



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

CENTRO UNIVERSITARIO UAEM TEXCOCO

**“POLÍTICA Y DESPERSONALIZACIÓN: MÁS ALLÁ DE LA CONDICIÓN
HUMANA, UNA LECTURA DESDE HANNAH ARENDT”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

PRESENTA

KAREN GUADALUPE HERNÁNDEZ CORREA

ASESOR

DR. EN C. JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO

REVISORES

**DR. EN U. MELESIO RIVERO HERNÁNDEZ
LIC. EN C. P. BEATRIZ PEDRAZA ESPINOSA**

TEXCOCO, ESTADO DE MÉXICO, JUNIO DE 2017.

Texcoco, México a 11 de mayo de 2017.

M. EN C. ED. VIRIDIANA BANDA ARZATE
SUBDIRECTORA ACADÉMICA DEL
CENTRO UNIVERSITARIO UAEM TEXCOCO.
PRESENTE:

AT'N L. EN D. MARCO RODRIGO LÓPEZ GONZÁLEZ
RESPONSABLE DEL DEPARTAMENTO DE TITULACIÓN.

Con base en las revisiones efectuadas al trabajo escrito titulado "Política y despersonalización: más allá de la condición humana, una lectura desde Hannah Arendt" que para obtener el título de Licenciada en Ciencias Políticas y Administración Pública presenta la sustentante Karen Guadalupe Hernández Correa, con número de cuenta 1224901 respectivamente, se concluye que cumple con los requisitos teórico-metodológicos por lo que se le otorga el voto aprobatorio para su sustentación, pudiendo continuar con la etapa de digitalización del trabajo escrito.

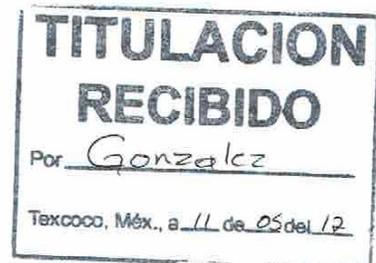
ATENTAMENTE


DR. EN B. MELESIO RIVERO HERNÁNDEZ


LIC. EN C.P. BEATRIZ PEDRAZA ESPINOSA


DR. EN C. JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO

c.c.p. Karen Guadalupe Hernández Correa.
u.s.p. Director, Dr. en C. José Cruz Jorge Cortés Carreño.
c.c.p. Titulación, L. en D. Marco Rodrigo López González.



AGRADECIMIENTOS

Mamá y Papá, su esfuerzo continuo, dedicación y cariño para conmigo, son invaluableles. Gracias por tanto. Carlos, tu apoyo incondicional y esfuerzo constante me motivan a seguir. Héctor, tú humor y conocimientos me han ayudado en más de una ocasión...Sin ustedes, no sería lo que soy. Los quiero mucho.

Jorge. Te admiro y aprecio mil. Me inspiras y crees en mí. En estos años, me has enseñado a ir más allá de los sueños y eso, querido amigo -y maestro- te lo agradezco sobremanera.

Profe Mele, gracias por estar al pendiente, a cada momento, en cada paso. Es como aquel gigante que vela por sus pupilos. Con cada lectura y recomendación, me ha inspirado a seguir y dar más de mí.

Miss Betty, el apoyo y la confianza que me ha brindado, han sido parte importante en mi formación y desarrollo en esta institución. Le agradezco la disposición y el tiempo.

Chio, gracias por creer en mí e impulsarme, aunque no te des cuenta, a dar siempre más. Diego, Alex, Adha, Adolfo y Billy, amigos, gracias por cada risa, charla y debate.... Mi estancia en ésta institución encontró sentido y fue más llevadera por personas como ustedes que, estando y no estando, me acompañaron en este camino.

Lari. Aquí y allá, en la cercanía y en la distancia, has estado para mí. Mil gracias. Andrés, tu amistad, confianza y compañía me han ayudado a aprender y desaprender tanto...gracias por ello.

Profesores en general, sin ustedes, sin duda alguna, éste trabajo no habría sido posible.

A todos aquellos que, de una manera u otra, con su presencia, ausencia e intermitencia, han estado para mí, en éste proceso, gracias.

A mi familia. Base y soporte
de lo que soy. Sin ustedes,
esto no sería realidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	7
POLÍTICA, CONDICIÓN HUMANA Y DESPERSONALIZACIÓN	7
1.1. Política. Una revisión conceptual.	7
1.1.1. Política: postura clásica.....	9
1.1.2. La política desde Hannah Arendt.	11
1.2. Más allá de la condición humana.	14
1.2.1. Una aproximación a la condición humana.....	16
1.2.2. Acción y discurso: elementos clave de la vida política.	18
1.3. Despersonalización. Más allá del plano semántico.	21
1.3.1. La personalidad y el Yo.	23
1.3.2. Pérdida del Yo.....	26
1.3.3. Despersonalización.	28
CAPÍTULO II	32
HANNAH ARENDT, FORMACIÓN DE UN PENSAMIENTO.....	32
2.1. Vida y condiciones materiales de existencia en Hannah Arendt.	32
2.2. Pensamiento filosófico en Hannah Arendt.....	37
2.2.1. Visión existencial desde los senderos de Heidegger.	39

2.2.2. Influencia de Karl Jaspers.	42
2.3. La banalidad del mal.	46
2.4. La condición humana y la instrumentalización del ser.	52
CAPÍTULO III	59
LA DESPERSONALIZACIÓN Y EL OLVIDO DEL SER POLÍTICO	59
3.1. Más allá de la burocracia.....	59
3.2. Verdad. Una retórica de la instrumentalización.	65
3.3. La despersonalización del ser.	71
3.3.1. Eichmann y el olvido de sí.....	75
3.3.2. Jorge Rafael Videla: violencia y búsqueda del bien común.....	80
3.3.3. Gustavo Díaz Ordaz ¿orgullo del 68?	85
3.4. Una lectura de la actualidad.	90
REFLEXIONES FINALES	99
REFERENCIAS.....	106

[...] El Mundo me considera un Monstruo y no tengo nada en contra de eso, aunque de paso podría decir que a los que sueltan bombas o queman ciudades o matan de hambre o asesinan a cientos de miles de personas normalmente no se los considera Monstruos sino que les llueven medallas y honores, pues solo los actos contra pocas personas se consideran malos y terribles. Lo cual no es una excusa sino una simple observación.

Alice Munro, *Demasiada felicidad*

INTRODUCCIÓN

El sentido de analizar la política y la despersonalización es contribuir a la comprensión de la condición humana. Es desarrollar una investigación que dentro de la Ciencia Política y la Administración Pública pueda ser empleada para interpretar y comprender el proceder de actores políticos –individuales y colectivos– en los diversos espacios en que estos se desenvuelven.

El concepto de política se presta a diferentes interpretaciones y puede ser abordado desde diversas perspectivas. Desde el análisis politológico se advierte que ésta ha perdido su esencia. Ha sido –y es– tergiversada y vulgarizada por un sinfín de actores políticos que conciben el tema de la violencia como elemento representativo de aquella, colocándola como un elemento primigenio en la vida social que ha llegado a formar parte de la cotidianidad.

Tan común es hablar de violencia que su ejercicio deja de causar asombro e indignación. El fenómeno es tan familiar que mantiene vigentes las relaciones de poder en el espacio público. Dicha dinámica de poder está encabezada por actores políticos que dominan, controlan y se manejan bajo una visión irracional e indiferente a través de discursos y acciones que vulgarizan la esencia de la política y llevan a planos de despersonalización. En otras palabras, se ha entrado en una dinámica en la que la carencia de principios éticos lleva a cometer acciones de cualquier tipo –violentas e irracionales– y a un distanciamiento entre cuerpo y *Self*, es decir, a la despersonalización, a la pérdida del Yo y a la ausencia de capacidad racional para tomar decisiones propias, inhibiendo la crítica y la expresión desde sí mismo.

La situación prevaleciente en el ámbito público, en especial en el acontecer político, hace posible considerar que los hombres han dejado en segundo plano su capacidad de raciocinio. No consideran las diferencias como el elemento clave para

lograr un cambio y mejorar la esfera pública. Son ellos mismos los que desvirtúan la política.

La realidad es cada vez más irreal. Lo que otrora fue propio de los relatos y de las historias de ficción, es ahora parte de la cotidianidad, de ese día a día cargado de hostilidad e irracionalidad. La violencia y el atropello a los derechos humanos, el no respeto a la dignidad y el olvido de sí mismo, son solo una pequeña parte de un entramado social caduco que pide a gritos dejar de ser lo que es, que exige un cambio. Muertes violentas, inseguridad ciudadana, crimen organizado, excesos por parte de autoridades gubernamentales, son solo un ejemplo de que, poco a poco, se ha dejado de ser persona. Parece ser que se ha perdido o, peor aún, soslayado, la capacidad de pensar, razonar, emitir actos de habla y sentir.

Por esas razones, la pregunta: ¿Qué elementos de la condición humana en el ámbito político, según Hannah Arendt, permean en el proceso de despersonalización de los actores políticos?, es el punto de partida de ésta investigación. Posicionarse en el escenario de la realidad, considerar el tiempo, el derecho y el espacio, posibilita la gestión de espacios en los que sea posible la convivencialidad y la unión de los diversos.

Sin embargo, esto no siempre es así, ya que se dejan a un lado elementos constitutivos de la condición humana que otorgan la cualidad de persona. Por ello, se planteó como objetivo general analizar los elementos que permean en la condición humana, según Hannah Arendt, en relación con el proceder de los actores políticos para determinar las formas en que ocurre el proceso de despersonalización. Dicho proceso, da lugar a masas que no tienen identidad ni sentido de la política. Seres que se dejan llevar por medios de comunicación que modifican la realidad misma. Individuos constructores de espacios nebulosos – donde lo que parece ser no es y lo que debería no llega a ser– y destructores del bien común y, con ello, de la política misma.

La política, al ser tergiversada y vulgarizada por actores políticos, que se sirven de ella para escalar, enriquecerse, para verse pero no para ver la realidad – cada vez más lacerante–, vela por los intereses de unos y se aleja de su esencia

que es el bien común. Así, se estableció como supuesto que la incapacidad de pensar, juzgar y actuar se han consolidado como elementos constitutivos de la política y de la condición humana dando como resultado un proceso de despersonalización de los actores políticos. Circunstancia que hace de los sujetos meros instrumentos para lograr propósitos alejados de toda ética y racionalidad.

Es a través del análisis de los conceptos de política, condición humana y despersonalización que se trabajó en la comprensión del proceder de los actores políticos individuales y colectivos en la esfera pública. Por ese motivo, la Teoría Política Normativa, en la que confluyen la filosofía política y la ciencia política, está presente a lo largo de toda la investigación, sea con teorías clásicas –Aristóteles y Kant– y/o contemporáneas –Hannah Arendt y Michel Foucault–. Los aportes de Hannah Arendt son el referente principal de éste trabajo ya que sus planteamientos, si bien fueron presentados en el siglo XX, hicieron posible el abordaje de la realidad actual.

Para ello, se hizo uso de los métodos hermenéutico, deductivo e inductivo. La hermenéutica facilitó e hizo posible la comprensión y la reinterpretación de conceptos manejados dentro de la Ciencia Política y la Administración Pública. Con ayuda del método deductivo, se abordaron planteamientos, conceptos y teorías propios de la Teoría Política Normativa y del pensamiento arendtiano para, posteriormente, trabajar en el análisis de referentes empíricos.

Por su parte, el método inductivo permitió el análisis de hechos particulares, a saber, el caso Eichmann, la dictadura encabezada por Videla y la represión en el gobierno de Díaz Ordaz, lo que posibilitó la formulación y establecimiento de una postura general en relación con la realidad actual referente a la toma de decisiones y al modo de ser y proceder de los actores políticos individuales y colectivos. Por lo anterior, la investigación se dividió en tres capítulos. El primero es teórico conceptual. El segundo, histórico contextual. El tercero se dedicó al estudio del objeto, es decir, a la interpretación y análisis de referentes empíricos para establecer relaciones con la teoría.

En el capítulo uno se abordan los conceptos de política y despersonalización para entender la condición humana bajo la visión de Hannah Arendt. Como primer punto, se presenta el concepto de política, esto desde dos perspectivas, a saber, la visión helénica clásica y el punto de vista arendtiano, que establece que la política solo existe en el entre-los-hombres y no es posible a través de planos violentos.

Como segundo punto, se trabaja el término condición humana expuesto por Arendt, así como las tres actividades que le son propias: labor, trabajo y acción. Ésta última tiene como condición la pluralidad de los hombres, necesaria en la política y en la construcción de nuevos senderos. Para cerrar éste capítulo, se hace una aproximación al concepto de despersonalización y se establece una relación con los dos anteriores, es decir, con la política y la condición humana a través del concepto de persona y de personalidad, mismos que permiten hablar de la pérdida del Yo y de la falta de capacidad de pensamiento en los individuos.

En el capítulo dos se hace alusión al contexto en el que se desarrolló Hannah Arendt. Un ambiente en el que reinó el totalitarismo y la violencia pasó a ser el eje de la vida cotidiana. Enseguida, se aborda la formación de su pensamiento. Mismo que se vio influenciado por dos de sus profesores alemanes, Martin Heidegger y Karl Jaspers. La importancia de la formulación correcta de preguntas que interroguen por el sentido de los fenómenos –en este caso por la política–, es de influjo heideggeriano. El concepto arendtiano de natalidad, esa posibilidad humana de comenzar algo nuevo y diferente a otro que haya existido, retoma elementos que Jaspers trabajó al considerar al ser humano como un ente finito abierto al infinito.

Arendt replanteó elementos y propuso nuevos conceptos para el análisis de la realidad. Por ello, se aborda el término banalidad del mal, mismo que permite comprender y explicar los hechos y comportamientos atroces suscitados no solo durante la Segunda Guerra mundial, sino también en la actualidad. Aunado a ello, se rescata el sentido arendtiano de labor y trabajo, como elementos de la condición humana que ocupan un lugar primigenio en la vida de los hombres y que han dejado a la sociedad contemporánea varada en el sin sentido y sumergida en un proceso de consumo-producción-consumo.

En el capítulo tres se trabaja con los conceptos de burocracia, verdad, instrumentalización y despersonalización. Los hombres son vistos como objetos; medios y no fines en sí mismos. Son solo instrumentos de una gran maquinaria burocrática que despersonaliza de manera paulatina a través de la imposición de pautas de comportamiento, discursos y verdades. Además, se aborda la relación entre despersonalización y olvido del ser político a través de la presentación de tres casos: Adolf Eichmann, Jorge Rafael Videla y Gustavo Díaz Ordaz.

Estos referentes empíricos permitieron establecer generalizaciones de la época contemporánea. Se alude a que el proceso de despersonalización, de actores políticos individuales y colectivos, hace de los seres humanos meros instrumentos. Objetos entre los objetos. Hace de los hombres seres superfluos e intercambiables. Personas que dejan de serlo a causa de soslayar su capacidad de pensamiento y acción, de no tomar decisiones, asumir responsabilidades y respetar a los otros.

¿Hay algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que no tenga nombre?

Hannah Arendt, *La brecha entre el pasado y el futuro. De la historia a la acción*

CAPÍTULO I

POLÍTICA, CONDICIÓN HUMANA Y DESPERSONALIZACIÓN

Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y en general también políticas que les dieron vida. Fina Birulés.

El propósito del presente capítulo es analizar la visión helénica de la política. Como segundo punto, se abordará la postura de Hannah Arendt en torno a la misma y a la condición humana. El tercer elemento es el concepto de despersonalización, mismo que contribuirá a la comprensión e interpretación del proceder de los actores políticos en los diversos ámbitos en que se desenvuelven.

1.1. Política. Una revisión conceptual.

La política ha sido abordada desde distintas esferas instrumentales a través del tiempo. En este caso, se abordará desde la perspectiva politológica. De ella se rescata que la política ha perdido su esencia. Ha sido tergiversada y vulgarizada por la diversidad de actores políticos –para Vallès (2007) estos pueden ser entendidos de manera individual o colectiva pues su acción tiene diferentes niveles de intensidad y especialización– a través de la acción y el discurso hasta tornarse como un espacio nebuloso (Cortés 2012, 94) que es cada vez menos virtuoso. Es deber de los estudiosos de la Ciencia Política y la Administración Pública realizar una revisión crítica de los conceptos empleados en su interior. El ir tras las huellas de

los conceptos –tarea que llevó a cabo Hannah Arendt (1997) –, es imprescindible para poder llegar a su comprensión.

El tratamiento de palabras, conceptos y significados políticos hace necesario un acercamiento a la historia de las ideas políticas. No es posible soslayar la realidad histórica, es decir, los diferentes hechos sociales que crearon las condiciones para la situación actual. “[...] aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos [...]” (Arendt 1997, 12) es posible comprender los hechos y fenómenos sociales.

Los conceptos científicos sirven para aprehender la realidad y ponen de relieve lo esencial (Gomezjara y Pérez 2009, 21). Los conceptos, además, permiten que la comunicación sea efectiva, pues, como señalan Goode y Hatt “[...] constituyen los cimientos de todo pensamiento y comunicación humanos [...]” (2008, 59). Considerar que las palabras refieren a cosas o fenómenos específicos, lleva a pensar que “[...] La función de cada palabra es diferenciar una cosa de las demás [...]” (Ortega y Gasset 2010, 67). Es a través de esta diferenciación que es posible transmitir ideas, comprender hechos y analizar fenómenos. Asignando a cada uno de ellos características propias con el objetivo de tener claridad y evitar ambigüedades.

Con el paso del tiempo, los conceptos son abordados desde perspectivas distintas y cada vez más amplias. En cada periodo histórico (Montaño et al. 2009, 102) los conceptos son más estudiados. La cantidad de visiones y posturas crece modificando y robusteciendo el contenido propio de las palabras. No obstante, hay elementos en los conceptos que se mantienen vigentes, ejemplo de ello es el concepto de política. Rastrear las huellas de los conceptos y estudiar sus diferentes interpretaciones, son tareas que requieren el acercamiento a fuentes históricas de diferentes épocas. Pues “[...] el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado [...]” (Arendt 1997, 12). A través de la recuperación de conceptos clave es que las disciplinas pueden tener avances significativos e interpretar y comprender la realidad de manera más precisa.

1.1.1. Política: postura clásica.

La política es uno de los ejes analíticos más relevantes dentro del acontecer social. Diversos planteamientos han sido expuestos en relación a ella (Schmitt, 1963; Arendt, 1997; Aristóteles, 2013). El concepto mismo se presta a diferentes interpretaciones y puede ser abordado desde perspectivas diversas. Como señala Carl Schmitt “[...] todos los conceptos, ideas y palabras políticas poseen un sentido *polémico* [...]” (1963, 17). Este sentido polémico es lo que hace posible la existencia de interpretaciones diferentes y, en algunos casos, contradictorias.

Una de las concepciones centrales en relación a la política es la trabajada en la etapa helénica clásica por Aristóteles. Para él, “[...] el hombre es por naturaleza un animal político [...] El por qué sea el hombre un animal político [...] es evidente [...] el hombre es entre los animales el único que tiene palabra [...]” (2013, 211). Es menester que los hombres exploten su capacidad de palabra, de diálogo y discusión ante y con otros, que se sirvan de la facultad de pensar a través de la razón para construir escenarios donde la convivencia sea posible. El hombre, concebido así como animal político o *zoon-politikon* por Aristóteles (2013), es un ser perteneciente al mundo, que se desenvuelve dentro del espacio público, representado por la ciudad:

“Toda ciudad se ofrece a nuestros ojos como una comunidad; y toda comunidad se constituye a su vez en vista de algún bien (ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estiman ser un bien). Si pues todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que al bien mayor entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás; ahora bien, ésta es la comunidad política a la que llamamos ciudad” (Aristóteles 2013, 209).

Para Aristóteles, la ciudad tiene como propósito la asociación de los hombres y, por ende, es anterior a ellos. La comunidad política tiene que ser entendida como un medio que posibilita las buenas acciones y no solo como un aspecto de la vida del hombre a través del cual éste convive con los otros. En suma, “el fin de la ciudad es la vida mejor [...]” (Aristóteles 2013, 274). Considerando la ciudad como

comunidad política dirigida al bien y a la búsqueda de mejores condiciones de vida, se infiere que la política misma busca el bienestar, la convivencia y la cooperación entre individuos pertenecientes a ésta, es decir, entre ciudadanos.

Siendo que la ciudad “es una colección de ciudadanos [...] el ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el poder” (Aristóteles 2013, 261-262). La política solo es posible en colectivo, entre actores que a través de la palabra, el consenso y la cooperación (Oro, 2008; Jaccottet, 2013) son participes en la práctica y ejercicio del poder.

Al considerar al hombre mismo como un animal político por naturaleza y a la ciudad como anterior a él, es evidente la relación que para Aristóteles guarda ésta con la política. Para él, todas las ciencias y artes tienen como finalidad el bien, pero “[...] el mayor y principal es el objeto de la suprema disciplina entre todas, que es la política. En consecuencia, el bien de la ciudad es la justicia, esto es el bienestar público” (2013, 278). La política, por tanto, busca el bien común. La política es razón. Es palabra. Conlleva participación y cooperación, además, tiene implícito el ejercicio del poder a través del gobierno que “[...] es el supremo poder de la ciudad, de necesidad estará en uno, en pocos o en los más [...]” (Aristóteles 2013, 271).

Quien gobierne, deber ser virtuoso. La virtud tiene como base la razón, pues “[...] es lo único que nos hace diferentes de los animales y nos permite inducir, argumentar, refutar, discurrir, demostrar, deducir y nos permite conocer o aprender” (Cortés 2012, 140). Virtud y razón, son fundamentales dentro del acontecer político. Cabe destacar que estos elementos no solo deben ser característicos de los gobernantes, sino también de los ciudadanos. Un ciudadano virtuoso tendrá, como consideraba Aristóteles (2013), una opinión verdadera sobre los asuntos de la *polis*, es decir, de la ciudad. Será capaz de participar en pro del bien común y de esbozar ideas y juicios que pasen por el tribunal de la razón, con el objetivo de tratar asuntos de interés colectivo.

Así, para el adecuado desarrollo de la *polis*, la postura helénica clásica consideraba como necesaria la existencia de gobernantes y ciudadanos virtuosos,

guiados por la razón y en busca del bien común. La política, para los clásicos, no era otra cosa que el bien común. Mismo que se lograría a través de la práctica de buenas acciones por parte de quien Aristóteles (2013) denominó como *zoon-politikon*, por parte de ese animal político y social por natura que es el habitante de la *polis*, el protagonista mismo de la política. A pesar de que la visión helénica clásica de la política constituye un eje esencial para la comprensión de la misma, no es la única. Como señala Carl Schmitt, “el mundo político es un pluriverso y no un universo [...]” (1963, 32), y esto hace posible la existencia de diferentes posturas en relación con aquella, enriqueciendo el análisis y posibilitando el debate.

1.1.2. La política desde Hannah Arendt.

Una postura que se contrapone a la de Aristóteles es la de Hannah Arendt. Ella sostiene que el hombre no es un *zoon-politikon*, que no es político por naturaleza. Para ella, la política no se da en el hombre, sino entre los hombres. La política no es universal ni connatural al hombre ni a las agrupaciones humanas. La política encuentra su finalidad en el desarrollo de la capacidad de cada individuo para actuar, para discutir ante otros; en su capacidad de pensar, querer y actuar (Zapata 2006). Por tanto, Arendt niega la existencia de algo político de carácter nato en los hombres:

“[...] como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación [...]” (1997,46-47).

Siendo que la política tiene como base las relaciones sociales, ésta solo es posible en colectivo. Necesita de la relación e interacción de los hombres, *grosso modo*, requiere de la unión de los diversos. Solo a través de una sociedad abierta e inclusiva, como dicen Negri y Hardt (2004), se perseguirán ideales con palabras y

con hechos. Dentro del ámbito político los actos de habla son necesarios. Los procesos de comunicación son imprescindibles para hacer posible el intercambio de ideas, de pensamientos y de juicios. Para ello, se requieren actores dotados de palabra, capaces de alcanzar consensos, acuerdos y relaciones de cooperación (Oro 2008 y Jaccottet 2013). Para Arendt:

“La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres [...] Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si solo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico solo hay el hombre –tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología solo hay el león” (1997,45).

La pluralidad es un elemento esencial dentro del pensamiento arendtiano. Ésta característica lleva a pensar en la importancia de lo diferente dentro de las relaciones político-sociales y, en general, dentro de la vida humana misma. La perspectiva de Arendt en torno a la política tiene como eje nodal la interacción, la convivencia y el trabajo conjunto. Todo ello tomando como base el respeto de lo plural, bajo un actuar, como sostiene Bobbio, “[...] fundado precisamente en la exigencia de reconocer la diversidad” (2000, 38).

A pesar de que “el área de referencia de lo político cambia constantemente, de acuerdo a las fuerzas y a las potencias que se combinan o se separan a fin de imponerse” (Schmitt 1963, 3), hay conceptos –o elementos de ellos–, que se mantienen vigentes con el transcurrir de los años. La convivencia o, dicho de otro modo, la relación con los otros, es un elemento que, dentro de la política, es compartido tanto por Aristóteles como por Hannah Arendt. La interacción con los otros dentro del espacio público deriva en la búsqueda del bien común. Para lograrlo, son necesarias las acciones y los discursos, elementos imprescindibles para el desarrollo y práctica de la política.

La política se constituye como “la forma de vida más distintivamente humana” (Campillo 2002, citado en García y Kohn 2010, 14), sin embargo, esto no quiere

decir que sea un aspecto nato en los hombres. A través de ella, estos se relacionan e interactúan entre sí, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt 1997, 46). Es precisamente la diferencia, la pluralidad y el reconocimiento del otro, lo que hace posible el desarrollo de la vida política. Para Carl Schmitt (1963), el reconocimiento del otro, es decir, del no yo, es lo que hace posible lo político.

Schmitt sostiene que “la diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el *amigo* y el *enemigo* [...]” (1963, 14). Esta diferenciación está caracterizada por el conflicto –o por la posibilidad de– con el otro, es decir, con el enemigo, con el que es diferente, con el extraño. El mundo de la política, según Schmitt, no existiría sin ésta posible relación de conflicto entre amigos y enemigos.

La postura de Carl Schmitt se contrapone en automático a la de Hannah Arendt. Para ella, la existencia y reconocimiento de la diferencia, de lo diverso, de individuos singulares que colaboren entre sí, es lo que hace posible y caracteriza el ámbito de la política. La “[...] pluralidad es específicamente *la* condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt 1997, 35). Bajo esa tesitura, el otro no es visto como enemigo, sino como aquel con el que es posible colaborar en el espacio público en aras del bien común.

