

## FENOMENOLOGÍA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

**Luisa-Paz Rodríguez Suárez**  
Universidad de Zaragoza, España  
luisapaz@unizar.es

### **Resumen**

Se trata de mostrar el alcance fenomenológico de la comprensión arendtiana de la política. Su aproximación teórica se constituye como una metapolítica a través de la cual articulará el totalitarismo como categoría filosófica post-metafísica. La fenomenología de la acción que construye su pensamiento supone una investigación sobre el sentido de la experiencia. En ella la noción de "mundo", que encuentra su origen en Husserl hasta el desarrollo que alcanza en la transformación fenomenológica-hermenéutica de Heidegger, jugará un papel fundamental. Una categoría clave en la propuesta teórica de Hannah Arendt es la de "alienación del mundo", una característica presente en el totalitarismo y en el carácter total del trabajo cuando éste organiza toda la actividad humana.

### **Abstract**

This paper aims to show the phenomenological repercussions of Arendt's understanding of politics. The theoretical approach has been carried out in the form of a metapolitics through which totalitarianism is used as a post-metaphysical category of philosophy. Her phenomenology of action involves an inquiry into the meaning of experience. In that inquiry, the notion of "world" —first originated in Husserl and then expanded by Heidegger in his hermeneutic phenomenological transformation— plays a fundamental role. One of the key categories in Arendt's proposal is "world alienation", which is a characteristic present in totalitarianism and the total character of work when this organises all human activity.

Hannah Arendt es reconocida hoy en día como una de las más importantes teóricas de la política del siglo XX, pero no siempre fue así. La primera recepción de su obra hasta casi los años ochenta evidencia la incompreensión e incomodidad que ésta suscitaba, sobre todo porque sus

textos eran difíciles de clasificar. En particular sus reflexiones no encajaban en lo que entonces se tenía por ciencia política o por historia. Actualmente su obra está considerada una de las aportaciones fundamentales de la filosofía contemporánea; la de alguien que, como ella —según dijo en una entrevista en 1964<sup>1</sup>—, no se reconocía como perteneciente al “círculo de los filósofos”, especialmente de “los profesionales”. Desde luego no es fácil inscribirla en una escuela o delimitarla a un ámbito disciplinar, sobre todo atendiendo a los efectos que su obra ha producido y sigue produciendo en diferentes ámbitos del pensamiento.

Acreditados especialistas en su obra, como Bhikhu Parekh y André Enegrén, sitúan su manera de comprender la política en el ámbito de la fenomenología<sup>2</sup>. De hecho, cuando en una ocasión fue preguntada por su método de trabajo, es la propia autora la que afirma: “Soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl”<sup>3</sup>. A primera vista sostener ambas afirmaciones podría parecer contradictorio —que no se identifique con “los filósofos” y que diga de sí misma que es “fenomenóloga”—, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que ella contra lo que se sitúa es contra la herencia filosófica recibida, en particular contra la metafísica clásica. Por eso hay que comprender la génesis de su pensamiento desde una coordenada deconstructiva con respecto a la metafísica clásica heredera del pensamiento de Heidegger y, más ampliamente, de asunción de la filosofía de la existencia. Merleau-Ponty lo expresa muy claramente cuando califica la filosofía de la existencia de “era de no-filosofía”, un modo de pensamiento que surge después de Hegel y contra él. Para el filósofo francés, los “autores que han renunciado a la condición de filósofos y que se han consagrado deliberadamente a descifrar su época” proporcionan “a su posteridad un lenguaje, una interrogación y comienzos de análisis de una profundidad del todo nueva”. Los problemas que “formulan esclarecen nuestro presente”, porque proponen las claves

---

<sup>1</sup> “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 17.

<sup>2</sup> Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, MacMillan, 1981; André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984.

<sup>3</sup> Según su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 501.

que nos permiten comprenderlo<sup>4</sup>. Para Hannah Arendt la clave que hace posible descifrar nuestra época es el totalitarismo.

