EL HORIZONTE TOTALITARIO: INMANENTISMO Y NUESTRA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

*The Totalitarian Horizon: Immanentism and our Tradition of Political
Philosophy in Hannah Arendt*

María Victoria Londoño B.*

Resumen

Este trabajo busca indagar sobre una posible interpretación del totalitarismo en el pensamiento de Hannah Arendt. Si bien es cierto que para Arendt el totalitarismo es un régimen político específico y delimitado en un contexto histórico particular, también es posible encontrar en su pensamiento una idea más amplia del totalitarismo en la estela de la crítica a la tradición de la filosofía política que la autora desarrolla. Según Arendt, esta tradición no habría hecho otra cosa que idear modos de gobierno que permitan controlar la acción y con ello también la contingencia de los asuntos humanos. Así, esta tradición de la filosofía política habría terminado por comprender los asuntos humanos como una obra por realizar, sin dejar espacio, de este modo, al despliegue de la pluralidad humana. Se trata entonces de pensar en esas “corrientes subterráneas del pensamiento occidental” que cristalizaron en la Alemania nazi y la URSS. Esta lectura del totalitarismo estará iluminada en ciertos puntos por la idea de immanentismo desarrollada por Jean-Luc Nancy en *La Comunidad Inoperante*.

Palabras clave: Hannah Arendt, immanentismo, Jean-Luc Nancy, pluralidad, totalitarismo.

Abstract

This paper attempts to provide an interpretation of Hannah Arendt's understanding of totalitarianism. Although Arendt conceives totalitarianism as a specific political regime, my claim is that it is also possible to find a broader conception of totalitarianism in Arendt's work if we consider her critical approach to the tradition of political philosophy. According to Arendt, the western tradition of political philosophy has brought forth nothing but different types of government that are only concerned with subjecting human action and thus the contingency of human affairs. Thereby, the philosophical tradition understands human affairs qua work and in doing so hinders and obstructs the deployment of human plurality. Hence, my aim in this paper is to reflect upon the underground stream that according to Arendt crystallized both in the Nazi Germany and in the USSR. To accomplish this task, I take into account the notion of “immanentism” developed by Jean-Luc Nancy in *The Inoperative Community*.

Key words: H. Arendt, immanentism, Jean-Luc Nancy, plurality, totalitarianism.

Es posible encontrar en el pensamiento de Arendt por lo menos dos aproximaciones distintas o dos enfoques para pensar el asunto del totalitarismo. Por un lado, se puede leer en los textos de la autora un análisis del totalitarismo como un régimen político concreto y completamente novedoso en la historia política de la humanidad. Tal como lo señala la propia Arendt, “hemos recalcado repetidas veces

que no son solamente más drásticos los medios de dominación total, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura” (Arendt, 2002:682). Pero, por otro lado, es posible encontrar en sus reflexiones una noción más amplia de totalitarismo; un intento por pensar el asunto no solo como un régimen político novedoso, que tuvo lugar en un tiempo y espacio específico, sino como la puesta en escena de un horizonte del pensamiento de Occidente que, quizá, “no desaparecerá con la muerte de Stalin más de lo que desapareció con la caída de la Alemania nazi” (Orígenes, 683). Así, bajo esta segunda lectura, que se puede encontrar en varios de sus textos, el totalitarismo no es concebido simplemente como un fenómeno aislado en nuestra historia política, sino como la *cristalización* de ciertos elementos presentes en una tradición del pensamiento occidental, en lo que, más explícitamente, la propia autora denomina como “nuestra tradición de la filosofía política”. De lo anterior se desprende, sin duda, el hecho de que en muchas ocasiones Arendt se mostrara reacia a ser categorizada como una filósofa, tal y como por ejemplo lo expresa en la entrevista que Günter Gaus hace a la autora en 1964 y en la que esta afirma: “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos [...]” (Ensayos *Comprensión*, 18).

