



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.115483>

## TRADICIÓN Y DESARRAIGO: LA CRÍTICA DE ARENDT A LA POLÍTICA



### TRADITION AND ROOTLESSNESS: ARENDT'S CRITIQUE OF POLITICS

JOSÉ ALEXIS BLANCO\*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

Recibido: 30 de junio de 2024; aceptado: 28 de octubre de 2024.

\* jblancor@unal.edu.co / ORCID: 0000-0002-4325-0961

#### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Blanco, José Alexis. "Tradición y desarraigamiento: la crítica de Arendt a la política." *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 119-144.

**APA:** Blanco, J. A. (2025). Tradición y desarraigamiento: la crítica de Arendt a la política. *Ideas y Valores*, 74 (188), 119-144.

**CHICAGO:** Blanco, José Alexis "Tradición y desarraigamiento: la crítica de Arendt a la política." *Ideas y Valores* 74, no. 188 (2025): 119-144.



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

**RESUMEN**

La reflexión sobre la tradición del pensamiento político occidental atraviesa toda la obra de Arendt. En este artículo me propongo mostrar de qué forma la ruptura de la tradición, como eje articulador del sentido de lo político, implica un deterioro en la relación de los sujetos con el pasado. La idea central del trabajo es que el desarraigo es una experiencia que emerge de la imposibilidad humana de elaborar el sentido, y que su condición de posibilidad no es la pérdida de “raíces”, sino la incapacidad para formular horizontes comunes que permitan reelaborar la relación rota con el pasado. Para ello, analizo los trabajos de Arendt publicados en la década de 1950, así como los apuntes y reflexiones adelantadas en su *Diario filosófico*. Argumento que el rasgo que mejor explica el desarraigo es la pérdida o el deterioro de la relación temporal con el pasado, y que este fenómeno es una consecuencia directa de la ruptura de la tradición del pensamiento político de Occidente.

*Palabras clave:* desarraigo, H. Arendt, política, tiempo, tradición.

**ABSTRACT**

Arendt's reflection on the tradition of Western political thought extends throughout her philosophical work. This paper aims to analyze how the break with tradition implies a deterioration in the relationship between subjects and the past. The main idea is that rootlessness is an experience emerging from the human inability to elaborate meaning. This inability is not due to the loss of “roots”, but rather to the failure to formulate common horizons that would allow us to rework our broken relationship with the past. To this end, I analyze Arendt's works published during the 1950s, as well as the notes and reflections recorded in the Philosophical Diary. I argue that the element that best explains rootlessness is the loss or deterioration of the temporal relationship with the past, and that this phenomenon is a direct consequence of the breakdown of the tradition of Western political thought.

*Keywords:* H. Arendt, tradition, politics, time, rootlessness.

## Introducción

El problema de la “tradición” en la filosofía de Arendt es un asunto que no ha recibido la suficiente atención por parte de la literatura secundaria. En líneas generales, una buena parte de sus comentaristas reconoce el lugar de la tradición como una especie de intervalo conceptual que divide formas hegemónicas y convencionales de esquemas más igualitarios y disruptivos de entender la política (Buckler 2011; Grunenberg y Daub 2007 y Villa 1999). Sin embargo, estos análisis suelen convertir a Arendt en una pensadora excesivamente práctica de la que, en mayor medida, solo se pueden extraer ciertas reflexiones sobre el espacio público, el poder, el discurso y la revolución. Por ejemplo, de acuerdo con estas lecturas, Arendt sería una especie de teórica tácita del republicanismo que se enfrenta al formalismo y la concentración del poder propias de la democracia representativa.<sup>1</sup> En ese sentido, si bien existen menciones parciales sobre cómo la emergencia de los gobiernos totalitarios rompe la tradición y, por lo tanto, libera al pensamiento de los prejuicios hegemónicos sobre lo político, el siguiente momento del argumento, esto es, cómo afrontar su ruptura, continúa siendo una materia prácticamente inexplorada en la literatura sobre el tema.<sup>2</sup> Analizar el pensamiento de Arendt como una filosofía de la ruptura y de la construcción del sentido, y no solo como una filosofía práctica, contribuiría a entender algunos de los gestos metodológicos de la autora, pero también permitiría situar a Arendt en clave con otras discusiones propias de la filosofía contemporánea, como el problema de la institución, las discusiones adelantadas por la filosofía social entre modernidad y alienación, las reflexiones sobre el llamado “pensamiento político posfundacional” o la problematización del vínculo entre política y temporalidad.<sup>3</sup>

En este artículo intentaré defender una interpretación del pensamiento político de Arendt según la cual, un análisis de los conceptos de ruptura, desarraigo y temporalidad, presentes en su obra, permitirían entender algunos de los problemas centrales de su filosofía política. La idea que se encuentra a la base de esta interpretación es que la autora, al defender una reconceptualización de lo político, debe atender las secuelas filosóficas y existenciales que dejó el auge de los gobiernos

1 En esta franja se encuentran autoras como Canovan (2002), Benhabib (2003) y Habermas (1994). El trabajo de Heuer (2023) sobre este punto resulta especialmente esclarecedor con respecto a la discusión sobre el supuesto republicanismo de Arendt.

2 Sobre este punto están los trabajos de Abensour (2007) y Forti (2001).

3 Autores de la tradición de la filosofía social como Jaeggi y Celikates (2023) afirman que el pensamiento de Arendt se encuentra mucho más vinculado con el asunto la descripción y crítica de las distintas configuraciones de lo social, que con el canon de la filosofía política.

totalitarios. Estas consecuencias, que aparecen tematizadas a lo largo de una buena parte de sus escritos, tienen que ver con la forma en la que es posible visibilizar la relación entre experiencia, política y sentido, al tiempo que están vinculadas con la manera en la que se debe abordar la sensación de extrañeza, desamparo y confusión que genera tratar de entender el fenómeno de lo político sin un canon conceptual previamente dado. Al criticar el esquema tradicional de la política, basado en la idea de gobierno y en la respectiva hostilidad sobre la que este concepto fue construido, Arendt asume la tarea de buscar nuevas fuentes y técnicas para entender la crisis, esto es, para reparar la experiencia del desarraigamiento actual, a partir de una cuidadosa conceptualización del pasado, así como de su relevancia para asignarle estabilidad y durabilidad a las tareas que rigen el pensamiento político.

El texto se encuentra dividido en tres partes. En primer lugar, mostraré en qué consiste la tradición y cuál es el contenido que reproduce. Acto seguido, expondré cuáles son las secuelas de su ruptura y cuáles son los desafíos para el pensamiento político. Finalmente, señalaré el lugar que ocupa el concepto de desarraigamiento y haré una sutil pero decisiva reflexión sobre el tiempo en el abordaje filosófico de estos conceptos, de cara a pensar los rasgos de una teoría política preocupada por entender el lugar de la experiencia “sin raíces” de las sociedades modernas.