Las dos guerras mundiales, que protagonizan la primera mitad del siglo XX, son la trágica expresión de la barbarie de la razón, tanto teórica como práctica, y suponen, en definitiva, el fracaso de la cultura europea. Arendt ofrece un sagaz diagnóstico de este “tiempo de oscuridad” cuando en 1950 escribe: “Nuestra búsqueda de sentido está al mismo tiempo urgida y frustrada por nuestra incapacidad de engendrar sentido”<sup>5</sup>. En la misma dirección se pronunciaba Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) —verdadero testamento político del filósofo, como ha señalado Javier San Martín— cuando afirmaba que “‘el mayor fenómeno histórico’ es el de ‘la humanidad que lucha por su autocomprensión’”<sup>6</sup>. La obra de Hannah Arendt, permite constatar hasta qué punto en este siglo “hemos perdido nuestras herramientas de comprensión”. Con su pensamiento nos ha ayudado a *ver* los fenómenos de nuestro tiempo y ha puesto de manifiesto cómo los conceptos y categorías heredadas no siempre permiten iluminar la realidad y sus procesos, especialmente los trágicos acontecimientos del siglo XX.

En una anotación de su diario de trabajo escrita en agosto de 1969, Arendt reflexiona sobre el pensamiento, el ser y la temporalidad, a propósito de *Ser y tiempo*. Además de Heidegger, recuerda escuetamente a Platón, Kant, Aristóteles y, también, a Husserl. Es de las pocas ocasiones en que éste último es mencionado en su obra —apenas dos veces en este diario, escrito entre 1950 y 1973. Con independencia de la justicia de sus apreciaciones sobre Heidegger y Husserl, en éste y otros momentos —esto constituiría por sí mismo otro tema diferente—, la autora precisa cuál es para ella el sentido de la fenomenología. Interpretando el lema husserliano de “a las cosas mismas”, cifra el “sentido de la *fenomenología*” en que “el

---

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Possibilité de la philosophie”, en *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 142s.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 380.

<sup>6</sup> Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 128 y 134. Véase asimismo el § 6 de Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 15.

pensamiento tiene el ‘carácter de un regreso’”. Un regreso que nos devuelve a un ámbito de la experiencia situado más acá de cualquier teoría preexistente y que constituye, por ello, la “cosa del pensamiento”. Arendt entiende la “experiencia del pensar” como “actividad”<sup>7</sup> y examinará esta actividad en su obra póstuma *La vida del espíritu* (1975) a la que dedica la primera parte. Allí formula este “regreso” cuando se pregunta: “¿dónde estamos cuando pensamos?”, “¿qué nos hace pensar?”<sup>8</sup>. Un texto escrito a partir de *La condición humana* (1958), cuyo tema central era precisamente investigar “lo que hacemos” cuando actuamos<sup>9</sup>.

Ese *carácter de regreso* del pensamiento evidencia una actitud fenomenológica fundamental en la aproximación teórica de Arendt que nos recuerda al Husserl de *Experiencia y Juicio* (1939), quien abre una perspectiva esencial para la filosofía contemporánea al señalar la necesidad de explorar la dimensión antepredicativa de la experiencia a la que denomina *Lebenswelt*. Por ello —como ha subrayado Gadamer<sup>10</sup>— le corresponde el mérito de haber roto “el marco estrecho al que se veía reducido el concepto de experiencia, que se limitaba a las ciencias, e hiciese del ‘mundo [vivido]’ [...] el tema universal de la reflexión filosófica”. En el § 16 de *Experiencia y juicio*, Husserl afirma que la “experiencia antepredicativa” constituye el sustrato originario de la evidencia objetiva. Por eso la *donación* de los objetos en el conocimiento sólo puede ser elucidada teniendo en cuenta este sustrato último de la experiencia que es el “mundo vivido originario”<sup>11</sup>. Pero “esta capa aperceptiva inferior” “no es dada inmediatamente como objeto en la experiencia”<sup>12</sup>. De ahí que su descubrimiento sólo sea posible mediante un modo de reflexión que se dirija a ese ámbito de la experiencia antepredicativa de la que se nutre la comprensión de la ciencia y la cultura<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 703.