El conflicto y la violencia dentro del plano político no son posibles para Arendt. De hecho, para ella, “política y violencia se encuentran en una relación de mutua exclusión” (Oro 2008, 10). La violencia en sí misma es un exceso. Tiene implícita la falta de capacidad racional –tan necesaria en la política– para poder llegar a acuerdos. A diferencia de Schmitt, la política, desde Hannah Arendt, bajo ningún modo se caracteriza por el ejercicio de la violencia o por la confrontación entre amigo-enemigo.

La violencia acabaría con la política. Es necesario reconsiderar la visión de los modernos que “[...] confunden la política con aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable” (Arendt 1997, citada en Oro 2008). La política

no tiene como elemento constitutivo la violencia, por ende, ésta no debe ser considerada como un fenómeno inevitable.

La política busca el bien. Apela al uso de la razón como medio para construir y reconstruir la esfera pública. La “[...] recuperación de la dignidad de la política” (Galindo 2005, 31), es decir, de su esencia, de su razón de ser, requiere de la eliminación de prejuicios en torno a ella. Prejuicios que, como sostiene Arendt:

“[...] todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella [...] nos son comunes a todos [...] No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos [...] apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad [...]” (1997, 49).

Los prejuicios han llevado a una interpretación errónea de la política. Conducen a incluir dentro de ella elementos que van en contra de la concepción helénica clásica, a saber, el bien común. Los prejuicios dificultan el reconocimiento de lo plural, que es, para Arendt (2014), la característica constitutiva de la vida política. Vida que se desarrolla en un entorno compartido, en un “[...] mundo común en el habla [...] Solo hablando es posible comprender [...] El mundo es pues lo que está *entre* nosotros, lo que nos separa y nos une” (Arendt 1997, 18-19), lo que condiciona y constituye como humanos.

1.2. Más allá de la condición humana.

Los hombres son seres condicionados tanto por los objetos que los rodean –sean creados por ellos o no– como por lo que hacen. De tal suerte que la condición humana está representada por el conjunto de actividades que los hombres desarrollan o, “para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt 2014, 37). Los hombres no tienen una naturaleza determinada y mucho menos definible. Son producto de las condiciones, de sus circunstancias.

El concepto de condición humana dentro de la obra de Arendt es fundamental. “La característica esencial [...] es que esta no está terminada [...] Las acciones del ser humano [...] sobre el mundo se convierten en sí mismas en nuevos condicionamientos del ser humano [...] el ser humano es un condicionante para el mismo ser humano” (Saavedra 2011, 3). Se infiere que la condición humana no es un elemento predeterminado en los hombres. No constituye algo nato en estos, por el contrario, es a través del tiempo y de las relaciones dadas entre sujeto-objeto, que se va constituyendo, pero nunca se consolida, no tiene final. La relación de los hombres con los objetos o cosas lleva a pensar que “[...] la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo [...]” (Arendt 2014, 37). Los objetos, por tanto, son parte de la condición humana misma y contribuyen al desarrollo del mundo de la vida.

El mundo es posible gracias a que los hombres, la pluralidad de ellos, “[...] crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante de las cosas naturales” (Arendt 2014, 36-37). Los hombres desarrollan actividades distintas manteniendo así su condición en constante movimiento y cambio. De ahí que no se pueda hablar de la condición humana como algo finito.

Tomando como referencia la existencia de los hombres y no solo de un hombre o de hombres idénticos en el mundo, se infiere que la pluralidad es parte de la condición humana, en la que “[...] todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt 2014, 36). Los hombres son –todos ellos– diferentes entre sí. Cada uno tiene la posibilidad, a través de la natalidad, de crear algo nuevo. Natalidad y mortalidad son, para Arendt (2014), la condición más general de la existencia humana.

La natalidad, teniendo implícito el elemento de la pluralidad, representa una nueva oportunidad de comenzar algo. De dar pie a cosas nuevas. De iniciar acciones que tienen un principio definible, pero no un final establecido. Como señala Zapata “lo sorprendente de la natalidad es que marca novedad al mundo, pues

nunca habrá un recién nacido igual a otro ni una acción igual a otra” (2010, 379). Natalidad y pluralidad, como elementos de la condición humana, traen consigo la posibilidad de crear, de realizar actividades distintas, peculiares, únicas e irrepetibles.

Debido a que “La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre [...] El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas [...]” (Arendt 2014, 36). La *vita activa* de la que habla Arendt (2014) está formada por tres actividades que son parte esencial de la condición humana. Los hombres permanecen y se desarrollan en el mundo a través de la realización de dichas actividades, que condicionan su existencia y permiten su vida en la Tierra, éstas son: labor, trabajo y acción. Estas son actividades necesarias o, dicho de otro modo, son condiciones básicas a través de las cuales el hombre vive en la tierra.

1.2.1. Una aproximación a la condición humana.

A través de la labor, el trabajo y la acción, los hombres se desarrollan en el mundo, lo renuevan y modifican. Sin estas actividades, su estancia en la Tierra sería inconcebible. Cada una de ellas otorga una condición peculiar a los hombres. Para Jaccottet “[...] son tres papeles desempeñados por el hombre en el transcurrir de la historia [...]” (2013, 582). Estos papeles diferencian y otorgan características particulares a los hombres.

Así pues, de acuerdo con Hannah Arendt (2014), la vida de los hombres, es decir, su existencia misma, tiene como fundamento la labor, dando origen al *animal laborans*. El trabajo, que trae consigo la condición humana de la mundanidad, hace posible la fabricación de objetos –a cargo del *homo faber*– que permiten y condicionan la vida de los hombres. La tercera actividad, que pertenece a la condición humana de la pluralidad, es la acción. Ésta es una característica propia de los hombres a través de la cual se relacionan y conviven con otros hombres. Colacrai, de manera sucinta, describe estas tres actividades del modo siguiente:

“[...] la labor son todas las actividades que el hombre realiza para asegurar su subsistencia, son aquellas acciones que están limitadas a las necesidades del cuerpo [...] El trabajo [...] incluye los productos que el hombre elabora y que no se consumen con el uso [...]. El trabajo [...] tiene la facultad de generar objetos que perduran en el tiempo [...] la acción [...] a diferencia de las anteriores actividades, no es absolutamente necesaria y está relacionada antes con la característica de la pluralidad de los seres humanos que con sus condiciones de subsistencia” (2006, 267).

La labor es la actividad relativa al proceso biológico humano, implica realizar actividades con el fin de satisfacer exigencias: la necesidad lleva a laborar. Para Zapata (2006), la labor busca conservar y favorecer la vida humana. Algunas de las necesidades humanas atendidas por la labor son comer, beber y dormir. Arendt establece que “[...] La actividad de la labor no requiere la presencia de otro [...]” (2014, 51). El *animal laborans* desempeña su actividad en solitario. Sigue un ciclo vital que, de acuerdo con García y Kohn (2010) termina solo con la muerte.

Por otra parte, es a través del trabajo que los hombres erigen el mundo y lo hacen perdurable. Éste se basa en la relación medios-fines. Oro (2008) señala que el trabajo trae consigo la creación de bienes duraderos. Bienes que son construidos a partir de la destrucción de la naturaleza con el fin de hacer del mundo un lugar habitable. “[...] En el mundo del *homo faber*, donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe presentarse como instrumento para realizar algo más [...]” (Arendt 2014, 179), prima la utilidad y no la necesidad como en la labor.

Zapata aclara que “[...] En la labor, hay una repetición constante del mismo proceso, debido al carácter cíclico de la vida [...] pero en el trabajo hay multiplicación del proceso [...] El fin del proceso de la fabricación se da cuando la cosa es terminada y es añadida al artificio humano” (2010, 377). La labor cesa en el momento en que termina la vida misma del individuo. Con el trabajo se sabe qué objeto se obtendrá debido a que tiene un comienzo establecido y se conoce lo que se hará. No obstante, en el tercer elemento de lo que Arendt (2014) denomina *vita activa*, es decir, en la acción, se tiene un comienzo establecido pero no un final determinado.

A diferencia de la labor y el trabajo, la acción no está condicionada por la necesidad de mantener algo con vida o por ejercer violencia en contra de la naturaleza, llevando incluso a su destrucción. La acción, no puede llevarse a cabo si hay violencia de por medio. La acción determina a los seres humanos en tanto libres. Es la actividad más excelsa del hombre (García y Kohn 2010). Es generadora del espacio público y “reivindica la humanidad frente a la masificación, ya que vivir significa estar entre-los-hombres” (García y Kohn 2010, 12). Ese estar entre-los-hombres es posible gracias a la existencia de un lenguaje compartido. La acción requiere, por tanto, de los otros; no se puede dar en el aislamiento, como sí sucede con la labor y el trabajo, que no pertenecen al ámbito público, de manera que la presencia de otros individuos no es indispensable. Siendo que la labor y el trabajo no se dan en la esfera pública, la acción encuentra su lugar ahí, en ese espacio donde la violencia no tiene cabida y la tolerancia y el respeto por lo otro –por lo que es diferente– son necesarios.

1.2.2. Acción y discurso: elementos clave de la vida política.

De acuerdo con Galindo (2005), la existencia de un lenguaje común supone un mundo compartido por los diversos. Pertenecer a un mundo común, implica desenvolverse dentro del espacio público, mismo que hace posible la unión y la diferenciación con los otros. El mundo común es “el lugar de reunión donde todos están presentes y ocupan diferentes posiciones en él. Ser visto y ser oído por otros, deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente” (Arendt citada en García y Kohn 2010). Éste mundo trae consigo el despliegue de dos elementos clave de la vida política, a saber, el discurso y la acción.

Para Fonnegra “[...] Actuar es construir un mundo, aparecer en un espacio y revelar quiénes somos; es sabernos alguien para otro que actúa y piensa diferente; actuar políticamente es acercarnos a los otros para establecer con ellos acuerdos sobre asuntos comunes [...]” (2006, 215). La distinción entre el yo y el otro, es decir,

el diferente, solo es posible dentro del espacio público y a través de la acción y la palabra. Es en éste espacio donde la condición humana de la pluralidad encuentra su razón de ser. La pluralidad separa y reúne a la multiplicidad de seres singulares y a sus respectivas percepciones del mundo.

García y Kohn (2010) consideran a la pluralidad humana como la condición básica de la acción y el discurso. Ésta condición, trae consigo la igualdad y la distinción. “Arendt rescata la maravillosa propiedad de que los hombres son todos distintos y que es allí donde radica su total igualdad” (Colacrai 2006, 267). La cualidad de igualdad hace posible que los hombres se entiendan, en tanto que lo que los diferencia y posibilita el entendimiento son la acción y el discurso. Los discursos dan forma y sentido al mundo. Expresan inquietudes y manifiestan actos. A través de ellos es posible interpretar y comprender el mundo colectivo. Para Arendt “[...] una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres [...]” (2014, 206). La acción y el discurso necesitan de los otros. Necesitan de una interacción social en la que alguien emita un discurso y el otro lo interprete.

Siendo que los actos son susceptibles de ser comunicados, todo es un discurso en potencia. Es a través de la palabra compartida con los otros que el mundo, y las acciones mismas, cobran sentido. Esto sucede en “[...] la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan [...]” (Arendt 2014, 226). En la esfera pública se establecen relaciones humanas cuya base es el lenguaje. La interacción con otros trae consigo una diversidad de discursos y actos, cada uno con características diferentes y peculiares que reflejan la capacidad de los hombres de ser libres, de actuar diferente y de iniciar algo nuevo.

Acción y discurso denotan voluntad. “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido solo a que cada hombre es único [...]” (Arendt 2014, 207). La aparición de los hombres en la esfera pública, es decir, en el espacio de lo político, donde se reúnen los diversos para trabajar en conjunto y en aras del interés general, desemboca en el ejercicio

del poder. El poder mantiene vigente la esfera pública y hace posible el establecimiento de relaciones entre los diversos. En palabras de Arendt:

“El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (2014, 226).

Siendo que el poder requiere de acto y palabra y que éstos necesitan de la presencia de los otros para ser, es decir, para tener sentido, se infiere que éste solo es posible entre los hombres. “[...] el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan [...]” (Arendt 2014, 226). Para ser, el poder requiere de la suma de voluntades. Voluntades que actúen en busca del bien común. Que tomen como base la comunicación. Que generen procesos de entendimiento y que establezcan consensos y cursos de acción.

El consenso tiene como base el establecimiento de un diálogo. Diálogo que a través de la unión de los diversos propicia la construcción de posturas críticas y refleja la capacidad de los hombres para tomar decisiones y actuar. La acción, se configura así “[...] como la actividad humana que le da sentido a la política” (Zapata 2010, 374). La política requiere que los hombres piensen en plural y reconozcan la diversidad. La interacción con los otros –que permiten la plena existencia– y su reconocimiento como diferentes y capaces de actuar en la esfera pública, es decir, en el espacio propiamente político, otorga sentido a la condición humana de la pluralidad. Para De la Torre:

“Cada persona dentro de la Polis constituye una radical novedad, y en tanto radical novedad y radical singularidad, la posibilidad de todo comenzar e iniciar [...] la capacidad en sí del realizar, un realizar novedoso [...] no es un algo, sino un alguien, así queda de manifiesto la relevancia y trascendencia de ese alguien, en tanto que vida nueva, y posibilidad nueva [...] no un algo más, sino un alguien más que puede ser considerado por ello, un milagro, como hecho prodigioso de un nuevo comienzo” (s/f, 3-4).

La radical singularidad y la posibilidad de todo comenzar de las que habla De la Torre, permiten hablar de la personalidad. El contar con una personalidad guiada por la capacidad racional hace posible la formulación de criterios que tienen como base un plano identitario. Los hombres cuentan con la facultad de juzgar, misma que presupone la capacidad fundamental y autónoma de pensar (Comesaña y Cure, 2006; Estrada 2007) y de formular discursos propios y congruentes con acciones. Pensar y juzgar son elementos constitutivos de la condición humana y pueden ser destruidos por alguna de las tres actividades que conforman la *vita activa* –labor, trabajo y acción–.

Reyes (2006) señala que el trabajo y la labor representan una tendencia que lleva a la pérdida del sentido humano de la acción, pues estos se colocan como más importantes y no hacen del juicio una actividad constitutiva. De ahí que, trabajo y labor, pueden llegar a hacer que la vida humana sea superflua. Esto se debe a que la acción es relegada a un plano inferior, en el que todo comenzar deja de tener sentido y, con ello, la política misma. Ésta última se torna como algo vacío, carente de razón, que tiene como común denominador la violencia y que se aleja cada vez más de planteamientos éticos y morales.

1.3. Despersonalización. Más allá del plano semántico.

Los hombres son seres condicionados tanto por la naturaleza como por los objetos que ellos mismo crean. Incluso, los hombres son también condicionantes de los mismos hombres. “[...] El hombre no es un objeto, es un sujeto, un ser entero, un ser antrópico, es decir, es un ser poliédrico que tiene muchas fases o caras, y todas ellas conforman la unidad del poliedro” (Perfecto 2001, 117). Los hombres son contruidos y condicionados por la sociedad. No obstante, los hombres son, todos ellos, diferentes. La condición humana de la pluralidad hace posible que cada uno posea una serie de características propias que lo hacen distinto del resto.

La condición humana no es finita. Lo mismo se dice del ser humano, “[...] es obvio que su ser, al existir concretamente, no está acabado ni en su corporeidad ni en su espiritualidad, independientemente de las connotaciones que se les asigne,

ambos aspectos son y existen en una sola persona [...]” (Perfecto 2001, 28). Existen en una sola persona de manera irrepitible porque cada ser humano es, en verdad, único, diferente del resto y, por tanto, igual a los demás. El origen etimológico de la palabra persona es:

“[...] prósopon y se refiere a la máscara que llevaba el actor que representaba un drama en el mundo de la tragedia griega. Los latinos le llamaron per-sonare (la voz, o aquello que suena). La noción de Sujeto dentro del horizonte griego bajo la autoridad de Aristóteles se refiere a sustancia, ousía, pero también como joriste, como cosa individual, y finalmente como hipokeimenon, lo que está debajo [...] Dentro de la época dorada ateniense, la persona, era aquella que tenía un discurso, podía dar cuenta de sus actos y de lo que ocurría en el mundo a través de la palabra pues era portadora del logos” (De la Torre s/f, 2-3).

De la Torre establece así que la persona, desde la época helénica clásica, era vista como aquella capaz de dar cuenta de los hechos del mundo. Ello gracias a la facultad de poder comunicarse a través de la palabra, elaborando discursos fundados en el logos. Palabra y razón son elementos propios de la condición humana. Como sujeto cognoscente y capaz de aprehender la realidad, la persona puede discernir por sí misma y tomar decisiones.

Más allá del elemento cognoscitivo, Perfecto señala que “El ser humano no solo posee inteligencia sino también [...] voluntad, entendida esta no como una facultad psicológica, sino como una propiedad constitutiva de la persona humana [...]” (2001, 109). La voluntad, entendida como posibilidad para actuar, ofrece a la persona la facultad de crear algo nuevo, de relacionarse con otros y así formar parte del mundo, de la esfera pública o, como se entendía en la antigua Grecia, de la *polis*.

Sin embargo, no solo los griegos se interesaron en la persona. Nemo señala que “[...] al inventar el derecho privado, los romanos inventaron la persona humana individual, libre, con vida interior y un destino absolutamente singular no reductible a ningún otro: un ego [...]” (2006, 35-36). Para los romanos la persona contaba con particularidades. Cada una era vista como irrepitible, singular e irrecuperable. Así, la individualidad de la persona es lo que la distingue y hace de ella un sujeto y no

un objeto. Sujeto que debiera ser capaz de concebirse a sí mismo como uno, libre y pensante. No obstante, no siempre sucede así.

La actividad de pensar, ese hablar consigo mismo, es dejado a un lado por gran parte de la población. Para Arendt, “[...] la incapacidad de pensar no es la <<prerrogativa>> de los que carecen de potencia cerebral sino, una posibilidad siempre presente para todos [...]” (1995, 135). Dicha incapacidad lleva a la pérdida de memoria, a la ausencia de conciencia histórica, a distanciarse de lo que es ser persona –capacidad racional y de discurso–, a soslayar la libertad de expresión y de crítica y, en general, sume a mujeres y hombres en un letargo del que es difícil salir.

1.3.1. La personalidad y el Yo.

Los hombres son sujetos irrepetibles gracias a su carácter singular y unitario. Aparecen en la conciencia en un primer momento como “[...] unidad, gracias a su corporeidad individual; y, posteriormente [...] su unicidad singular, debido a su personalidad [...] el hombre es inseparable y único [...] su unidad y unicidad son singularmente distintas de todas las demás estructuras ónticas [...]” (Perfecto 2001, 32). Se infiere, por tanto, que los hombres poseen, cada uno de ellos, una personalidad única e irrepetible, que permite distinguirlos de los demás. La personalidad, en el ámbito social:

“[...] es el resultado o el reflejo de un sinnúmero de características pertenecientes a la base social en la cual se encuentra inmersa una persona, puesto que todo lo que ocurre en el contexto puede afectar o beneficiar a esta; además la personalidad se puede configurar a partir de las exigencias, demandas y estímulos que ponen a prueba sus características individuales, que le permiten desempeñarse en la comunidad” (Montaño et al. 2009, 84).

Desde ésta perspectiva –que no es la única– la personalidad se construye a través de la interacción de la persona con el medio social. En otras palabras, la

personalidad está condicionada por lo social y se forma en función del ambiente. La personalidad (Montaño et al. 2009, 85) se compone de dos términos, a saber, temperamento y carácter. El primero es un fenómeno emocional en el que los individuos reaccionan con rapidez e intensidad a los estímulos del medio. Por su parte, el carácter es una combinación de sentimientos y valores. Estos cambian en cada individuo con base en sus propias experiencias, “[...] cada persona se ve influenciada por diferentes factores que ocurren a su alrededor [...]” (Montaño et al. 2009, 85-86), por la interacción que tenga con los otros y por sus propias condiciones.

Por otro lado, la teoría cognitiva de la personalidad define a ésta como “[...] la interacción entre cognición, aprendizaje y ambiente [...] juegan un papel importante las expectativas internas de los individuos, pues el ambiente influye en la manera de comportarse [...]” (Montaño et al. 2009, 96). Desde el ámbito social como desde la perspectiva de la teoría cognitiva, la personalidad está determinada por las influencias externas, por el medio en el cual se desenvuelve la persona; es decir, por sus circunstancias. Siendo que la persona es producto de la circunstancia, Ortega y Gasset establece que lo humano es:

“[...] lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines [...] es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo siendo yo el sujeto creador de ello, o lo que a mí mismo, como tal mí mismo le pasa [...] solo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. Solo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo [...] en toda acción humana hay, pues, un sujeto de quien emanan y que, por lo mismo, es responsable de ella [...] mi vida humana, que me pone en relación directa con cuanto me rodea [...] es, por esencia, soledad [...] el pensamiento que de verdad pienso –y no solo repito mecánicamente por haberlo oído– tengo que pensármelo yo solo o yo en mi soledad” (2010, 4).

La concepción de lo humano manejada por Ortega y Gasset coloca al sujeto como aquel que actúa, piensa por sí mismo y es responsable de lo que hace. Al pensar y actuar por sí mismo –sin coacción externa–, la persona da un sentido y significado a aquello que hace y piensa. Al igual que Ortega y Gasset (2010), Estrada considera que pensar es una capacidad humana que se realiza de manera

individual, es decir, en soledad. Para él, “es una facultad mental y autónoma [...] una y otra vez recomienza su labor [...] el pensamiento desbarata por la noche lo que tejó en el día pero no en el sentido de revocación de lo alcanzado, sino en el de pensar de nuevo lo pensado” (2007, 44). A pesar de que pensar es una actividad fundamental en la vida de los hombres y que, para que un pensamiento sea pensado de verdad, no solo repetido mecánicamente (Ortega y Gasset 2010, 4), es necesario que se realice en soledad, la presencia de los otros no deja de ser una realidad.

La vida misma no es algo que se da en soledad, sin la presencia de otros. “No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas [...] vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener [...] que enfrentarme y chocar [...] incesantemente con cuanto integra ese mundo [...]” (Ortega y Gasset 2010, 20-21). El desarrollo de la persona, por tanto, se da en el entre los hombres. Se es en cuanto los otros son. El reconocimiento del otro, del no yo, permite la construcción de la persona.

La distinción entre el yo y los otros es posible gracias a que cada persona “[...] vive [...] de una cierta manera a diferencia de cómo vive otro [...]” (Ortega y Gasset 2010, 67). Los hombres se desarrollan bajo condiciones distintas. Se conforman así como seres peculiares y únicos. Viven y conviven con otros. La influencia del exterior modifica su Yo, modifica el *Self*. Para Freud “[...] el Yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al Ello, que contiene las pasiones” (s/f, 10). Es preciso señalar que el *Self* puede ser entendido “[...] como aquello que más comúnmente se asimila bajo los rótulos de ‘Yo’ o ‘Sí mismo’” (Emiro 2010, 66). Es gracias al Yo, es decir, al *Self*, que los hombres actúan y emiten discursos fundados en la razón. El desarrollo de la capacidad de reflexión implica que las personas elaboren juicios y consideren tanto factores internos como externos al momento de tomar decisiones que le sean propias.

El pensamiento pensado desde sí mismo, sin presiones externas; la acción ejecutada y pensada y no solo repetida mecánicamente (Ortega y Gasset 2010),

son hechos que favorecen la construcción del Yo. Un Yo que si bien “[...] se enriquece con la experiencia del mundo exterior propiamente dicho [...]” (Freud s/f, 31), tiene como base las experiencias individuales, es decir, el cómo la persona concibe y se desenvuelve en el mundo.

La experiencia individual –eso que ha dejado huella permanente y que influye en el modo de ser de la persona–, está ligada a la capacidad de cada uno para pensar, querer, sentir y ejecutar, actividades que, a decir de Ortega y Gasset (2010), son humanas siempre y cuando emanen desde un sí mismo. Así, los discursos y acciones, al ser emulados y repetidos de forma mecánica, cual proceso de fabricación de objetos –entiéndase trabajo–, no llevan consigo la facultad de pensamiento y, menos aún, la consideración de implicaciones y aceptación de responsabilidades. Esto desemboca en la pérdida del Yo y en la ausencia de razón y reflexión que la vida cotidiana y la toma de decisiones demandan. Al no estar presentes estos elementos –pensamiento, razón y reflexión–, la despersonalización y deshumanización toman un lugar en el acaecer cotidiano. Hay un distanciamiento de los hombres para con la realidad y esto, según Arendt (2000), es más peligroso que cualquier otra cosa pues da pie a la existencia de cualquier tipo de acción, de un mal infinito.

1.3.2. Pérdida del Yo.

Parece ser que la capacidad de pensar es soslayada por algunos hombres que, dentro del ámbito de la política, adoptan prácticas que los conducen a la no reflexión y a la adopción y ejecución de instrucciones dadas por otros. En situaciones así, los hombres no se cuestionan las implicaciones y consecuencias que su proceder tendrá (Lenis 2009: 32). La falta de reflexión de las propias acciones lleva a los hombres a actuar de forma violenta e irracional. “Toda violencia va en contra de la misma humanidad, porque recurre a la relación medio fin, haciendo de los seres humanos fines o instrumentos de ideologías” (Zapata 2006, 522). La violencia despotencializa la acción humana. Para Brunet (2002), la violencia aleja a la acción

del plano ético-político, mismo que le permite al individuo colocarse en el lugar del otro y comprenderlo.

La violencia termina con la vida humana. Despersonaliza. Destruye a la persona de manera gradual. Provoca un distanciamiento del mundo. Constituye la negación de la acción y la libertad. A través de la violencia, la humanidad se vuelve superflua, con ella “[...] los seres humanos están siendo desalojados del mundo de lo político, les ha sido arrebatada su condición política” (Zapata 2006, 514). El hombre ya no se hace responsable de sus acciones, renuncia así a la capacidad de formular juicios que se encuentra en la condición humana de vivir entre otros (Colacrai 2006: 265).

Soslayar la capacidad de formular juicios no es una alternativa ya que la condición política necesita de juzgar. Pensar en las acciones, poner de manifiesto la singularidad y la diferencia (Zapata 2006: 522), son actividades necesarias para recuperar la verdadera humanidad y construir la paz. No obstante, “[...] la subordinación de la libertad humana [...]” (Gaytán 2001, 101) es una realidad acuciante que conduce a los hombre a la no formulación de juicios. Sin embargo, existe la posibilidad de que el individuo piense por sí mismo y no por lo que le diga alguien más, así, se desarrolla su capacidad de notar la diferencia entre una cosa y otra.

El proceso reflexivo sobre aquello que se le presenta al sujeto, permite la diferenciación, es decir, el reconocimiento del yo individual y del yo colectivo. “La capacidad de ser consciente de sí mismo es característica del hombre [...] el sí mismo o ser (*Self* de los anglosajones), puede definirse como la totalidad personal de un individuo” (González 1980, 1). Sin embargo, esto no sucede así. Hay una falta de reconocimiento de los sujetos a consecuencia de la despersonalización. En ella, los hombres no conciben su Yo y se alejan de la reflexión y del diálogo consigo mismos para actuar de manera mecánica.