### **La tradición y su hostilidad hacia la política**

A pesar de que la reflexión sobre el concepto de tradición es un tema al que Arendt le dedicó una buena parte de sus escritos de la década de 1950, su obra siempre trabaja con una precomprensión implícita, oscura y limitada del concepto. Con excepción de algunos pasajes de *Entre el pasado y el futuro* y *La promesa de la política*, en los que existen tratamientos más o menos cuidadosos y profundos sobre el tema, en cada escrito de este periodo emerge una nueva formulación que complejiza el análisis del concepto. De hecho, para encontrar una caracterización más o menos exacta sobre esta categoría hay que dirigirse a ensayos como “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental” o “La gran tradición” (Arendt 2019a), escritos durante la primera parte de la década de 1950; así como explorar el laberinto conceptual que propone su *Diario filosófico*. No obstante, una de las definiciones más precisas sobre este tema aparece en una respuesta elaborada por Arendt a una recensión sobre dos de sus más recientes libros en noviembre de 1969. Allí, la autora intenta aclarar cierto malentendido por medio del cual se cree que al afirmar la existencia de una “ruptura de la tradición”, también se estaría aseverando una fractura radical con el pasado. Este equívoco, piensa Arendt, encarna justamente el núcleo de todo el asunto. El pasado, según la autora, no es más que el conjunto

de sedimentaciones y significados de los que se alimenta una tradición, mientras que esta representa, sobre todo, una forma de organización y narración del tiempo y sus significados. En palabras de Arendt: “la tradición ordena el pasado, lo transmite (*tradere*), lo interpreta, omite, selecciona y enfatiza según un sistema de creencias preestablecidas. La tradición es una construcción mental y, como tal, siempre está sujeta a un examen crítico” (Arendt 1969)”. La tradición, según esta idea, opera como un formato narrativo del que se desprenden nuestras interpretaciones sobre el mundo, en este caso, sobre el espacio de lo político y, además, se trata de un esquema que jerarquiza y omite elementos por tratarse de una construcción colectiva. Esta definición es interesante en la medida en la que pone de manifiesto dos elementos decisivos: un contenido que se reproduce a través de una *forma* de relación con el pasado y un espacio para la *crítica* filosófica del concepto.

La tradición del pensamiento político occidental tiene un origen perfectamente rastreable en términos históricos. Según Arendt, esta forma de administrar nuestra relación con el tiempo nació con la filosofía política de Platón, en la que se describe la esfera de los asuntos humanos como un territorio oscuro y hostil para el filósofo y del que debe apartarse; y finalizó con la filosofía de Marx, en la cual se anula la clásica oposición entre pensamiento y acción mediante la idea de que la esfera de los asuntos humanos solo se puede *concretar* o *transformar* por medio del pensamiento (Arendt 1996a 29-31). Siguiendo esta idea, la filosofía política nace con la intención de distinguir con precisión dos modos de vida incompatibles: el *bíos theoretikos*, en el que descansaban las actividades del pensamiento y que, por definición, solían llevarse en soledad; y el *bíos politikos*, en el que yacían la acción, el discurso y, en general, las actividades propias del espacio político. Esta diferenciación, entonces, no solo tiene que ver con reservar un espacio exclusivo para la actividad filosófica, sino que también se presenta como una oportunidad para asegurar una instancia segura para el filósofo. La razón de ser de esta diferenciación –piensa Arendt– se basa en la actitud de la *polis* hacia la filosofía durante el juicio a Sócrates. Por esa razón, según la autora, el hecho de que Sócrates no haya logrado persuadir a sus jueces acerca de la invalidez de los delitos en su contra, convirtió el ejercicio de la retórica o la persuasión en un recurso dudoso e inútil para enfrentar la contingencia de la vida política y, por lo tanto, obligó a la filosofía a un replanteamiento de su relación con la vida de la *polis*. Tal distinción, además, no es en ningún sentido circunstancial o inocente, sino que responde al miedo de Platón, que es también el miedo de todos los filósofos, de experimentar la misma suerte de su maestro (Arendt 2018c 606). En consecuencia, dice Arendt, a partir de este acontecimiento la filosofía política se convertirá, no en una forma

de entender la actividad pública y propiciar los vectores conceptuales sobre la que esta se pueda desplegar, sino más bien en una forma de *rechazar* la política, no solo por tratarse de un modo de vida opuesto al de la filosofía, sino porque su cercanía con el mundo del filósofo representa una amenaza vital.

El juicio y la condena de Sócrates aparecen, entonces, como una experiencia histórica decisiva que se encuentra a la base del horizonte de sentido que narra la tradición. Por eso, si durante la experiencia griega prefilosófica el discurso, *lexis*, era un elemento esencialmente político, en la medida en la que marcaba una diferencia significativa entre los hombres libres que administraban los asuntos de la *polis*, y los bárbaros y esclavos que se regían por medio de la fuerza y la violencia mudas (Arendt 2008b 45), después del juicio a Sócrates, el discurso, que antes representaba la dignidad de la acción, empieza a operar como una especie de manifestación impura e imprecisa de la idea. Antes de que surgiera la reflexión filosófica sobre lo político, es decir, antes de que naciera la tradición del pensamiento político occidental, dice Arendt, los griegos ya habían encontrado en la fundación de la *polis* una solución ejemplar para enfrentar este tipo de dilemas. Dado que un mundo en común solo era posible dentro de los límites definidos por los muros y las leyes, la *polis* ofrecía numerosas oportunidades para que sus habitantes, impulsados por un espíritu competitivo, mostraran sus virtudes y se revelaran ante los demás como individuos únicos en una constante lucha por ser el mejor. Este horizonte sociopolítico funcionaba, según la autora, como una especie de remedio contra la futilidad de la acción mediante la construcción una memoria organizada en torno a las grandes hazañas y logros de sus habitantes (Arendt 2005 223-224), y también permitía administrar los desafíos propios de la vida en común. Sin embargo, el problema radicaba en que la combinación de la lucha por la diferenciación individual con la estabilidad de una comunidad política era un proyecto incompatible y, con el tiempo, esta atmósfera llevó a la antigua Grecia a su posterior declive (Arendt 2008b 54).

Es precisamente en este contexto de caída, señala la autora, donde asistimos a una de las primeras apariciones de la tradición por vía de la filosofía platónica: el desprecio por la acción en tanto discurso y la búsqueda de otro tipo de criterios, quizás más objetivos, para orientar la vida política. En esa línea, afirma Arendt, Platón consideró que su modelo de república basado en la sabiduría del rey-filósofo era capaz de “solventar las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición” (Arendt 2005 243). En adelante, piensa la autora, el proyecto platónico persiguió la subversión de los principios que gobernaban el terreno de la política en la Grecia prefilosófica, por medio de la creación de reglas que permitieran determinar rápidamente qué

es un comportamiento adecuado y cuál es su contrario. Esta conceptualización, montada sobre una especie de experiencia traumática, operó de forma inconsciente por casi dos mil años y generó dos grandes consecuencias: por un lado, oscureció los elementos constitutivos de la política; y, por otro, desplegó una relación superficial, atrofiada y paternal sobre el pasado. Así, en palabras de Arendt:

Las cuestiones que obsesionaron a Platón, y que desde entonces han recibido casi tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido son: ¿cómo puede la propia filosofía protegerse y liberarse de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones (la “mejor forma de gobierno”) para la actividad filosófica? Las respuestas, a pesar de su diversidad, tienden a coincidir en los siguientes puntos: la paz es el bien supremo de la comunidad política; la guerra civil, el peor de todos los males, y la permanencia, el mejor criterio para juzgar las formas de gobierno. (Arendt 2018c 605-606)

Este es el contenido narrativo que ha reproducido la filosofía política tradicional y, por lo tanto, son los sedimentos sobre los que se construye una interpretación de la política que ve el conflicto, es decir, la contingencia de la vida en común, sumada a los predicamentos de la acción –su carácter impredecible, irreversible e ilimitado–, como un conjunto de áreas problemáticas que necesitan ser neutralizadas en aras de garantizar la estabilidad de la vida filosófica (Arendt 2005 244-247). Este pasaje no solo ilustra los temas centrales de la “historia del pensamiento político occidental”, sino que también permite intuir la forma en la que operaba este esquema narrativo. De igual modo, esta conceptualización, explica Miguel Abensour, “provine de la actitud corporativista de los filósofos; actitud que nació con la institución platónica de la filosofía política, que instauró una jerarquía entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, hasta el punto de llenar de descrédito la *praxis* y el *biospolitikos*” (Abensour 2007 99). Así las cosas, frente a las cuestiones políticas, los filósofos no han hecho una cosa diferente que apartarse y despreciar la volatilidad y el carácter impredecible que tiene la acción colectiva. Y, en lugar de reconocer la complejidad inherente a la esfera de los asuntos humanos, la filosofía política tradicional ha vivido atravesada por un afán de autoprotección y de defensa directa de los intereses profesionales de los involucrados.