<sup>8</sup> *Idem*, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 151 y 217.

<sup>9</sup> *Idem*, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 18.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 29.

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972, § 10, p. 42.

<sup>12</sup> *Ibidem*, § 16, p.75.

<sup>13</sup> *Ibidem*, § 10, pp. 43s.

Al investigar *cómo se dan* los objetos, Husserl busca una fundamentación del conocimiento más allá de la explicación naturalista. Por lo mismo, Arendt distinguirá entre conocimiento y comprensión. Para Husserl, la ciencia recibe su sentido, en última instancia, del "mundo vivido". Por eso la tarea fenomenológica consiste en reconducir la ciencia a su origen en el *Lebenswelt*. Para Hannah Arendt este regreso no es algo que pueda proporcionarnos el conocimiento, sino el pensamiento. Con esta intención retoma la distinción kantiana —que también reinterpretara Heidegger— entre conocer y pensar. En el § 8 de *La vida del espíritu*, distingue las dos facultades de razón y entendimiento. Una distinción que se corresponde con la de dos actividades espirituales diferentes entre ellas: pensar y conocer; y, correlativamente, con dos diferentes propósitos: significado y conocimiento. El pensamiento tiene que ver con el significado, no con el conocimiento. La tarea de la razón no consiste en buscar la verdad, sino el significado. Para Arendt "la razón es la condición *a priori* del entendimiento y del conocimiento". Ello se debe a que, aunque sean distintos, se da una "estrecha conexión entre razón y entendimiento". Por eso, la pregunta por el significado que hace el pensamiento está vinculada a la capacidad de plantear las preguntas por la verdad, en cuyas respuestas se basa toda cultura<sup>14</sup>. El conocimiento se muestra en las ciencias y su criterio es la verdad. En cambio, los conceptos de la razón sirven para comprender el significado de las percepciones que capta el entendimiento. Por lo tanto, que el pensamiento busque el significado quiere decir que "no pregunta qué es algo [...] sino qué significa para él que exista"<sup>15</sup>.

Así pues, el pensamiento tiene que ver con el significado de la experiencia. No otra es la tarea de la fenomenología que se define precisamente por abordar hasta sus últimas consecuencias el problema de la racionalidad, el del significado de la razón. Efectivamente, Hannah Arendt busca un modo de pensar que no encuentra en la metafísica clásica ni en el conocimiento que aportan las ciencias sociales. Por eso ella no hace ciencia política ni entiende la teoría política de manera normativa. Su pensamiento no pretende construir una teoría de las instituciones, sino que su reflexión

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 86.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 81s.

se dirige a la condición constituyente de la política, al momento *previo* a partir del cual adquiere su sentido algo así. Por ello su reflexión, más que política, es metapolítica. Así dice en *La condición humana*:

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública.<sup>16</sup>

Para Hannah Arendt el totalitarismo es el fenómeno del siglo XX, porque se trata de un acontecimiento absolutamente nuevo en la historia de la humanidad. A su modo de ver es "la cuestión política central de la época" y "el peligro más relevante de nuestro tiempo"<sup>17</sup>. Ha mostrado cómo este fenómeno no se comprende —ni podemos librarnos del peligro que aún representa— reduciéndolo a causas, ya sean éstas históricas, sociales o psicológicas. En las páginas finales de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) señala que el totalitarismo hunde sus raíces en un estrato más profundo que el de los cambios históricos que indirectamente causaron el nazismo y el estalinismo. Para ella el totalitarismo no se explica ni se comprende *sólo* por sus causas; es un fenómeno cuyo *significado* las trasciende<sup>18</sup>. Por eso su indagación se constituye como una original fenomenología política a través de la cual articulará el totalitarismo como categoría filosófica post-metafísica. Es decir, elaborará una metapolítica del totalitarismo, una reflexión que gira en torno a la relación entre totalitarismo, política y metafísica. El análisis de Arendt nos permite constatar una situación paradójica, ya que el totalitarismo es, por una parte, el fenómeno que tenemos que intentar comprender, pero, por otra, en cuanto *acontecimiento* mismo, "nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión"<sup>19</sup>. Precisamente lo que ha sacado a la luz el acontecimiento totalitario es "la ruina de nuestras categorías de pensamiento", una de las cuales es la de causalidad. Su reflexión pone de manifiesto cómo ésta, cuando es aplicada