Así, al soslayar el análisis y la crítica de la realidad inmediata e histórica, la dinámica de entendimiento e identificación –tanto de sí mismo como de otros–, no es posible. Ello se debe a que la capacidad de pensamiento y sentimiento de los

hombres sufre una merma. Por ende, la propia existencia pasa a ser algo superfluo y carente de sentido. Se deja de ser alguien para pasar a ser algo –una cosa entre las cosas que puede ser intercambiable–, se deja a un lado, incluso, la noción misma de ser persona –bajo la consideración de que ésta es portadora del logos y de la capacidad para emitir discursos, pensar sus en sus actos y juzgar el mundo–.

No es posible soslayar el pensamiento, la palabra y el juicio dentro del acaecer político, mismo que requiere –para poder ser– de la intervención de unos, de otros, de diferentes. No pensar en colectivo es una contradicción en sí misma ya que el concepto de política tiene implícita la pluralidad, las relaciones y el reconocimiento de los otros. La imposición de discursos que crean procesos de adoctrinamiento y conducen a la despersonalización, es una irracionalidad. Es una forma de aplastar la voluntad que lleva a la pérdida del Yo y a un distanciamiento entre cuerpo y *Self* (Emiro 2010: 65).

1.3.3. Despersonalización.

Las posturas en torno a éste tema son diversas. La despersonalización ha sido relacionada “[...] con una alteración en la memoria, en el afecto o en la imagen corporal” (Molina 2008, 15). La despersonalización se debe “[...] a la pérdida de los sentimientos que acompañan a la acción (*action-feeling*), haciendo que el sujeto experimente sus actos como mecánicos y automáticos” (Löwy 1908, citado en Molina 2008, 16). El que el mundo no esté construido desde un plano ético y moral contribuye a la ausencia de personalidad. Al no reconocimiento del Yo y del otro. A la imposición de discursos. A la carencia de libertad para decidir. A la usencia de voluntad y, en general, a la ejecución de acciones irracionales y mecánicas.

En la despersonalización hay un proceso de disociación entre cuerpo y *Self*. “La persona siente [...] que su *Self* está en un lugar y su cuerpo en otro [...]” (Emiro 2010, 65). El individuo enajenado de sí mismo no se ve como alguien. No se autopercibe ni tiene unidad de conciencia. Para Emiro “[...] la unidad de conciencia [...] hace referencia a que la vivencia de la conciencia es unitaria [...] por

autopercebida se hace referencia a que la conciencia se experimenta como propia, a que la persona sabe que esa vivencia es suya [...]” (2010, 66). En el momento en que el sujeto no tiene conciencia de las actividades que desarrolla, no entra en planos reflexivos. No explota su capacidad para actuar y discutir ante y con otros. No se sirve de la facultad de pensar, tan necesaria para construir y reconstruir el ámbito político.

Pensar es una necesidad. Dicha necesidad puede ser eliminada remitiendo al sujeto a planos de obediencia en donde no considere lo que hace, lo que conduce a la banalidad del mal y a la despersonalización. La banalidad del mal “no es un fenómeno moral ni de la voluntad, sino de la ausencia de la falta de juicio, de la incapacidad de pensar la diferencia [...]” (Nordmann 1994, citado en Estrada 2007, 40). Dar por sentado que las relaciones de mando y obediencia –que impiden la posibilidad de acción y espontaneidad y por lo tanto no pueden ser consideradas como políticas– son elementos característicos de la vida cotidiana, lleva a la siguiente consideración que Horkheimer realizó en relación al individuo, para él, éste ha sido:

“[...] reducido ahora a mero centro reactivo, de factura mecánica. Verdadero pos-individuo incapaz ya de reacciones concatenadas por un psiquismo consciente de sus motivaciones, ajeno a toda decisión reflexiva y/o espontánea, <<organizado>> ya tan solo para obedecer, para aceptar automáticamente cuanto pueda sobrevenirle desde fuera, mera pieza, en fin, de un <<orden>> que a un tiempo lo constituye y define [...]” (2005, 16).

La sofisticación, el uso de la inteligencia y de planos “rationales” para elaborar estrategias en el acontecer político, lleva a justificar el proceder de los diversos actores políticos –colectivos e individuales–. Estos actores, han creado una retórica para someter y controlar a la población. “[...] lo que se ha perdido es el sentido de la conciencia de uno mismo (conciencia de actividad, unidad, identidad y oposición a lo externo), es decir, la unidad psicológica del individuo, que acompaña toda actividad consiente” (Jaspers 1980, citado en Molina 2008, 17). Se ha entrado en una dinámica en la que la carencia de principios éticos y la ausencia

de pensamiento crítico conducen a la despersonalización. A la pérdida del Yo. A soslayar la capacidad racional para tomar decisiones, inhibiendo la crítica y la expresión de sí mismo.

La vida es una lucha de todos contra todos. Es sabido. Pero ¿cómo puede darse esa lucha en una sociedad más o menos civilizada? No deberíamos tirarnos unos contra otros a primera vista.

Milan Kundera, *La fiesta de la insignificancia*

CAPÍTULO II

HANNAH ARENDT, FORMACIÓN DE UN PENSAMIENTO

La repercusión de una obra depende del entramado invisible de una multiplicidad de factores entrecruzados: la biografía del autor, el momento histórico, la repercusión en el público de la época y su continuidad en el tiempo. Catalina Scott.

Qué y cómo recordamos, y que pretendemos con ello: ello coadyuva a decidir lo que va a ser de nosotros. Karl Jaspers.

El objeto de éste capítulo es describir el contexto en el que se desarrolló Hannah Arendt con el propósito de comprender e interpretar de manera oportuna sus planteamientos y posturas en torno a la política y a la condición humana. Una somera descripción de su vida, su incursión oficial en la filosofía y la influencia que dos pensadores ejercieron en ella son el punto de partida. El análisis de su tesis sobre la banalidad del mal y su relación con la condición humana y la instrumentalización del ser constituyen la segunda parte.

2.1. Vida y condiciones materiales de existencia en Hannah Arendt.

Los hombres son seres históricos. Son contruidos por su tiempo y circunstancia. Un individuo es lo que es por las circunstancias en las que se desarrolla y el lenguaje que habla (Horkheimer 2005: 29). Los hombres no son seres aislados a los que los hechos y fenómenos sociales no afecten. Las circunstancias sociales, políticas, culturales y económicas son influyentes y, en algunos casos, determinantes, para el desarrollo y formación de la cosmovisión y de la concepción particular de la

realidad social por parte de los individuos. Hannah Arendt (1906-1975) es ejemplo tácito de ello.

Arendt fue una pensadora judeoalemana que vivió de manera directa las grandezas y horrores del siglo XX. Los hechos suscitados en ese lapso no tenían precedentes. Dejaron huella en toda una generación. Trastocaron incluso las relaciones personales y el pensamiento de las personas. Testigo y víctima de los hechos del siglo XX (Zertal s/f: 1), Arendt es considerada una de las pensadoras más influyentes de la época, cuyos planteamientos se encuentra vigentes en los albores del siglo XXI.

El siglo XX fue el siglo de las guerras y de la violencia (Ávila 2006: 289). La realidad de Hannah Arendt, es decir, su tiempo y circunstancia, se ubican en el periodo de surgimiento y consolidación de ideologías totalitarias. El todo, es decir, la realidad social imperante en determinada época en la que se desarrolla el individuo, es lo que influye de manera directa en el modo en que éste interpreta los fenómenos sociales. Para Horkheimer, “[...] solo en relación con el todo al que pertenece, y en el contexto del mismo, es *real* el individuo [...]” (2005, 29). Arendt vivió entre olas de violencia que arrasaron con la vida de millones de personas. Presenció hazañas y vilezas, avances y retrocesos, todos ellos, provocados por los propios hombres.

Como “pasajera del barco del siglo XX” (Ávila 2006, 289), Arendt se ocupó y preocupó no solo por los acontecimientos históricos, sino también por la vida diaria, por ese día a día del que fue testigo. De acuerdo con Horkheimer, “[...] lo que más puede ayudar a introducir racionalidad en las cosas humanas es el conocimiento del sufrimiento presente en la situación de la humanidad [...]” (2005, 46). Arendt conoció las tragedias de su época, se enfrentó a fenómenos que hasta ese momento no habían sido presenciados por la humanidad. Ésta filósofa alemana, nacida en Hannover al interior de una familia judía, se esforzó –a lo largo de toda su vida– por comprender, reflexionar, interpretar y criticar los fenómenos que tuvieron lugar en su época. De acuerdo con Zertal:

“Arendt tendió un puente entre la experiencia de la vida y la contemplación y la teorización sobre ella. La esencia de este tipo de pensamiento fue su capacidad para dar una imagen en alta resolución del mundo [...] mondarlo de su sentimentalismo, del estéril envoltorio de la teoría [...]” (s/f, 2).

Sin embargo, las reflexiones de Arendt, su esfuerzo por comprender y, en general, la construcción y desarrollo de todo su pensamiento, no fueron algo fortuito. Se debieron, más bien, a la influencia ejercida por intelectuales reconocidos de la época entre los que destacan Martin Heidegger y Karl Jaspers y, por supuesto, a sus propias experiencias tanto al interior de Alemania como en otras partes de Europa y América. Éstas circunstancias hicieron posible que Arendt llevara a cabo “[...] una producción escrita muy abundante [...] una obra filosófica realmente versátil y original [...]” (García y Kohn 2010, 13).

Su incursión en la filosofía –desde un punto de vista formal– se dio en el año 1924, en la Universidad de Marburgo, donde tuvo como maestro a Heidegger. Para el año 1926, Arendt se trasladó a la Universidad de Heidelberg, donde continuó sus estudios bajo la dirección de Jaspers. Vivió en Alemania hasta el advenimiento del nazismo, esto es, hasta 1933 (Ávila 2006: 287). Su condición de judía la orilló a buscar el exilio en Francia, el cual fue relativamente corto, pues para 1941 ya había emigrado a la ciudad de Nueva York bajo la condición de apátrida –Alemania le retiró la nacionalidad en 1937–. No fue sino hasta 1951 que le fue concedida la ciudadanía estadounidense. Sin duda, éstas circunstancias marcaron el resto de los días de Arendt y la impulsaron a “[...] ejercer su capacidad de juicio, para dar cuenta de las experiencias vividas y, por ende, comprender [...]” (García y Kohn 2010, 13). Así, pensar, reflexionar y comprender, fueron el hilo conductor de la vida de Hannah Arendt.

Zertal señala que:

“Quizá por ser ella misma una refugiada, arrancada de su tierra y su lengua natal, alguien que vivió casi veinte años sin ciudadanía [...] que experimentó personalmente el nazismo, la detención y el interrogatorio de la Gestapo, un campo de concentración en Francia, que durante muchos años vivió al borde del abismo o entre lo protegido y lo amenazador, Arendt fue capaz de crear las nuevas herramientas necesarias para descifrar las atrocidades del siglo XX [...]” (s/f, 2).

A pesar de que Arendt vivió en el exilio, apátrida y víctima del régimen nazi de los campos de concentración, éstas no fueron condiciones suficientes para acabar con su espíritu crítico y con su necesidad de comprender y pensar. Por el contrario, llegó a ser profesora en universidades como Columbia y Princeton. Abordó temas –solo por mencionar algunos– relacionados con la vida activa, la acción política, la violencia y el totalitarismo (Ávila 2006: 287). No obstante, “[...] decidió no convertirse en una filósofa *profesional* en el sentido de crear un pensamiento contemplativo desconectado de los acontecimientos históricos y de la vida diaria y de los actos de las personas [...]” (Zertal s/f, 1). La reflexión histórica y el constante análisis de los fenómenos políticos y sociales imperantes en sus días, mantuvieron a Arendt vinculada a su época y entorno; además, como señala Zertal (s/f), le permitieron crear las herramientas necesarias para comprender el siglo XX.

Nunca se consideró a sí misma como filósofa. Creía que los hombres debían mirar al pasado pero no quedarse en él, “[...] sino que, desde el presente, recuperar tal pasado, y, con ello, retomar los recursos de una tradición perdida mediante la reflexión crítica sobre la Historia, articulándolos con el recuerdo y la memoria [...]” (García y Kohn 2010, 14). Lo anterior con la finalidad de que no volvieran a ocurrir las atrocidades que acabaron con la vida de millones de seres humanos, esa anulación de singularidades que solo reflejó el nulo respeto que se tenía por la vida de los otros, de los diferentes.

El momento histórico que vivió Arendt, marcado por regímenes totalitarios, mismos que se caracterizan por la “[...] impotencia política y falta de libertad” (Ávila 2006, 288) por parte de la población, fue determinante en la construcción de su pensamiento. Como analista de la realidad y víctima y testigo de los hechos más aberrantes del siglo XX, Arendt notó que el totalitarismo “[...] se aplica con tanta saña a suprimir la individualidad, porque con la pérdida de la individualidad se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo [...]” (2014, 16). La individualidad y el agregar algo nuevo al mundo compartido por los hombres, son elementos fundamentales en el pensamiento de Hannah Arendt. Para ella, cada ser humano representa un nuevo comenzar y una oportunidad de cambio.

Dentro de los regímenes totalitarios, la relación con los otros, esa interacción entre-los-hombres en un mundo que se les presenta como común a través de la palabra, no es posible. Dichos regímenes se empeñan, como señala Lenis, en mantener a los individuos “[...] aislados por la anulación del sentido de la realidad y de comunidad que sus mecanismos de creación de un mundo ficticio y de terror realizan [...]” (2009, 31). El sentido de comunidad, tan necesario para el ejercicio de la política desde la perspectiva arendtiana, es desechado por estos regímenes que buscan “[...] aniquilar jurídica y moralmente a los individuos [...] para el totalitarismo no importan los asuntos humanos, solo el incierto devenir de una idea que arrasa consigo la identidad de los hombres [...]” (Fonnegra 2006, 208). La negación del hombre mismo, de su identidad y singularidad, desemboca en la pérdida de sentido y en el alejamiento de todo plano racional y, por tanto, ético.

Arendt, siendo consciente de su identidad, de su condición de paria y, en general, de su cualidad de persona –libre y singular–, criticó el totalitarismo. Para ella, éste “[...] politiza la vida de los hombres presuponiendo que es un sistema de expresión máxima de la política. Sin embargo, presenta una contradicción interna [...] al negar la acción política en cuanto que es negación a su vez de la libertad y por consiguiente ‘abolición de la propia esfera pública’ [...]” (Arendt citada en Zapata 2010). Bajo ésta tesis, la política no es posible dentro de los sistemas totalitarios. El totalitarismo es una amenaza en sí misma a la propia condición humana pues pretende eliminar la diferencia, la pluralidad y la acción y, con ella, la libertad de pensamiento y discurso.

La obra de Arendt marcó un hito para el pensamiento político y filosófico posterior al proponer categorías de análisis que no habían sido manejadas por sus contemporáneos ni predecesores, al menos no de la misma manera ni con la misma intensidad y lucidez. De acuerdo con Cruz, Arendt llevó a cabo una tarea “[...] de la forma que le es propia al discurso filosófico: abriendo interrogantes, no cerrándolos; detectando problemas, no proponiendo soluciones. En definitiva proporcionando al lector herramientas teóricas, instrumentos conceptuales, para sentirse incómodo ante la realidad” (s/f, 3). Realidad que pedía –y pide, en pleno siglo XXI– a gritos la reconfiguración de la esfera pública, un cambio en el modo de concebir y hacer

política –tan tergiversada y vulgarizada por los actores políticos– y la revalorización del sentido mismo de ser persona para recuperar la dignidad humana.

Sin lugar a dudas, lo singular y particular que fue la vida de Hannah Arendt, así como las circunstancias históricas en las que se vio envuelta, fueron los elementos que le permitieron desarrollar ideas, construir pensamientos y plantear interrogantes desde un punto de vista distinto, único y peculiar al de la lógica del pensamiento dominante. Para Zertal, sus obras fueron “[...] tan únicas, innovadoras y tan avanzadas a su tiempo –y en no menor medida tan subversivas y perturbadoras– que, al tiempo que proponían perspectivas [...] nuevas y suscitaban seguidores y admiradores, también generaron enorme controversia y alboroto [...]” (s/f, 1). Arendt demostró ser una mujer de pensamiento político abierto y pluralista. Si bien en su obra puede verse la influencia de sus maestros Heidegger y Jaspers, ésta fue capaz de definir sus ideas y crear una postura distinta, pasando a la historia como una de las intelectuales más influyentes e innovadoras del siglo XX.

2.2. Pensamiento filosófico en Hannah Arendt.

Alemania –cuna de grandes pensadores, de hombres y mujeres notables, portadores de ideas innovadoras y de gran alcance–, vio crecer a Hannah Arendt, quien, a través del pensamiento, buscó hacer del mundo un lugar mejor. Razón, comprensión, existencia y pluralismo, son algunos de los elementos clave en su obra. Arendt definió una postura a favor de la diversidad y en contra de la violencia. Para ella, la política solo puede ser a través de la acción y el discurso, de la no violencia y del respeto y unión de los diversos. De acuerdo con Ávila (2006: 289), en los antípodas de la violencia, se encuentra la paz, el respeto y el discurso. Desde la perspectiva arendtiana, violencia y política son mutuamente excluyentes (Oro 2008: 10). La política no puede ser considerada como tal si tiene implícita la práctica de acciones violentas.

Ante la realidad que le tocó vivir, Arendt “[...] dedicó toda su labor filosófica a temas de urgencia, a las cuestiones de la guerra y la paz, la libertad, la justicia y los derechos humanos [...]” (Zertal s/f, 1). Al ser portadora de una forma distinta de ver

y considerar la política, en su obra es latente la importancia de y el interés por los otros, por los diversos que comparten y viven en el mundo, que les es común a través del habla y al que cada uno es arrojado como singular y diferente, con la capacidad de crear algo único. Para Arendt:

“Cada persona era [...] un nuevo principio, un nuevo pensamiento, [...] el principal argumento que esgrimió contra los filósofos políticos desde Platón hasta su propia época era que hacían caso omiso de la pluralidad como condición primordial de la acción humana y de toda vida política, del hecho de que la política se lleva a cabo entre muchas y diferentes personas [...] El papel de la política, según creía, consiste en crear una esfera común en la que unos seres humanos diferentes, con visiones y voluntades diferentes –y a menudo opuestas–, puedan actuar y hablar de modo confiado y libre como participantes en igualdad de condiciones” (Zertal s/f, 2).

Las diferencias, más que considerarlas como un obstáculo, es necesario que sean vistas como un motor de cambio y de progreso. Solo entre-los-hombres es posible el ejercicio de la política. Gracias a la pluralidad de actores dotados de la capacidad para emitir discursos y realizar acciones diferentes, la política es una realidad. La condición de la política, por lo tanto, es la pluralidad. Haciendo caso omiso de ésta en la antigua Grecia –como señala Zertal (s/f, 2) –, las diferentes visiones, voluntades e intereses no siempre desembocaban en un actuar en conjunto para el beneficio de todas las personas habitantes de la *polis*. Lo mismo ocurrió en los regímenes totalitarios, a los que Arendt consideró opositores de la pluralidad por su afán de querer acabar con ella.

Para De León, los regímenes totalitarios cometieron el error de “[...] colocar el poder, la autoridad, el monopolio de la fuerza, como principio y punto de arranque. La lógica derivación es la exigencia de la obediencia, del sometimiento y de esa forma, afirma Arendt, se distorsionó totalmente el escenario de la política” (2010, 5). El siglo XX, marcado como lo estuvo por fenómenos totalitarios, encabezados por actores que, para lograr objetivos en apariencia políticos, acabaron con la vida de millones de personas, se mostró como un siglo hostil, difícil e inseguro.

El advenimiento del totalitarismo, ese fenómeno que pretendía “[...] organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad

fuese justamente un individuo [...]” (Arendt 1998, 352) y acabar así con la posibilidad de acción en la esfera pública, fue lo que, durante la Segunda Guerra Mundial, originó en Arendt la necesidad de repensar la política y de replantear y reformular la pregunta que interroga por su sentido y esencia. El hecho de que ésta pensadora se replantease la pregunta por el sentido de la política es muestra, según Zapata, de su “[...] preocupación [...] por no ser indiferente ante el mundo que debe ser transformado desde una visión de la política como una actitud concertada contraria al totalitarismo [...]” (2010, 372). Bajo la idea, incluso, de que la política, para ser, necesita de la inclusión y el respeto de los otros, es decir, de los diferentes.

Por lo anterior, la obra de Arendt giró en torno a la preocupación de devolver el sentido perdido a la política y a la acción y, con ello, recuperar la libertad y dignidad humanas para ocuparse así de la vida. Para no ser indiferente ante un mundo cada vez más caótico, intolerante y violento. Es por ello que, desde la perspectiva de Arendt, la política, como medio para transformar la vida humana a través de la acción conjunta, necesitaba ser repensada y reorientada hacia la búsqueda del bien común, hacia el reconocimiento de los semejantes como aquellos que permiten la plena existencia y, en suma, hacia la no violencia y espontaneidad para incidir en la esfera pública.

2.2.1. Visión existencial desde los senderos de Heidegger.

Repensar la política no se presentó como una tarea sencilla. El punto de partida de Arendt fue la reformulación de la pregunta que interroga por el sentido de ésta. El error estaba ahí, en una cuestión de método, en la formulación de la pregunta. La necesidad e importancia de formular preguntas estructuradas de manera correcta como punto de partida para toda investigación, es algo que Arendt aprendió en la Universidad de Marburgo, teniendo como maestro a Heidegger. Para éste:

“[...] Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en

cuestión [...] Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... (2012, 15).

Preguntar es buscar conocer el ente y su esencia, aquello que hace que una cosa sea una cosa y no otra, su ser-ahí. La búsqueda puede desembocar, de acuerdo con Heidegger, en una determinación descubridora. Esa determinación de poner en cuestión algo, es preguntar por el sentido del ente, es decir, interrogar al ente respecto de su ser, “[...] El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [...] en el existir [*Dasein*], en el ‘hay’” (Heidegger 2012, 17). Así, recuperando el espíritu heideggeriano de preguntar por el ser de los entes, Arendt se cuestionó el ser-así de la política para poder darle un sentido y una dirección a ésta.

La formulación de la interrogante ¿Qué es política? por parte de Arendt, llevó a ésta intelectual a preguntarse también por el sentido de aquella. Llegó a la idea de que el sentido de la política es la libertad. Entendida ésta como la capacidad de incidir, a través de la palabra y la acción, en la esfera pública y en el mundo. Para Arendt, “[...] desde la distinta posición que ocupamos en él, solo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Solo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo” (1997, 18-19). Comprender el mundo, incidir él, en la esfera pública, en el espacio propiamente político, “[...] donde tenemos el derecho a esperar milagros [...] porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no [...]” (Arendt 1997, 66), es donde la natalidad, ese aparecer en el mundo, ese comenzar y crear algo distinto, cobra sentido y encuentra su razón de ser.

Lo que le permitió a Arendt comprender el sentido de la política fue la fenomenología, que es, ante todo, una *concepción metodológica*, interesada no en el qué de los objetos de la investigación, sino en el cómo de la misma. El término, que consta de dos partes, fenómeno y logos, tiene en sí mismo el interés de ir “¡a las cosas mismas!” (Heidegger 2012, 37), a los fenómenos, a los entes. Para Heidegger, un fenómeno es:

“[...] lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente [...] lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con los entes [...] El ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo. En este mostrarse, el ente ‘parece...’” (2012, 39).

Conocer el ser de la política fue la tarea que llevó a cabo Arendt. Cometido no sencillo debido a que la política, desde su perspectiva, no se muestra como lo que es, sino que ‘parece’ ser pero no es, dicho de otro modo, no es lo que pretender ser. La política –desde el punto de vista arendtiano–, no puede ser otra cosa que una actividad que tenga como base la libertad –de acción y discurso–, misma que solo es posible en el entre-los-hombres, en un mundo plural, que une y separa. La aspiración de acabar con la pluralidad a través de la aniquilación de singularidades, fue lo que se intentó en el siglo XX con el totalitarismo. Fue la experiencia de lo que se cree que es política, llana apariencia, no política en sí misma.

La existencia de los hombres, su ser y estar ahí, es gracias a ese estar entre y con los otros. No está dado un mero sujeto sin mundo, aislado de los otros. De acuerdo con Heidegger (2012: 231), la existencia de los hombres; es decir, su finalidad de estar en el mundo, es la muerte, que a su vez, es la posibilidad más auténtica de la existencia. Arendt criticó ésta postura al señalar que se ha “[...] interpretado siempre la muerte como la ‘objeción’ verdadera contra el ser del hombre, como prueba de su ‘nulidad’ [...]” (1968, 57). En oposición a esa nulidad que, desde la perspectiva de Heidegger coloca a los hombres como seres para la muerte; ésta filósofa sostuvo que si bien los hombres han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar.

Comesaña y Cure señalan que, dentro de la filosofía arendtiana, destaca “[...] el concepto de natalidad entendido como comienzo, la expresión máxima de la libertad como atributo humano [...]” (2006, 12). Así, la filosofía de Arendt es a favor de la vida; vida entendida como la oportunidad de un nuevo comenzar. Para De León, “[...] esto es vital porque si en la muerte y por la muerte somos todos igualados es el nacimiento el que nos provee la ocasión de diferenciarnos. Ésta filosofía de la natalidad es más bien un canto a la vida y una oda a la acción creadora” (2010, 2).

A diferencia de Heidegger, interesado en la finitud humana (De León 2010: 1), Arendt puso especial énfasis en la natalidad –que es la diferencia específica de la condición humana–, en esa voluntad de acción, en ese aparecer en el mundo como alguien diferente a otro que haya existido o que existirá.

2.2.2. Influencia de Karl Jaspers.

Los seres humanos son por sus circunstancias y experiencias, “[...] siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más [...]” (Jaspers 1985, 7). Arendt aprovechó su situación y circunstancia. Llegó a estudiar a la Universidad de Heidelberg bajo la tutela de Karl Jaspers. El pasar del tiempo hizo posible la formación de una relación estrecha entre éste par de intelectuales alemanes que fue más allá de lo académico. Arendt retomó elementos del trabajo de Jaspers, aduciendo que éste rompió con la filosofía tradicional (1968: 63); para ella, Jaspers planteó “[...] las preguntas fundamentales de la filosofía moderna, sin responder, no obstante, a una sola con un ‘resultado’ ni fijándola” (1968, 66). Esto se debe a que la tarea de la filosofía consiste –más que la obtención de respuestas–, en la formulación de preguntas que interroguen por el sentido y la dirección de los asuntos humanos. De acuerdo con Jaspers:

“El origen de filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido [...] comienza el filosofar con una conmoción total del hombre [...] –la admiración y el conocimiento, la duda y la certeza, el sentirse perdido y el encontrarse a sí mismo– no agotan lo que nos mueve a filosofar en la actualidad. En estos tiempos, que representan el corte más radical de la historia, tiempos de una disolución inaudita y de posibilidades solo oscuramente atisbadas, son sin duda válidos, pero no suficientes, los tres motivos expuestos hasta aquí. Estos motivos resultan subordinados a una condición, la de la comunicación entre los hombres” (1985, 9).