La desconfianza hacia la acción se origina en el mismo lugar donde se asientan los prejuicios hacia una actividad cuyo resultado principal no es un producto tangible, como el trabajo de un artesano. Arendt señala que esto se basa en “la ilusión de que podemos ‘hacer’ algo en la esfera de los asuntos humanos, –‘hacer’ instituciones o leyes, de la misma manera que hacemos mesas y sillas–” (Arendt 2005 216), cuando,

en realidad, la lógica de los asuntos humanos no se basa en el lenguaje de la fabricación (*poiesis*), sino en el de la acción (*praxis*). Así, frente a una tradición que considera que lo político no es lo que brilla y resplandece (*kalón*), sino lo que regula, adapta y ajusta (*agathón*), interpretar la esfera de los asuntos públicos desde aspectos como la natalidad o la pluralidad resulta un sinsentido. La tradición sostiene que lo político debe ser visible y estar a nuestra disposición, al igual que las herramientas en el taller de un herrero. El carácter inmaterial de la acción política, entonces, obligó a Platón a centrar su interpretación de la esfera de los asuntos humanos en aspectos útiles, concretos y tangibles, como la ley o la misma idea de gobierno. El problema, no obstante, es que la introducción de este concepto, como un criterio objetivo para zanjar las disputas en la *polis*, hizo que la acción, como novedad y revelación, ya no fuera un patrimonio de la vida política, sino que se convirtiera en un simple compromiso activo con el mundo, es decir, una actividad desprovista de todo tipo de dignidad que ya no era jurisdicción de todos los hombres, sino que estaba mediada por la idea de un gobernante que comienza algo (*archein*) y un gobernado que lo finaliza o ejecuta (*prattein*) (Arendt 2005 244). La acción, el asunto central de la actividad política, terminó siendo neutralizada por la tradición por culpa de su carácter disruptivo y emancipador, el mismo carácter que, dentro de la interpretación platónica, ocasionó el juicio y la condena de Sócrates, el fundador del pensamiento filosófico.

### **Las secuelas temporales de la una tradición inoperante**

En este punto, creo, ya se advierte cierta claridad respecto el contenido que se encuentra a la base de la tradición, a saber: una experiencia de miedo y hostilidad hacia la esfera de los asuntos humanos que precisa de una diferenciación entre dos modos de vida a fin de garantizar la estabilidad de la empresa filosófica. Sin embargo, aún no queda claro de qué modo la caracterización de ciertos rasgos temáticos de la tradición develaría una forma problemática, superficial y atrofiada de acercarse al pasado. Aún se necesita examinar el modo en el que la tradición se desenvuelve. La respuesta a este problema, no obstante, se encuentra inscrita en la misma estructura conceptual del término tradición. Así, tal y como se expresa en el *Diario filosófico*, una tradición, cualquiera que sea, tiene la función de conservar elementos, pero, sobre todo, de trasladarlos del pasado al presente “a través de una sucesión *cronológica*” (Arendt 2018b XIII [8] 290).<sup>4</sup>

---

4 Si bien el *Diario filosófico* no tiene un estilo de citación estandarizado, he decidido citar el número del cuaderno en romanos, la entrada del cuaderno en arábigos entre

Al estar en contacto con la tradición, esperamos la “reaparición” de cierta imagen del pasado de modo tal que sus fundamentos nos ayuden a clarificar alguna tarea en el presente. Según la autora, una forma de entender la tradición es identificándola con una “cadena” cuyos eslabones son los ejes temáticos, conceptos, teorías o prejuicios que tenemos sobre el mundo. Estos anillos representarían las variables de la paz, la guerra, el orden, la estabilidad y, por supuesto, el concepto de gobierno, previamente señalados. La idea, entonces, es que según el canon de la tradición cada vez que queremos iluminar el presente, de forma inconsciente, nuestro sentido común explora este conglomerado de sedimentos y, acto seguido, juzga la realidad (Arendt 2008a 79). La temporalidad de la tradición, en ese sentido, actuaría con base en la imagen de una “cadena”, esto es, un artefacto que exhibe cierta estructura lineal o cronológica y que enlazaría dos registros temporales distintos: el pasado y el presente. Así, el vínculo que está en juego en este contexto sugiere un uso instrumental del pasado histórico y filosófico de la humanidad por parte de la tradición, pero también logra advertir la alarmante fragilidad del procedimiento que lo hace algo inteligible. En palabras de Arendt,

la “[t]radición era la respuesta romana al pasado como historia y, en concreto, como una cadena de acontecimientos. Ahora la mayor preocupación se cifra en que esta cadena pueda romperse; nos acecha entre otras cosas la angustia ante el olvido, ante la eventualidad de que no se transmita lo que podía transmitirse. (Arendt 2018b XIII [4] 289)

La imagen que describe nuestra relación con el pasado no resultaría problemática, de acuerdo con la autora, si los conceptos y las experiencias heredadas experimentaran una actualización a la luz de las circunstancias que entrega el presente. Sin embargo, dice Arendt, lo que se hace es adecuar la visión del presente al pasado de forma tal que el criterio que valida la interpretación es el de la correspondencia entre la forma más original del concepto y su aplicación efectiva. El problema con esta lectura, señala la autora, es que a la base de la tradición existe cierto gesto paternal de autoridad, según el cual, el sentido del pasado no es algo que se actualiza con el presente, sino que es una especie de herencia calcificada y, por lo tanto, no es algo que nos confronta ni nos permite tomar perspectiva sobre lo que somos, sino que

---

corchetes y al final la página de la edición en español. En adelante, todos los énfasis y subrayados se transcriben de forma integral desde el original.

más bien actúa como una normatividad externa que se impone de forma violenta e incluso arbitraria.<sup>5</sup> En consecuencia, señala Arendt,

Este método “práctico” de recuerdo por parte del sentido común no requería ningún esfuerzo, sino que nos era conferido, en un mundo común, como nuestra herencia compartida. Por tanto, su atrofia ha causado inmediatamente una atrofia en la dimensión temporal del pasado y ha iniciado el movimiento progresivo e imparable de superficialidad que cubre con un velo de sin sentido todas las esferas de la vida moderna. (Arendt 2008a 79)

La metodología de la tradición en su tratamiento del pasado, sigue la filósofa, atrofia nuestra experiencia de lo temporal y despliega graves malentendidos conceptuales como, por ejemplo, el hecho de que identifiquemos la profundidad inherente al pasado con las nociones de comienzo, origen o pureza y, además, que esta profundidad experimente un resabio cronológico, es decir, que el espacio de la grandeza de la acción sea reducido a la noción de linealidad (Arendt 2018b XIII [11] 291). De acuerdo con Arendt, la tradición es incapaz de entender el valor que representa el pasado dentro de nuestra configuración como seres temporales. Durante el tiempo en el que la tradición operó con normalidad, el pasado siempre se presentó como una especie de herencia efectiva, por decirlo de alguna manera, como una forma de testamento que indicaba lo que debíamos hacer con él (Arendt 1996b 9-11). Esta idea, que ya aparece esbozada en *Entre el pasado y el futuro*, contrasta con la situación a la que se enfrentaba la humanidad luego de que la tradición explotara como consecuencia de su incapacidad para dar cuenta de la originalidad de los gobiernos totalitarios (Arendt 1996a 35).<sup>6</sup> Tenemos, entonces, dos formas aparentemente distintas de valorar el pasado: la primera, la tradicional, que se apoya en un modelo

---

5 Tal vez uno de los ejemplos más sobresalientes que expone la autora es el carácter pertinaz de algunas categorías del lenguaje político tradicional al momento de describir la originalidad de los gobiernos totalitarios, y que en su uso mostraban una profunda incapacidad de comprender qué era lo que estaba sucediendo. En palabras de Arendt: “[l]as interpretaciones actuales, incluso en las más altas esferas académicas, se dejan guiar más allá por el esquema de la comprensión previa: equiparan la dominación totalitaria con la tiranía o con la dictadura de partido único [...] Es evidente que tales métodos no hacen avanzar los esfuerzos de comprensión, pues sumergen en un maremágnus de familiaridad y plausibilidad todo aquello que no es familiar y necesita ser comprendido” (Arendt 2006, 616).

