

## **Sociedad y política: la crítica de Hannah Arendt a la condición del hombre moderno**

*Oscar Gracia Landaeta,  
Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,  
Filosofía y Letras,  
landaeta\_oscar@yahoo.com*

### **1. La crisis política de la modernidad: su sentido existencial**

La comprensión de la profunda crisis que afecta a la humanidad actual se ha planteado desde diversas perspectivas. La evidencia de un mundo en el que las cifras de pobreza, desigualdad, marginalidad, criminalidad y conflicto han escalado continuamente en las últimas décadas no deja dudas respecto de la integralidad del abismo en el que el hombre se encuentra cada vez más hundido. No es menos posible, por otra parte, tomar conciencia de fenómenos como la desintegración familiar, la pérdida de la tradición, la decadencia espiritual y el desarraigo moral, que afectan tanto individual como colectivamente a la inmensa mayoría de la población mundial. Si a esto se suma además el incremento progresivo de los conflictos internacionales en razón de territorio, religión o recursos, y la cada vez más apremiante situación de la comunidad de naciones en torno al problema de la crisis ambiental, es evidente que se despliega ante nosotros un panorama en el que no existe un solo ámbito espiritual o material de la época que pueda señalarse como libre de esta aguda desintegración.

El presente trabajo trata de pensar los elementos y condiciones de esta crisis tal y cómo estos se presentan en el ámbito de la política. Sin embargo, no debe malinterpretarse esta “sectorialización” temática como remitiéndose simplemente a la actualidad de problemas tales como la guerra, la democracia

o el “correcto” ejercicio del poder en general. Nos cuestionamos aquí por el sentido de la política, y lo hacemos sostenidos en el horizonte de comprensión abierto por la filosofía política de la autora alemana Hannah Arendt<sup>1</sup>.

Como se verá en el desarrollo de esta reflexión, interrogarse por el sentido de la política es, para Arendt, abrir una senda para comprender la libertad como realidad humana. Es en tales términos que una lectura del origen y despliegue de la crisis política contemporánea se convierte en un intento por pensar la posibilidad o imposibilidad de la libertad humana como momento constitutivo de la modernidad.

Sólo si entendemos la libertad como una de las raíces que vitaliza y realza la existencia verdaderamente humana del hombre, podremos entender que la virtual desaparición de la política -al menos como actividad esencialmente plural- en las comunidades modernas, aísla al individuo imponiéndole a su existencia condiciones en las que prima el desarraigo, la superficialidad y la falta integral de sentido.

Es en tales parámetros que la crisis de la política, tal y como es pensada por Arendt, se convierte en la atmósfera decisiva de la ruina existencial y moral de la civilización occidental de nuestro tiempo. De la claridad de la comprensión que alcancemos de ésta, dependerá nuestra coherencia a la hora de plantear las vías de solución que puedan preverse en lo futuro.

---

<sup>1</sup> Para una imagen completa de la filosofía política arendtiana, derivamos al lector a Armando SEGURA NAYA, *Historia universal de pensamiento filosófico V, siglo XX*, Liber, Ortuella (Vizcaya) 2007, 235-241. Por otra parte, también puede acudirse a los textos: Cristina SÁNCHEZ, *Arendt: estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, Valencia 2015; y Alois PRINZ, *La filosofía como profesión o el amor al mundo: la vida de Hannah Arendt*, Herder, Barcelona 2001.

## 2. La política y la libertad en la experiencia griega: definiendo el auténtico sentido del “entre-los-hombres” arendtiano

Martin Heidegger, quien fue maestro de Arendt entre 1924 y 1926, ha construido una imagen de la existencia humana en la que la tendencia pública de la vida social tiene una importancia ontológica privilegiada. De acuerdo con el pensador alemán, la vida fáctica del hombre en el mundo -que es, desde su inicio en la experiencia, mundo originariamente compartido- tiende, por su propia constitución, a caer en el modo de ser (inauténtico) de una “ocupación” que se vive desde el “lenguaje” de lo anónimo. Con esta observación, Heidegger se refiere al hecho de que, en el “absorbernos” en la actividad de nuestro mundo -que se suscita en con-vivencia con los otros-, siempre se tiende a perder de vista el ser individual más propio en favor de una conducta socialmente intermedia<sup>2</sup>, determinada por las coordenadas del “se dice”, “se hace”, “se piensa”, etc.