La admiración ante los horrores del siglo XX llevó al hombre a filosofar. Pero el filosofar en solitario ya no es suficiente. En la actualidad, es necesario un proceso reflexivo que tenga como base la comunicación entre los hombres. Bajo la

consideración de que el existir en el mundo se da gracias a los otros, se infiere que la existencia no es aislada; ésta solo es posible en el saber de las otras existencias; es decir, en la vida entre los hombres en el mundo (Arendt 1968: 67). Para Jaspers, a diferencia de Heidegger, “[...] los hombres coexisten en el interior del Ser englobante; no corren más tras el fantasma del sí mismo, ni viven en la ilusión presupuesta del Ser en general” (Arendt 1968, 67). Siendo que los hombres coexisten en el mundo, es que la comunicación –desde la perspectiva de Jaspers y Arendt– se erige como elemento esencial para reconocerse como sí mismo y como ser partícipe de un mundo común.

La comunicación hace posible la transmisión de concepciones del mundo, de cosmovisiones, mismas que se manifiestan en “[...] valoraciones, en la configuración de la vida, el destino, en las jerarquías vividas de valores [...] tanto subjetivamente en tanto vivencia, fuerza y modo de pensar, como objetivamente, en tanto mundo configurado objetivamente” (Jaspers 1985, citado en Holzapfel s/f, 2). Se infiere, por tanto, que a cada civilización le es propia una determinada cosmovisión, es decir, un conjunto de actitudes e imágenes del mundo que le lleva a comportarse de determinada manera y a configurar valores y formas de relaciones con los otros y con la naturaleza (Holzapfel s/f: 2-3).

Holzapfel (s/f) rescata que, para Jaspers, la concepción del mundo se da gracias a dos componentes: actitud –activa y contemplativa– e imagen del mundo. La actitud, es relativa al sujeto; la imagen del mundo, a los objetos. La diferenciación entre una actitud y otra descansa en una cuestión temporal:

“[...] sucede que en lo activo, al predominar una relación con una realidad a transformar, lo que importa es [...] el presente y lo actual; mientras que en la actitud contemplativa estamos ligados a lo itemporal, lo imperecedero, como puede ser lo supuestamente divino, el logos o ciertos valores estimados como eternos” (Holzapfel s/f, 5).

A diferencia de la actitud activa, que busca transformar la realidad presente al intervenir en el día a día, la actitud contemplativa pretende aprehender lo intemporal. En la actitud activa, el sujeto ve al objeto como algo que él mismo puede

modificar. En tanto que, en la actitud contemplativa, se deja ser, no se interviene para transformar, se trata, pues, de aprehender objetividades itemporales como el conocimiento o los valores.

Por su parte, las imágenes del mundo son solo partes de él, interpretaciones del mismo. “El mundo no es un objeto; nosotros estamos siempre en el mundo y tenemos objetos en él, pero nunca lo tenemos a él mismo por objeto [...]. No es explicable por él mismo, sino que en él se explica una cosa por otra hasta el infinito” (Jaspers 1985, 37). Dicho desde la perspectiva arendtiana, se vive en un mundo en el que la existencia humana es pura existencia condicionada, sea por la naturaleza o por los objetos que los hombres mismos fabrican a través del trabajo.

Labor, trabajo y acción, como actividades propias de la condición humana y pertenecientes a la vida activa, hicieron de ésta última un tema esencial en la obra de Arendt. Para De León, el optar por la vida contemplativa conduce “[...] a ignorar aquellas cuestiones que tienen que ver NO con la verdad sino con el SENTIDO o el SIGNIFICADO que a Arendt le parece que es lo esencial en los asuntos humanos [...]” (2010, 6). La tarea del filósofo –misma que llevaron a cabo tanto Arendt como Jaspers–, no solo es contemplar la realidad de la que es partícipe, sino incidir en ella, dotarla de significado y sentido.

La vida, más allá del plano biológico, se manifiesta a través de la acción y el discurso (Arendt 1995: 103). Los hombres no pueden estar en el mundo solo contemplándolo, necesitan reflexionar en conjunto, comunicarse y actuar. La comunicación, como elemento clave en el pensamiento de Jaspers, encierra, a su vez, “[...] un concepto de humanidad, no completamente desarrollado; pero sí nuevo en su posición, según el cual la humanidad es la condición de la existencia del hombre (Arendt 1968, 67). Es por ello que comunicación, vida activa y vida contemplativa tendrían que ir de la mano. Es menester contemplar y analizar la realidad para incidir en ella a través de la acción –entendida ésta como posibilidad infinita, que cobra sentido al ser comunicada y vista por otros– y así mejorar las condiciones existentes en la esfera pública. Misma que demanda ser transformada por los diversos; es decir, por personas con ideas distintas y quizás opuestas que,

sin embargo, a través de su capacidad para comunicarse, pueden llegar a acuerdos y decisiones racionales que incluyan y respeten las distintas posturas en aras de robustecer el entramado social cada vez más decadente, violento y falto de razón.

Para Jaspers, “[...] el ser humano se concibe como un ente radicalmente finito pero constitutivamente abierto al infinito [...] el filósofo alemán comprende al ser humano como [...] una especie de síntesis entre finitud e infinitud” (Torralba 2004, 245). La finitud e infinitud, no son otra cosa para Arendt (2014) que la muerte y el nacimiento respectivamente, la mortalidad y la natalidad, que son, según ella, las condiciones más generales de la existencia humana. La natalidad hace posible considerar a cada ser humano como un actor en potencia; como una persona capaz de marcar un nuevo principio a través de un pensamiento diferente. Para Zapata, “Existe una clara relación entre acción y comienzo, pues toda acción marca una ruptura y es el comienzo de algo” (2010, 379). Así, la natalidad constituye un nuevo comienzo, una posibilidad de acción creadora basada en la espontaneidad, es decir, en la idea de que “[...] cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie” (Arendt 1997, 77); crear algo nuevo y, en general, de tener la voluntad y la libertad para comenzar algo.

Si bien Arendt fue consciente de la articulación por parte de Jaspers de una filosofía que supera la soledad a través de la comunicación con los otros; criticó también las limitaciones de la filosofía política de su maestro (Straehle 2015: 29). Señaló que ésta no es propiamente política, pues ve al hombre en singular y no en plural. Su pensamiento, a diferencia del de Arendt, no giró en torno a la pluralidad de los hombres, que para ella es un elemento sin el cual la política no es posible.

Como plurales y entes abiertos al infinito, los seres humanos están posibilitados para analizar la historia y criticar el presente. El empeño de Arendt por comprender el sentido de la realidad, la llevó a elaborar “[...] un discurso [...] partiendo de preguntas existenciales [...] de todo aquello que nos da qué pensar” (De León 2010, 7). Ese discurso, le permitió crear categorías de análisis propias e innovadoras, pertinentes para poner en tela de juicio los hechos de los que fueron

testigos y víctimas millones de personas en el mundo a lo largo del siglo XX y de los cuales, en la actualidad, es posible encontrar reminiscencias.

2.3. La banalidad del mal.

El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón... Hannah Arendt.

Comprender la realidad a través de preguntas que interroguen por el sentido y la dirección de los asuntos humanos fue una tarea que le ocupó a Arendt. Muestra de ello son los instrumentos conceptuales –innovadores y polémicos– que empleó en sus obras y que, en el siglo XXI, tienen vigencia. Ésta filósofa consideró que, a través del pensamiento, los hombres buscan el significado de las cosas para hacer del mundo un lugar menos ajeno (Zertal s/f: 1). La reflexión política en torno a asuntos particulares (específicos), llevó a ésta pensadora alemana a analizar el fenómeno totalitario, sus causas y consecuencias. Además, a través de categorías de análisis propias, repensó el proceder de los actores políticos y de los agentes burocráticos que formaron parte de esa gran maquinaria de destrucción (Arendt 2000: 46) que fue el nazismo.

Para llevar a cabo dicho cometido, Arendt se remitió –en un primer momento, en su obra los *Orígenes del Totalitarismo*, publicada en 1951– a un concepto de origen kantiano, a saber, el de mal radical. Para Kant, los hombres tienen una propensión al mal; es decir, que hay una posibilidad de inclinación, “[...] algo en el arbitrio humano, en la elección, que *tiende* al mal” (Valdez s/f, 14). Esa propensión, inclinación o tendencia al mal, solo puede ser comprendida bajo el entendido de que el hombre es libre; es decir, que ejerce su libre albedrío. En otras palabras, éste decide o no hacer el mal. Es por ello que Pfeiffer (2000: 133) sostiene que, para Kant, la maldad es una tendencia de la libertad.

Al triunfar la subjetividad, al no obedecer su razón y, por lo tanto, al dejar atrás los imperativos categóricos kantianos, entendidos éstos como un “[...] legislador interno, cuyas órdenes liberan de la sumisión ciega a las demandas

externas y a los impulsos personales” (Malishev 2014, 9), aparece el mal radical. En éste, prima el interés, la necesidad y el placer personal y no la ley moral (Pfeiffer 2000: 134). La noción kantiana de mal radical permite comprender que los hombres no son buenos ni malos en sí mismo. Es más bien una cuestión de elección, de libre albedrío, donde la voluntad es pervertida (Jerónimo y Leal 2013: 113) y se desatienden los imperativos categóricos.

A pesar de que los hombres están predispuestos al bien, hay una propensión o inclinación hacia el mal en la que no obedecen a la razón práctica. Esa perversión, es la que ha hecho posible “[...] el despliegue histórico de la maldad humana” (Gómez 52, 2004), anteponiendo lo particular a lo universal. Haciendo del mal una cuestión particularizada donde lo plural no importa. Así, el mal, al no considerar la condición humana de la pluralidad, aleja a los hombres de planos éticos y racionales que le permitirían reconocer la diferencia y hacer el bien.

De acuerdo con Arendt, Kant racionalizó el mal radical “[...] en el concepto de una <<mala voluntad pervertida>>, que podía ser explicada por motivos comprensibles” (1998, 368). Es así que, al haber una perversión en la voluntad de los hombres, éstos se alejan de esa “[...] aptitud originaria al bien [...]” (Ricoeur 1986, citado en Begué 2012, 36). A diferencia de éste planteamiento kantiano en el que el mal se debe a una voluntad pervertida, Arendt consideró que “el mal no puede ser hecho voluntariamente por su <<status ontológico>> [...] consiste en una ausencia, en algo que no es” (1995, 128). El mal, al tener implícita la carencia, al denotar ausencia de bien y; en general, al no ser, no tiene esencia (Arendt 1995: 128); no tiene raíces que le sean propias, por ende, queda excluido del pensar, de concebirlo por sí mismo como un elemento aislado.

Lo anterior se debe a que “[...] los objetos de pensamiento solo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos por definición de la empresa del pensar [...]” (Arendt 1995, 128). El mal, al no ser objeto digno de amor, solo puede ser pensado en contraposición al bien; es decir, como ausencia de éste y no como algo puro, que es por sí mismo.

Si bien Arendt tomó como punto de partida el concepto kantiano de mal radical, consideró –a diferencia de Kant– que éste no es racionalizable y, por lo tanto, es incomprensible. Para ella, el término describe los hechos atroces de los regímenes totalitarios que son humanamente incomprensibles, moralmente imperdonables y jurídicamente imposibles de castigar (Jerónimo y Leal 2013: 125). En otras palabras:

“Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía [...] Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un <<mal radical>> [...] Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay solo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos” (Arendt 1998, 368).

Hablar del fenómeno totalitario desde la perspectiva arendtiana hace del mal radical una empresa ineludible, no por el hecho de que sea comprendido por motivos malignos inherentes a un individuo, sino porque es una realidad que resulta incastigable e imperdonable. Para Arendt (1998), el mal radical destruye todas las normas conocidas implantando nuevas. Durante la Segunda Guerra Mundial “[...] el mal imitaba el bien y se instituía como la norma” (Estrada 2007, 43), volviendo así a los hombres seres superfluos, alejados de toda solidaridad y carentes de humanidad.

La dominación total de los hombres, la aniquilación de la pluralidad humana y la instauración de verdades absolutas e incuestionables hizo del totalitarismo un sistema en el que todo era posible. “[...] el infierno totalitario demuestra solo que [...] el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra” (Arendt 1998, 358). El infierno en la Tierra es lo que fue el totalitarismo para millones de personas. La perversa idea de aniquilar al otro –al diferente–, suponía la abrumadora presencia de un mal no conocido hasta entonces;

un mal sin precedentes; un mal que Arendt interpretó gracias a la revisión conceptual del término kantiano (mal radical).

El estudio y análisis general del totalitarismo que en un primer momento llevó a cabo Arendt, hizo posible el manejo del término –de origen kantiano– mal radical. Sin embargo, las Ciencias Sociales precisan de la reconsideración de conceptos y la reevaluación de fenómenos. Así, preocupada por los hechos y fenómenos sociales de su época, ésta filósofa (1995: 112) consideró que la manera en que algunas cuestiones fueron pensadas durante milenios ya no era convincente debido a que el modo en que fueron formuladas y resueltas había perdido su validez. Es por ello que, años después y tras la cobertura y análisis del juicio del teniente coronel de las SS, Adolf Eichmann, Arendt reconsideró la pertinencia y vigencia de los conceptos que empleó una década atrás en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951).

En 1963, en su libro: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Arendt analizó los hechos jurídicos y éticos suscitados –y que guardan una estrecha relación con la cuestión del mal– durante la Segunda Guerra Mundial. Además, reflexionó en torno a las consecuencias en la vida política y en la condición humana (Lasaga s/f: 145) que provocó el fenómeno totalitario. La reflexión particular del caso Eichmann, llevó a ésta pensadora a esgrimir una tesis –tan innovadora como polémica– que plasmó en dicha obra.

En éste estudio, Arendt se da cuenta de que Eichmann no era un monstruo, con intenciones de atemorizar o causar daño a los otros. Era un ser vulgar. Parte del gran aparato burocrático desarrollado en el nazismo, en el que “[...] el individuo [...] pierde fácilmente la vista del conjunto así como el sentido y la responsabilidad sobre su propia actividad, la cual se delega a los escalones superiores del organigrama institucional” (Estrada 2007, 39). Arendt rescata que hubo muchos como él. Seres habituados a obedecer y a no responsabilizarse de sus actos. Seres que soslayaban su capacidad de pensamiento y juicio, volviéndose así capaces de perpetrar crímenes sobre sus congéneres de manera cotidiana, banal. Banal no

porque no importara, sino porque la frecuencia de las atrocidades era tal, parte del día a día, que pasó a ser algo normal que no se cuestionaba.

Alejándose del término kantiano de mal radical, Arendt introdujo el concepto de banalidad del mal. Con él, hace referencia no a una teoría o doctrina sino a un fenómeno de actos criminales a gran escala que no se debe a ninguna maldad en particular, patología o convicción ideológica del agente, sino más bien a una superficialidad e incapacidad para pensar (Arendt 1995: 109). Al no deberse a una particularidad de maldad o ideología y; por lo tanto, al carecer de motivos, el mal se convierte en un producto de la falta de pensamiento y de la ausencia de reflexión. La irreflexión –esa ausencia de diálogo interno– y el alejamiento de la realidad, llevan a que los hombres sean incapaces de ser conscientes moralmente de la maldad de sus actos (Jerónimo y Leal 2013: 120). Al no considerar las repercusiones de sus acciones, los hombres son capaces de cometer cualquier mal, por inimaginable que éste sea.

A diferencia del mal radical kantiano que puede ser explicado por una voluntad pervertida, es decir, por motivos comprensibles que encuentran su fin al satisfacer los deseos de quien lo hace; la banalidad del mal, propuesta por Arendt, lleva a un infinito mal ya que no hay intenciones que saciar. En realidad, no se quiere hacer el mal en sí mismo. Éste mal es hecho por “[...] la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y [...] a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche” (Arendt 1995, 135). Así, el mal es hecho por alguien que no tiene intenciones personales de causar daño a otro. El mal se vuelve una convención, una norma, que poco a poco se devela como banal (Estrada 2007: 43) al ser aceptada y repetida.

Lo que otrora era algo impensable, se vuelve ahora algo normal, “si par ‘banalité’ on entend ‘normalité’” (Esposito 1996, citado en Estrada 2007, 43), se infiere que el mal deja de causar asombro e indignación. Pasa a formar parte del día a día; de la cotidianidad. En otras palabras, el mal se vuelve algo tan normal que es banal, común, trivial. La banalidad del mal carece de sustrato ético alguno al encontrarse fuera de toda visión humanista. Esa normalidad-banalidad es lo que

caracterizó a los regímenes totalitarios. “La nueva escala de valores prescrita por el gobierno nazi” (Arendt 2000, 171) se convirtió en algo normal, cotidiano, trivial, sabido de todos y, por ende, no era cuestionada.

El mal era algo tan recurrente, simple y vulgar que se volvió incuestionable. Para Arendt, la “[...] interdependencia entre la irreflexión y la maldad [...]” (Arendt 2000, 171) fue latente durante el régimen nazi. La aceptación y no reflexión de los nuevos códigos de conducta implantados durante el totalitarismo propició que cambiara de opinión respecto a la cuestión del mal. Corría el año 1963 cuando Arendt escribió:

“Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca ‘radical’, que solo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoniaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad’. Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (2009, 63).

La revisión conceptual que efectuó Arendt le permitió alejarse de la noción kantiana y proponer el término de banalidad del mal. El concepto de mal radical ya no fue suficiente ni, por un lado, para interpretar los hechos sin precedente suscitados en los campos de concentración y exterminio ni, por otro, para analizar las acciones aberrantes y deshumanizadoras perpetradas por actores políticos y agentes burocráticos. El fenómeno totalitario que marcó el siglo XX hizo posible la existencia de un nuevo tipo de delincuente (Arendt 2000: 164), apegado a las nuevas reglas y códigos de conducta que se instauraron como algo normal dentro de una sociedad en la que ya no era posible concebir la cuestión del mal como algo demoniaco y, mucho menos, profundo, sino como aquello que puede acabar con todo lo conocido y que representa un desafío al pensamiento. Al tratar la cuestión del mal, el pensamiento no encuentra raíces (Arendt 2009: 63) en él por el simple hecho de que no las tiene. El mal no es profundo ni radical. No es fundamental ni originario.

Lo sorprendente de ésta concepción del mal planteada por Arendt es que, el mal, al ser banal, puede ser hecho por cualquier persona normal, no necesariamente por un monstruo o un demonio (1995: 109). Cualquiera que soslaye la capacidad de pensar, de dialogar consigo mismo, de examinar las creencias de su entorno social y de juzgar las circunstancias en su particularidad (Jerónimo y Leal 2013: 121), en cualquier momento puede ejecutar cometidos violentos, amorales y alejados de todo plano ético. Jerónimo y Leal (2013: 124) consideran que el término arendtiano de banalidad del mal refiere a la ausencia de pensamiento crítico; además, tiene implícita la conformidad a las reglas sociales y la obediencia a las mismas. La frivolidad del mal, su fin mismo, no es ya satisfacer deseos. Parece ser que lo que se busca es deshumanizar tanto a víctimas como a victimarios, hacer que los hombres sean seres superfluos, innecesarios e intercambiables. Por ello, es menester no alejarse de la realidad. Es necesario pensar, analizar los hechos en sus particularidades, los fenómenos que están en derredor, comunicarse con los otros y considerar las diferencias como puentes que unen y no que alejan y separan.

2.4. La condición humana y la instrumentalización del ser.

La cuestión del mal y su carácter banal remite al tema de la perversión de la condición humana y de su cualidad plural. Durante el siglo XX los campos de concentración y exterminio en su intento por deshumanizar a los hombres (Jerónimo y Leal 2013: 99), atacaron de manera directa la condición sin la cual la política y la vida misma no son posibles, a saber, la pluralidad. Aunado a ello, la instrumentalización del ser, de hombres y mujeres en manos de un sistema totalitario, su aniquilación y destrucción, se tornó como una realidad.

En los campos de concentración y exterminio la aniquilación de la persona fue el objetivo. Acabar con la pluralidad y espontaneidad humanas –aunque eso sea un sinsentido en condiciones normales “[...] porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no solo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo” (Arendt 1998, 352) – fue el deporte por excelencia del régimen totalitario. Para Arendt:

“Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos; sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales [...]” (1998, 352).

Las personas, al no ser vistas como tales, sino como simples cosas, como meros objetos intercambiables, eran exterminadas y degradadas a diestra y siniestra en los campos. Esa gran maquinaria de destrucción que fue el régimen totalitario, modificó la personalidad de los hombres. Hizo de ellos cosas. Concibió a los seres humanos como instrumentos; en otras palabras, intentó “[...] transformar la condición humana para convertir a los hombres en ‘haces de reacciones intercambiables’” (Jerónimo y Leal 2013, 103). El aniquilar las diferencias y eliminar la espontaneidad –elemento característico en el ser humano– vuelve a los hombres seres superfluos, innecesarios, reemplazables e iguales.

En las fábricas de la muerte –como llamó Arendt a los campos de concentración y exterminio–, “[...] morían todos juntos [...] y morían no como personas [...] sino [...] sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria [...] como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello” (Arendt 2005, 246). La abrumadora igualdad experimentada por hombres y mujeres que habitaban los campos de concentración, en la que ni la muerte les hizo justicia al reconocer para cada uno de ellos su carácter de diferente, único y peculiar, representó una amenaza. Atacó su individualidad y acabó con su identidad. La aniquilación no directa y rápida, sino lenta, paulatina y dolorosa, es lo que caracterizó a estos espacios.

En el afán de acabar con los otros, de menoscabar la pluralidad humana; en ese propósito de reducir a cenizas a hombres y mujeres diferentes, los regímenes totalitarios sustituyeron la bestialidad espontánea otrora practicada, por renovados mecanismos y procesos de destrucción fría y sistemática de los cuerpos humanos (Arendt 1998: 364), con el propósito de dañar la dignidad de las personas. La ausencia de humanidad, de respeto al derecho de la vida y libertad de los demás, fue evidente, se borró toda huella de solidaridad y fraternidad.

La cuestión del mal demostró ser tal que poco importó la violación a los derechos humanos y la implantación de nuevos preceptos y códigos de conducta que socavaron la integridad de todo un pueblo. “En términos políticos, las fábricas de la muerte constituyeron, en efecto, un ‘crimen contra la Humanidad’ cometido en el cuerpo del pueblo judío [...]” (Arendt 2005, 248). Los campos de concentración demostraron que todo es posible y que todo puede ser destruido (Arendt 1998: 367), todo, incluso la persona. De hecho, la destrucción ya no era una excepción, por el contrario, era la regla.

La deshumanización, la destrucción de la persona, no es directa, sino lenta, metódica incluso, todo un proceso en el que es “[...] imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo [...]” (Arendt 1998, 362), convirtiendo así la muerte en una cuestión anónima. La destrucción gradual de la persona comienza con el arrebató de sus derechos o, con lo que Arendt denominó “[...] la muerte en el hombre de la persona jurídica [...]” (1998, 361). La privación de derechos y la instauración de un sistema penal arbitrario que condena a las personas por su condición y no por delitos cometidos (Jerónimo y Leal 2013: 108), es solo el primer paso hacia el camino de deshumanización trazado por el totalitarismo.

La aniquilación de la persona moral es la segunda fase. Aquí, ya no es posible acto alguno de solidaridad; éste valor se torna, más bien, como un antivalor. Ya no hay persona moral pues ésta no es consciente, libre ni responsable de sus acciones. Quedan individuos programados, que no pueden hacer algo diferente a lo estipulado y menos aún elegir entre el bien y el mal sino entre el mal y algo peor (Jerónimo y Leal 2013: 108). Así, para Estrada, “la catástrofe moral se completa cuando las víctimas son obligadas a colaborar con sus verdugos en la realización de los crímenes, buscando borrar así toda distinción entre unos y otros [...]” (2007, 42). Aquí, la incapacidad moral de los individuos no se debe a una voluntad pervertida, sino a la ausencia de reflexión y pensamiento, a la carencia de diálogo interno, causada por la inanición y las condiciones insalubres prevalecientes al interior de los campos.

Una vez destruida la persona jurídica y aniquilada la persona moral, no queda nada más en los hombres que su identidad, única e individual. La destrucción de la identidad se da “[...] por medio de la tortura permanente y mecanizada [...]” (Estrada 2007, 43). La tortura sistemática, como dinámica propia del campo, contribuye a que los individuos ya no sean personas sino cadáveres vivos (Arendt 1998, 363), carentes de identidad y sin posibilidad de diferenciación. Al no haber diferenciación entre individuos, los regímenes totalitarios poco a poco hicieron de los hombres autómatas, meros instrumentos –todos ellos iguales– integrantes de una empresa de destrucción de la vida humana a largo plazo.

Los hechos perpetrados en los campos de concentración, al atacar la pluralidad –condición sin la cual la vida política no es posible (Arendt 1997: 35) – y deshumanizar a la persona, hicieron de los sujetos simples cosas. Al no haber en los hombres persona jurídica ni moral alguna, y menos aún identidad individual, estos quedan reducidos a meros objetos. Siendo objetos y no sujetos, los hombres están imposibilitados para actuar y esgrimir discurso alguno. Acción y discurso, son coartados por un sistema en el que no es deseable la pluralidad, la distinción y el respeto por lo diferente, por lo humanamente otro (Arendt 2014, 16). Distinguir, reconocer las particularidades de los seres humanos y con ello entablar diálogos y cursos de acción fue algo que no se buscó durante el Tercer Reich. En ese sistema, la libertad de acción y discurso fue corrompida y menospreciada.

Al cosificar a los hombres, al no verlos como personas, hay una merma en su capacidad para actuar y estar en el mundo. Como elementos característicos de la condición humana, presentes en la esfera pública y que hacen posible la distinción, tanto acción como discurso, para ser una realidad, necesitan de los otros, de seres conscientes de sus actos. Sin embargo, en los campos de concentración y exterminio, la capacidad para pensar, actuar y considerar las implicaciones de los actos (Lenis 2009: 32), era destruida. De acuerdo con Arendt (1998: 357), se llegó a un punto en el que ni víctimas ni victimarios y, menos aún la población no presente en los campos, pudo ser consciente de que lo que sucedió fue algo más que un cruel juego o un sueño equiparable con el infierno.