6 Con base en los objetivos de este trabajo no es posible profundizar en las afinidades que hay entre totalitarismo y tradición. En adelante, se realizarán las menciones que se encuentran íntimamente relacionadas con el desarrollo del argumento principal del artículo. Al respecto, se recomienda el trabajo de Dana Villa (1999) y el de Simona Forti (2001; 2008).

cronológico del tiempo, y que busca evaluar la adecuación de la realidad a los conceptos; la segunda, la arendtiana, una forma no cronológica que está capacitada para “encontrar suelo” en una “dirección diferente a la línea de la tradición” (Arendt 2018b XIII [11] 291).

Ahora bien, el hecho de que sepamos que existe algo así como una tradición que tiene la función de administrar lo político, implica, de acuerdo con Arendt, que su capacidad para organizar el sentido ya no opera de una forma naturalizada y oculta a nosotros. De hecho, la característica principal de una tradición, al igual que el “sentido común”, es su capacidad para tener efectos en el mundo, para organizar nuestra realidad, de forma tal que no seamos conscientes de su existencia. El éxito de la tradición, entonces, siempre estuvo mediado por una cierta eficacia invisible. En ese sentido, el hecho de que estemos hablando de algo llamado tradición, de que seamos capaces de ubicarla temporalmente y caracterizar su modo de funcionamiento, pone de manifiesto, según esta lectura, que sus efectos en el mundo han perdido la eficacia que tenían como cuando vieron por primera vez la luz (Arendt 1996a 31-35). Este proceso de ruptura, que es al mismo tiempo una instancia de desocultamiento de algo, descansa en dos grandes acontecimientos de carácter histórico. Por un lado, la autora ubica un primer momento de crisis o ruptura en el tránsito del siglo XVIII al siglo XIX, con la aparición de los Estados modernos, la emergencia del concepto de propiedad y la universalización de los conceptos de igualdad y libertad. En líneas generales, la idea de Arendt es que la lógica de la tradición no estaba preparada para asumir las implicaciones políticas y sociales que ponían de manifiesto eventos como la Revolución Americana, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial (Arendt 1996a 33). Por otro lado, como ya se ha dicho, la emergencia de los gobiernos totalitarios, a mediados del siglo XX, expresada de forma prototípica en los campos de concentración, se convirtió en un acontecimiento único dentro de la historia política de Occidente, decretando la incapacidad de la tradición para iluminar su esencia (Arendt 2006 615-616). Este evento no solo desafió nuestra capacidad para juzgar el horror totalitario más allá del horizonte jurídico convencional, que se limita a ver en el totalitarismo una forma más drástica de tiranía, sino que también nos exige que, dada la incapacidad de la tradición para entender toda una nueva estructura de asesinato, enfrentemos la originalidad del gobierno totalitario sin el uso de categorías preconcebidas.

En ese orden de ideas, como lo afirma Abensour, “lejos de incitarnos a retomar las vías ya utilizadas por la tradición, [Arendt] nos conduce más bien a la apertura de vías inéditas” (Abensour 2007 96). Esta propuesta se cristalizará en una especie de examen crítico de toda la tradición filosófica de occidente, que desde sus inicios ha defendido

una actitud destructiva hacia la política, y que por tanto supone, por un lado, “la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición” (Arendt 1996a 35); y, por otro, una “interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político” (Arendt 1996a 21). En esta línea, el totalitarismo parecería tener un cierto carácter paradójico, ya que es su originalidad la que fracturó el mecanismo de estabilización de lo político, pero, al mismo tiempo, es gracias a esta ruptura que se allana el terreno para un *regreso de lo político* (Abensour 2007). Es decir, el totalitarismo, como evento límite, fractura el lenguaje político tradicional, pero también, habilita la posibilidad de acercarse a lo político desde fuentes renovadas y ocultas hasta ahora. Hay, sin embargo, un ligero pero decisivo problema de enfoque, pues a pesar de que el totalitarismo rompa una forma hegemónica de entender y ocultar lo político, este mecanismo, quiérase o no, era el único artefacto que aseguraba una relación más o menos eficiente con el pasado. En ese sentido, Stan Spyros Draenos señala que el colapso de la tradición alberga también una delicada pérdida, a saber: la presencia del pasado en el presente (Draenos 1979 213).

En palabras de Arendt:

Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que solo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes. Pero no se puede negar que, sin una tradición bien anclada –y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años–, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido –aparte de los propios contenidos que puedan perderse– significaría también que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo. (Arendt 1996c 104)

Tal y como lo destaca Draenos,

la ambición de Arendt es restaurar el significado del pasado para el presente, y hacerlo sin apoyarse en el pensamiento tradicional. Ahora el pasado solo existe en nuestro recuerdo presente. Y olvidar el significado del pasado significa nada menos que olvidar lo que somos. (Draenos 1979 215)

Así, frente a la lectura de Abensour, es crucial destacar que el problema de Arendt se relaciona con la manera en que buscamos acceder a

la política, no como un ámbito temporalmente aislado, sino como una acumulación de eventos, experiencias, ideas y conceptos. La temporalidad y la política son, por tanto, los dos temas centrales en la crítica de Arendt a la tradición. Se podría afirmar, de hecho, que el problema principal de su filosofía política gira en torno a una reflexión metodológica sobre el acceso al pasado que no está motivada por una nostalgia o melancolía conservadora,<sup>7</sup> sino más bien por la urgencia del presente que demanda una reevaluación de nuestra experiencia político-temporal.

La idea que se encuentra en juego, entonces, es una advertencia sobre los límites o, mejor, sobre la estructura que debe tener un ejercicio de resignificación de la política que, de acuerdo con la autora, se encuentra íntimamente relacionado con cierta interpretación de la noción de *profundidad*. En ese sentido, de acuerdo con Arendt, con la ruptura de la tradición “podía verse el pasado aparecer como profundidad, [como] un pasado en el que no había ningún hilo conductor” (Arendt 2018b XIII [11] 291). Sin embargo, la aparición de la profundidad en sí misma no garantiza una transformación espontánea de nuestros prejuicios hacia la dimensión político-temporal de la realidad. Esta profundidad, de hecho, puede recibir un tratamiento tradicional “fundacionalista” (Marchart 2009), en la medida en la que puede apelar a nociones adánicas que aludan al “comienzo”, “origen” y “pureza” de los rudimentos que la sostienen. Así, advierte Arendt, la noción de profundidad adquiere “un resabio cronológico; y la *dimensión*, el *espacio* de la posible grandeza, de nuevo se reduce linealmente” (Arendt 2018b XIII [11] 291, énfasis agregado). En este contexto, la búsqueda de *profundidad*, es decir, la búsqueda de un espacio para poder echar raíces y conectarse con el mundo, a menudo se suele confundir con una interpretación cronológica del tiempo, entendida como un desplazamiento *horizontal* hacia el pasado. Este gesto implicaría, según la autora, un ejercicio de domesticación y calcificación del pasado en el cual esta unidad temporal se convierte en una especie de anteojera para el presente.