Ahora bien, si consideramos el totalitarismo dentro del contexto general de la obra de Arendt, una lectura de este como mero régimen político novedoso resultaría algo limitada. En efecto, esta inicial aproximación dejaría de lado el hecho de que para la pensadora el fenómeno totalitario “no cayó del cielo” y no debe ser considerado simplemente como un evento catastrófico que tuvo lugar en el pasado de nuestra historia política. Esta lectura del fenómeno totalitario estaría desconociendo el hecho de que, quizás, muchos de sus predicamentos pueden seguir estando presentes en nuestro tiempo sin que acaso logremos darnos cuenta.¹ Teniendo lo anterior a la vista, es que se puede articular en Arendt el análisis del totalitarismo con su crítica a la tradición de la filosofía política; dos temas que, me aventuro a sostener, parecen atravesar transversalmente muchos de los planteamientos que la autora desarrolla en textos posteriores al de 1951.²

En todo caso, no se trata de afirmar que esta segunda lectura del totalitarismo sea más fiel a los textos de Arendt. Es clave recordar que la propia autora hizo un

¹ A la luz de esta segunda lectura resulta sumamente interesante el análisis del totalitarismo que realiza Miguel Abensour en su ensayo “De una errónea interpretación del totalitarismo y sus consecuencias”. Allí el autor pone de manifiesto que la idea del totalitarismo entendido como una politización total de la sociedad, no solo estaría desconociendo su verdadera naturaleza de despolitización, sino que adicionalmente estaría alimentando el anclaje totalitario del odio hacia la política.

² No obstante, es clave hacer énfasis en que para Arendt no se puede establecer una conexión directa entre nuestra tradición de la filosofía política y el totalitarismo, ya que esto implicaría una explicación causal de los regímenes totalitarios, de la que Arendt siempre quiso distanciarse. Con el transcurrir del texto espero se vaya poniendo de manifiesto en qué consistiría esta particular relación entre la filosofía y el totalitarismo.

detallado examen de los gobiernos nazi y soviético, poniendo de manifiesto cómo estos regímenes fueron radicalmente diferentes a todas las formas de gobierno que hasta el momento habían tenido lugar en la historia política de Occidente. En efecto, el análisis que desarrolla Arendt en el último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo* —“Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”—, que añadió en 1966 a la tercera edición, busca esclarecer cómo la ideología y el terror hicieron del régimen totalitario un sistema de gobierno único en la historia política de la humanidad.

¿Cómo es posible entonces concebir en los textos de Arendt una perspectiva del totalitarismo como un régimen político contextual que marca una ruptura con la tradición de las instituciones políticas conocidas hasta ese entonces, y, al mismo tiempo, considerarlo como la *cristalización* de algunos elementos de nuestra tradición de la filosofía política, sin que ambas interpretaciones choquen o entren en una contradicción? Si bien es cierto que el fenómeno totalitario marca una ruptura con lo que hasta el momento había sucedido en el desarrollo de las instituciones políticas de Occidente, también es importante recordar que, según Arendt, dicho fenómeno parece surgir de “la explosiva aparición de corrientes subterráneas” (Forti, 77) del pensamiento político; es decir, de la *cristalización* de ciertos elementos que habían estado presentes en nuestra tradición de la filosofía política ya desde Platón. En este sentido, dichos elementos de nuestra tradición habrían corrido paralelamente a la historia política, cristalizándose, en algún punto azaroso y contingente de dicho transcurrir histórico, en lo que conocimos durante la primera mitad del siglo XX como los regímenes totalitarios de la Unión Soviética y la Alemania nazi. Ahora bien, una vez que pensamos el asunto en estos términos no deja de asaltarnos otra pregunta: ¿Cómo es posible pensar que aquellos elementos que parecen haber cristalizado en el totalitarismo eran ya parte de la tradición de nuestro pensamiento occidental, sin que esto implique que Platón, Rousseau, Hegel o Marx fueran ya totalitarios? No se trata entonces de acusar a algunos autores de nuestra tradición de ser, *per se*, totalitarios como parece por ejemplo hacerlo Karl Popper en *La Sociedad abierta y sus enemigos*; se trata más bien de un trabajo que permita develar cómo ciertos conceptos claves para la filosofía política se han mantenido anquilosados en la tradición del pensamiento político occidental. Es desde esta perspectiva que se pueden leer algunas afirmaciones bastante sugestivas que lanza la autora, por ejemplo, cuando señala en su ensayo “Comprensión y política” que el proceso de comprensión del totalitarismo requiere, quizás también, de un proceso de autocomprensión (Arendt, *Comprensión*, 35). Este proceso de autocomprensión, o este proceso de comprensión de nuestra tradición —lo que en todo caso significaría lo mismo— permite entonces entrever el fenómeno totalitario como esa cristalización de algunos elementos anquilosados en nuestro pensamiento de la filosofía política. Ahora bien, no es fortuito el que Arendt haya decidido emplear el término de *cristalización* para hacer referencia al asunto. Este concepto le permite tomar distancia de las explicaciones causales que resultan