La incapacidad para comprender la diferencia (Arendt 2014: 178), el borrar cualquier huella de solidaridad humana y el desvanecimiento de la individualidad, son requisitos para hacer de las personas objetos, entes reemplazables e intercambiables. Al acabar con la individualidad, singularidad y capacidad de acción de los hombres, estos no son más que objetos, medios, no fines en sí mismos. En un primer momento representaron un fin para el sistema totalitario: hacer de ellos entes superfluos, carentes de personalidad. Conseguido ese propósito, se convirtieron en un medio más, en un objeto de utilidad para continuar con el proceso de destrucción de la persona humana. “Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre los objetos [...]” (Arendt 2014, 179). Al aniquilar a la persona jurídica y moral la posibilidad de identidad y diferencia es nula, todos son iguales, son uno más, son objetos, medios para posteriores fines.

Al dejar de ser personas, seres pensantes, responsables y diferentes a cualquier otro, pasan a ser instrumentos, una parte más de un sistema de destrucción. La violencia constante, que acabó con la dignidad humana y que implantó nuevos códigos de conducta en una sociedad aletargada de hombres y mujeres incapaces de cuestionar los imperativos, no deja de sorprender –en pleno siglo XXI– por el hecho de que acabó no solo con la personalidad de los individuos y con la identidad de un pueblo, sino porque también exterminó el espacio público y, con ello la participación ciudadana (Jerónimo y Leal 2013: 102) pues, la vida política, solo es posible a través de la unión y no exclusión de los diversos.

Violencia y política, desde la perspectiva arendtiana, son mutuamente excluyentes. Los hombres deben ser sujetos libres, capaces de dialogar entre ellos y actuar en conjunto. Si bien “[...] el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos [...]” (Arendt 2014: 181), esa idea no es aplicable cuando de los hombres mismos se trata. Estos no pueden ser medios de los que sus congéneres se puedan apoderar y usar para sus propios fines. La condición humana de la acción enuncia pluralidad. Requiere de los otros. Tiene implícita la solidaridad. Denota humanidad. No busca instrumentalizar al hombre. No pretende

devaluar todo lo dado y hacer que nada tenga sentido. Por el contrario, lleva en sí la razón, el pensamiento, la reflexión, la palabra y la comunicación.

Otra de las costumbres de los ciudadanos de mi terruño, fingir que no pasa nada, que nada ha sido alterado.

David Miklos, *La hermana falsa*

CAPÍTULO III

LA DESPERSONALIZACIÓN Y EL OLVIDO DEL SER POLÍTICO

La pasión no hace político al hombre, si no se entrega a una "causa" y no se vale de la responsabilidad para dicha causa, como estrella que guíe la acción. Max Weber.

El hombre es radicalmente más que lo que puede saber de sí. Karl Jaspers.

El presente capítulo busca analizar la relación entre la despersonalización y el olvido del ser político. Para ello, se analiza de manera breve la concepción de burocracia; enseguida, se trata el tema de la verdad y su relación con la instrumentalización. En el tercer apartado se abordan los casos de Adolf Eichmann, Jorge Videla y Gustavo Díaz Ordaz, tres referentes para interpretar y explicar la despersonalización en actores políticos y burocráticos. Para finalizar, un somero análisis de la actualidad, relacionándolo con la despersonalización, la condición humana y la pérdida de sentido de la política desde la perspectiva arendtiana.

3.1. Más allá de la burocracia.

El manejo de los asuntos político-administrativos se ha llevado a cabo, a lo largo de la historia, a través de sistemas y modelos de organización diferentes. La burocracia es uno de ellos. El término burocracia –al igual que el de política–, es polisémico. Es decir, se presta a más de una interpretación. La burocracia ha sido definida

desde distintos puntos. Si bien el término surgió como una forma de organización basada en normas rígidas e impersonales y estructuras jerárquicas y especializadas (Olsen 2005: 1), con el transcurrir del tiempo adquirió una carga peyorativa, perdió su esencia y pasó a ser vista como una manera ineficiente de desarrollar actividades administrativas a cargo de instituciones carentes de racionalidad.

De acuerdo con Olías de Lima (s/f), la burocracia, por un lado, es considerada como un modo de organización, un modelo ideal de dominación legal-racional a cargo de estructuras administrativas y empleados con competencias y responsabilidades diferentes que toman decisiones encaminadas a organizar los intereses del Estado y a la administración de las masas, ello bajo principios de jerarquía de mando y autoridad. Por otro lado, en un sentido vulgar, la burocracia es sinónimo de rutina, ineficacia y papeleo.

La burocracia tiene tanto detractores como defensores, es por ello que, a pesar de las críticas y vicisitudes, se encuentra vigente pues, como señala Weber, “Una vez instaurada en su plenitud, la burocracia constituye una de las estructuras sociales más difíciles de destruir” (s/f, 83). Los detractores de la burocracia conciben al burócrata individual como un engranaje que tiene que ir en un mismo sentido, rutinario, siempre igual, sin capacidad de innovación. En cambio, para sus defensores, ésta se apega a las características puras de una administración burocrática señalada por Weber (s/f: 47), entre las que se encuentran, y solo por mencionar algunas: precisión, reducción de desacuerdos y costos –tanto materiales como personales–, continuidad y subordinación estricta.

Debido a que hay más de una interpretación para el término, se ha ido más allá de la burocracia misma, de lo que en un primer momento se planteaba como tal. Ésta, en manos de servidores públicos y a raíz del crecimiento exponencial y desmesurado de la población –que trae consigo el aumento de demandas hacia las administraciones públicas–, ha caído en una burocratización; es decir, ha desembocado en un aumento tanto de procesos administrativos y formas burocráticas de organización como de personal al interior de sus filas. Lo anterior

no se refiere a la perversión y a la apropiación ilegítima del poder por parte de los burócratas, pues se supone que estos:

“[...] deben obedecer y constituirse en guardianes de principios constitucionales, de la ley y de determinados estándares profesionales. Se supone, también, que ellos deben utilizar su experticia profesional y su experiencia para aclarar todos los aspectos de las políticas públicas y ‘decir la verdad al poder’ [...] Como institución parcialmente autónoma, la burocracia tiene elementos legítimos de no adaptación a las órdenes de los líderes y a las demandas provenientes del medio” (Olsen 2005, 2).

El tiempo, la historia misma, han demostrado que esto se queda en un supuesto, en una idea que no llega a consolidarse como realidad. Ser guardianes de la ley es poco más que un anhelo, es una promesa no cumplida. La burocracia es, más bien, un concepto aspiracional. Un ideal corrompido por los propios actores y procesos que, bajo el entendido de que ésta tiene una gran estructura normativa y de que “[...] el gobierno se fundamenta en la autoridad, esto es, en la creencia de un orden político racional-legal legítimo y en el derecho del Estado a definir y hacer cumplir el orden legal” (Olsen 2005, 2), se ha pervertido e impregnado de prácticas que vulgarizan su sentido originario weberiano de racionalidad con arreglo a fines o racionalidad con arreglo a valores (o ambas); soslayando así la ética de la responsabilidad (Weber 2013: 69), que les permite tener presentes las consecuencias de sus acciones, sometiéndose al mandato legal –pero no siempre justo– de superiores.

La legitimidad, que no es –necesariamente– sinónimo de justicia ni de legalidad, puede dirigir la acción organizada. Sin embargo, el comportamiento humano es tal que “[...] puede guiarse por la conveniencia, la afinidad y las tradiciones [...] las órdenes pueden interpretarse de manera diferente. Puede existir un sistema de órdenes contradictorias [...]” (Olsen 2005, 3) en el que no prima lo legal y –menos aún– lo justo. La legitimidad otorgada al hecho de que el Estado tiene el derecho de definir y hacer cumplir el orden legal, que se supone tiene que ser racional, no siempre lo es. Esa legitimidad puede derivar de alguno de los tres

tipos puros de dominación propuestos por Weber (2002: 172), a saber, el racional, que encuentra su fundamento en la legalidad de las ordenes y de los derechos de mando; el tradicional, que tiene como base la creencia en las tradiciones; o el carismático, que descansa en la lealtad y entrega a una persona y a los mandatos que ella profesa.

Si bien la legitimidad puede derivar de la tradición y el carisma, a las administraciones burocráticas les es propia la dominación racional. Para evitar ambigüedades, por dominación debe entenderse “[...] la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...]” (Weber 2002, 170). La administración burocrática es, entonces, una dominación que se da gracias al saber, racional y específico, y que, además, cuenta con poder al interior de las instituciones estatales para administrar a las masas (Olías de Lima s/f: 1). Así, burocracia, Estado y Administración Pública, conforman una triada que se extiende, permanece y forma tecnoburócratas poseedores de un saber especializado que tienen a su cargo la ejecución de competencias y la aceptación de responsabilidades específicas.

La voluntad y capacidad de aceptación y ejecución de normas y órdenes por parte de los servidores públicos se deben, de acuerdo con Weber (2002), a diversos mecanismos. Por un lado, la motivación, que resulta de incentivos materiales propios de una carrera en la administración y, por otro, a la capacidad de asumir códigos éticos, que proviene de las orientaciones propias del agente. La aceptación de códigos de conducta está ligada a la obediencia, en la que “[...] la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta [...] en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber 2002, 172). Así, la capacidad de pensamiento de la persona, del servidor público o ciudadano de a pie que asume el código y/o mandato sin cuestionar su prudencia, valor e implicaciones, sufre una merma y, lo perverso del asunto, es que no se da cuenta de ello.

Lo anterior no quiere decir que el acatar normas, leyes y códigos de conducta, acabe con la capacidad de pensamiento de las personas. Refiere, más bien, al hecho de que al no considerar si esos códigos son, en verdad, éticos, justos y apropiados a la realidad histórica y se apegan a principios universales como la protección de los derechos humanos (Balfhor 2002: 16), los individuos caminan por el sendero de la indiferencia, la servidumbre y la irracionalidad. Situación que sería innegable de darse la existencia de burocracias ideales. En ellas, según Olsen (2005: 3-4), las normas son acatadas de manera servil, no se cuestiona su sentido ético; se ejecutan en relación con el cargo que se tiene y sin arbitrariedades; no se toman en cuenta las inclinaciones personales y menos aún se es responsable de las consecuencias que éstas traigan consigo.

Pero, dado que no hay burocracias ni democracias ideales, sino imperfectas, éste proceso de aceptación y ejecución de normas, leyes y mandatos por parte de servidores públicos y ciudadanos, no es siempre rígido ni carente de razón. Sin leyes que regulen el comportamiento humano, la vida en sociedad no sería posible. La ley, en sí misma, está comprometida a crear buenos ciudadanos (Balfhor 2002: 10). Obedecer una ley, por tanto, no lleva, a la despersonalización ni a la pérdida de autonomía racional (Rawls 2004: 103), sobre la que descansan las facultades morales e intelectuales de los individuos. Ésta ocurre, más bien, cuando no se cuestionan los mandatos y se asumen como máximas de conducta a pesar de que carezcan de valor alguno, puesto que no importa la opinión del funcionario o ciudadano. Solo prima el principio de jerarquía, mando y obediencia.

El problema, descansa entonces, cuando esas leyes no son respetadas o son modificadas por intereses de particulares. Cuando, bajo el propósito de hacer carrera dentro de las administraciones burocráticas, se ejecutan órdenes irracionales y alejadas de planos éticos. O cuando la sociedad, para tener menos que ver con los asuntos públicos que piensa, son competencia de unos cuantos, no cuestiona ni interpela el entramado legal bajo el cual vive. De éste modo, quienes crean, aplican y obedecen las leyes, normas y/o códigos, se alejan del espíritu general de la ley, no considerando los “[...] cambiantes hábitos morales, creencias y actitudes generales de una sociedad particular en un tiempo determinado, y [...]

las relaciones de Equidad, Justicia y Propiedad necesarias para la libertad del hombre” (Balfhor 2002, 14). Así, al asumir leyes que buscan socavar la dignidad de un sector de la población para generar privilegios y beneficios en otro que se piensa a sí mismo como mejor, el espíritu de la ley es corrompido y la capacidad de pensamiento y de juicio trastocada.

Al existir leyes contrarias a valores, derechos y principios como la protección a la vida, el respeto y la tolerancia hacia lo diferente, éstas pierden su potencial de regular los actos del ciudadano (Balfhor 2002: 12), de conducirlos hacia la justicia, de encaminarlos a la equidad y de guiarlos por caminos éticos. Las administraciones burocráticas se han vuelto tan rigurosas que han llegado al punto de instrumentalizar personas. De acuerdo con Deutscher (s/f: 1), hay una tendencia al aumento de la burocratización en las sociedades contemporáneas, creando en la sociedad un doble sentimiento, de enajenación y de unión para con el Estado; que es, de forma paradójica, el que, por un lado, oprime a la sociedad y, por el otro, la protege, haciendo que ésta no pueda vivir sin él.

El abuso y la deshonestidad de las instituciones y la indiferencia por parte de la ciudadanía, ha provocado que el gobierno de las personas pase a ser no más que la administración de las cosas (Deutscher s/f: 11). En una sociedad así, donde cualquier discurso emitido es asumido como verdadero, la anuencia de los dominados es lo que dota de legitimidad –si bien no siempre ésta es racional–, al sistema político-administrativo, manteniéndolo vigente y dotándolo de poder. Lo anterior ha hecho de la política una empresa; es decir, un espacio lucrativo en el que el bien común ya no es el eje rector. Una empresa que ha excluido al ciudadano. Que lo ha negado. Que no lo reconoce como central en la toma de decisiones de interés colectivo. Pero no solo eso, al ciudadano mismo no le interesa un lugar en la esfera pública. Se aleja de ella al asumir los discursos esbozados por dirigentes políticos sin cuestionar su prudencia y pretensión de validez. El ciudadano de la sociedad contemporánea es, en suma, un ciudadano de bajo perfil: no participa y es indiferente ante los asuntos públicos.

3.2. Verdad. Una retórica de la instrumentalización.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es. José Ortega y Gasset.

Para analizar la realidad, son necesarios los sistemas de explicaciones. Dichos sistemas son administrados por quien detenta el poder, en la mayoría de los casos, suelen ser las instituciones y no individuos concretos. No obstante “[...] Lo que hoy recibimos [...] tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores [...]” (Ortega y Gasset 1914, 11). Así, cada sistema de explicación, tiene su origen en un individuo o en un grupo de personas que, guiadas bajo una misma idea, crearon y asumieron principios y verdades, que llegarían a ser posteriores interpretaciones de la realidad.

El Estado, y con él, la burocracia y la Administración Pública, han generado, a través de sujetos e instituciones, sistemas de explicaciones, discursos, verdades y reglas de juego que permiten o prohíben, vigilan y castigan. Vista así, la realidad no es más que una construcción desde el poder, es decir, desde el discurso. El discurso es estratégico. Evoca relaciones de poder a través de mecanismos, instituciones, dispositivos, corporeidades y reglas; además, refleja un tipo de saber. El Estado ha instaurado, a través de sus diferentes aparatos, una serie de discursos que, con el pasar del tiempo, han sido asumidos y reproducidos como verdades. De acuerdo con Foucault (2013: 243), la razón de Estado es una técnica que se ajusta a reglas. Reglas que no refieren solo a costumbres y tradiciones, sino también al conocimiento racional. Sin embargo, en la actualidad, la expresión razón de Estado, evoca más la arbitrariedad y la violencia, que la moral y la justicia.

La razón de Estado, es decir, su naturaleza y racionalidad propia (Foucault 2013: 244), ha hecho que la racionalidad política moderna establezca un juego: el

de la vida y la muerte, creado por una sociedad arrogante y moderna, que determina cómo debe vivir el individuo, qué debe desear y cómo ha de pensar. Sociedad que somete, domina e instituye verdades incuestionables. En un ambiente así, no hay conexión real ni directa con la realidad, con los fenómenos sociales. Los individuos no distinguen entre lo real y lo simbólico. El mundo real se torna difuso, se desdibuja bajo intereses particulares que favorecen a las elites y no al individuo singular, al grosso de la población. No obstante, esa racionalidad, no es moderna, por el contrario, es histórica:

“[...] ya sea que matemos o que nos maten, que hagamos la guerra o pidamos una ayuda como desempleados, ya votemos a favor o en contra de un gobierno que cercena el presupuesto de la seguridad social e incrementa los gastos militares, no dejamos de ser seres pensantes y hacemos todo eso en nombre, sin duda, de reglas de conducta universales, pero también en virtud de una racionalidad histórica muy precisa” (Foucault 2013, 241-242).

Hombres y mujeres, desde la cuna, actúan como actúan en nombre de una razón de Estado, es decir, de una racionalidad –histórica y precisa–, pero también, en virtud de reglas de conducta universales. Con el transcurrir del tiempo, y adaptándolos a intereses particulares, algunos preceptos se alejan de la razón, la lógica, lo legal, la moral y lo justo. Si bien la costumbre condujo –y conduce– a las personas a hacer y actuar de manera voluntaria y, en algún modo, sin reflexión alguna o por comodidad (Weber 2002: 24), la vieja creencia de que es el Estado quien tiene el derecho de definir el rumbo de la población, de establecer lo que es correcto y mejor para sus habitantes y que, por ello, no está a discusión su toma de decisiones, raya en lo absurdo, en el sinsentido.

Para Foucault, “La gente ha alcanzado la mayoría de edad política y moral. Les toca elegir individual y colectivamente” (2013, 95). A pesar de que la gente está en edad de elegir, no lo hace. Resulta más cómodo soslayarlo y asumir discursos alejados de todo planteamiento racional y que no pugnan a favor del bien común. Discursos manejados por instituciones políticas, educativas o religiosas que no siempre son lucidos ni dotados de razón. En una sociedad como la actual, capitalista

y poblada de seres humanos que han dejado de serlo para ser vistos ahora como meros instrumentos, como partes de una gran maquinaria de producción y destrucción, el concepto mismo de razón se manipula y debilita. De acuerdo con Horkheimer (2005: 61), a medida que se debilita el concepto de razón, es más fácil que se difundan mentiras, que se creen interés opuestos a valores, aduciendo que son comunes. Para él, en general, los conceptos fundamentales de la política han perdido sustancia.

Conceptos como moral y razón dejan de tener sentido al ser interpretados en favor de intereses particulares que instituyen verdades que los favorecen. Esas verdades, “[...] una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles” (Ortega y Gasset 1914, 24). Así, el poder o poderes que instituyen verdades, deciden qué cambia y qué no a razón de la utilidad que ésta verdad represente. La moral (Foucault 2013: 179-180) que, por un lado, puede ser entendida como valores y reglas de acción propuestas a individuos a través de aparatos prescriptivos –como la familia, las iglesias o las escuelas–, alberga la posibilidad de ser transmitida de manera tal que se anulen o cambien aspectos para permitir o evadir ciertos comportamientos, haciendo de esas prescripciones no más que códigos morales. Por otro lado, se entiende por moral “[...] el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y los valores que se les proponen [...]” (Foucault 2013, 180); es decir, la manera en que estos se someten y obedecen, rechazan y resisten, esas prescripciones y valores.

La moral no es solo un conjunto de valores y reglas que rigen el comportamiento. Es también el modo real en que las personas se adhieren a ese comportamiento. Se infiere, por tanto, que el modo de sujeción, “[...] esto es, la manera en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce ligado a la obligación de llevarla a la práctica [...]” (Foucault 2013, 181), esa moralidad de los comportamientos, cambia de un individuo a otro y de una sociedad a otra. La historicidad no es la misma. Es única e irrepetible en cada sujeto y sociedad, propia del tiempo y el espacio. No obstante, lo anterior no quiere decir que no haya valores universales a favor de la vida en toda su diversidad y pluralidad.

Al ser diferente la conformidad y la divergencia para con las reglas y valores, no se puede pensar en ellos como verdades absolutas, incuestionables y aplicables a toda época y en toda circunstancia. Es menester dejar de pensar que las reglas y los códigos de conducta son verdades que no aceptan cambios, que son únicas e irrevocables. La verdad, para Nietzsche, no es otra cosa más que:

“[...] Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismo, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal” (1873, 6).

Es por ello que se presenta como necesario considerar la pertenencia y el modo de operar de sistemas, instituciones, normas, reglas y escalas de valores. Bajo la consideración nietzscheana de la verdad, las reglas no son más que la suma de relaciones humanas, tan repetidas que están gastadas y sin fuerza. Pronunciadas retóricamente, las verdades hechas discurso son obligatorias y asumidas a pesar de que hayan perdido el valor real que otrora tenían. De acuerdo con Horkheimer (2005: 66), hay una disociación entre las aspiraciones humanas y la idea de la verdad objetiva que afecta de manera negativa la noción de moral, política, libertad, justicia y, en general, los fines y objetivos de la vida misma.

Para Cortés, la verdad “[...] antes que nada un constructo político que se produce y se constituye asequible en las relaciones sociales [...] es una construcción, a la que se le atribuye una designación de cosas y saberes uniformemente válidos y obligatorios” (2012, 77). Como constructo político, la verdad domina y controla sociedades. Las instituciones prescriben comportamientos que deben ser cumplidos, bajo pena de incurrir en falta y sufrir un castigo (Foucault 2013: 183) –aunque no siempre se apeguen a lo que es justo, racional y equitativo–. La sociedad, rara vez cuestiona y pone en tela de juicio lo dicho por quien crea los sistemas de explicación, los discursos y las verdades.

Los discursos de poder son asumidos por sociedades letárgicas, sumidas en un eterno sueño y apatía política. Las normas son ejecutadas por costumbre, instrumentalizando y cosificando, a la larga, a hombres y mujeres. Las verdades esbozadas por gobiernos insensatos, escudados en “[...] discursos engañosos faltos de sentido, nebulosos y profusos” (Cortés 2012, 74), carecer de razón, son solo ilusión y retórica. A través del adorno del discurso y de la imposición de verdades, los gobiernos pretenden persuadir, ocultar e inhibir la crítica y la capacidad de pensamiento y juicio de los individuos.

Como construcción discursiva, la verdad monopoliza saberes y los legitima. Establece qué y cómo hacer. De éste modo, “[...] la aspiración a la verdad se diluye bajo el control social [...] Toda cosa y todo hombre son clasificados y provistos de una etiqueta [...] Tan pronto como un pensamiento o una palabra se convierten en su instrumento, se allana el camino a la renuncia a <<pensar>> realmente algo a propósito de lo que ahí está en juego [...]” (Horkheimer 2005, 60). Bajo esa tesitura, la realidad se vuelve difusa y el pensamiento y la observación crítica de los fenómenos aparecen como alejados de toda posibilidad de ser.

La verdad, entonces, controla. Fija lo que debe ser. Inventa “[...] una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria [...]” (Nietzsche 1873, 4). Crea parámetros, reglas y modos de ver el mundo que condicionan a los individuos a actuar de determinada forma. Recuérdese la aseveración de Arendt en torno a la existencia humana: ésta es pura existencia condicionada, tanto por la naturaleza como por los objetos creados por los mismos hombres (2014: 37) y, por qué no, por los discursos y verdades que estos inventan, sostienen, reproducen y asumen.

El discurso, según Cortés (2012: 80), insta verdades, institucionalizadas primero por el lenguaje y después por la sociedad. El lenguaje mismo es el que hace posible la existencia de juegos y cambios en las verdades; en otras palabras, hace posible la existencia de la mentira y el mentiroso. Para Nietzsche (1873: 4), el mentiroso se sirve de las palabras, abusa de las convenciones, las cambia e invierte para hacer que lo irreal aparezca como real. Pero no solo eso, a través de

la manipulación del lenguaje, de las verdades y de los discursos, lo injusto puede aparecer como justo, lo amoral como moral y lo irracional y violento puede parecer y convertirse en política.

La política se ha tergiversado y banalizado. Esto ha hecho que la razón, el bien común, la justicia, la equidad y el respeto al otro, al diferente, al que permite la plena existencia y hace posible la vida entre-los-hombres (Arendt 1997), no sean los ejes rectores de la vida en sociedad. La época actual, es una época de sociedades pragmáticas, consumistas, repleta de hombres masa. Para Horkheimer, el pragmatismo “[...] asigna a todos y a cada cosa el papel de un instrumento, [...] pregunta en tono despectivo qué significado pueden tener, en realidad, expresiones como la <<verdad misma>> o lo bueno [...]” (2005, 84). En una sociedad así, conceptos como política y razón pierden su sentido, su esencia. La razón deja de ser un signo de orden cognitivo y civilizatorio; se aleja, poco a poco, de planos éticos y modelos políticos que protegen los derechos humanos. La política, por su parte, es perversa, impregnada de violencia y destrucción, no de beneficio colectivo, diálogo y acción conjunta.

En una sociedad pragmática no hay tiempo de recordar, reflexionar (Horkheimer 2005: 77) y, menos aún, de pensar y considerar las repercusiones de acciones y omisiones. El ataque a la capacidad de los hombres para pensar por sí mismos y actuar, es concertado a través del propio lenguaje, de los discursos y verdades impuestas por el Estado, por gobiernos, administraciones e instituciones perversas. Aparatos prescriptivos que instrumentalizan y cosifican personas; que difuminan y tergiversan el sentido originario de la política, a saber, el bien común. El Estado, en aras de vigilar a los hombres, ejerce su poder sobre ellos y puede, de ser necesario, masacrarlos, aplicando así una tanatopolítica y no una biopolítica (Foucault 2013: 254-255).

La biopolítica, que está orientada “[...] hacia el <<cuerpo individual>> como objeto y blanco de poder, un cuerpo que se manipula, al que se da forma, un cuerpo que obedece” (Cayuela 2008, 34), se entiende así como la preservación de la vida y tiene, como contraparte, a la tanatopolítica. Ésta última encontró su máxima

expresión en los años treinta del siglo XX, década en que la política contaba “[...] con una caracterización intrínsecamente biológica [...]” (Esposito 2006, citado en Cayuela 2008, 43), de ese modo, se protegió la vida de una raza que se consideraba a sí misma como superior y con la facultad de eliminar a otra. Así, la protección de la vida pasó a ser, según Cayuela (2008), una potencial negación de la misma, una eliminación de los diferentes, de los enemigos –internos (homosexuales, enfermos) y externos (judíos, gitanos)– de la raza, dejando a un lado el respeto por lo humanamente otro.

De ese modo, la política pierde su rumbo. Camina por senderos violentos e irracionales donde la verdad y lo bueno ya no lo son más. La política y las personas han dejado de ser, viven en la apariencia. En un mundo en el que se domina y somete a través de discursos de poder y verdad. Mundo en el que los conceptos pierden sentido y los hombres ganan incertidumbres y perplejidades. Mundo en el que es más cómodo evadir la realidad que afrontarla.

3.3. La despersonalización del ser.

¿Pero, acaso tiene sentido hablar todavía de “individuos” en relación con esos seres sin soberanía, ni vida propia, en esos miembros de un rebaño manipulados desde la cuna hasta la tumba por el poder de la pesadilla orwelliana? Mario Vargas Llosa.