Existe, sin embargo, otra manera de fundar el sentido y reelaborar la relación rota con el pasado. Así, señala Arendt, “esta línea conducente a la profundidad tiene una dirección diferente de la línea de la tradición” (Arendt 2018b XIII [11] 291); y esta dirección, justamente, no sería *horizontal*, es decir, no busca validar conceptos y unificar experiencias apelando al origen de la línea, sino que pretende que

el suelo pas[e] a sustituir el hilo conductor de Ariadna de la tradición.

Pero [el problema es que] la profundidad del tiempo carece de suelo [...]

---

7 Las discusiones en torno al supuesto conservadurismo arendtiano suelen compartir un malentendido asociado a una supuesta actitud nostálgica de la autora hacia el pasado antiguo. Los trabajos de Canovan (1996) y Taminiaux (2001) abordan este asunto.

Precisamente el suelo solo puede tenerse en el presente. La dimensión patria es el presente. (Arendt 2018b XIII [11] 291)

Así las cosas, el problema que entraña este complejo planteamiento descansa en la idea según la cual, lo que Arendt denomina como “suelo” no es otra cosa que una alusión explícita al presente. Es decir, su argumento descansa, por decirlo de alguna manera, en una especie de sustitución conceptual en la que se reemplaza una apelación fundacionalista basada en principios externos, en este caso el pasado, por una especie de crítica interna o inmanente de la temporalidad, que prescinde de un fundamento último, y fija sus ojos en la normatividad propia del sistema al tomar como punto de partida el presente. En otras palabras, creo que el propósito de Arendt es el de rechazar cualquier tipo de operación fundacionalista o de crítica de la política basada en principios externos que pretendan fundar el sentido y reconstituir la relación con el pasado apelando a una comprensión tradicional de este. Su rechazo, entonces, enfatiza el carácter contingente, inestable e indeterminado del presente, como condición de posibilidad de la política y de la construcción de sentido, al demostrar que el pasado de la tradición no es la única manera de acceder a las experiencias, los conceptos y las ideas de tiempos pretéritos (Arendt 1969). En ese sentido, el presente se despliega como una región que interroga el pasado buscando, justamente, los elementos que han sido ocultos por el relato hegemónico de la tradición con la esperanza de encontrar en ellos la novedad, la pluralidad y el poder que ha desestimado la filosofía política convencional. Atender el momento de la ruptura, sus diferentes niveles y, por lo tanto, las secuelas que plantea con relación a la temporalidad, permiten comprender que los desafíos a los que se enfrenta la teoría política arendtiana exceden la tematización tradicional de la política como una conceptualización del orden y una neutralización del conflicto, y devela entre otras cosas, la necesidad de pensar la relación entre temporalidad y política.

### **La herida del desarraigo**

Al inicio del ensayo “Comprensión y política”, Arendt sintetiza el problema a tratar mediante una sutil e inexplorada noción que, no obstante, parece central en su teoría política. Así, luego de definir el concepto de comprensión como una “actividad sin fin y en constante cambio mediante la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella”, Arendt afirma que este concepto no describe otra cosa que el intento de “tratar de estar en casa en el mundo” (Arendt 1994 308). Según parece, la relación que hay entre el concepto de “hogar” y el de “comprensión” podría ofrecer elementos significativos para creer que,

si bien la crítica al totalitarismo constituye una de las divisas más sobresalientes de su obra, todo este ejercicio se encuentra asentado en una discusión respecto al lugar que ocupan los seres humanos en el mundo, así como sobre la problematización del tipo de relaciones que deberían emerger en este espacio luego de la fractura del canon pensamiento político occidental.

En el “Prólogo” de *La condición humana* Arendt resume el proyecto del libro como un ejercicio orientado a “pensar en lo que hacemos” (Arendt 2005 33). Esto, según la autora, es reflexionar sobre cómo el mundo moderno y su experiencia de desamparo y orfandad condicionan la existencia humana. Este enfoque, de acuerdo con Arendt, representa un cambio significativo respecto a la teoría política tradicional, ya que no es frecuente que la filosofía vuelva sus ojos hacia “lo que hacemos” los seres humanos, puesto que toda la filosofía política tradicional ha concentrado sus esfuerzos en los grandes temas de la disciplina como la idea de gobierno, la guerra o la paz. Este “pensar”, sin embargo, no es una investigación centrada en la necesidad de acallar el ruido de las sociedades modernas por medio de una teoría de la justicia, por ejemplo, sino que es más bien una caracterización de la forma en la que las actividades humanas, sus condicionamientos y sus interacciones mutuas, despliegan el horizonte de sentido que debe atender la política. Esta “fenomenología” de las actividades humanas cobraría significado si el problema que alberga el pensamiento político de Arendt es el de la ausencia de raíces. Esto es, el del desarraigo, la alienación y la soledad, y el de cómo la política es una forma de construir y reconstruir el sentido en un escenario postraditional. En esta misma línea, la última parte de la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo* cierra con una reflexión acerca de la experiencia básica del régimen, la soledad y sobre cómo esta experiencia representa una especie de “epidemia” para la humanidad que, si bien se encuentra antes de la aparición de los movimientos totalitarios, a la larga termina condicionando su auge y permanencia. Dice Arendt:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas ocasiones sociales marginales como la vez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo. [...] Las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena. [Pero] su peligro no es que puedan establecer un mundo permanente. [...] Su peligro estriba en que amenaza asolar al mundo tal como nosotros lo conocemos –un mundo que en todas partes parece haber llegado a un final– antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo para afirmarse por sí mismo. (Arendt 2006 639-640)

Si la soledad es un producto social condicionado por las dinámicas alienantes de la modernidad, pero además es el prerrequisito existencial para la emergencia de los gobiernos totalitarios, entonces, su importancia en el pensamiento político de Arendt resulta decisiva. A esto es a lo que parece referirse la autora con la idea de que comprender el totalitarismo no es tanto un proyecto de investigación científica, sino una reflexión sobre cómo tratamos de reconciliarnos con la realidad que tenemos en frente. Esta última idea es decisiva en la medida en la que pone de manifiesto la tarea de administración del sentido de lo político que llevaba a cabo la tradición, pero que, tras su ruptura, quedó relevada o suspendida del horizonte de los asuntos humanos. Y es, justamente, esta inoperancia la que explicaría el fenómeno del desarraigo.

El interregno que habita la humanidad luego del fracaso de la tradición es un registro que, dada su misma inestabilidad, puede ser fácilmente interpelado por la ideología, la propaganda o la publicidad (Arendt 2006 626-634). Este es, justamente, el problema que observa Arendt con la sociedad de masas y lo que la diferencia de otras tipologías sociales en la historia de Occidente. Las masas, señala la autora,

son distintas a las multitudes de siglos anteriores porque carecen de intereses comunes que las mantengan unidas [...]. Por tanto, esa ausencia de intereses comunes tan característica de las masas contemporáneas no es más que otra señal de que estas carecen de hogar y de raíces. (Arendt 2018d 575)

El hogar y las raíces, al parecer, son dos conceptos que caracterizarían una forma apropiada de aceptar la realidad y elaborar su sentido, ya no desde el canon tradicional que subordina el presente a las experiencias del pasado, sino por medio de la acción política en compañía de otros. El desarraigo y la falta de hogar tiene que ver, entonces, con la ausencia de intereses en común que unan, pero también instancien las relaciones. En ese sentido, afirma Arendt,