Este término medio es en cada ocasión el de la publicidad, el del entorno, el de la corriente dominante, el del “así como muchos otros”. De hecho, el “uno” o el “se” es quien fácticamente vive la vida del individuo: uno se preocupa, uno ve, uno juzga, uno disfruta, uno trabaja y uno se plantea preguntas. La vida fáctica es vívida por el “nadie”, al que ésta consagra toda su atención. Por así decirlo, la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas. Y estas tradiciones y costumbres son las que suscitan las necesidades de la vida y las que trazan las vías a través de las cuales la preocupación busca satisfacer esas mismas necesidades. En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se

---

<sup>2</sup> Las palabras tratan de remitir al lector a una comprensión facilitada del circuito de ideas planteado por Heidegger. Esperamos que ésta no sea una simplificación demasiado encubridora de la real complejidad de los planteamientos de la ontología de Heidegger.

esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma<sup>3</sup>.

Esta imagen, característica de Heidegger, en la que la dinámica de lo público posee, por su propia constitución, una fuerza homogeneizadora alienante, la llamaremos -sólo por los propósitos de distinción necesarios al texto- comprensión “social” de la comunidad<sup>4</sup>.

Frente a esta posición, que observa la tendencia más originaria de lo público en la “igualación”, se levantará la comprensión “política” de la comunidad<sup>5</sup>, planteada por Arendt en el conjunto de su obra<sup>6</sup>. Para la pensadora alemana, el hecho de que en la experiencia originaria de la vida los hombres se hallen juntos en el mundo, no supone inmediatamente una tendencia hacia la uniformización e impropiedad. De hecho, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* encontrará en el estar-juntos la condición inaugural de un mundo “entre”, constituido como espacio de genuina libertad e identidad.

El hecho de que “los hombres” -y no El hombre- habiten esta tierra, será, para Arendt, la condición *per quam* del ejercicio libre y conjunto de la singularidad humana individual.

---

<sup>3</sup> Martin HEIDEGGER, *Informe Natorp: interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid 2002, 41.

<sup>4</sup> Esta comprensión “social” del hecho comunal vendría representada por el concepto de Mitwelt (mundo-con), planteado por Heidegger ya en sus primeros escritos como profesor asistente en la Universidad de Friburgo.

<sup>5</sup> La comprensión “política” del “estar-juntos” viene para nosotros de la mano del concepto de Zwischenwelt (mundo-entre), empleado por Arendt -para referirse a lo “colectivo plural”- en los fragmentos compilados por la editorial Paidós bajo el título *¿Qué es la política?*.

<sup>6</sup> El “frente a” no debe ser entendido aquí en sentido radical. La concepción política de la pluralidad en Arendt es deudora de la idea de “mundaneidad” en Heidegger. Sin embargo, la pensadora alemana considera, a mi modo de ver, insuficiente esta representación en la que lo comunal tiene la tendencia dominante a suprimir la diversidad y la distinción individual.

Libertad y distinción -entendida como capacidad intransferible de aportar algo propio al mundo<sup>7</sup>- son, así, los pilares esenciales que constituyen la “pluralidad” humana, que, como paradigma distinto de la “publicidad” heideggeriana, se constituye en el modo propiamente político desde el cual pensar la comunidad.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse [...]. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos<sup>8</sup>.

Para Arendt es evidente que, en el modo de darse de nuestra experiencia en el mundo, siempre estamos vinculados a otros. Sin embargo -y en contra de Heidegger-, esta vinculación al mundo-con (Mitwelt) no genera, en y por sí misma, una fuerza normalizadora en la que la identidad estaría perdida.

De hecho, Arendt reconoce que el mundo-entre (Zwischenwelt), que media las relaciones intersubjetivas, está compuesto por este elemento de “uniformidad” que hace que lo mundano sea “nuestro”. Los prejuicios, que contienen “pensamiento congelado”, representarían en parte aquel horizonte de conocimientos compartidos y asimilados que ya no se someten a cuestión. De este modo, lo que nos une en cuanto

---

<sup>7</sup> Este “aportar algo nuevo” lo deriva Arendt de san Agustín, fundamentalmente de su idea del hombre como Inicio y novedad (cfr. Ciudad de Dios, XII, 20).

<sup>8</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2009, 200.

contenido compartido es indudablemente parte de nuestra experiencia del mundo.

“Vivir juntos en el mundo significa, en esencia, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”<sup>9</sup>. Esta típica metáfora arendtiana permite un acceso al sentido pleno de su concepción del mundo-entre. Si bien el elemento “social” de “lo común” es esencial a esta imagen, la figura sólo es completa si entendemos que esto que une homogeneizando no suprime sino que fundamenta la posibilidad de una identidad propia. En la medida en que la libertad se establece como una realidad para la comunidad, cada uno de sus miembros tiene la posibilidad de percibir, juzgar, actuar y hablar de ese mundo común desde el lugar único y privilegiado que ocupa en la tierra. La mesa común sólo pone a cada individuo en su precisa e intransferible posición.