En una sociedad pragmática los hombres son en razón de su utilidad y no por su capacidad de pensamiento, juicio y acción. Evadir el acontecer cotidiano, alejarse del análisis crítico, de la observación y clasificación de los fenómenos sociales, lleva a la pérdida de sentido de la realidad. Los hombres necesitan poner distancia entre lo que está en derredor suyo y lo que son, no para evadirlo, sino para cobrar conciencia de ello. Ortega y Gasset escribió: “Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo: es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido” (1914, 11). Así, se torna como necesario abandonar las apariencias, la apatía, la irreflexión y el sinsentido y acercarse a la realidad –histórica y circundante– y ser consciente de las vivencias.

La vivencia es entendida como “[...] una experiencia vivida, que deja huella permanente que influye en el carácter y que contribuye a formar la personalidad del sujeto” (López-Ibor, *et. al* 2011, 57). Es a través de las vivencias que los hombres experimentan su sí mismo como ser consciente. La vivencia no solo está ligada al aspecto racional de los hombres sino también a su estado anímico. Por tanto, la vivencia es más que una sensación mecanicista (López-Ibor, *et. al* 2011: 57), está ligada al concepto de conciencia, de experiencia de sí mismo, de sentido y de intersubjetividad.

La conciencia de sí mismo, de pertenecer al mundo y estar en una situación, implica el reconcomiendo de la individualidad y el ser consciente del propio comportamiento. No obstante, “La persona no es solo ‘humanidad individualizada’ es también un modo de ser individual de la humanidad, ese modo de ser es la experiencia personal” (López-Ibor, *et. al* 2011, 59); es decir, la forma en que la persona ha conocido y vivido, hace referencia a sus propias circunstancias, a sus vivencias, siempre en relación con el mundo.

Las vivencias del Yo, esa conciencia de sí mismo, se basa en reconocerse como único, no igual a alguien que vivió, vive o vivirá (Arendt 2014: 36), como separado de objetos y otras personas en el mundo; como activo, dueño y consciente de su actividad. “El sentimiento de actividad (conciencia de actividad), llamado mismidad es el que hace que se reconozcan como propios los sentimientos, los pensamientos, el cuerpo, la vida, etc.” (López-Ibor, *et. al* 2011, 62), es necesario para no llegar a la despersonalización. Ésta última, de acuerdo con Sierra-Siegert, “[...] es susceptible a influencias culturales” (2008, 50), a condicionantes psicológicos y culturales; es decir, a discursos de poder y verdad.

La despersonalización del ser, de acuerdo con Sierra-Siegert, “[...] sería ecológicamente desencadenada por situaciones de amenaza a la vida, en las cuales el individuo no siente tener control sobre la situación o cuando la fuente de peligro no puede ser localizada en el espacio [...]” (2008, 47). Bajo ésta perspectiva, los hombres, al enfrentarse a situaciones, circunstancias y discursos que amenazan su vida y que no pueden controlar, inhiben respuestas emocionales de poco valor

funcional. Conciben el sí mismo no en relación con el otro, sino como independiente del contexto sociocultural (Sierra-Siegert 2008: 52). Prima así el individualismo y no un sentimiento de pertenencia y fusión social, tan necesario en la política para actuar el pro del bien común.

Si bien los hombres son lo que son por lo que han vivido, por sus circunstancias, experiencias y vivencias, no siempre son conscientes de todo lo que hacen y/o experimentan. Hay vivencias, pero no conciencia. La sociedad actual, pragmática y despersonalizada, está anclada a planos individualistas, no tiene tiempo, como dijo Horkheimer (2005: 77), de recordar y reflexionar. Se aleja cada vez más de una visión colectiva. Se adentra en la labor y en el trabajo –que no requieren de la presencia de otros– y soslaya la acción. Debido a ello, su principal preocupación es consumir y fabricar, ambas actividades marcadas por un proceso, por un ciclo, por algo repetitivo que termina por regir la vida de los hombres. Parece ser que se ha entrado, en palabra de Hannah Arendt, en la última etapa de la sociedad laboral que:

“[...] exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aun individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y <<tranquilizado>> tipo funcional de conducta” (2014, 339).

En una sociedad despersonalizada, de seres laborantes y no de actores, lo que se pretende es que cada uno desempeñe funciones automáticas. Se busca que ya no haya vidas diferenciadas, es decir, individuales. Al no haber memoria, conciencia, reflexión y respeto por lo humanamente otro, sino solo un proceso que toma como conjunto a la especie, y que no considera la singularidad y espontaneidad propiamente humanas, lo que se tiene es un conjunto de hombres masa, indiferenciados y que no son capaces de tomar decisiones por sí mismos. En suma, prima un control social basado en etiquetas y roles que el mismo sistema ha establecido a través de discursos y verdades.

Con ello, la persona no se siente parte de un entorno social. Su percepción de la realidad está desconectada de sus concomitantes afectivos (Sierra-Siegert 2008: 40), es decir, experimenta una pérdida de sentido y de sentimientos. Considera que su actividad mental, su cuerpo y/o su entorno, se han vuelto “[...] irreales, lejanos o mecánicos” (Organización Mundial de la Salud 1992, citado en Luque *et. al.* 1995, 444). Ante una situación así, es más fácil que los hombres sean manipulados a través de discursos públicos esgrimidos por actores políticos que crean verdades para ocultar la realidad de los hechos, instrumentalizar, clasificar y etiquetar personas. Demostrando así que palabras y pensamientos pueden convertirse en instrumentos (Horkheimer 2005: 60) de manipulación y control.

Para ejemplificar lo anterior, se hace una breve interpretación y análisis de tres casos en los que actores políticos y burócratas de diferentes épocas y latitudes, hicieron a un lado la visión arendtiana de que “La política surge en el entre y se establece como relación [...]” (1997,47). Con ello, se alejaron de planteamientos éticos y racionales que no les permitieron concebir que la política es bien común, razón y palabra.

Estos hombres soslayaron el hecho de que la política se basa en la pluralidad de los hombres (Arendt 1997: 45), en el respeto a lo diferente y en la no violencia; que necesita del reconocimiento de la diversidad y del derecho a actuar y expresar opiniones en el espacio público. Además, fueron incapaces “[...] para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor” (Arendt 2000, 33); en otras palabras, de pensar en el otro; de considerar que la *vita activa* es más que labor y trabajo. Dicho de otro modo, hicieron a un lado dos de los elementos constitutivos de la condición humana: pensar y juzgar.

En el cuadro 1 se presentan de forma sucinta datos de cada actor (cargo, época y lugar en el que vivió, acusaciones y sentencias). Enseguida, se aborda de manera particular cada caso. Se busca interpretar y analizar información clave con la intención de establecer una posible relación con la despersonalización, la pérdida de sentido de la política y con la ausencia de ciertos elementos propios de la condición humana.

Cuadro 1

NOMBRE Y CARGO	PAÍS	PERIODO	CARGOS O ACUSACIONES	SENTENCIA
Otto Adolf Eichmann. Teniente Coronel de las S.S.	Alemania	1941-1945	Crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra	Penas de muerte (1962)
Jorge Rafael Videla. Presidente de la República Argentina	Argentina	1976-1981	Crímenes de lesa humanidad	Dos cadenas perpetuas (2010 y 2012)
Gustavo Díaz Ordaz. Presidente de los Estados Unidos Mexicanos	México	1964-1970	Ninguno	Ninguna

Fuente de elaboración propia.

3.3.1. Eichmann y el olvido de sí.

¿Es este un caso antológico de mala fe, de mentiroso autoengaño combinado con estupidez ultrajante? ¿O es simplemente el caso del criminal eternamente impenitente [...], que no puede soportar enfrentarse con la realidad porque su crimen ha pasado a ser parte de ella? Hannah Arendt.

Sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es algo sobrehumano, esperamos que seáis sobrehumanamente inhumanos. Himmler.

Otto Adolf Eichmann (1906-1962), exteniente coronel de las S.S., fue sometido a juicio en 1961 en la Ciudad de Jerusalén por crímenes contra el pueblo judío, de guerra y contra la humanidad. Como partícipe de la llamada Solución Final, es decir, del aniquilamiento de judíos por diferentes medios, Eichmann organizó no la matanza directa de éstos, sino su traslado (véase Cuadro 2) a diferentes campos de concentración y exterminio en gran parte de Europa.

Hannah Arendt cubrió el juicio de éste criminal como enviada del *New Yorker*. Ella consideró a Eichmann no como un monstruo, sino como un ser incapaz de pensar. Para ésta pensadora, aquel “[...] no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión [...] fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo” (2000, 171). Su incapacidad de pensamiento y su apego a las normas del Tercer Reich, hicieron de él un ser mediocre y un burócrata eficiente. Así, Eichmann dejó de ser dueño de sus actos. Cumplió con los formalismos jurídicos alemanes de la época sin cuestionarlos. Dichos formalismos, dieron “[...] extrema apariencia de legalidad a la situación existente” (Arendt 2000, 84) en la Alemania del siglo XX. Los nazis normalizaron el crimen y la mentira (Estrada 2007: 35), logrando que su actuar fuera visto no como algo monstruoso sino como algo vulgar, banal y cotidiano.

El discurso uno del cuadro 2 refleja que Eichmann había vivido una vida bajo las órdenes de superiores. Cumplió con reglamentos e instrucciones, incluidas aquellas de “[...] enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad” (Arendt 2000, 20). Alejado de la capacidad de sentir, pensar y reflexionar, su lenguaje fue siempre burocrático. Llegó a ser un instrumento que no tuvo convicciones morales propias (Hayek 2007: 190), que no llevó vida individual alguna y que no pensó ni actuó por sí mismo y bajo su propia responsabilidad. De acuerdo con Estrada, en la maquinaria burocrática que fue el nazismo, “[...] el individuo [...] pierde fácilmente la vista del conjunto así como el sentido y la responsabilidad sobre su propia actividad, la cual se delega a los escalones superiores del organigrama institucional” (2007, 39), que defienden esas acciones por estar en sintonía con el nuevo código moral que ellos mismos crearon.

Cuadro 2

ACTOR POLÍTICO	DISCURSOS	DEPORTACIONES
<p>ADOLF EICHMANN</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había llevado. 2. Dentro de muy poco, caballeros, <i>volveremos a encontrarnos</i>. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! <i>Nunca las olvidaré.</i> 	<p>En la sección IV B 4 Eichmann jugó un papel central en la deportación de más de 1,5 millones de judíos de toda Europa a campos y sitios de exterminio en la Polonia ocupada y en partes de la Unión Soviética ocupada.</p>

Fuente de elaboración propia con base en la obra de Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*; y en el portal electrónico: United States Holocaust Memorial Museum.

De acuerdo con Sebastian Haffner “[...] los militares alemanes carecen de valor cívico [...] es decir, el arrojo necesario para tomar decisiones autónomas y actuar según la propia responsabilidad [...]” (2009, 45). Eichmann careció de éste valor. Lo que para él era un trabajo, una rutina, para los judíos era el fin (Arendt 2000: 93). Para Eichmann se trató de una cuestión de carácter moral el asumir los códigos de conducta implantados por el régimen. Al hacer suyas las reglas, al proceder conforme a ellas, se convirtió en “sujeto moral de su propia conducta” (Foucault 2013, 181) y, con ello, pasó a ser una fiel pieza del juego totalitario. Como parte de una gran maquinaria burocrática, Eichmann fue no más que un instrumento que actuó de “[...] conformidad frente a los valores y modos de comportamiento aceptados de modo general” (Horkheimer 2005, 67). Esa aceptación es lo que sorprendió, y fue posible, de acuerdo con Arendt, porque la sociedad:

“[...] había sido resguardada de la realidad y de las pruebas de los hechos exactamente por los mismos medios, el mismo autoengaño, mentiras y estupidez que impregnaban ahora la mentalidad de Eichmann. Estas mentiras cambiaban de año en año, y con frecuencia eran contradictorias [...]” (2013, 30-31).

Para ésta pensadora, no hay nada más peligroso que alejarse de la realidad. Y muestra de ello son las atrocidades de las que los habitantes del siglo XX fueron testigos. Al vivir y, en el peor de los casos, sobrevivir, a través de mentiras y engaños, presentados con máscara de verdad, gran parte de la sociedad alemana asumió como indiscutibles los discursos esgrimidos por los líderes del movimiento nacionalsocialista que encabezó Hitler. La construcción y consolidación de un entramado legal que promovió persecuciones, justificó crímenes y permitió la escala social, hizo posible, en modo alguno, que muchos trabajadores del Estado, entre ellos Eichmann, superaran su capacidad de sentir y procedieran con total diligencia en orden a su personal progreso, apegándose a la nueva escala de valores prescrita por el gobierno nazi (Arendt 2000).

Para March y Olsen (2004) “[...] el acatamiento de las normas puede entorpecer el discurso y las explicaciones (citado en Olsen 2005, 7), hecho que es comprobable en el caso de Eichmann. El discurso uno del cuadro 2 recoge el pensamiento del teniente coronel de las S.S. una vez que tuvo noticia de la derrota oficial de Alemania en mayo de 1945. Al vivir una vida en la milicia, las frases empleadas por Eichmann eran propias del argot militar y éstas hacían que sus explicaciones parecieran sin sentido o aprendidas. El ambiente en el que se desarrolló y las circunstancias que le fueron propias, consolidaron su personalidad. En otras palabras, lo ocurrido en su contexto y las exigencias y demandas (Montaño *et. al.* 2009: 84) a las que se enfrentó, incidieron de manera significativa en su proceder.

En el discurso dos del cuadro 2 están plasmadas sus últimas palabras, pronunciadas en el patíbulo de la prisión de Ramla, Israel. En él, es latente su lealtad a Estados criminales, cuyo ordenamiento jurídico era criminal (Arendt 2000: 157). La lealtad de Eichmann, que no fue una víctima del nazismo, sino más bien un burócrata de la muerte (Arendt 1998: 362), a estos Estados, estuvo presente hasta su último día con vida. Como trabajador del Estado alemán, Eichmann se alejó de la reflexión y el diálogo consigo mismo y comenzó a actuar de manera mecánica. Dejó de ser alguien para pasar a ser algo. Perdió la capacidad para emitir discursos y dar cuenta de sus actos y de lo que ocurría en derredor. Dicho de otro modo, fue

perdiendo su capacidad de ser persona. No obstante, el caso de Eichmann no fue el único, de acuerdo con Arendt:

“Lo más grave [...] era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad” (2000, 165).

La situación de amenaza constante a la vida de millones de personas en una sociedad dominada por el terror, sometida a condicionantes culturales y psicológicos (Sierra-Siegert 2008: 50), propició la despersonalización no solo de actores políticos y agentes burocráticos, sino también de miembros de la población. Las ideas del bien y del mal fueron soslayadas por Eichmann y por otros tantos participes de las atrocidades más grandes del siglo XX. Gran parte de la sociedad, esa masa ciega y ultranacionalista que legitimó actitudes y comportamientos de burócratas y actores políticos que acabaron con la vida de millones de personas, experimentó pérdida de conciencia y de sentido de la realidad a través de mentiras y estupideces, así, inhibió el análisis crítico y la respuesta emocional. El totalitarismo trajo consigo el “colapso de la moral occidental” (Estrada 2007, 33); erosionó la capacidad de pensamiento, conciencia y juicio, y destruyó la política al hacer uso de la violencia y de métodos para acabar de manera sistemática con la pluralidad de los hombres.

Al hacer del autoengaño un “[...] requisito moral para sobrevivir [...]” (Arendt 2013, 31), no fue posible desarrollar la conciencia de estar en una situación y de ser parte de ella. Esto implicó no considerar el propio comportamiento ni el de los otros. Durante el Tercer Reich, “[...] lo único necesario fue trabajar, con el fin de asegurar la continuidad de la existencia de uno y la vida de su familia” (Arendt 2014, 338). El trabajo –que no necesita de los otros para poder ser– entendido no solo como la ejecución de un proceso para obtener un objeto de uso, sino también como la actividad a través de la cual se genera riqueza y consumo, acabó con la capacidad

de acción y con la esfera pública misma. Con él, se estableció “[...] la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres” (Arendt 2014, 181). Así, el hombre dejó de ser un fin en sí mismo, se convirtió en un medio más, en algo útil a través del cual era posible violentar a otros hombres hasta acabar con sus derechos y destruir su identidad.

El mal y la violencia, pasaron a ser algo banal, cotidiano en su momento. Según Arendt, “[...] en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan solo los seres <<excepcionales>> podían reaccionar <<normalmente>>” (2000, 21). No es de extrañar que el *grosso* de la población se doblegara ante el terror del Estado. Que las palabras y el pensamiento de hombres y mujeres fuera impotente (Arendt 2000: 151). Que los individuos se despersonalizaran. Que pasaran a ser seres superfluos, intercambiables, protegidos por frases hechas propias de un lenguaje burocrático. Que perdieran el sentido de la conciencia del Yo “[...] es decir, la unidad psicológica del individuo que acompaña toda actividad consciente” (Jaspers 1980, citado en Luque *et. al.* 1995, 447-448); que fueran incapaces de sentir y reflexionar. En suma, que se alejaran de la realidad misma.

3.3.2. Jorge Rafael Videla: violencia y búsqueda del bien común.

Una cosa es sacar a los criminales y asesinos de sus madrigueras, y otra descubrirlos ocupando destacados lugares públicos [...]. Hannah Arendt.

Primero mataremos a todos los subversivos, luego mataremos a sus colaboradores, después... a sus simpatizantes, enseguida... a aquellos que permanecen indiferentes y finalmente mataremos a los tímidos. Saint Jean, gobernador de la provincia de Buenos Aires.

Jorge Rafael Videla (1925-2013) es el símbolo de la última dictadura militar argentina. La época más sangrienta vivida por la nación, en la que “[...] el recurso permanente a la muerte estuvo asociado a la imposición de transformaciones estructurales sobre la economía, la política, la cultura y la sociedad en su conjunto”

(Benítez y Mónaco s/f, 22). Pero esto no fue fortuito, ya que en la historia de Argentina las intervenciones militares habían sido una realidad desde el año 1930.

Como General, Videla encabezó el golpe de Estado que el 24 de marzo de 1976 derrocó el gobierno constitucional de María Estela Martínez de Perón (Isabelita Perón), deslegitimado cada vez más por una profunda crisis económica y un caos general en el ámbito político y social. Éste golpe, el más violento y represivo de todos, representó el último ataque a las instituciones democráticas por parte de militares. Quienes no escatimaron en hacer uso de “[...] toda la maquinaria estatal para actuar como verdaderos terroristas, al negar todo tipo de derechos y garantías a la población a la que decía defender” (Chanfreau, *et. al* s/f, 15). No obstante, la dictadura fue legitimada por sectores de la población que obtuvieron beneficios de la misma.

Videla fue nombrado líder de la Junta Militar, integrada por los comandantes en jefe de las tres armas: Ejército, Marina y Fuerza Aérea (Benítez y Mónaco s/f: 3), así como presidente de la República Argentina. Con ello, la vida política argentina pasó a estar dominada por fuerzas castrenses que definieron el juego institucional hasta 1983 –aunque Videla estuvo al frente de las mismas hasta 1981–. La Junta Militar realizó:

“[...] una profunda militarización del Estado [...] dispuso la disolución de todos los partidos políticos y se estableció el cese inmediato de toda acción política. Se determinó también, la disolución de cualquier tipo de actividad gremial de trabajadores, empresarios y profesionales. En fin, se suprimieron las libertades públicas de los ciudadanos [...]” (Benítez y Mónaco s/f, 3).

Lo anterior se desarrolló en el marco del llamado Proceso de Reorganización Nacional (PRN), mismo que no tenía límite de tiempo para su concreción. A través de él, la Junta Militar pretendía restituir los valores del Estado, promover el desarrollo económico y erradicar la subversión para, posteriormente, instaurar una democracia republicana, representativa y federal (Benítez y Mónaco s/f: 3). Estos cometidos los lograría a través de la intervención directa en los distintos espacios

de la vida social. Para ello, Videla manejó un discurso incluyente, en pro del bien común, protector de los derechos humanos y a favor del interés nacional (véase Cuadro 3, discurso dos).

Cuadro 3

ACTOR POLÍTICO	DISCURSOS	DESAPARECIDOS EN ARGENTINA
JORGE RAFAEL VIDELA	<ol style="list-style-type: none"> 1. Solo el Estado, para el que no aceptamos el papel de mero espectador del proceso, habrá de monopolizar el uso de la fuerza y, consecuentemente, solo sus instituciones cumplirán las funciones vinculadas a la seguridad interna. Utilizaremos esa fuerza cuantas veces haga falta para asegurar la plena vigencia de la paz social [...]. 2. El bien común se realiza superando los conflictos en función del interés general y a través de la enérgica protección de los derechos humanos de todos los miembros de la comunidad [...] La delincuencia subversiva ha cometido el imperdonable delito de violar la vida humana. La lucha contra el mayor enemigo de nuestra sociedad exige drásticas medidas [...] combatir a la demagogia, anteponiendo a ella la autenticidad de nuestros actos, inspirados solamente en la verdad. 	<ul style="list-style-type: none"> * 30.2% de obreros * 21% de estudiantes * 17.9% de empleados * 10.7% de profesionales * 5.7% de docentes * 1.3% de actores y artistas

Fuente de elaboración propia con base en el documento: *Mensajes Presidenciales. Proceso de Reorganización Nacional 24 de marzo de 1976, Tomo 1*; y en el PDF: *La dictadura militar, 1976-1983*, de Benítez y Mónaco.

En el terreno económico, la implantación de medidas creativas inspiradas en ideas neoliberales fue el eje rector, se privatizaron empresas nacionales y se suspendieron las actividades gremiales. El objetivo de estos cursos de acción era asegurar el crecimiento económico para el bienestar humano. No obstante, la política económica aplicada solo favoreció a un pequeño grupo; surgió la cultura del individualismo (Chanfreau, *et. al* s/f: 15) que, dicho sea de paso, y siguiendo los argumentos de Sierra-Siegert (2008), propició la despersonalización al no haber un sentimiento de pertenencia y fusión social ya que cualquier clase de reunión, manifestación o intento congregación, era reprimido por la Junta Militar.

En materia de educación y cultura, se prohibieron autores, textos y temas específicos, además, se cerraron universidades y carreras. Lo cual era una contradicción en sí misma pues mientras en el plano económico se defendía la racionalidad del mercado, la no intervención del Estado por considerarlo ineficiente, en estos sectores primaban valores religiosos y conservadores (Chanfreau, *et. al* s/f: 19-23). Aunado a ello, a ciertos medios de comunicación se les impuso la difusión de valores cristianos y se les prohibió hablar de derechos humanos. Es así que el ataque directo a la libertad de expresión, la censura en el uso de la palabra y la prohibición de la acción, la imposibilidad de crear algo nuevo, propio de la natalidad y espontaneidad humanas defendidas por Arendt (2014), pasó a formar parte de la cotidianidad argentina en el siglo XX.

No obstante, y a pesar de todas las censuras y vicisitudes imperantes en la época, surgieron alternativas culturales en la música, el teatro y la literatura. El llamado rock nacional, cargado de metáforas en contra de la represión, “[...] promovió en los jóvenes el surgimiento de una conciencia distinta” (Chanfreau, *et. al* s/f, 27), crítica y en desacuerdo con el régimen militar. Surgió un movimiento llamado <<Teatro Abierto en un país cerrado>>, caracterizado por obras de 30 minutos, tres presentaciones al día, los siete días de la semana. Obras literarias que, a través de la ficción, denunciaban el entramado violento que se vivía, que mostraban su inconformidad con el sistema y que lo criticaban a través de personajes irreales parecidos cada vez más a la sociedad argentina, dirigentes y burócratas de la dictadura.

A pesar de los esfuerzos de ciertos sectores de la población en criticar y enfrentar al sistema, la intimidación fue siempre el discurso preferido de la dictadura (Chanfreau, *et. al* s/f: 23). Si bien en un primer momento el PRN contó con legitimación social por los beneficios que supuestamente traería, la realidad cambió las cosas. Un “[...] terrorismo impiadoso y especialmente cruel, que no dudaba en atentar con bombas, acribillar por la espalda o secuestrar a sus víctimas para luego fusilarlas en algún sótano ‘revolucionario’” (Palma s/f, 1) fue la constante de la vida nacional. Poco a poco, Argentina se sumió en un gran silencio (Chanfreau, *et. al* s/f: 20-23), en una ola de violencia irrefrenable y en un miedo incontenible. Los militares,

con el poder en sus manos, radicalizaron las acciones violentas, haciendo del ataque a cualquier individuo o grupo, en apariencia sospechoso, su *modus operandi*.

El Estado argentino lideró una serie de desapariciones (véase Cuadro 3) y <<matanzas administrativas>> (Arendt 2000: 171). Pero no solo eso, a través de discursos públicos, Jorge Videla buscaba legitimar y persuadir a la población argentina para unirse a su causa y hacer que el PRN fuera comprendido y aceptado por todos. La búsqueda de la paz social a través del uso excesivo y desmedido de la fuerza del Estado (véase Cuadro 3, discurso uno), la intimidación, desaparición y aniquilamiento de personas y, en general, la violencia sin medida, son medios que se encuentran en las antípodas de la noción de política esbozada por Arendt (1997) y que se emplearon por la Junta Militar en la Argentina del siglo XX.

Los hechos violentos, a la luz de los planteamientos arendtianos, socavan la pluralidad, que es el elemento sin el cual la vida política no sería posible; además, la acción, como parte de la condición humana, requiere de una actitud concertada que no tiene cabida para la violencia. Para Arendt, “Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros que han visto, oído y que recordarán [...]” (2014, 117); es decir, de la presencia de los otros, de los diferentes, de seres singulares y libres de emitir actos de habla y realizar acciones conjuntas.

La violencia pervierte la política y la aleja de la búsqueda del bien común. Este último fue un elemento presente en los discursos públicos de Videla, los cuales no fueron mentira. Mentira fueron “[...] las exageraciones, los adornos del lenguaje, las medias verdades que quieren pasar por verdades completas [...]” (Saramago 2013, 121). Esas medias verdades y adornos en el lenguaje son los que ayudaron a que actores políticos y administraciones en turno instituyesen códigos morales y leyes en aras de instrumentalizar a la sociedad argentina. Una sociedad silenciada e instrumentalizada, es una sociedad que no tiene posibilidades reales de acción y participación. En un ambiente donde la esfera pública es erosionada con cada discurso repleto de mentiras y exageraciones, con hechos violentos perpetrados en

los cuerpos de obreros, estudiantes –niños, adolescentes y jóvenes–, amas de casa, intelectuales, artistas y periodistas, la política se presenta y parece sin llegar a ser.

Individuos despersonalizados al frente de organismos públicos, militares incapaces de sentir y pensar en el otro y desde el otro. Seres mediocres, actores como Videla que no visualizaron el efecto y las repercusiones de su toma de decisiones, son los que lideraron “[...] los violentos años escarnecidos de un país que se desangró, dolorosamente, en intestinos egocentrismos” (Palma s/f, 1). Un país en el que la carga cultural y psicológica contenida en las verdades, leyes y preceptos morales esbozados por los representantes de la Junta Militar, fue capaz de moldear el comportamiento de los actores políticos –individuales y colectivos–. Una nación cuya cosmovisión fue trastocada al grado que la violencia y la violación a los derechos humanos formó parte de la cotidianidad.