*Desarraigo.* La precisión de la imagen: los unos, los expulsados, mayormente dejaron atrás sus raíces, en cierto modo han sido arrancados, o sea, carecen de raíces en sentido estricto. Y aquellos que lograron llevar sus raíces consigo, al carecer ahora del suelo en el que echaban raíces, ya no son resistentes, y diríamos que por eso se han deslizado con la suela de los zapatos. A los otros, a los que pudieron permanecer en casa, se les ha desmoronado bajo los pies el suelo en el que estaban arraigados, sus raíces están a la vista y se consumen en doble manera: por atrofia, por estar despojados de suelo nutritivo, y por la claridad misma de lo visible, por falta de oscuridad protectora, diríamos que por la destrucción del misterio. (Arendt 2018b II [10] 39)

La idea que se encuentra a la base de esta formulación, si entiendo bien, es que las masas sobreviven, posiblemente, en tanto organismos orientados por la satisfacción de necesidades, como cuerpos entregados a la labor (Arendt 2005 141-147). La pérdida de la tradición, entonces, no es asumida por Arendt como una celebración de los efectos del proyecto ilustrado, sino como la destrucción de un tejido colectivo que articulaba el lenguaje de lo político que, aunque limitado y hostil con la esfera de los asuntos humanos, era el único recurso que proporcionaba las raíces necesarias para tener una vida con sentido. De ahí que, sin tradición, advierte la autora, “parece que no existe una continuación voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: solo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que viven en él” (Arendt 1996b 11). Sin la tradición, es decir, sin un artificio que articule las relaciones político-temporales de los sujetos, es como si la vida humana perdiera la dignidad específica que le permite romper la predecible volatilidad de los cuerpos biológicos. En otras palabras, sin la articulación efectiva del recuerdo, nos dice Arendt, la vida se convierte en el mero transcurrir desnudo de toda forma significativa de mediación con los otros, con las prácticas sociales o las instituciones de una sociedad.

Esta idea, creo, se conecta de forma ejemplar con las reflexiones sobre el nacimiento de los gobiernos totalitarios en las que, en una buena parte, la disputa de Arendt tiene que ver con la emergencia de cierta conceptualización del ser humano como un animal que se mueve en un entramado social atomizado. Según esta idea, el inconveniente común a toda la filosofía política occidental, desde Platón hasta Marx, radica en la falta de una adecuada conceptualización sobre el significado de la vida en común, la importancia de las experiencias compartidas, la necesidad de reflexionar sobre la política a partir de las actividades humanas, y el reclamo de la dignidad y autonomía específicas de la política como el ámbito más significativo de la existencia (Arendt 2019a 98-99). Este rechazo hacia la pluralidad humana que funda el nacimiento de la filosofía política se basa, justamente, en una comprensión individualista y escindida del hombre (Arendt 1996a; 2005; 2008a; 2008b).<sup>8</sup> Esta conceptualización fragmentada del ser humano logra experimentar límites completamente novedosos en los que, como advierte Arendt, es posible reducir el ser humano a una colección de impulsos y estímulos perfectamente manipulable (Arendt 2006 589-591). Y tal crisis, si

---

8 Sobre este punto no son pocas las ocasiones en las que Arendt lleva a juicio a la tradición y la señala de defender una noción de humanidad individualista. Esta idea, sin embargo, a pesar de estar matizada en sus libros, despliega un carácter profundamente crítico en las correspondencias sostenidas con Jaspers (Arendt y Jaspers 1993 166) o Voegelin (Baehr y Wells 2012 376).

entiendo bien, solo se profundiza en la medida en la que la ruptura de la tradición, al liberar la temporalidad, erradica el único recurso que, aunque errático y desacertado, aseguraba una relación con el pasado. Las secuelas de esto, entonces, ilustran una especie de entumecimiento, una atrofia para proyectar el futuro, pero, sobre todo, para poder alimentarse del pasado e insertarse en una trama sociocultural más amplia y significativa que soporte las relaciones humanas de manera efectiva. De este modo, aunque Arendt no lo diga de forma explícita, parece existir un cierto planteamiento de naturaleza ontológica que recuerda a la ya clásica tesis marxiana de que el hombre solo puede individualizarse en sociedad (Marx 2007 4). Tal individualización, en términos de Arendt, es algo que puede alcanzarse, no solo a través de cierta comprensión de la política y el ser humano, sino que también precisa de toda una serie de artefactos que articulen la relación temporal con el pasado y, por supuesto, el futuro.

Vivir, de acuerdo con Arendt, siempre significa estar con otros en el mundo, es decir, suponer que

un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. (Arendt 2005 73)<sup>9</sup>

Sin embargo, la noción de vida o existencia que plantean los escenarios postradicionales se encuentra estructurada alrededor de imágenes fragmentadas, alienadas, escindidas y carentes de todo tipo de relación y

9 En una entrada del *Diario filosófico* del mes de octubre de 1954, Arendt ensaya la misma idea del mundo como una mesa y de los desafíos a los que se enfrenta la sociedad de masas. “El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a situaciones de una teoría del conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene solo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que la mesa vista corresponda a una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como en el entre que une y separa y queda una masa de individuos sin enlace. Para unir esta masa de tal manera que de nuevo haya ‘mesas’ en el mundo, mesas a las que podamos referirnos de forma fiable, solo queda uniformar las percepciones de los sentidos y supone que todos, desde la perspectiva que sea, reproducen siempre el mismo objeto de la percepción con la fiabilidad de un experimento repetible hasta el infinito. En ese sentido, es muy significativo el término ‘masa’ que está tomado de la física. La uniformación unifica, precisamente, lo que siempre es desigual y único, a saber, las percepciones sensibles, pues se ha perdido el sentido común a todos. En su lugar, se introduce la fiabilidad científica, en la que quien conoce ha de ser intercambiable, o sea, se introduce la posibilidad de sustituir. En un mundo que ya no es común, los hombres han de igualarse entre sí hasta no poder distinguir, para poder asegurar la realidad” (Arendt 2018b xx [40] 486).

asociación entre iguales. Así, a pesar de que este modo de vida implique la presencia y la contigüidad de la vida con otros, esta forma de relación “carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad” (Arendt 2005 237). El desarraigo, en ese orden de ideas, no solo es una pérdida de raíces, es decir, una privación sustantiva de capacidades, derechos o propiedades, sino que es ante todo un fenómeno de destrucción o de privación del “suelo”. El desarraigo, entonces, además de representar un modo de destrucción del mundo en común, también permite tematizar la forma en la que la pregunta por el sentido se actualiza. El suelo, en este contexto, es el medio que nos permite echar raíces, pero al mismo tiempo es la instancia que nos protege de una vida completamente desnuda y sin mediación con la apariencia, en la que solo existimos como meros organismos biológicos, privados de toda estructura simbólica. Destruir esto último es justamente lo que buscarían los gobiernos totalitarios por medio de la llamada “dominación total” (Arendt 2006 591). La noción de suelo, en este contexto, opera como una especie de fundamento ausente de la constitución del sentido. Es decir, no fija de manera autoritaria y taxativa unos ejes de significado, sino que opera más bien como una forma de mediación entre las experiencias de la temporalidad y la política, plenamente emancipadas del canon de la tradición, y la realización efectiva de estas en instituciones, prácticas y significados comunes. El suelo es lo que articula el sentido, pero no es de ninguna manera su fundamento. El desarraigo, entonces, es una privación de suelo, no en tanto principio orientador, sino en cuanto mediación. Por eso, con la eliminación de la mediación, lo que se busca es que el sentido de lo político no se articule desde la acción y la condición humana de la pluralidad, sino que sea asumido por cualquier otro discurso o artefacto que prometa, justamente, reparar la herida del desarraigo, esto es, dotar de raíces y significado la vida del sujeto, no como un actor plural, sino como un mero individuo alienado. La pérdida de hogar y la situación del desarraigo coincidirían, según Arendt, con una pérdida de mundo, que no es otra cosa que la imposibilidad de darse en la pluralidad de la acción, pues no existe nada que articule los cuerpos, ni un lenguaje común y efectivo que organice el sentido.