bastante frecuentes en los estudios sobre el totalitarismo, y que supondrían que una causa determinada llevará siempre y necesariamente a un producto o unos hechos históricos específicos, y al parecer ineludibles. Este tipo de aproximaciones resultan problemáticas para la autora en tanto que desconocen el carácter imprevisible y contingente de los asuntos humanos; la noción de cristalización pretendería, entonces, explicar el surgimiento del totalitarismo apuntando a que una multiplicidad de elementos y fenómenos dan lugar a un evento, aunque siempre de manera azarosa y hasta un poco arbitraria; en todo caso, siempre imprevisible. Una vez hemos pensado el asunto en estos términos, lo que habría que preguntarse es cuáles son los elementos de nuestra tradición que cristalizaron durante la primera mitad del siglo XX.

Para la pensadora, en términos generales, el problema de la filosofía política radica en su imposibilidad de concebir la pluralidad humana y, por consiguiente, la espontaneidad y contingencia propias de los asuntos humanos. El filósofo, según Arendt, desconfía del mundo, de los asuntos que se desarrollan en dicho mundo y que parecieran escapar a cualquier predicción y control: “[e]scapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (Arendt, *La condición*, 242). Para Arendt, ya en Platón —y en ciertos puntos, también en Aristóteles— se pueden rastrear los elementos “fundadores de la filosofía política y destructores de la acción política” (Abensour, 104) que permanecerán incrustados y pasarán inadvertidos en la tradición del pensamiento occidental.

Teniendo a la vista lo anterior, se puede leer la crítica de Arendt a la idea de gobierno como enmarcada en una crítica más general a la tradición. En el trabajo genealógico que realiza la autora de este concepto, se pone de manifiesto que la noción de gobierno surge de la separación entre *archein* y *prattein* que lleva a cabo Platón en *El Político*. Esta disociación, según Arendt, introdujo en el pensamiento la política según la cual unos pocos deben mandar, aquellos que tienen un conocimiento más elevado sobre ciertos asuntos que a todos incumben, y otros —muchos— obedecer o ejecutar las órdenes de quienes ejercen el poder. Esta noción de gobierno en la tradición griega, anterior y distinta para Arendt de la tradición de la filosofía política que se inicia con Platón y Aristóteles, solía referirse a las relaciones que tenían lugar al interior de la familia, ya que por medio de este esquema de mando y obediencia se podía lograr una total coordinación y armonía de los asuntos familiares. De este relativo control que se experimentaba al interior de la familia es que Platón parece extraer su idea de gobierno. Así, por ejemplo, Arendt señala que: “Puesto que Platón identificó de inmediato la línea divisoria entre acción y pensamiento con la brecha que separa a los gobernantes de los gobernados, resulta evidente que las experiencias en las que se basa la división platónica son las de la familia, donde nada podía hacerse si el dueño no sabía qué hacer y daba órdenes a los esclavos, órdenes que estos ejecutaban sin saber” (143).

La idea de gobierno, entonces, no concibe la política y el espacio donde dicha actividad se desarrolla como un acontecer siempre imprevisible y contingente, sino como una relación de dominación en la que unos gobiernan y otros obedecen, donde cada cual desarrolla una actividad determinada; una relación que, en todo caso, no deja espacio para desplegar la pluralidad humana.

La trivial noción, que se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en las que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder (Arendt, *La condición*, 242).

Estos intentos por sustituir la acción ponen de manifiesto cómo los asuntos humanos han sido pensados, en la estela de esta tradición de la filosofía política, como si se trataran de una obra en la que unos medios determinados nos llevarán necesariamente a un fin conocido, así nada se escapará a la predicción y al *control total*. Una vez que pensamos la comunidad política en estos términos, ese carácter específico que tiene para Arendt la acción como aquella actividad que se agota en el puro acto o cuyo “‘producto’ es idéntico al propio acto interpretativo” (*La condición*, 229), termina siendo sustituida por el modelo de la *poiesis*. La acción, para la autora, se encuentra relacionada con “la noción aristotélica de *energeia* (realidad), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación” (*La condición*, 229). Por este motivo es que la acción puede ser entendida como un fin en sí misma, donde la grandeza del acto no se debe —ni se puede— juzgar por la motivación o por su logro, sino solo por su propia realización; la acción, “este logro específicamente humano [...] se sitúa fuera de la categoría de medios y fines” (Arendt, *La condición*, 229), y no puede ser concebida como *poiesis* o fabricación, sino como *praxis*, como pura *energeia*.