Escudados en discursos en apariencia incluyentes que apelaban al bien nacional, estos seres pragmáticos, incapaces de recordar y reflexionar (Horkheimer 2005: 77), hicieron de Argentina una nación temerosa. Despersonalizada. Con el pensamiento y la capacidad de juicio y palabra diluidas por enfrentarse a situaciones que no podían controlar ni cuestionar por temor a represalias contra sí mismo y con los que había en derredor.

3.3.3. Gustavo Díaz Ordaz ¿orgullo del 68?

Dicen: ¿Qué más quieren los estudiantes, qué más quiere la juventud si les permitimos, en ciertos momentos, que respiren? ¡A este grado de ignominia y de abyección ha llegado la falta de libertad en México! José Revueltas.

Hablar de Gustavo Díaz Ordaz (1911-1979), es hablar del 2 de octubre de 1968. Fecha en que el régimen político mexicano se enfrentó a un “[...] cuestionamiento a los valores tradicionales, la toma de conciencia política y el rechazo al autoritarismo” (Cerón 2012, 252) por parte de algunos sectores de la población. Individuos que bajo el influjo de movimientos a nivel internacional que “[...]”

mostraban una voluntad transformadora [...] el Mayo francés y la Revolución Cubana, procesos que revitalizaron un imaginario inconforme con el sistema político, social y cultural dominante” (Cerón 2012, 240-241), iniciaron una serie de movilizaciones para demostrar su descontento con la toma de decisiones de las autoridades, reivindicar sus derechos y, en suma, atacar la cultura institucional, aquella:

“[...] dominante, dirigida, heredada y con cambios para que nada cambie, muchas veces irracional, generalmente enajenante, deshumanizante, que [...] obstruye, si no es que destruye, las posibilidades de una expresión auténtica entre los jóvenes, además de que acepta la opresión, la represión y la explotación por parte de los que ejercen el poder [...]” (José Agustín 1996, citado en Moreno s/f, 52).

El descontento social y el repudio a un presidencialismo autoritario como parte de una naciente contracultura, se manifestó en “[...] toda una serie de movimientos y expresiones culturales, usualmente juveniles, colectivos que rechazan [...] la cultura institucional [...]” (José Agustín 1996, citado en Moreno s/f, 52). El rechazo al sistema desencadenó una serie de movilizaciones que no tardaron en ser reprimidas de forma violenta por parte del Estado mexicano, encabezado por Díaz Ordaz, en la Presidencia de la República y Luis Echeverría, en ese entonces, Secretario de Gobernación.

En aras de detener la movilización estudiantil y ciudadana que se desató a partir de julio de 1968, Díaz y Ordaz y Echeverría llevaron la fuerza del Estado a otro nivel. Usaron la violencia sin contrapesos (Bolívar 1999: 249). La idea era detener la movilización, que fue, “[...] en un sentido amplio, una protesta contra la autoridad y la disciplina tradicionales [...]” (Loaeza 1989, 70). Situación que generó descontento, ya que el Estado antidemocrático no permitía la libertad de expresión bajo la idea de preservar los intereses del Estado frente a intereses particulares y así mantener el orden (Loaeza 1989: 88). Con esa justificación, el poder en México se mostró arbitrario y desató una ola de violencia y represión que hoy día sigue recordándose.

El gobierno mexicano fue –y sigue siendo– un gobierno enmascarado. Usa una careta de democracia bajo la cual se esconde la violencia y la intolerancia; un ser duro, obtuso y no abierto al diálogo. Gobiernos decadentes, faltos de tacto y carentes de horizonte ético, se han gestado a lo largo de la historia. Seres movidos por intereses particulares y de grupo y no por las necesidades reales de la población. Actores políticos al frente del Estado mexicano que usaron –y usan– la fuerza para imponer sus decisiones y dejan a un lado su capacidad racional para tomar decisiones basadas en un sustrato ético y en el respeto por lo humanamente otro (Arendt 2014).

Actores que, en un marco antidemocrático, soslayaron la idea de que la política requiere, precisamente, del dialogo entre diferentes, incluso entre contrarios, para poder ser. No concibieron que “[...] la política se lleva a cabo entre muchas y diferentes personas [...]” (Zertal s/f, 2). Al imponer los supuestos intereses estatales, se olvidaron de otros, estudiantes y profesionistas, obreros y amas de casa. Se olvidó que el ejercicio del poder no es vertical, que requiere de minorías, de consensos, del dialogo y de la condición humana de la pluralidad (Arendt 2014), que trae consigo la acción, la palabra y el logos. De acuerdo con Loaeza:

“[...] la antidemocracia diazordacista recurría –según la tradición autoritaria–, a la defensa de los derechos colectivos que decía encarnar la Constitución y el Estado, para justificar la represión de lo que veía como demandas de intereses particulares. Coartaba la libertad de unos en defensa de la libertad de todos los demás” (Loaeza 1989, 90)

Así, el comportamiento del gobierno estuvo en un constante vaivén. Por un lado, alcanzar el cambio político y la aceptación social a través de la celebración de los juegos olímpicos del 68, del mundial de futbol de 1970, la construcción del metro de la Ciudad de México o el voto a los jóvenes de 18 años de edad. Pero por otro, el autoritarismo revestido de discurso democrático, violencia y represión. Éstas últimas fueron constantes en el contexto mexicano de finales de los años sesenta. Para el gobierno de Díaz Ordaz, no había “[...] adversarios, rivales u oposición, sino enemigos. Y a los enemigos no se les derrota ni se intentan formas de conciliación,

sino que se les destruye” (Aguayo 1998, citado en Bolívar 1999, 249). Nada más alejado de la visión arendtiana de la política que esto, que es, más bien, una concepción schmittiana, donde la destrucción, la guerra –o posibilidad de– y el aniquilamiento del otro, es lo que da sentido a la política.

A decir de Bolívar, “[...] para los intereses de la Nación resultó nefasta la mezcla de una personalidad como la de Díaz Ordaz y la falta de contrapesos a su enorme poder” (1999, 248). Al soslayar la experiencia de sí, su conciencia y situación entre el resto de personas en derredor (López-Ibor, *et. al* 2011: 58), no tomó en cuenta el medio y la circunstancia en los que estaba; es decir, su cargo público, su posición como presidente de una nación. No juzgó la particularidad de la situación. No escuchó las demandas y no cedió al dialogo entre diferentes. Por el contrario, recurrió a acciones violentas e irracionales, atentando contra la integridad de la población a la que decía proteger.

El Cuadro 4 (discurso tres) recoge una declaración pública en la que Díaz Ordaz se muestra orgulloso de su actuación en el 68, por haber salvado al país. De acuerdo con Arendt, “Lo que tiene que ser examinado no son tanto las personas como los argumentos con los que se justifican a sí mismas a sus propios ojos y a los de los demás. Sobre esos argumentos tenemos derecho a juzgar [...]” (2009, 62). Si por salvar se refería a usar la fuerza del Estado de manera irracional y arbitraria, amedrentar a la población a través de discursos (Cuadro 4, discurso uno), girar órdenes para proceder en contra de jóvenes que presentaron demandas al gobierno, entonces sí, lo hizo.

De acuerdo con Bolívar, Díaz Ordaz “[...] giró diferentes órdenes a cada grupo de la fuerza pública. No quería una masacre, pero estaba dispuesto a sacrificar vidas de uniformados, policías y civiles para amedrentar el movimiento; para justificar la detención de líderes y participantes [...]” (1999, 253). A pesar de la masacre de Tlatelolco, no hubo funcionarios declarados culpables ni en la cárcel. No existió responsable alguno. Si bien Díaz Ordaz asumió su responsabilidad un año después (Cuadro 4, discurso dos) en relación a los hechos sucedidos, no se declaró culpable por los mismos.

Cuadro 4

ACTOR POLÍTICO	DISCURSOS	NÚMERO DE MUERTOS
GUSTAVO DÍAZ ORDAZ	<ol style="list-style-type: none"> 1. [...] Se deberá dejar clara noción [al educando] de que ni un solo individuo ni un solo grupo, ni una sola clase social, por ricos, por poderosos que sean o pretendan serlo, son dueños de los destinos de México. 2. Asumo íntegramente la responsabilidad ética, social, jurídica, política e histórica por las decisiones del gobierno en relación con los sucesos del año pasado. 3. Estoy orgulloso del año de 1968, porque me permitió salvar al país. 	<p>La Presidencia [...] dio horas después de la matanza su propia cifra [...] 26 muertos, mil 43 personas detenidas, 100 heridos.</p> <p>Exmilitantes del Consejo Nacional de Huelga dijeron que aproximadamente hubo 325 muertos.</p>

Fuente de elaboración propia con base en el portal electrónico: *Aristegui noticias*.

En suma, no importó la destrucción de la esfera pública. Al recurrir a la violencia, se hizo a un lado la capacidad de dialogo. Se trastocó la facultad y el derecho de actuar en conjunto para buscar soluciones y obtener beneficios colectivos. No hubo respeto por las vidas humanas que se perdieron. Para Arendt, el respeto:

“[...] es una especie de <<amistad>> sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que solo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social” (2014, 261).

Al no haber respeto entre los hombres, estos, de manera paulatina, degradan lo que les es común, lo que los separa pero también los une, es decir, el mundo. Lo destruyen al desestimar la acción conjunta, entre diferentes; al socavar el ser y hacer de los otros. Al respetar solo lo que estiman, desacreditando lo que no les parece familiar o apropiado de acuerdo a su obnubilada visión de las cosas. La falta de respeto hacia lo diferente, trae consigo dos situaciones, 1) representa la

incapacidad de pensar en la diferencia como un elemento constitutivo y propio de la condición humana de la pluralidad y; 2) la capacidad de los hombres para erosionar el espacio público, su propio mundo, y destruirse a sí mismos, despersonalizándose.

Lo acontecido en 1968 es muestra de la falta de respeto y consideración hacia las vidas de los otros. Demostró que “[...] al gobierno no se le exige, es él quien concede, solo su iniciativa cuenta [...]” (Álvarez Garín s/f, citado en Loaeza 1989, 88). Es señal de que la concepción originaria de política ha sido corrompida y tergiversada. La visión que se tiene, es una donde la violencia ocupa un lugar primigenio en el proceder de los actores políticos. De acuerdo con Moreno, “[...] en cada sexenio la actitud del Estado en México es cada vez más autoritaria [...]” (s/f, 61). Hay un rechazo y exclusión de ideas que van en contra de la cultura institucional establecida por regímenes que oprimen a la población y destruyen la esfera pública.

Prima el interés individual. La población y los dirigentes políticos –incluidos los de éste tiempo– quieren verse, no quieren ver. Pretenden escalar socialmente y obtener beneficios individuales sin importar lo que tengan que hacer. Así, sus interpretaciones de las distintas esferas de la realidad no son hechas de manera objetiva. Por el contrario, no ven –o no quieren ver– la realidad tal como es. Se alejan de ella, dañándose y dañando, despersonalizando y despersonalizándose a sí mismos.

3.4. Una lectura de la actualidad.

Una vida sin examen no tiene objeto vivirla. Platón.

No hay verdades absolutas, solo interpretaciones múltiples. Bajo esa idea, el mundo no es como los actores políticos, la élite gobernante y los poderes económicos lo pintan. Es diferente y mucho más que progreso en línea recta. Es calma, violencia y guerra. Es discriminación, intolerancia e inclusión. Es conocimiento e ignorancia. Es avance y retroceso. Es, en suma, un mundo con pensamientos anacrónicos, sentimientos volátiles, compromisos temporales y personas que dejan de serlo.

Dejar de ser persona implica no pensar por sí mismo, no hacer representaciones mentales de las experiencias, no juzgar particularidades y no estar atento y ser parte de los hechos presentes en la realidad. Hombres y mujeres se alejan de su conciencia pre-reflexiva y reflexiva. La primera les permite darse cuenta; la segunda da significado y comprensión a ese darse cuenta (López-Ibor, *et. al* 2011: 53). La sociedad actual ha llegado a tal grado de pragmatismo que no le interesa pensar, se preocupa y ocupa en producir y consumir. Busca la utilidad de las cosas y de las personas mismas.

Incluso la política es pragmática. Cosifica e instrumentaliza a tantos, servidores públicos e individuos en general. Prevalece un relativismo moral donde el bien común deja de buscarse y la violencia y los intereses individuales ocupan un lugar preponderante. El egoísmo, el querer verse y no ver, hace de los sujetos seres despersonalizados, incapaces de pensar y juzgar por sí mismos en relación con los otros. Pareciera ser que en la realidad se actúa con una máscara, como los actores de teatro que interpretan un personaje. Se deja atrás la humanidad y se adoptan posturas que acaban con ella. De acuerdo con Horkheimer (2005: 62) hay una pérdida de contenido humano en ideales y conceptos que puede ser vista gracias al principio democrático de la mayoría. Se piensa que las resoluciones de los muchos son tan valiosas para todos, que están por encima de la razón superior y que velan por el bienestar general, cuando no siempre es así.

Por lo anterior, también es posible hablar de sociedades despersonalizadas, no solo de individuos, de manera singular. A través de discursos públicos que van dirigidos a un gran número de personas, se instauran verdades y códigos de conducta que, se sabe, serán asumidos y no cuestionados por la mayoría de la población bajo la premisa de que el Estado, como orden político racional-legal (Olsen 2005), tiene la facultad para ello y, lo que éste haga, es por el bien supremo de la nación, por ende, no debe ser puesto en tela de juicio. Sin embargo, a decir de Vargas Llosa, “Una sociedad democrática y libre necesita ciudadanos responsables y críticos, conscientes de la necesidad de someter continuamente a examen el mundo en que vivimos para tratar de acercarlo –empresa siempre quimérica– a aquél en que quisiéramos vivir [...]” (2014, 36). Es por ello que asumir

planteamientos y discursos intolerantes, que degraden la persona, cancelen la posibilidad de ser alguien único y diferente, ataquen la libertad y menoscaben la condición humana de la pluralidad de actuar y vivir entre otros, deben ser cuestionados.

El actual gobierno de Enrique Peña Nieto comparte con las anteriores administraciones federales la característica de ver a la sociedad mexicana como aquella a la que se le puede consumir y dominar. A través del Gobierno y de la Administración Pública, el Estado brinda una serie de servicios y derechos a la población, –educación, seguridad o acceso a la salud pública–; sin embargo, la cobertura de dichos servicios no es tan amplia, por lo que los sectores más vulnerables no gozan de los mismos. Aunado a ello, el ataque a la libertad de expresión es una realidad en suelo mexicano. De acuerdo con Amnistía Internacional, “[...] el sistema de justicia continúa defraudando a las víctimas, a quienes se acusa de los delitos y a la sociedad en general” (2014, 3). Es inaceptable que, por un lado, los periodistas que revelan los abusos de las autoridades y, por el otro, los ciudadanos que luchan por la protección de los derechos humanos, enfrenten ataques, detenciones arbitrarias, tortura, desapariciones forzadas y abusos por parte de cuerpos policiacos.

Parece ser que en los últimos años en México impera la impunidad como única norma. La protección de la persona y sus libertades, no es un tema importante. Es visto como retórica aplicable para ganar elecciones. Como perorata que actores políticos y agentes burocráticos repiten para conseguir y/o mantener el apoyo de ciertos sectores de la población y, así, consolidarse como un gobierno que cuenta –al menos en teoría– con mecanismos exigidos a nivel internacional para la protección de los derechos humanos. La realidad muestra que la condición humana de la pluralidad ha dejado de tener sentido en una sociedad en la que hombres y mujeres son intercambiables. Son seres superfluos. Parte de un entramado mucho mayor, de un mundo donde “[...] las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia y la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso” (Arendt 2005, 30). Al acabar con el discurso, se acaba con la política misma, con la posibilidad de actuar, de incidir y transformar la esfera pública.

Reconocer que hay una anomalía en la manera de entender y hacer política en México es una necesidad. El régimen no genera políticas para el respeto de la dignidad humana, que es la cualidad de los seres humanos que otorga el derecho a tener derechos. En la práctica, no fomenta una cultura de aceptación y respeto por los mismos. Es un gobierno con dirigentes que conciben a la política como “[...] un decorado o un contexto. La mirada se centra en el *ego*, en los proyectos, en las relaciones con los demás *ego*, en una interpersonalidad que no es una fusión en el grupo, en un ser-conjunto que no es, por tanto, de tipo colectivo, holista o <<tribal>> [...]” (Nemo 2006, 37). Por una concepción así, lo que se tiene no son más que acciones vacías, carentes de sentido, sin sustrato ético, violentas, excluyentes, intolerantes y pseudo democráticas; en otras palabras, alejadas de la política; es decir, del bien común.

La violencia, por su cotidianidad, ha pasado a ocupar un lugar importante en el modo de hacer y concebir la política, no solo a nivel nacional, sino internacional. Ésta impacta todos los ámbitos de la vida humana, propicia el caos y alimenta el miedo social. Es, sí misma, un exceso. Un método para aplastar la voluntad y llegar a la pérdida del Yo. Es una práctica que deshumaniza y que tiene implícita la falta de capacidad racional y de pensamiento para llegar a cambios y acuerdos. La ausencia de pensamiento crea un mundo sin espontaneidad y libertad, y hace de la sociedad “[...] una colmena de autómatas humanos, programados ni más ni menos que los robots” (Vargas Llosa 2014, 40). Así, las personas, poco a poco, dejan de ser. No emiten discursos propios. No son responsables de sus propios actos. Se alejan de la facultad de juzgar. Conocen reglamentos y códigos pero los ejecutan sin pensar. Soslayan la capacidad de sentir. Hay un distanciamiento entre cuerpo y *Self*. Se vuelven individuos desconectados de la realidad, de los otros y de sí mismos.

Por ello, la sociedad es una sociedad de laborantes (Arendt 2014: 142). De seres que trabajan para vivir, producir y consumir, no para actuar e incidir en la esfera pública. Bajo ésta lógica, la posibilidad de libertad disminuye y la de despersonalización aumenta. Se deja atrás la capacidad de ser acción, palabra y discurso, para entrar en una dinámica en donde toda posibilidad de elección e

iniciativa queda eliminada. El conformismo, la pasividad y la irreflexión crean seres sin pensamiento ni juicio, despersonalizados y al servicio de instituciones que prescriben comportamientos y modos de ver el mundo. Bajo esa tesitura, “[...] lo que está en juego no es la instrumentalidad como tal [...] sino la generalización de la experiencia de la fabricación donde el provecho y la utilidad son establecidos como las normas últimas para el mundo [...]” (Arendt 2005, 102). Así, al considerar solo la utilidad de los hombres, estos pueden ser intercambiables. No importa su singularidad ni su individualidad. Con ello, el concepto arendtiano de natalidad, esa idea de esperar lo inesperado de cada ser humano, se desvanece.

El individuo, al ser un instrumento más de la maquinaria gubernamental y burocrática, se encuentra sometido y dominado. Está a merced de la razón de Estado y de la racionalidad del mercado. La experiencia de fabricación se generaliza y se establece la utilidad como modelo para la vida (Arendt 2014: 181). Para ello, se ataca el espíritu humano, se aniquila a los sujetos, su individualidad, humanidad y voluntad a través de la repetición de actividades. Así, la mecanización de la vida es una realidad. Al estar enajenados de sí mismos y no tener voz, los hombres son un objeto entre los objetos (Arendt 2014: 179). Son incapaces de discernir y pensar en términos del bien y el mal. Pero ésta no es una situación que les interese a los representantes políticos. No obstante:

“[...] el no pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, tiene también sus peligros. Al sustraer a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas –un examen detenido de ellas los llevaría siempre a la perplejidad– que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar nunca decisiones” (Arendt 2005, 127).

Al no tomar decisiones, los hombres no asumen responsabilidades y, por tanto, no encuentran significado a lo que hacen. Su vida se consume laborando. Es una constante repetición. Un ciclo donde todo es un medio, no un fin. Al carecer de individualidad, al no pensar ni juzgar, “[...] los hombres cada vez se comprenden

menos, se encuentran y se alejan corriendo unos de otros, mutuamente indiferentes, en el hecho de que ya no hay lealtad ni comunidad que sea incuestionable y digna de confianza” (Jaspers 1985, 9-10). La desconfianza en el otro y en las instituciones es una realidad. Los servidores públicos al frente de ellas han hecho que las verdades se vuelvan metáforas gastadas y sin valor (Nietzsche 1873: 6). Han creado discursos con palabras elocuentes para resaltar una visión que no se apega a los hechos. Hablan de derechos y libertades sociales en una sociedad que concibe al mal como banal. En una sociedad así, cuyos ojos no ven y cuya mente no interroga, poco interesa si los discursos recibidos son racionales y verdaderos.

La apariencia democrática en la que se vive trae consigo el deterioro de valores como la tolerancia y el respeto al otro, al diferente. Ejemplo tácito de ello se constató en las elecciones presidenciales de Estados Unidos de Norteamérica el pasado 8 de noviembre de 2016. Comportamientos chovinistas y excluyentes como el demostrado por la sociedad norteamericana, son propios de individuos que quieren imponer su visión de las cosas al mundo porque no toleran lo humanamente otro (Arendt 2014). Al ser intolerantes ante lo diferente se pueden generar guerras que deshumanizan y despersonalizan a sociedades enteras. Guerras que arrebatan la capacidad de sentir, pensar y juzgar, que hacen de los individuos espectadores e instrumentos intercambiables. El mundo se ha convertido:

“[...] en un vasto teatro, o, mejor, en una película, en un reality show enormemente entretenido, sin duda, donde a veces nos invaden los marcianos, se revelan las intimidades picantes de las personas, y, a veces, se descubren las tumbas colectivas de los bosnios sacrificados en Srebrenica, los mutilados de la guerra de Afganistán, caen cohetes sobre Bagdad o lucen sus esqueletos y ojos agónicos los niños de Ruanda” (Vargas Llosa 2014, 75-76).

En un mundo como teatro y show, cosas como éstas son posibles. Un mundo que hace del espectáculo su motor, tiene gobiernos que usan la violencia y la intimidación como eje fundamental en la conformación de su política. Engendra seres que olvidan que ésta y la condición humana precisan de los otros, de la

singularidad de los hombres, de su capacidad para pensar, comprender, juzgar, discutir y actuar en pro del bien común y mejorar la esfera pública.

Se vive en un mundo en el que “[...] la realidad misma es preparada y presentada de manera de que sea devorada. La lógica del espectáculo: divertir, deslumbrar y sorprender; ha atravesado todos los espectros de la sociedad, incluyendo la política” (Colacrai 2006, 271). A razón de esa lógica, se soslayan elementos que demandan un mayor esfuerzo intelectual, como el análisis, la crítica y el debate. Mismos que permiten entender que el solipsismo de pueblos e individuos produce paranoias y delirios que desfiguran la realidad (Vargas Llosa 2014); que los actores políticos y agentes burocráticos de hoy no están a la altura del mundo tal como es; en suma, que la situación imperante, no es la ideal.

El espectáculo, ese entretenimiento que incluso las noticias ofrecen, se ha convertido en un elemento determinante en la vida de los hombres. Ha contribuido a que se pierda el sentido de la política (que es la libertad), mostrando a hombres y mujeres que no tienen vocación de servicio, pasión y medida en su desempeño; a seres mediocres, acomodaticios y arribistas (Weber 2013) que ocupan cargos públicos. Consumir noticias sin someterlas a examen, como si fueran algún otro bien de consumo, hace que la información, una vez que cumplió su cometido –que no es solo informar, puede ser también manipular, convencer, legitimar o manipular hechos–, no sirva para nada más. Se olvida. Nada queda de ella. Deja de tener sentido en la memoria selectiva y a corto plazo de sociedades individualistas y consumistas.

Los escenarios ocupados por la sociedad del morbo y de la burla, sumida en un proceso de “[...] consumir, digerir y volver a consumir [...]” (Colacrai 2006, 271), son espacios en los que el respeto y la memoria no tienen cabida. Lugares donde la capacidad de indignación ante la hostil realidad es evitada y la cultura cívica es poco sólida. Sitios que se mantienen vigentes gracias al anverso de la ley, en los que los discursos públicos no hablan de colectividades. En donde hay individuos y sociedades despersonalizadas que se separan de la realidad, que se alejan de la

capacidad de sentir, de pensar y de recordar. Que no tienen conciencia histórica.
En suma, que se olvidan que vivir es estar entre-los hombres.

Simplemente, sentí en mí de pronto una necesidad de imposible. Las cosas tal como son, no me parecen satisfactorias [...] El mundo, tal como está, no es soportable.

Albert Camus, *Calígula*

REFLEXIONES FINALES

Comprender la realidad –histórica y circundante–, de acuerdo con Arendt, no tiene nada que ver con perdonar y/o justificar lo que sucedió y sucede. Por el contrario, el acto de comprender implica hacer un análisis crítico de los hechos, tomando como base nada más que los fenómenos mismos, tal cual aparecen. Un esfuerzo intelectual de esa magnitud ha dejado de tener sentido para la sociedad actual, sumergida en las apariencias, el espectáculo, el morbo y la indiferencia. Preocupada solo por el proceso mediante el cual se mantienen con vida, producen y consumen, a saber, la labor y el trabajo.

En una época como la actual, de seres laborantes y autómatas intolerantes a la vida cotidiana, la capacidad de pensamiento y discurso es soslayada. Analizar particularidades y juzgar la realidad son elementos que han dejado de tener sentido. Sociedades e individuos que no cuestionan lo que hay en derredor. Seres que desprecian al otro –al diferente, al no yo–, hacen a un lado valores e ideales para dar lugar a la violencia y la ignorancia. Masas que no tienen identidad ni sentido de la política, se dejan llevar por medios de comunicación que modifican la realidad. Seres así, son constructores de espacios nebulosos –donde lo que parece ser no es y lo que debería no llega a ser– y destructores del bien común y, con ello, de la política misma.

A diferencia de lo que pensaba Aristóteles, para Arendt el hombre no es un *zoon-politikon*. No es un animal político por naturaleza. Es, más bien, un ser social que vive entre-los-hombres y requiere de ellos para poder ser. La política no está en el hombre, se hace, más bien, entre-los-hombres. Precisa de la singularidad y pluralidad humanas y de la unión de los diversos para trabajar en pro del bien común. Necesita de la libertad –que es su sentido– y de la posibilidad de actuar y esgrimir discursos que demuestren el principio arendtiano de natalidad para crear algo nuevo y diferente en el mundo y en la esfera pública.