Aun así, si bien este asunto no aparece tematizado de una forma explícita en su obra, se podría pensar que seguir esta línea argumentativa es perseguir una pista falsa por la misma polisemia de los conceptos. No obstante, en una entrada del *Diario filosófico* de marzo de 1953, Arendt defiende la relación entre el sentimiento de “encontrarse en casa” y la actividad de comprender y, concluye, que la incapacidad de comprender se encuentra íntimamente relacionada con la experiencia del desarraigo, es decir, con el hecho de vivir en la superficie y de no poder hallar profundidad.

*Comprender* engendra *profundidad*, no sentido. Políticamente, esto significa lo mismo que: encontrar una patria en el mundo, encontrarse en casa. Eso es el proceso de la radicación.

*Desarraigo* significa vivir en la superficie y con ello van ligados también el parasitismo como la ‘superficialidad’. La dimensión de la profundidad se engendra por el hecho de echar raíces, es decir, por la comprensión en el sentido de reconciliación. En la superficialidad de la superficie (para la que se nos prepara toda forma de vida y educación; jahí está la ‘cultura’ del desarraigo!) no desaparece simplemente la profundidad, sino que esta se muestra como el agujero sin fondo, como el abismo, que se abre inmediatamente bajo la superficie.

Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie. Esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario, que engendra la desdicha sin sentido y el sufrimiento carente de sentido, que corresponden exactamente a la caza absurda de la felicidad que se extiende a las otras partes del mundo. (Arendt 2018b, XIV [17] 322-323, énfasis agregado)

La superficialidad, entonces, se presenta como una nueva forma de tematizar la experiencia del desarraigo propia de las sociedades modernas. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt señala que el objetivo de toda forma de dominación totalitaria no es otro que tratar de hacer a los seres humanos superfluos, es decir, seres privados de las formas de condicionamiento que les permiten actuar y diferenciarse entre sí (Arendt 2006 616). La superfluidad, en el contexto de los campos de concentración, tiene que ver con la eliminación de la pluralidad y la espontaneidad y, también, con el hecho de hacer de la humanidad una multitud uniforme integrada por meros ejemplares del género humano (Arendt 2006 589). El objetivo de la dominación totalitaria es, entonces, la institucionalización de la superfluidad: hacer a los seres humanos objeto de las máximas que entregan las leyes del movimiento y, con esto, subordinar su libertad y dignidad a la finalidad previamente determinada por la ideología totalitaria. El producto de esta maquinaria es una nueva versión del ser humano que resulta incapaz de oponerse al régimen porque está completamente privada de canales de comunicación, asociación y acción. La superficialidad, en último término, no es propiamente la ausencia de profundidad, sino que es una especie de agujero sin fondo, mucho más parecido a un abismo. Vivir en la superficialidad es, entonces, vivir en este abismo, en el desarraigo, privado de los medios para acceder a la profundidad del pasado y echar raíces por medio de la reconciliación-acción (Arendt 2018a 466-467).

Es decir, mediante el reconocimiento explícito de una realidad que se presenta como otra, como ajena y extraña, o sea, como una forma que no ha logrado ser integrada de forma efectiva en el gran relato de la política, y que se mantiene al margen por la complejidad de demandas que supone su integración. Este extrañamiento de la realidad es, entonces, la forma en la que se expresa la vida en superficialidad. Una forma de existencia atomizada que no es capaz de integrar a la totalidad de lo real aquello que genera extrañeza. Es, sin duda, el problema de la atomización y de la individualización de la trama de lo político. Vivir en superficialidad, por lo tanto, es continuar la narración de una vida escindida. Por eso actuar, de acuerdo con Arendt, representa una especie de rearticulación del sentido, una integración de lo extraño y un despliegue de formas de mediación que reconstituyan relaciones temporales previamente escindidas.

La crisis desplegada por los gobiernos totalitarios constituye un problema asociado a la superficialidad de las condiciones de vida de las sociedades de masas que solo se puede enfrentar, por decirlo de alguna manera, atendiendo el horizonte categorial afectado. Si el problema es que no hay raíces, la comprensión representa, entonces, una forma de tematizar la creación de estas, pero, sobre todo, del medio que las hace posibles. El arraigo, dice Arendt, no tiene que ver con el *sentido* porque la comprensión no descansa en el registro de lo teórico o de lo reflexivo. No significa que vamos a “entender” mejor el totalitarismo si logramos poblar con raíces nuestra existencia, sino que este despliegue comprensivo y preteórico representa el esqueleto sobre el que avanzaría el concepto de reconciliación. Comprender significa existencialmente habitar con profundidad y resonancia en el mundo, pero en la esfera de los asuntos humanos, es decir, en la política, esto significa “estar en casa en el mundo”, o lo que es lo mismo, reconciliarse con la realidad mediante la acción.

Vivir en la superficialidad, por el contrario, significa existir de forma tal que el mundo se presenta como un espacio hostil, mudo y sin vida. Estos elementos, señala Arendt, ponen de manifiesto que el desarraigo nace de una relación temporal con el pasado que se encuentra atrofiada por cuenta de que su vehículo, la tradición, ha dejado de recordarnos el lugar de lo pretérito y de la configuración temporal de nuestra existencia. Su propuesta, en suma, no es revivir la tradición, sino hallar nuevos vehículos, técnicas y estrategias para acceder a ella. Existen algunos ejemplos de esta actitud desperdigados en su obra. Tal vez uno de los más interesantes es el uso que recibe el pensamiento de Montesquieu dentro de sus análisis sobre el fenómeno totalitario. Allí, Arendt identifica en el autor de *El espíritu de las leyes* un modelo para repensar la naturaleza de las formas de gobierno, dejando atrás

la clásica distinción entre gobiernos legales e ilegales. Según la autora, el mayor logro de Montesquieu radica en su habilidad para abordar lo político desde la perspectiva de la *movilidad*. Montesquieu, de acuerdo con Arendt, no era un teórico político en el sentido tradicional, sino un “escritor político”, lo que le permitió replantear “los grandes problemas del pensamiento político tal y como habían llegado hasta él” (Arendt 2019b 111-114). En ese sentido, el tesoro que alberga el pensamiento de Montesquieu –piensa Arendt–, es solo una muestra de la forma en la que se debe apreciar el pasado histórico y filosófico de la humanidad, luego de que la tradición haya perdido la autoridad que detentaba. Así, Arendt ve en Montesquieu un potencial que solo podía observarse gracias a que la tradición dejó de silenciarlo. Y esto resulta decisivo porque dibuja los márgenes de la actividad filosófica y del pensamiento contemporáneo. En líneas generales, el pensamiento debe tratar de descubrir estos oasis que no lograron ser destruidos por la historia del pensamiento político occidental, y que tal vez ahora albergan un nuevo potencial crítico que antes no era posible distinguir con claridad. Esto no significa, sin embargo, que toda exploración en el pasado filosófico en un escenario postradicional garantice el hallazgo de conceptos que profundicen en la realización de la vida en común. También es probable que muchas de estas nociones no se hagan visibles a los ojos del pensador y permanezcan ocultas, o que sean configuraciones hostiles hacia la esfera de los asuntos humanos. En cualquier caso, piensa Arendt, la única forma de rehabilitar la relación político-temporal con el pasado es ejecutando este proceso de búsqueda de aquellas nociones que podrían dibujar de una forma plural y resonante los límites, las texturas y los componentes de esta nueva realidad.