Se trata entonces de un horizonte del pensamiento político que concibe la intangible red de los asuntos humanos como una obra; la comunidad así tiende a pensarse como un producto concreto de unos medios determinados. Esta idea de la política como *poiesis* se trata para Arendt de la recurrente “ilusión de que podemos ‘hacer’ algo en la esfera de los asuntos humanos —‘hacer’ instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres ‘mejores’ o ‘peores’— [...] la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro ‘material’” (*La condición*, 212). La idea de comunidad como obra, que parte de la convicción de que el ser humano es capaz de controlar y ordenar todo a su alrededor, como cree poder hacerlo con su propio ser, es lo que algunos pensadores contemporáneos han denominado inmanentismo: una “comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*” (Nancy, *Comunidad inoperante*, 21).

En este mismo sentido, para Arendt no solo la idea de gobierno, como producto de una relación de mando y obediencia, resulta problemática. Es frecuente encontrarse en sus textos con una crítica a la noción de soberanía y a la frecuente confusión por parte de la filosofía política de identificarla con la libertad. La soberanía sería esa intención humana de autogobernarse o de obrarse a partir de una relación de gobierno de sí; la autora, haciendo referencia a este asunto, señala que “si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de la pluralidad” (*La condición*, 254). Para Arendt ningún hombre puede ser soberano porque la tierra está habitada por seres humanos y no por una sola *subjetividad* autofundante. La única manera de hacer coincidir la soberanía con la libertad, sería precisamente partiendo del hecho de que existe Un Solo Hombre que encarna la voluntad de una comunidad, es decir, el interés general de muchos individuos, al costo de reducir la pluralidad humana y eliminar por completo el “verdadero” sentido de la libertad —entendida por Arendt como esa capacidad de *actuar* mancomunadamente con otros seres humanos también libres—. La soberanía traería consigo la idea de que el ser humano es una subjetividad capaz de obrarse o gobernarse a sí misma con independencia del mundo, o de la intangible red de los asuntos humanos en la que fácticamente está inserta.

Así, se podría encontrar una cierta relación entre la crítica de Arendt a las nociones de soberanía y gobierno en nuestra tradición y los planteamientos que Nancy desarrolla. Esta afirmación se hace aún más clara si tenemos en cuenta que el propio Nancy reconoce en Arendt algunos puntos claves en relación con sus desarrollos en textos como *Ser Singular Plural* o *La Comunidad Inoperante*. Lo que intenta señalar el autor francés es que el pensamiento occidental ha tendido a orientarse bajo un horizonte, un trasfondo, un *telos* hacia el cual han estado encaminadas las vidas humanas. Es un horizonte que nos indica cómo debemos comportarnos o actuar para alcanzar un proyecto definido de sociedad, una idea regulativa de nuestras vidas mediante la que nos construimos, pretendemos realizarnos a nosotros mismo y a nuestra “comunidad humana”. Este horizonte consistiría en una lógica inmanente que presenta al hombre como un sujeto con una esencia determinada que debe recorrer y comprender, para luego trasponer dicha esencia a la constitución de una comunidad, es decir, a una comunidad que se constituye como un fin. La lógica inmanente es una totalidad de sentido que no deja resto, que no reconoce el exceso de la finitud: “«¿A qué pueden dar forma los hombres? A todo. A la naturaleza, a la sociedad humana, a la humanidad», escribía Herder”(Nancy, *Comunidad inoperante*, 21).

Ahora bien, el punto clave que habría que señalar es que esta inmanencia puede terminar por abrir un campo para que la política, una vez concebida desde la categoría de medio-fines, termine por justificar todo, incluso la vida de los seres humanos, si lo que se intenta es alcanzar un fin “más noble”. A este respecto y con gran acierto, Miguel Abensour señala que una vez concebimos la comunidad como *poiesis*, “la política será

pensada desde el esquema medios-fines, expuesta, de esta forma, a una valorización de la violencia semejante a la que se desprende de la célebre frase: ‘el fin justifica los medios’. La búsqueda de modelos, utópicos o teóricos, obligaría a la actividad política a materializar estos modelos; entendiendo por lo real, no una red de relaciones que, a su vez, engendra la acción, sino el mero conjunto de condiciones existentes” (Abensour, 105) Y pareciera que es precisamente esta búsqueda de una política que permita controlar los asuntos humanos, o que nos brinde algo de certeza sobre el acontecer de dichos asuntos, lo que abre un espacio para que nos pongamos como meta, como horizonte, la fabricación de nuestra comunidad. Nuestro ser-en-común termina siendo pensado como un fin, como una obra conjunta que debemos alcanzar pasando por encima de todos aquellos obstáculos que la imprevisibilidad de la pluralidad y la acción puedan hacer surgir en nuestra carrera.