---

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 222.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, "Comprensión y política", pp. 378s.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 386s.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 374.

al ámbito de las ciencias históricas, resulta falseadora y extraña a este dominio de la experiencia<sup>20</sup>. Por eso reivindica un modo de pensar que no se quede únicamente en el ámbito explicativo de la ciencia política o de la historia.

Como ya hemos dicho, su pensamiento parte del horizonte teórico abierto por Heidegger, y su aproximación fenomenológica está atravesada por la ontología de la comprensión del filósofo alemán. Para Arendt “comprender es el modo específicamente humano de estar vivo”<sup>21</sup>, es, en definitiva, lo que nos hace humanos. El autor de *Ser y tiempo* (1927) define al hombre como un ente cuyo ser “tiene por constitución la existencia” (*Da-sein*), es decir, que “vive comprendiendo su ser”<sup>22</sup>. Al asumir la comprensión como estructura de la existencia, Arendt se ha dado cuenta de algo que resulta fundamental en su propuesta: que el proceso de comprensión del totalitarismo es primariamente un proceso de autocomprensión<sup>23</sup>. Sus análisis muestran cómo al intentar comprender el totalitarismo, nos internamos en el sustrato intelectual del fracaso de la razón moderna: la interpretación que hace del ser humano un hecho más entre otros cuyo ser pudiera ser explicado por la causalidad. El modelo científico de la modernidad ha conducido a una cosificación de la acción humana, y con ello —como ya viera Husserl— a una crisis de la humanidad, ya que con dicho modelo se ha llegado a perder el sentido humano del mundo. Para Arendt este ideal de objetivación positivista —que también ha estado presente en la ciencia política— hace imposible comprender la acción humana por sí misma, ya que la ha reducido a *póiesis*, tal como se ha hecho, por otra parte, de diversas maneras a lo largo de la tradición occidental. Para decirlo en palabras de Merleau-Ponty:

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 379 y 386. Algunos de los resultados que se exponen aparecieron parcialmente en Luisa Paz Rodríguez Suárez, “Acción y mundo en Hannah Arendt”, en: Ángel Prior / Ángel Rivero (eds.), *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2009.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política”, p. 372.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* [en adelante *GA*] 2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, pp. 57s y 71.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política”, p. 375.

Por haber “olvidado” el flujo del mundo natural e histórico, por haberlo reducido a algunas de sus producciones, como la objetividad de las ciencias de la Naturaleza, la filosofía y la razón se han vuelto incapaces de dominar y ante todo de comprender la suerte histórica de los hombres.<sup>24</sup>

El ensayo de 1946 titulado “¿Qué es la filosofía de la existencia?” es uno de los pocos lugares de la obra de Arendt —por no decir el único— en el que ella se pronuncia más allá de un mero apunte, como en otras ocasiones, sobre la fenomenología husserliana. Para ella, el interés por la fenomenología —a la que considera una de las corrientes contemporáneas más interesantes— no se reduce desde luego a una cuestión meramente metodológica. Reconoce en este ensayo que la fenomenología —que influyó de manera decisiva en el joven Heidegger— tuvo un efecto liberador para la filosofía después de Hegel, porque con ella “el hombre volvía a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado”<sup>25</sup>.

