elemento de tensión sobre las regularidades de la vida social cotidiana y, en tal sentido, parece dar lugar al surgimiento de imaginarios nacionalistas que reproducen, también de modo rutinario, una xenofobia básica en el seno de las cotidianidades modernas.

En todo caso, este es un tema que amerita un desarrollo más extenso en reflexiones posteriores, pero ya la posibilidad de trasladar un enfoque fenomenológico a la comprensión de la experiencia individual y colectiva de “lo nacional” como hecho anclado en el ritmo económico rutinario resulta relevante. Esto supone una ampliación tanto de las importantes pero ya recorridas ideas propuestas por Arendt en torno al Estado nación en su estudio sobre el fenómeno totalitario como de las posibilidades generales de entender ciertos fenómenos nacionalistas contemporáneos desde un lente fenomenológico.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* I. A. Gimeno Cuspinera (trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2000). *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. A. Serrano de Haro (trad.). Encuentro Ediciones.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. A. Serrano de Haro (trad.). Caparrós Editores.

- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2010). Estado nacional y democracia (1963). J. A. Zamora (trad.). *Arbor. Ciencia, Pensamiento, Cultura*. 186(742), 191-194. URL: <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/770>.
- Bazzicalupo, L. (2010). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Editorial Melusina.
- Beiner, R. (2000). Arendt and Nationalism. En D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hanna Arendt*. (pp. 44-62). Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Blencowe, C. (2010). Foucault's and Arendt's 'Insider View' of Biopolitics: A Critique of Agamben. *History of the Human Sciences*, 23(5), 113-130. DOI: <https://doi.org/10.1177/0952695110375762>.
- Braun, K. (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society*, 16(1), 5-23.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.
- Delos, J.-T. (1944). *Le problème de civilisation. La nation*. Éditions de l'Arbre.
- Di Pego, A. (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt. En M. de la P. Echeverría y P. Vestfrid (eds.), *Tridecaedro. Jóvenes investigadores en ciencias sociales de la UNLP*. (pp. 62-74). EDULP. URL: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/90835>.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Duarte, A. (2004). Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 13, 97-105. URL: <http://hdl.handle.net/10550/46104>.
- Feldman, R. (2007). Introduction. The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt. (1906-1975). En H. Arendt, *The Jewish Writings*. (pp. xli-lxxvi). Schocken.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra.
- Gracia Landaeta, Ó. (2021). *Nación, Modernidad y sociedad de masas: una relectura del nacionalismo contemporáneo a partir de Arendt*. [Tesis

- doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica de Chile. DOI: <https://doi.org/10.7764/tesisUC/FIL/63671>.
- Jerade Dana, M. (2015). Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 15(225), 341-368. URL: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-mexicana-ciencias-politicas-sociales-92-articulo-nacionalismo-antisemitismo-hannah-arendt-sobre-S0185191815300295>.
- Kohn, H. (1946). *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. Macmillan.
- Kohn, J. (2005). Introduction. En H. Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954*. (pp. ix-xxxi). Shocken.
- Mantena, K. (2010). Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism. En S. Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. (pp. 83-112). Cambridge University Press.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Macmillan.
- Parekh, S. (2008). *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. Routledge.
- Prinz, A. (2001). *La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. M. Ibarra de Diego (trad.). Herder.
- Ricoeur, P. (1991). Préface à *Condition de l'homme modern*. (1983). En P. Ricoeur, *Lectures. 1. Autour du politique*. Éditions du Seuil.
- Sánchez Madrid, N. (2013). Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas. *Isegoría*, 49, 481- 507. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.07>.
- Sánchez Muñoz, C. (2007). Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad. *Intersticios*, 10(22-23), 221-237.