Así, dentro de la lógica de la inmanencia, o dentro de la idea de sujetos soberanos, no hay nada que exceda lo que se quiere realizar, el horizonte que se quiere alcanzar o la comunidad que se intenta forjar. Así, la lógica inmanente se acerca a eso que Arendt considera el presupuesto totalitario de “todo es posible”. La premisa de “todo es posible” evidencia el intento no solo de obrar una comunidad sin tropiezos ni contingencias, sino también de cómo precisamente este intento termina por eliminar a la pluralidad entendida como la ley de la tierra. Así señala Arendt: “la dominación total [el todo es posible], que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, solo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones” (Arendt, *Orígenes*, 652).

En este párrafo, citado *in extenso*, se ponen en evidencia dos cuestiones: inicialmente expresa la preocupación de Arendt respecto del intento totalitario de organizar la pluralidad humana, hasta hacer todo lo posible por eliminarla. Pero también enuncia una crítica a la idea de una identidad que genere una común pertenencia: una humanidad-una, sin fracturas, un cuerpo orgánico, un todo homogéneo. En todos los intentos por formar o por pensar nuestro ser en común parecería que se ha terminado por designar un *thelos* al que toda vida debe estar encaminada, es decir, una identidad colectiva a la que cada hombre pertenece y de la que extrae su propia esencia y existencia. Apuntando a este mismo asunto, Nancy señala que en estos intentos por obrar una comunidad se observa “la impregnación de una identidad en una pluralidad donde cada miembro, al mismo tiempo, solo se identifica mediante la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo viviente de la comunidad” (Nancy, *Comunidad inoperante*, 31). En efecto, la relación entre identidad y política es evidente en la tradición del pensamiento de los asuntos políticos. Es la idea de que por medio de una identidad o de una propiedad común se mantienen vinculados los miembros de una comunidad, o la idea según la que, en tanto, muchos individuos comparten una misma identidad pueden conformar una comunidad.

La idea de que la política, pero más específicamente la comunidad, se erige sobre una identidad compartida por todos sus miembros debe llevarnos a comprender al Estado como un Estado-sujeto. Un Estado en el que opera una lógica que Lacoue-Labarthe y Nancy han denominado como *metafísica del sujeto*; es decir, la idea de que nuestro ser en común puede ser pensado como un sujeto con una identidad absoluta e indivisa, transparente para sí misma y siempre capaz de controlar su entorno y escapar de la contingencia a la que un mundo compartido le enfrenta y arriesga. Un Estado-sujeto en el cual todos sus miembros pueden ser concebidos como *un solo* hombre, con *una sola* identidad y, por consiguiente, *una sola* voluntad general que apunte a alcanzar *una sola* meta: "...se trate de la nación o de la humanidad, de la clase, de la raza o del partido siendo o queriendo ser sujeto absoluto [...] en este pensamiento del ser (y/o del devenir, de la historia) en cuanto subjetividad presente a sí misma, soporte, fuente y fin de la representación, de la certidumbre y de la voluntad" (Lacoue-Labarthe y Nancy, 221). Para Arendt, este *thelos* identitario se encuentra guiado por una ideología, es decir, por la lógica de una idea que permite ordenar y dar explicación a todos los eventos y acontecimientos del mundo: "las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica" (Arendt, *Orígenes*, 675). Nada escapa a la lógica de una idea. Esta se propone dar una explicación total del mundo a partir de una característica o un atributo: sea la raza, o la clase. Los discursos sobre la identidad pueden terminar por convertirse en discursos ideológicos, en tanto que a partir de una idea —raza, etnia, clase, patria, religión, etc.— intentan dar una explicación total de los asuntos humanos y llevan a concebir nuestro ser-en-común como esta unión sustancial de una identidad compartida, y no como el aparecer de las singularidad, como la pura exposición de los agentes en un mundo plural. Pensar y planear la comunidad como una obra, como un horizonte que alcanzar, ha sido el proyecto de lo que Nancy entiende como los comunismos o de lo que Arendt denomina en *La condición humana* como las ficciones comunistas; comprendiendo ambas nociones en un sentido amplio como todos aquellos intentos humanos por hacer, obrar o construir una comunidad —definición que entonces abarcaría desde el régimen de la Alemania nazi, pasando por la URSS hasta nuestras democracias actuales—.