Según el discurso arendtiano, la terrible novedad del totalitarismo la constituyen los campos de exterminio. Su existencia enfrenta a las ciencias sociales a la irracionalidad y al sinsentido, ya que tienen que habérselas con acciones anti-utilitarias que quiebran nuestro sentido común heredado. Este sinsentido es un obstáculo para una aproximación científica, pues se trata de un fenómeno que hace estallar las asunciones no explícitas en las que se basan las propias ciencias sociales<sup>26</sup>. Como acabamos de decir, Heidegger plantea la comprensión como un existencial y, así, como una dimensión de la existencia humana que es anterior ontológicamente al conocer y al querer<sup>27</sup>. Arendt —que califica el proceder de la analítica existencial de “fenomenológico”<sup>28</sup>— asume esta perspectiva y distingue entre conocimiento y comprensión. Comprender es una actividad que no puede

---

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty, “Possibilité de la philosophie”, p. 152.

<sup>25</sup> En Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 206.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 283, 289 y 296s.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 181-185.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, p. 220.

ser reducida a tener información correcta ni es lo que hace el conocimiento científico<sup>29</sup>. Aunque conocimiento y comprensión, no sean lo mismo, “están interrelacionados. La comprensión se basa en el conocimiento y el conocimiento no puede proceder sin una comprensión previa”. Esta comprensión previa no está “articulada expresamente”<sup>30</sup>, sino que se situaría en el orden de la experiencia vivida a la que Husserl llamaba *Lebenswelt*. Caracteriza así la comprensión como una *actividad* que “precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común —dice— que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido”. Por eso define la comprensión como una brújula, aquello que, en último término, permite orientarnos en el mundo, ya que se dirige a “la peculiar densidad que envuelve todo lo real”<sup>31</sup>. Esta comprensión previa no puede ser objeto del conocimiento, sino un asunto del pensamiento. Las ciencias —como la descripción histórica y el análisis político, que persiguen la objetividad— se basan en este conocimiento previo. Éste —afirma Arendt— “impregna de manera natural, pero sin evidencia crítica, toda su terminología y vocabulario”. Como acabamos de decir, esta comprensión previa no articulada expresamente hace posible el conocimiento. Por eso, “la verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que precedieron y guiaron a la investigación propiamente científica”. De lo contrario el científico pierde el hilo del sentido común; por eso, si quiere “trascender su propio conocimiento”, ha de “restaurar el contacto entre conocimiento y comprensión”<sup>32</sup>.

La comprensión previa constituye, por tanto, no sólo el inicio del conocimiento sino el comienzo de la acción. En tanto que estructura de la existencia, la comprensión es, para Arendt, la otra cara de la acción, ya que dicha comprensión previa siempre está implicada consciente o inconscientemente en ella<sup>33</sup>. En su diario de trabajo define la comprensión

---

<sup>29</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política”, p. 371.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 375s.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 376 y 392.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 391.

como la actividad que acompaña a la acción<sup>34</sup>. Dice que el comprender es un “‘a priori’ para la acción” y que en él “tiene lugar la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita”<sup>35</sup>. Por lo tanto, hay acción porque hay mundo. Esto es así porque el comprender —afirma— es “el sentido con el que percibo lo común”, es decir, “la existencia de otros hombres, las condiciones generales que existían aquí antes de que yo naciera, los sucesos que se cuentan”<sup>36</sup>. Por eso Arendt definirá el comprender como “la forma específicamente política de pensamiento”. Su significado político reside en que es una *actividad* que supone “encontrar una patria en el mundo”, superar, en definitiva, el desarraigo. De ahí que, cuando no podemos comprender —como ella dice—, “estamos condenados a la superficie”, y precisamente “esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario”<sup>37</sup>. Lo que nos hace humanos es, pues, la comprensión, y lo que destruye totalmente nuestra capacidad de comprender es el *adoctrinamiento*. Éste es peligroso porque surge primariamente de una perversión, no del conocimiento, sino de la comprensión —muy unida, a su vez, a la perversión del lenguaje. Y es peligroso porque —como advierte nuestra autora— existen “elementos de pensamiento totalitario [...] en todas las sociedades libres”<sup>38</sup>. Para ella esta comprensión previa será fundamental para “impedir que las gentes se unan a un movimiento totalitario” y “será sin duda más eficaz que la información más fiable, que el análisis político más penetrante y que el conocimiento más amplio acumulado”<sup>39</sup>. El adoctrinamiento es un elemento totalitario que —unido al terror— destruye el espacio *entre* los seres humanos, el mundo como espacio público que permite hacer visible su singularidad. Esta destrucción conduce a una alienación, no ya del hombre, sino del mundo mismo. El terror totalitario convierte a “todos los hombres” en “Un Hombre” haciéndolos desaparecer en su diferencia<sup>40</sup>. En suma, hace que los seres