Para poder ser y no solo parecer, la política necesita alejarse de planos y concepciones violentas que lo único que hacen es acabar con ella y revestirla de todo lo que no es. El crimen es cotidiano. La impunidad, el daño a las personas, el acabar con su dignidad y la ausencia de solidaridad, se ha normalizado. Lo que otrora era común, ahora es excepción. El mal se ha banalizado. Pero no porque no importe, sino porque se ha instaurado como parte de la cotidianidad nacional e internacional.

Lo impensable e inconcebible, ahora es algo socialmente aceptado, si no por toda la población, sí por gran parte de ella, por personas normales que no tienen la intención de hacer el mal. Individuos que están adheridos a códigos de conducta, conocidos pero no cuestionados y, menos aún, pensados. Hombres normales y banales que en su mayoría parecen más una marioneta que monstruos despiadados, son capaces de infinito mal.

Si bien el individuo puede actuar de modos distintos, cuando su capacidad de pensamiento ha sido atacada, entonces seguirá lo que se le indique. No podrá ser capaz de discernir sobre lo que está en juego y, sí lo hace, se guiará por principios pragmáticos y utilitarios que lo encaminen por el sendero de las administraciones burocráticas rígidas de tipo ideal, asumiendo principios y sometiéndose a mandatos en aras de escalar y tener una carrera.

Por ello, se infiere que la política ha perdido el rumbo. Ha dejado de tener sentido. Ha dejado atrás su potencial liberador y constructor al ser corrompida y vulgarizada por actores políticos individuales y colectivos que no ejercen su capacidad de pensamiento, juicio y acción, y que, en cambio, se sumergen en un doble proceso: labor y trabajo. La vida misma se consume en la ejecución de una serie de pasos. En un proceso. En algo repetitivo y mecánico que ya no solo se encarga de consumir y transformar las cosas buenas de la vida que la propia naturaleza ofrece.

Los hombres han hecho de la labor algo más que la actividad mediante la cual se mantienen vigentes. Ha pasado a ser un estilo de vida que no encuentra nunca su fin ni satisfacción. El trabajo ha dejado de ser lo que era. Una actividad

para producir objetos durables que hacen del mundo un lugar habitable. Se ha desvanecido la sutil línea entre medios y fines que otrora servía como eje en la producción.

El hombre es visto como un medio para posteriores fines y no como un fin en sí mismo. Es una cosa en el mundo. No un alguien, un quién, sino un algo que consume, produce y hace del trabajo una actividad repetitiva e interminable; dejando su propia vida en ello. Es víctima y a la vez cómplice de una sociedad consumista, despersonalizada y obtusa que no ha terminado de comprender el sentido y la importancia de vivir entre-los-hombre en un mundo que los separa y los une.

Mundo en el que los hombres son iguales y diferentes gracias al discurso y la acción. La igualdad radica en la capacidad de emitir actos de habla y actuar. La diferencia en la posibilidad de esgrimir discursos desde un punto distinto, único y peculiar, distinto al de los otros. Tanto discurso como acción son elementos propios de la condición humana de la pluralidad sin la cual la política no es posible. Éste elemento trae consigo la posibilidad de incidir en la esfera pública gracias a la espontaneidad, y de aportar y esperar, incluso, lo inesperado. Así, el mundo y la esfera pública en sí misma, precisa de personas, de actores y no de seres despersonalizados anclados a la labor y al trabajo.

La despersonalización no es solo un proceso provocado por las condiciones culturales y sociales en las que se desarrollen los individuos. Puede ser también autoprovocada, si bien de manera inconsciente, en el momento en que los mismos hombres deciden permanecer en los procesos que los mantienen con vida y hacen habitable el mundo, es decir, en la labor y en el trabajo. Dejando a un lado su capacidad de pensamiento, acción y crítica. Viviendo bajo el yugo de reglas y sistemas de creencias que los oprimen y atentan contra la espontaneidad y pluralidad, pretendiendo homogeneizar a los individuos a través de verdades y discursos faltos de razón y carentes de sustrato ético.

A través de la imposición de discursos y verdades se inhibe la capacidad de los sujetos para tomar decisiones autónomas. La crítica es soslayada. La facultad de las personas para discernir por sí mismas pasa a segundo plano. Solo se hace

lo que es impuesto. Los sujetos pasan a ser meros instrumentos para lograr propósitos alejados de toda consideración moral. Hay una despersonalización de quien da las órdenes y/o emite los discursos, bajo una racionalidad con arreglo a fines y no a valores, pero también de los actores que los obedecen, escuchan y no cuestionan su pertinencia o sentido.

Por ésta razón, parece ser que en la realidad se actúa con una máscara, como los actores de teatro. Se deja atrás la humanidad y se adoptan posturas que acaban a la larga con ella. Se asumen planteamientos que degradan a la persona y que no permiten la convivencia, tolerancia, responsabilidad y solidaridad, haciendo difícil la noción arendtiana de vivir entre otros. El horror y la violación de derechos humanos es parte de la cotidianidad, sabido de todos, trivial, normal e incluso aceptado por muchos.

La sociedad actual cuenta con individuos despersonalizados que han hecho de la política y cultural espacios banales. Corrompidos a través de discursos pseudo democráticos que pretenden inhibir la crítica, que se olvidan de la real tolerancia y el respeto a lo otro. Perorata ambivalente de funcionarios públicos –y de la sociedad misma– que pretende ser incluyente y que, no obstante, la mayoría de las veces, se queda solo en un plano retórico, no práctico. Sociedad que coloca en primer punto el individualismo y se olvida de la fusión social, la convivencialidad y el bien común; es decir, del fin de la política misma. Un ambiente en el que todo es consumible y vendible, incluso los sueños y las mentiras, y en el que sin embargo nada se puede tener porque todo es efímero y reemplazable, incluso las personas.

La marcada indiferencia ante los asuntos del espacio público es lo que caracteriza a la sociedad actual, que hace del bien común algo secundario frente al bien individual. Por ésta razón, el tejido social está cada vez más erosionado. El egoísmo y el relativismo moral son la guía de individuos que solo buscan el valor utilitario en los otros. La sociedad es cada vez más morbosa e individualista. Se burla de la cultura institucional y burocrática pero no somete a examen y critica su propia vida. Es dueña de una memoria selectiva y a corto plazo. Solo busca el entretenimiento y la diversión en todas las esferas de la vida. No se interesa por

pensar y repensar la historia, comprender fenómenos, interpretar acontecimientos, analizar hechos y juzgar la realidad.

Hombres y mujeres que, desde la cuna, viven bajo ciertos parámetros, reglas y modos de ver el mundo que rara vez cuestionan y ponen en tela de juicio, son individuos despersonalizados en potencia. Manipulables y capaces de cometer cualquier atrocidad. La despersonalización, ese distanciamiento entre *Self* y cuerpo, esa pérdida de sentimientos que acompañan a la acción y ese sentir mecánico y automático, tiene implícito el alejamiento o la inhibición de ciertos elementos propios de la condición humana: el pensamiento, el juicio y la acción. Actividades que son trastocadas por sistemas autoritarios y violentos que en la actualidad se enmascaran de democracia.

Democracia que en sí misma es más autoritaria que democrática. Es decir, es una democracia con hipertrofia que ha aumentado de forma desmesurada su intervención en la vida pública a través de mecanismos violentos que poco a poco la alejan de valores como el respeto y la tolerancia. No desarrolla sus funciones de manera óptima debido al mal papel de los representantes políticos y de las propias instituciones. Las demandas ciudadanas pasan a segundo plano. Priman los intereses de partido e individuales. La burocracia moderna, al acentuar los actos procedimentales y relegar la deliberación y participación, ha contribuido a que el espacio público –lugar decisivo de la existencia humana– esté lleno de individuos arrogantes alejados de la realidad y desinteresados por el otro. Así, la democracia no llega a ser, se mantiene como concepto aspiracional al que no se puede arribar porque no hay pluralismo político real, no se respetan los derechos humanos, se inhibe la crítica y la alternancia en el poder es poco menos que ficción.

A través de códigos de conducta e imposición de verdades que tienen en alta estima el enriquecimiento, la violencia, el trabajo y la arrogancia, se menosprecian valores esenciales como el respeto, la tolerancia y la inclusión. El ámbito político actual es muestra de que no se necesita ser brillante y ético para ocupar un cargo público. Basta con ser una marioneta. Nada más que un ser que cumple con una

serie de procesos. Un individuo que trabaja de manera automática en aras del enriquecimiento personal.

La sociedad contemporánea es muestra de que la incapacidad de pensar, juzgar y actuar se han consolidado como elementos constitutivos de la condición humana. Las instituciones y los ciudadanos están sumidos en un letargo. No quieren, no pueden o no les conviene ver que las guerras, la exclusión, el racismo, la intolerancia y la falta de respeto por lo humanamente otro, refuerzan la idea de que la capacidad de pensar la diferencia como elemento constitutivo de la condición humana de la pluralidad que permite que la política sea, ha dejado de tener sentido.

En un mundo en el que todo es desechable, incluidos los hombres mismos, todo es volátil y relativo. La pérdida del Yo individual y del Yo colectivo es una constante. La noción de persona no tiene sentido al ser incapaz de entablar o, peor aún, soslayar, el dialogo consigo mismo, al distanciarse de la realidad porque es más cómodo no querer ver que con cada acto violento e irracional se acaba de a poco con la esfera pública y la vida misma. Todo se ha banalizado, no solo el mal – como propuso Arendt–, sino también la capacidad de pensamiento. Poco queda de valor en una sociedad que desprecia la singularidad, el pensamiento y la posibilidad de reconstruir espacios públicos y ensalza la ignorancia y violencia.

Es menester una configuración social y política diferente, que tenga como elementos base la razón y el respeto de lo diferente, además, claro, de la idea de que se vive entre-los-hombres y no en un solipsismo. La política precisa de un posicionamiento ético y éste, no es ya una opción, sino una necesidad. Posicionarse en el escenario de la realidad, considerar el tiempo, el derecho y el espacio, posibilita la gestión de espacios en los que sea posible la convivencialidad del conjunto y la unión de los diversos.

Son necesarias personas que no dejen de serlo. Es decir, que no pierdan su capacidad de pensamiento, palabra, juicio y acción. Hombres a los que no se les arrebatan sus derechos, se les cosifique y niegue la posibilidad de ser alguien diferente a cualquier otro. Es menester contar con hombres y mujeres que en conjunto incidan en la toma de decisiones, que hagan de la razón el eje de su

proceder y que vean en la pluralidad un elemento para el cambio. Individuos que no hagan abstracciones reductivas; es decir, etiquetar, de forma peyorativa, con base en la preferencia sexual, la religión o color de piel, de los otros y de la realidad misma, que consideren que el ser persona va más allá de eso. Más que etiquetas que se puedan colocar y desechar a diestra y siniestra. El hecho de que ciertas cualidades y características no se tengan en alta estima, no quiere decir que no merezcan respeto.

Es necesario repensar la política no como un concepto histórico, que es diferente para cada tiempo, espacio y circunstancia. Sino como un concepto cuyo elemento atemporal e imprescindible es la búsqueda del bien común. Es menester no hacer a un lado su esencia, esa lucha por mejores condiciones para el desarrollo del colectivo a través de la razón y la justicia, la palabra y la acción. No soslayar su principio inherente de colectividad para construir y reconstruir senderos basados en la responsabilidad y el respeto.

Es importante despertar del letargo. Ser partícipe de la vida social y hacer un esfuerzo conjunto para reconstruir vínculos. Pensar y no solo conocer; dialogar consigo mismo y notar que el mundo, tal como es, no resulta satisfactorio. Cuestionar y no asumir. Replantear y no aceptar que la ignorancia, violencia y pobreza son elementos que no pueden cambiar. Comprender la historia pero no olvidarla. Repensar la política y su sentido ético, concebirla bajo la visión arendtiana alejada de toda violencia y beneficios solo individuales. En suma, se requiere de personas que piensen en lo que hacen y que sean conscientes, como sostuvo Arendt, de la realidad. Individuos que estén siempre *hic et nunc*, aquí y ahora, con el pasado en el presente y el futuro en construcción.

REFERENCIAS

Amnistía Internacional 2014, 'Los retos de México en Materia de Derechos Humanos', *Peter Benenson House*, pp. 1-12, consultado: 30 noviembre 2016, http://imumi.org/attachments/2014/al_reto.pdf

Arendt, H (1968), La filosofía de la existencia, *Tarea, Memoria Académica*, vol. 1, pp. 48-68, consultado: 01 julio 2016, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf

Arendt, H (1995), *De la historia a la acción*, Paidós, España.

Arendt, H (1997), *¿Qué es política?*, Editorial Paidós, Barcelona.

Arendt, H (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.

Arendt, H (2000), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona.

Arendt, H (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Caparros Editores, Madrid, España.

Arendt, H (2009), *Escritos judíos*, Paidós, España.

Arendt, H (2013), *Eichmann y el holocausto*, Taurus, Argentina.

Arendt, H (2014), *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona.

Aristóteles (2013), *La política*, Editorial Porrúa, México.

Ávila, F 2006, 'A 100 años del nacimiento de Hannah Arendt', *Revista Venezolana de Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 2, pp. 287-289, consultado: 02 septiembre 2016, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30910201>

Balfhor, C 2002, 'El espíritu de Montesquieu en las leyes', Pontificia Universidad Católica Argentina, consultado: 22 marzo 2017, 200.16.86.50/digital/33/dt/dt/dt-a-balfhor.pdf

Begué, MF 2012, 'La simbólica del mal', *Teoliteraria*, vol. 2, núm. 3, pp. 17-38, consultado 28 septiembre 2016, <https://www.google.com.mx/search?q=La+simb>

%C3%B3lica+del+mal%E2%80%99%2C+Teoliter%C3%A1ria&oq=La+simb%C3%B3lica+del+mal%E2%80%99%2C+Teoliter%C3%A1ria&aqs=chrome..69i57.644j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#

Benítez, DH y Mónaco, C (s/f), *La dictadura militar, 1976-1983*, pp. 1-24, consultado: 05 abril 2017, <http://www.riehr.com.ar/archivos/Educacion/La%20dictadura%20militar%20Monaco%20Benitez.pdf>

Bobbio, N (2000), *Derecha e izquierda*, Editorial Punto de Lectura, México.

Bolívar, R 1999, 'Reseñas', *Estudios políticos*, núm. 21, pp. 247-253, consultado: 22 noviembre 2016, www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/download/37246/33830

Brunet, G 2002, 'Una ética de la reflexión en Hannah Arendt', *Invenio*, vol. 5, núm. 9, pp. 23-48, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87750903>

Cayuela, S 2008, '¿Biopolítica o tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica', *Daímon. Revista de filosofía*, No. 43, pp. 33-49, consultado: 05 febrero 2017, <http://revistas.um.es/daimon/article/view/96021>

Cerón, A 2012, 'El Movimiento del 68 en México: interpretaciones historiográficas 1998-2008', *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, No. 20, pp. 237-257, consultado: 28 abril 2017, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62826835009>

Chanfreau, A (s/f), *Memoria y dictadura. Un espacio para la reflexión desde los Derechos Humanos*. Comisión de Educación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, pp. 3-74, consultado: 25 abril 2017, <https://latinoamericanos.files.wordpress.com/2009/04/memoria-y-dictadura.pdf>

Colacrai, PA 2006, 'El arte en Hannah Arendt', *La Trama de la Comunicación*, vol. 11, pp. 265-275, consultado: 18 febrero 2017, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323927061022>

Comesaña, G y Cure de Montiel, M 2006, 'El pensamiento como actividad según Hannah Arendt', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 11, núm. 35, pp. 11-30, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903502>

Cortés, JCJ 2012, 'Hacia la construcción histórico crítica del sujeto político' Doctor en Ciencias, Universidad Autónoma Chapingo, México.

Cruz, M (s/f), Arendt ayer y hoy. Ya no somos los mismos, pp. 3-4, consultado 18 agosto 2016, http://www.bib.ub.edu/fileadmin/bibs/filosofia_geo_hist/arendtvanguardia.pdf

De la Torre, J (S/f), 'El orden social: la ontogénesis de la persona en Hannah Arendt y Xavier Zubiri', pp.1-11, consultado: 02 mayo 2016, http://www.academia.edu/6023495/Ontog%C3%A9nesis_de_la_persona_en_Hannah_Arendt_y_Xavier_Zubiri

De León JC, (2010), 'La filosofía de Hannah Arendt: un acercamiento desde Latinoamérica', pp. 1-8, consultado: 30 junio 2016, http://www.eleutheria.ufm.edu/ArticulosPDF/100921_Arendt_De_Leon.pdf

Deutscher, I (s/f), 'Las raíces de la burocracia', pp. 1-16, consultado: 28 octubre 2016, http://revoltaglobal.cat/IMG/pdf/form_DeutscherLasraicesdelaburocracia.pdf

Emiro, J 2010, 'Despersonalización y desrealización: una aproximación filosófica desde el análisis de casos', *Acta Colombiana de Psicología*, vol. 13, núm. 1, pp. 55-70, consultado: 08 mayo 2016, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3441059>

Estrada, M 2007, 'La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt', *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLIX, núm. 201, pp. 31-53, consultado: 22 abril 2017, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42111510003>

Fonnegra, CP 2006, 'Hannah Arendt. El juicio y la Acción', *Co-herencia*, vol. 3, núm. 5, pp. 203-219, consultado: 05 mayo 2016, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77430512>

Foucault, M (2013), *La inquietud por la verdad, escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo veintiuno editores, Argentina.

Freud, S (s/f), El Yo y el Ello, pp. 1-33, consultado: 22 mayo 2016, https://www.u-cursos.cl/derecho/2012/1/D121A0103/1/material_docente/bajar

Galindo, C 2005, 'Hannah Arendt: una lectura en clave política', *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, vol. 1, pp. 31-55, consultado: 22 de septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72610103>

García, DE y Kohn, C 2010, 'HANNAH ARENDT. La vigencia de un pensamiento', *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, vol. VIII, núm. 13, pp. 11-30, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96016546002>

Gaytán, P 2001, 'Hannah Arendt y la cuestión social', *Sociológica*, vol. 16, núm. 47, pp. 101-128, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026541004>

Gómez, J 2004, 'Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana', *Isegoría*, vol. 30, pp. 41-54, consultado: 12 septiembre 2016, <http://www.acu.edu.org/ddata/10925.pdf>

Gomezjara, F y Pérez, N (2009), *El diseño de la investigación social*, Distribuciones FONTAMARA, México.

González, JL 1980, 'Psicopatología del sí mismo', *Manual de Psiquiatría*, pp. 1-4, consultado: 05 mayo 2016, http://www.psicoter.es/_arts/80_C010_03.pdf

Goode, W y Hatt P (2008), *Métodos de la investigación social*, Editorial Trillas, México.

Haffner, S (2009), *Historia de un alemán*, Ediciones Destino, España.

Hayek, F (2007), *Camino de servidumbre*, Alianza editorial, México.

Heidegger, M (2012), *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid.

Holzapfel, C (s/f), 'La concepción de mundo según Jaspers' pp. 1-197, consultado: 05 julio 2016, <http://www.cristobalholzapfel.cl/libros/Jaspers-concepci%F3n%20de%20mundo-2.pdf>

Horkheimer, M (2005), *Sociedad, razón y libertad*, Editorial Trotta, Madrid.

Jaccottet, G 2013, 'La labor, el trabajo, la acción y la emancipación del ser humano para el goce de la condición humana en Hannah Arendt y Karl Marx', *Prisma jurídico*, vol. 12, núm. 2, pp. 579-602, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93429992007>

Jaspers, K (1985), *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jerónimo, A y Leal, Y 2013, 'El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt', *Universitas Philosophica* 60, año 30, pp. 99-126, consultado: 20 septiembre 2016, <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v30n60/v30n60a05.pdf>

Lasaga, J (s/f), Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra, pp. 125-152, consultado: 22 agosto 2016, http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen05/pdf/04_LASAGA.pdf

Lenis, JF 2009, 'Hannah Arendt: consciencia moral y banalidad de la condición humana', *Co-herencia*, vol. 6, núm. 11, pp. 29-38, consultado 10 abril 2016, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77413098002>

Loaeza, S (1989), 'México 1968: los orígenes de la transición', pp. 66-92, consultado: 20 noviembre 2016, http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/J67DD6Y2HH4H1RXQUSAE2867LXCLR1.pdf

López-Ibor, J, Ortiz, T, López-Ibor, M 2011, *Actas españolas de psiquiatría*, vol. 39 pp. 1-118, consultado: 19 enero 2017, <http://dialnet.unirioja.es/ejemplar/277253>

Luque, R 1995, 'Despersonalización: aspectos históricos, conceptuales y clínicos', *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.*, vol. XV, No. 54, pp. 443-459, consultado: 26 enero 2017, documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1995/revista-54/05-despersonalizacion_aspectos_historico_conceptuales.pdf

Malishev, M 2014, 'Kant: ética del imperativo categórico', *La colmena*, vol. 84, pp. 9-21, consultado: 10 septiembre 2016, <https://www.google.com.mx/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#>

Molina, JJ 2008, 'Adaptación y validación al castellano de la escala de despersonalización de Cambridge' Doctor en Medicina, Universidad de Córdoba, España, consultado: 24 marzo 2017, <http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/250/9788478019229.pdf>

Montaño, M; Palacios, J y Gantiva, C 2009, Teorías de la personalidad. Un análisis histórico del concepto y su medición, *Psicología. Avances de la disciplina*, vol. 3, núm. 2, pp. 81-107, consultado: 20 mayo 2016, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297225531007>

Moreno, S (s/f), Nueva era y contracultura. *Tiempo Cariátide*, pp. 51-62, consultado: 30 abril 2017, http://www.uam.mx/difusion/revista/julio_agosto2005/51_62.pdf

Negri, A y Hardt, M (2004), *Multitud*, Editorial Debate, España.

Nemo, P (2006), *¿Qué es occidente?*, Gota a gota, España.

Nietzsche, F (1873), 'Sobre verdad y mentira en sentido extramoral', pp. 1-13, consultado: 29 octubre 2016, <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

Olías de Lima, B (s/f), 'Burocracia', pp. 1-2, consultado: 02 noviembre 2016, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/B/burocracia.pdf>

Olsen, J 2005, 'Quizás sea el momento de redescubrir la burocracia', *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 31, pp. 1-24, consultado: 02 noviembre 2016, <http://siare.clad.org/revistas/0049620.pdf>

Oro, LR 2008, 'La idea de la política en Hannah Arendt', *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, vol. VI, núm. 9, pp. 235-246, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96060909>

Ortega y Gasset (2010), *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, España.

Ortega y Gasset, J 1914, *Meditaciones del Quijote* [en línea]. Consultado, 20 febrero 2017, www.residencia.csic.es

Palma, H s/f, 'La historia jamás contada de un periodo turbulento', pp. 1-3, consultado: 19 abril 2017, http://unofardn.cl/system/files/private_dir/LA%20HISTORIA%20JAM%C3%81S%20CONTADA%20DE%20UN%20PER%C3%8DODO%20TURBULENTO.pdf

Perfecto, JR (2001), *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la paz*, UAEM, México.

Pfeiffer, ML 2000, 'El mal radical. Su lugar en la ética kantiana', *AGORA, Papeles de filosofía*, vol. 19, núm. 2, pp. 127-138, consultado: 20 agosto 2016, https://www.researchgate.net/publication/43185723_El_mal_radical_su_lugar_en_la_etica_kantiana

Presidencia de la Nación, Secretaria de Información Pública 1977, 'Mensajes Presidenciales. Proceso de Reorganización Nacional. 24 de marzo de 1976. Tomo 1', *Congreso de la Nación*, consultado: 24 noviembre 2016, www.ruinasdigitales.com/revistas/dictadura/Dictadura%20%20Discursos%20de%20Videla%20-%201976.pdf

Rawls, J (2004), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

Redacción AN 2013 "Estoy orgulloso del año de 1968, porque me permitió salvar al país": *Díaz Ordaz*, consultado 02 abril 2017, <http://aristeguinoticias.com/0110/mexico/estoy-orgulloso-del-ano-de-1968-porque-me-permitio-salvar-al-pais-gdo/>

Reyes, K 2006, 'La duda cartesiana como síntoma de la modernidad según Hannah Arendt', *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 11, núm. 35, pp. 83-90, consultado: 22 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903506>

Saavedra, J 2011, 'Hannah Arendt y el "animal laborans"'. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna', *Nómadas*, núm. 29, pp. 1-19, consultado: 25 abril 2016, <http://www.redalyc.org/pdf/181/18118941006.pdf>

Saramago, J (2013), *El viaje del elefante*, Punto de lectura, México.

Schmitt, C 1963. *El concepto de lo político* [en línea]. Consultado, 28 de septiembre de 2014, <http://obinfonet.ro/docs/tpnt/tpntres/cschmitt-el-concepto-de-lo-politico.pdf>

Sierra-Siegert, M 2008, 'La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos', *Rev. Colomb. Psiquiat.*, vol. 37, No. 1, pp. 40-55, consultado: 25 febrero 2017, www.scielo.org.co/pdf/rcp/v37n1/v37n1a04.pdf

Straehle, E 2015, 'Autoridad, soledad y mundo: un dialogo entre Jaspers y Arendt', *BAJO PALABRA. Revista de filosofía II Época*, núm. 10, pp. 17-29, consultado: 08 septiembre 2016, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5252895.pdf>

Torralba, F (2004), *Pensar desde el límite. En torno a Karl Jaspers*, pp. 235-255, consultado: 25 agosto 2016, <http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/87846/142394>

United States Holocaust Memorial Museum 2017, *Enciclopedia del Holocausto*, consultado: 22 febrero 2017, <http://www.ushmm.org>

Valdez, M (s/f), 'El mal radical del corazón humano. Problemas fundamentales de la ética de Kant', Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, consultado: 20 septiembre 2016, http://tesis.pucp.edu.pe:8080/repositorio/bitstream/handle/123456789/4911/VALDEZ_OYAGUE_MARTIN_CORAZON_HUMANO.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Vallès, JM (2007), *Ciencia Política. Una introducción*, Ariel, Barcelona.

Vargas, M (2014), *Lección de lectura*, SNTE, México.

Weber, M (2002), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, M (2013), *El político y el científico*, Ediciones Coyoacán, México.

Weber, M (s/f), *¿Qué es la burocracia?*, Libros Tauro, www.ucema.edu.ar/ame/Weber_burocracia.pdf

Zapata, G 2006, 'La condición política en Hannah Arendt', *Papel político*, vol. 11, núm. 2, pp. 505-523, consultado: 28 septiembre 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77716567002>

Zapata, G 2010, 'Elementos para una paideia política en Hannah Arendt', *Papel político*, vol. 15, núm. 2, pp. 369-410, consultado: 12 abril 2016, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77721289002>

Zertal, I (s/f), ¿Por qué Hannah Arendt?, pp. 1-3, consultado: 18 agosto 2016, http://www.bib.ub.edu/fileadmin/bibs/filosofia_geo_hist/arendtvanguardia.pdf