### Conclusiones

En este artículo he elaborado un análisis de la noción de desarraigo en el pensamiento político de Arendt. En líneas generales, la idea que orienta el artículo es que el desarraigamiento es un problema significativo dentro de la conceptualización arendtiana de lo político, pero también dentro de lo que se conoce como su crítica a la tradición del pensamiento político occidental. A pesar de que la autora no haya elaborado ningún trabajo o análisis sistemático sobre el concepto, esta noción sí se encuentra presente en sus trabajos publicados durante la década de 1950, como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana, entre el pasado y el futuro*, así como varios ensayos presentes en los compilados *Ensayos de comprensión* y *La promesa de la política*, en los que la autora está esbozando los rudimentos de su teoría política. No obstante, el concepto de desarraigamiento ocupa un lugar mucho más preponderante en varias entradas del *Diario filosófico* correspondientes al periodo

señalado que, como se sabe, operaba como el material preparatorio de los escritos de la autora. Creo que entender el papel que desempeña la pregunta por este tipo de experiencias habilita un nuevo punto de vista de su obra al destacar el potencial crítico de sus reflexiones sobre la relación entre política y temporalidad.

El desarraigo es un concepto que tiene, por decirlo de alguna manera, una explicación histórica, vinculada a las revoluciones sociopolíticas europeas de finales del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX, pero también goza de una naturaleza profundamente evaluativa y conceptual. El desarraigo no hace solamente referencia al estado de desamparo y orfandad que experimental sujeto moderno con la caída de los órdenes tradicionales. Si bien esta caracterización es adecuada, a la luz de las consideraciones presentadas en este artículo, existen buenas razones para pensar que el desarraigo es una manera de describir y criticar una nueva configuración social que se caracteriza por su comprobada incapacidad para establecer relaciones significativas con el mundo.

El problema del desarraigo aparece dentro del análisis arendtiano de la tradición del pensamiento político occidental. De acuerdo con la autora, la tradición era el esquema narrativo que se encargaba de modular y tramitar toda nuestra comprensión del fenómeno político y de la vida común. Este dispositivo nace con la filosofía política de Platón y llega a su fin con la filosofía crítica de Marx. En líneas generales, Arendt encuentra que esta tradición establecía una interpretación hostil de la esfera de los asuntos humanos, al tiempo que rechazaba la conceptualización de la acción, el poder y el discurso. Con la ruptura de este esquema narrativo la posibilidad de mirar a la política desde una perspectiva renovada suponía, en principio, una especie de acierto metodológico. Sin embargo, la autora advierte que la ruptura de la tradición también supone graves secuelas de naturaleza práctica y ontológica como la destrucción del vínculo temporal con el pasado. La caída del vehículo que estabilizaba nuestra conexión con el pasado es una de las áreas que más preocupa los análisis de la autora. Pues, a pesar de sus explícitas debilidades, así como de la actitud fundacional que la caracterizaba, la tradición proporcionaba una relación eficaz con el registro de lo temporal.

A partir del análisis de algunos pasajes del *Diario filosófico* y de otros trabajos del periodo, el artículo logra presentar de qué manera el desarraigo descansa, en último término, en un deterioro de las mediaciones temporales y sociales de la vida en común. Este deterioro de los artefactos que posibilitaban el acceso al pasado implica el riesgo de habitar en una especie de presente eterno, análogo al ciclo biológico del mundo natural. En esa línea, sin ejes de referencia temporales, es decir, sin un mecanismo que permita articular vínculos significativos

con la historia política e intelectual de la humanidad, el desarraigamiento deja de ser una simple experiencia traumática, y se convierte en una especie de patología social. Así las cosas, no deja de ser llamativo cómo, tanto a nivel de la crítica a la tradición, como a nivel de las consecuencias prácticas del análisis, Arendt parece develar una especie de ontología sociopolítica en la que desafía las comprensiones atomistas de la vida en común defendidas por la tradición, a través de una defensa, podría decirse, holista de la realidad, en la que todo el tiempo enfatiza el lugar que debe tener una comprensión de lo político basada en las nociones de pluralidad, poder y acción, frente a conceptualizaciones tradicionales que privilegian el lugar del individuo aislado de todo y de todos que funda la realidad apelando a normatividades externas a las comunidades de sentido. Este punto de vista permite entender el concepto de desarraigamiento como un instrumento adicional de todo el componente metodológico de la crítica a la tradición arendtiana, pero también ilumina las divisas político-temporales que se encuentran presentes en su pensamiento.

## Bibliografía

- Abensour, Miguel. *Para una crítica de la filosofía política. Ensayos*. Traducido por Jordi Riba y Pinilla Scherezade. Anthropos, 2007.
- Arendt, Hannah. "Distinctions. Hannah Arendt, reply by J.M. Cameron." *The New York Review*, 1969. <https://www.nybooks.com/articles/1970/01/01/distinctions/>.
- Arendt, Hannah. "Understanding and politics. (The difficulties of understanding)." *Essays in understanding: 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company, 1994.
- Arendt, Hannah. "La tradición y la época moderna." *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Península, 1996a.
- Arendt, Hannah. "Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro." *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Península, 1996b.
- Arendt, Hannah. "¿Qué es la autoridad?" *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Península, 1996c.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Paidós, 2005.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Alianza Editorial, 2006.
- Arendt, Hannah. "La tradición del pensamiento político." *La promesa de lo político*. Traducido por Eduardo Cañas. Austral, 2008a.
- Arendt, Hannah. "Sócrates [Philosophy and politics: the problem of action and thought after the French Revolution]." *La promesa de lo político*. Traducido por Eduardo Cañas. Austral, 2008b.

- Arendt, Hannah. “Comprensión y política (la dificultad de comprender).” *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Página Indómita, 2018a.
- Arendt, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Editado por Úrsula Ludz y Ingeborg Nordman. Traducido por Raúl Gabás. Herder, 2018b.
- Arendt, Hannah. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo.” *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Página Indómita, 2018c.
- Arendt, Hannah. “Una réplica a Eric Voegelin.” *Ensayos de comprensión: 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Página Indómita, 2018d.
- Arendt, Hannah. “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975*. Volumen 1. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Página Indómita, 2019a.
- Arendt, Hannah. “La gran tradición.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión: 1953-1975*. Volumen 1. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Página Indómita, 2019b.
- Arendt, Hannah y Karl Jaspers. *Hannah Arendt / Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*. Editado por Lotte Kohler y Hans Saner. Harcourt Brace & Company, 1993.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Buckler, Steve. *Hannah Arendt and political theory. Challenging the Tradition*. Edinburgh University Press, 2011.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 2002.
- Canovan, Margaret. “Hannah Arendt as a conservative thinker.” *Hannah Arendt Twenty Years Later*. Edited by Larry May and Jerome Kohn. The MIT Press, 1996.
- Draenos, Stan Spyros. “Thinking without a ground: Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding.” *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Edited by Melvin A. Hill. St. Martin’s Press, 1979.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt. Entre filosofía y política*. Traducido por Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Cátedra, 2001.
- Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Traducido por María Pons Irazazábal. Herder, 2008.
- Grunenberg, Antonia. “Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition.” *Social Research: An International Quarterly* 74.4 (2007): 1003-1028. <https://dx.doi.org/10.1353/sor.2007.0012>
- Habermas, Jürgen. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power.” *Hannah Arendt: Critical Essays*. Edited by L. Hinchman and S. Hinchman. Suny Press, 1994.
- Heuer, Wolfgang. “Arendt y el pensamiento republicano.” *Pensadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos* 2.2 (2023): 217-248.

Jaeggi, Rahel y Celikates, Robert. *Filosofía social: una introducción*. Traducido por Jordi Magnet Colomer. Alianza Editorial, 2023.

Marchart, Oliver. *Pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Traducido por Marta Delfina Álvarez. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Traducido por Pedro Scaron. Siglo XXI Editores, 2007.

Taminiaux, Jacques. “‘Performatividad’ y ‘grecomanía?’” *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Traducido por Javier Eraso Ceballos Ediciones Sequitur, 2001.

Villa, Dana. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, 1999.