---

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *Diario filosófico*, p. 306.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 321s.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, “Comprensión y política”, p. 373.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>40</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol.3: *Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 464 y 603.

humanos se vuelvan superfluos ante la abstracción del Hombre, negando la pluralidad constitutiva del mundo. Lo que caracteriza, pues, al modo de pensar totalitario es el *logicismo* que destruye el ámbito común *entre* los hombres, el espacio genuino de *lo político* que acaba siendo sustituido por *lo social*. Esta sustitución es característica de la época moderna y con ella el mundo se vuelve opaco. Dicho logicismo supone, en definitiva, una desconexión con la experiencia viva, ya que anula a los individuos concretos y diferentes, vaciando de sentido la pluralidad y produciendo una "progresiva `de-realización´ de la *Lebenswelt*"<sup>41</sup>. El logicismo totalitario, por tanto, es lo opuesto a la comprensión, ya que "el resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos"<sup>42</sup>.

Esta opacidad, que se traduce en una "pérdida de mundo", hace que el ser humano se sienta desarraigado del mundo, desvinculado de sí mismo y de los otros. En su diario de trabajo Arendt apunta una de las razones fundamentales de dicha opacidad: "El mundo moderno ha transformado toda la actividad en trabajo"<sup>43</sup>. Una tesis que desarrollará en *La condición humana*<sup>44</sup> —su segunda gran obra tras *Los orígenes del totalitarismo*— en la que atiende a la *vida* en que *aparecen* las cosas. Así, lleva a cabo una fenomenología que pone de manifiesto las distintas actividades que componen la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Para Arendt la lógica de la fabricación, que orienta toda la actividad humana y organiza toda la realidad, provoca no sólo una alienación del ser humano, sino otra más primaria, que es la "alienación del mundo"<sup>45</sup>. La fenomenología de la acción se convierte en el pensamiento arendtiano en una investigación sobre el sentido. Para ella la acción es lo propio del ser humano, lo que en verdad trasciende su "ser natural" —la indiferenciación de la ciega actividad biológica—, pues en ella, más allá de la labor y del trabajo, está involucrado

---

<sup>41</sup> Cfr. Simona Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 140.

<sup>42</sup> Hannah Arendt, "Comprensión y política", p.373.

<sup>43</sup> Hannah Arendt, *Diario filosófico*, p. 321.

<sup>44</sup> *Op. cit.* Véase especialmente p. 346.

<sup>45</sup> *Ibidem*. A ella se referirá especialmente en el último capítulo de esta obra de 1958. Véase en particular p. 283.

el significado de la vida humana. Por eso, es la dimensión de la existencia humana cuyo significado ontológico quiere descubrir desde ella misma sin partir de un saber que la oriente, rescatándola así del olvido al que la ha relegado la tradición metafísica. La "alienación del mundo", que se da en el carácter total del trabajo y en el totalitarismo, hace del siglo XX un tiempo oscuro porque en él el mundo como "espacio público" ha dejado de ser habitable. Se ha convertido en un "mundo explicado" por completo en el que, paradójicamente, hay cada vez más espacio para el sinsentido.