Si bien es cierto que la lógica inmanente y el desconocimiento de la pluralidad por parte de la tradición alcanzan su mayor desarrollo en los regímenes totalitarios, no es necesario irnos hasta este extremo para encontrarla. El horizonte inmanente se encuentra ya presente en nuestras sociedades occidentales, en nuestras aparentemente robustas democracias. Para Nancy, entonces, todo inmanentismo es ya un totalitarismo, o por lo menos un horizonte totalitario. Así el autor afirma que en todo comunismo la esencia humana "está puesta en práctica, allí se vuelve su propia obra. Es lo que llamamos el «totalitarismo», y que tal vez sería mejor denominar el «inmanentismo», si es verdad que no debemos reservar esta designación para ciertos

tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos” (Nancy, *Comunidad inoperante*, 22).

La preocupación y desconfianza con que la filosofía política ha tendido a asumir los asuntos humanos, ha llevado a idear regímenes y formas de gobierno que nos permitan escapar de la contingencia que la pluralidad pone en escena. Hemos terminado entonces concibiéndonos como seres inmanentes, capaces de obrar nuestra comunidad como nos obramos a nosotros mismos. A la luz de todo lo que hasta el momento se ha dicho, es que se puede leer la provocadora afirmación que lanza Arendt en el último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo*: “[s]i es cierto que pueden hallarse elementos de totalitarismo remontándose en la Historia y analizando las implicaciones políticas de lo que habitualmente denominamos la crisis de nuestro siglo, entonces es inevitable la conclusión de que esta crisis no es una simple amenaza del exterior, no simplemente el resultado de una agresiva política exterior, bien de Alemania, o de Rusia, y que no desaparecerá con la muerte de Stalin más de lo que desapareció con la caída de la Alemania nazi. Puede ser incluso que los verdaderos predicamentos de nuestro tiempo asuman su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— solo cuando el totalitarismo se haya convertido en algo del pasado” (*Orígenes*, 682).

Con este tipo de afirmaciones Arendt nos invita a pensar que el totalitarismo no es cosa del pasado. No debemos concebirlo simplemente como un evento catastrófico de nuestra historia política, y desconocer de este modo el hecho de que, quizás, muchos de sus predicamentos sigan estando presentes en nuestras sociedades. A lo que nos invita la pensadora es, entonces, a leer con cierta desconfianza la noción de política que se ha construido en nuestra tradición de la filosofía, y a realizar un trabajo que permita develar el origen anquilosado de los conceptos fundamentales de dicha tradición.

No obstante, es importante reconocer que el esfuerzo de Arendt no se detiene en su crítica al totalitarismo y la tradición. Me atrevería a afirmar que Arendt no solo hizo una crítica de nuestra tradición del pensamiento político, sino que en muchos de sus textos se puede evidenciar ya una propuesta para pensar el asunto de la política sin caer en un inmanentismo. La tarea que habría que continuar de la mano con la autora es pensar una noción distinta de política, pero más aún, una noción de comunidad que deje espacio para el despliegue de la pluralidad, o que conciba esta pluralidad como “la ley de la tierra”.

Universidad Diego Portales*
Instituto de Humanidades
Santiago (Chile)
mariavictorialondono@hotmail.com

OBRAS CITADAS

- Abensour, M. *Para una Filosofía Política Crítica*. Barcelona: Anthropos. 2007.
- Acosta, M.R.; Quintana, L. De la estetización de la política a la comunidad desobrada. En *Revista de Estudios Sociales*, 35, 2010:53-65.
- Arendt, H. *The origins of totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books. 1958
- *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 1993.
- *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós. 1995.
- *Entre el Pasado y el Futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península. 1996
- *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. 1998
- *Los orígenes del Totalitarismo* v. 3. "Totalitarismo". Madrid: Alianza. 2002.
- "¿Qué queda? Queda la lengua materna, conversación con Gunther Gaus", en *Ensayos de comprensión*, Caparrós editoriales. 2005
- Forti, Simona. *El Totalitarismo: Trayectoria de una idea límite*. Madrid: Herder. 2008.
- Lacoue-Labarthe, P. Y Nancy, J.L. *El mito Nazi*. Barcelona: Anthropos. 2002.
- Nancy, J.L. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad Arcis. 2000.
- *Ser Singular Plural*. Arena libros: Madrid. 2006.