Si hay una noción en la obra de Hannah Arendt que conserve el sello fenomenológico es la de "mundo", desde su origen en Husserl hasta el desarrollo que alcanza en la transformación fenomenológica-hermenéutica de Heidegger. Simona Forti indica que el concepto arendtiano de mundo es deudor de la fenomenología de Husserl —en cuanto considera el mundo "como el horizonte de posibilidad de toda experiencia y como el límite constitutivo del yo"<sup>46</sup>— y, sobre todo, de Heidegger. Efectivamente, para Arendt la fenomenología del "mundo" heideggeriana será fundamental en su intento de comprender la acción por sí misma. Así lo reconoce en un escrito inédito de 1954 titulado *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, que ha sido investigado por Forti. En él Arendt "analiza los 'presupuestos para una nueva filosofía política'" y presenta la hipótesis de que para ello tiene que apropiarse "como punto de partida, la noción de 'mundo' elaborada en *El ser y el tiempo*". Le reconoce a Heidegger que se diera cuenta de que la filosofía tradicional había descuidado "el aspecto 'mundano' y plural de la existencia", una perspectiva que —según Arendt— hay que rescatar "para una investigación inédita de los asuntos humanos"<sup>47</sup>. En *Ser y tiempo* el filósofo alemán plantea cómo el fenómeno del conocimiento se funda ontológicamente en un *ser-en-el-mundo* que constituye el ser del *Dasein*<sup>48</sup>. Frente al planteamiento tradicional, el mundo no es visto como una suma de entes,

---

<sup>46</sup> *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, pp. 334s.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 73 y 81s. Existen varios borradores de esta conferencia inédita. Una versión aparece como "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 515-538.

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 80.

sino como fenómeno, un espacio de sentido que se entiende como una estructura unitaria que está referido *a la vez* al *Dasein* y al ente. El mundo no es, por tanto, nada "natural", sino un "acaecer", el horizonte de significación que trasciende al *Dasein* y hace posible su comprensión. Sólo en este "acaecer" puede mostrarse el ente como tal. *Ser-en-el-mundo* indica la radical facticidad<sup>49</sup> del significar primario que tiene lugar como comprensión. El *Dasein* en cuanto *ser-en-el-mundo* y ya comprendiendo, es un *ser-con-los-otros*, a partir del mundo<sup>50</sup>. Arendt lo expresará en *La vida del espíritu* diciendo: "Somos del mundo y no sólo estamos en él". En el § 1 habla de su "naturaleza fenoménica"<sup>51</sup>: el mundo es el *espacio de aparición* que posibilita todo otro aparecer. No somos antes de aparecer, sino que el ser humano aparece por la acción y ésta —al igual que el pensamiento— presupone el mundo. El mundo es la constelación de relaciones existentes en la que se desarrolla la acción y, como ésta, es, a su vez, generadora de relaciones, forma mundo. El mundo tiene el poder de individualizar, pero bajo el dominio totalitario ha perdido este poder y el ser humano queda atomizado deviniendo masa social. De ahí que lo que defina al ser humano no sea su naturaleza social, que sea *animal laborans*, sino *zoon politikon*. El ser humano es esencialmente *político*, porque quiere aparecer, manifestarse a sí mismo, lo que implica aparecer como individuo singular. Y lo es, no porque sea un animal racional, sino porque, ante todo, es *zoon logon echon*. Por eso la comprensión es "la otra cara de la acción", porque ésta es constitutivamente significativa, plural y lingüística. La acción es la experiencia por la que el individuo da sentido a la propia existencia, y a través de la cual se revela —no el qué, como si fuera una cosa más entre las cosas, sino el quién— su presencia<sup>52</sup>. Por lo tanto, el regreso fenomenológico que Arendt realiza con su obra no es otra cosa que un ejercicio de *amor al mundo* por el que accedemos al significado de la condición humana.

---

<sup>49</sup> En el planteamiento heideggeriano la facticidad es un *apriori*. Véase Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), GA 21, 1976, pp. 50 y 414.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), GA 20, 1988, pp.329s.

<sup>51</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 41 y 46.

<sup>52</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 203.