“La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así”<sup>10</sup>. Donde quiera que los hombres actúan juntos, respetando la pluralidad de su condición humana, se establece una esfera típicamente pública.

Arendt concentrará su atención sobre este carácter público de la existencia humana como efecto de su experiencia de los totalitarismos del siglo XX<sup>11</sup>. En *Los orígenes del totalitarismo*<sup>12</sup>, nuestra autora concluirá que la terrible novedad de los gobiernos de la Alemania nazi y la Rusia bolchevique

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>11</sup> Como “totalitarismo” Arendt entiende, en el marco de su época, únicamente los regímenes de Hitler en Alemania y Stalin en la Unión Soviética.

<sup>12</sup> Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid 2015.

se halla en su ímpetu por destruir no sólo toda oposición al poder sino todo rastro de libertad y espontaneidad humanas. En aquel notable estudio, Arendt encontrará una conexión directa entre la destrucción de los vínculos comunales del hombre (asociaciones, comunidades, amistades, familia) y la pérdida de su capacidad para la iniciativa.

Ahora bien, aunque el análisis de Arendt es por demás extenso, múltiple y complejo, baste para nuestro propósito señalar que al anularse la libertad del hombre para asociarse con sus pares (en partidos políticos, sindicatos o asociaciones del más diverso tipo) no se pierde únicamente el espacio-entre en el cual la iniciativa y la actuación individual es significativa, sino que además se disuelve el “sentido común”, del cual tanto el pensamiento como la iniciativa misma se nutren. Sin una referencia comunal de sentido que permita juzgar humanamente la realidad de los actos, toda ejecución o palabra pierde su sentido y significación.

Las preguntas centrales que guían el inicio de la teoría política de Arendt podrían apuntarse de la siguiente manera. ¿Cómo una experiencia de este tipo -la del experimento totalitario de in-humanidad plena- fue posible? ¿Cómo puede nuestra comprensión reconciliarse con lo ocurrido?

La respuesta vendrá dada por el intento de encontrar en la historia una experiencia en la que la libertad, la espontaneidad y la pluralidad -como condiciones humanas de la vida pública<sup>13</sup>- fueran adecuadamente cobijadas, protegidas y promovidas como realidades colectivas. La posibilidad de “situar” este ámbito permitirá encontrar su itinerario de disolución en la historia occidental. Esto supone, a la par, que para Arendt la

---

<sup>13</sup> Una vida que, por su mismo carácter espontáneo de concertación, tiene la precaria condición de hacerse real sólo frágil y sólo ocasionalmente.

posibilidad del totalitarismo en la época contemporánea pone en evidencia la desintegración radical de aquella experiencia primordial.

Nuestra pensadora reconocerá este “refugio de libertad” en el ámbito colectivo de la política, tal y como ésta fue inaugurada y legada a Occidente por la Grecia pre-filosófica<sup>14</sup>.

La política, como experiencia griega, supone un intento por “estabilizar” o “solidificar” la frágil durabilidad de la vida pública, que depende de las “empresas” de los hombres. Los griegos comprendieron las potencialidades de la acción pública gracias a Homero y a su vocación por cantar las gestas gloriosas de barbaros y aqueos. La política, como espacio instalado en la ciudad, vendría, entonces, de la mano de un intento por “estandarizar” las posibilidades de la vida pública, del mundo-entre, como espacio de libertad, de identidad, de pluralidad y de comunidad.

Porque ante todo la polis fue para los griegos, al igual que la res publica para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, si no inmortalidad, de los mortales<sup>15</sup>.

Esta “garantía contra la futilidad” de la vida individual pasa, precisamente, por el aseguramiento de un refugio tanto para la identidad como para la libertad que, de acuerdo a la experiencia griega, sólo es posible en el espacio “entre-los-hombres”.

Al igual que con la “fama inmortal” de Aquiles o de Héctor, el griego entiende que la política -en tanto espacio asambleario

---

<sup>14</sup> Este periodo “político” de Grecia, demarcado por Arendt, parece indubitablemente hacer referencia a la segunda mitad del siglo V a.C. Se trata de la “época de Pericles”, que se ha llamado también “democracia radical”.

<sup>15</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana*, op. cit., 65.



que otorga igualdad y palabra a los hombres- es el escenario que le permite “aparecer” ante los otros, definir su verdadera identidad, aventurándose en lo público. Sin embargo, este “aparecer” es justamente relevante por el hecho de darse en un ámbito en el que la libertad prima. Tanto para él como para los que observan y “juzgan”. Sólo el hombre que no era esclavo y que había ya gobernado sus necesidades vitales en el ámbito privado del hogar era admitido en la polis. De tal forma, su acción -registrada a la “luz” del “entre-los-hombres”- nunca obedecía a los apremios de la necesidad, sino que se daba en completa libertad, en la tranquilidad de una esfera marcada por la libre opinión de los demás, por una visión no “forzada” del mundo común<sup>16</sup>.

“Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado”<sup>17</sup>.

La publicidad, defendida por Arendt como más propia de la experiencia política occidental, es un ámbito ligado no solamente a la igualdad (isonomía) sino también a una identidad y libertad construidas activamente con los otros -siempre a partir de un mundo que surge en el “entre” de los hombres-.

### **3. La sustitución de lo político por lo social: la disolución de la libertad como experiencia compartida y la realidad extrema de los totalitarismos**

No podemos aquí reconstruir toda la visión histórica de Arendt con respecto a la debacle progresiva de lo público-

---

<sup>16</sup> Debe aclararse, sin embargo, que esta libertad, lejos de ser una realidad casi “utópica”, era privativa del conjunto de cabezas de familia que, habiendo resuelto sus necesidades en el ámbito privado y mayormente a través de la institución de la esclavitud, se concentraban en la plaza pública para ser activamente políticos.

<sup>17</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana*, op. cit., 44.

político en el mundo occidental<sup>18</sup>. Baste señalar que, para ella, es en la modernidad que se operan inversiones fundamentales en el ámbito de la vida colectiva de los hombres, inversiones que terminarán por anular la libertad y la identidad como experiencias compartidas.

“En la época moderna, con la progresiva sustitución de lo político por lo social, el mundo como espacio político se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién”<sup>19</sup>. La anterior es una imagen crítica de la teoría arendtiana ofrecida por Fina Birulés en su introducción a *¿Qué es la política?*

El ámbito de lo político, cuya experiencia fundamental había sido pensada por Arendt a partir de la Antigüedad<sup>20</sup> y cuyos caracteres esenciales venían definidos por la posibilidad de una libertad, una identidad y una acción dadas en el mundo público (el mundo-entre), sufre una transformación fundamental en la edad moderna, un cambio radical que tiene como momento fundamental aquello que Arendt ha llamado “el auge de lo social”:

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Para una imagen completa de este proceso, el lector puede acudir a sus libros *La condición humana* y *¿Qué es la política?*, publicados ambos por la editorial Paidós y citados en el presente ensayo.

<sup>19</sup> Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona 1997, 27, 28.

<sup>20</sup> Arendt piensa no sólo en la Polis griega sino también en la República romana como experiencias públicas.

<sup>21</sup> Hannah ARENDT, *La condición humana*, op. cit., 48, 49.

Según Arendt, la modernidad se caracteriza, en lo público, por la disolución de cualquier actividad asamblearia como espacio de concertación. Junto con ésta -la dinámica política por excelencia-, desaparecen también los conceptos genuinos de igualdad, libertad e identidad como condiciones públicas. Así, los antiguos espacios de concertación entre-los-hombres son sustituidos por una actividad social -propriadamente, la de la llamada Sociedad- en la que la relación de mando y obediencia se posiciona como estructura colectiva central. El gobierno (mando) está dispuesto por el hecho de que se conoce el fin deseable de la comunidad (el bienestar económico o la “libertad individual”) y de que la discordancia, propia de las “múltiples voces”, es, en realidad, un impedimento para la eficiencia estatal.

En tal sistema, la libertad individual pasa a ser un tema privado -o íntimo-, mientras que lo público se caracteriza por un sistema que “replica” las características de una “gran familia”: una cabeza, una voluntad y una distribución de roles para constituir la eficiencia de tipo “económico”.

Por otra parte, la identidad ya no encuentra su espacio más propio en el encuentro con los otros, sino que pasa a ser una esfera basada en una suerte de “auto-reconocimiento” del sujeto. De hecho, la identidad personal se encuentra, en la Sociedad, bajo el influjo enorme de una tendencia igualadora -muy similar, indudablemente, a la prevista por Heidegger como tendencia ontológica del espacio público-. Esta tendencia, que podríamos prever como el reinado de la “conducta”, se convierte en el fundamento de aquello que regularmente se denomina “conformismo social”.

La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una Igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a

la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario. El fenómeno de conformismo es característico de la última etapa de este desarrollo moderno<sup>22</sup>.

El problema del perfil social de la modernidad es que retrata una imagen en la cual la libertad o la identidad del individuo, como fenómenos significativos, han perdido toda fuerza, arraigo o sentido. La hipótesis de Arendt es que esta pérdida casi completa de “vitalidad política” depende del hecho de que el ámbito original de sentido de estos fenómenos (el mundo-entre de los hombres, su capacidad para actuar juntos) ha desaparecido por completo de la “publicidad” de la vida comunitaria. No se trata de que política, libertad formal o identidad individual se hayan suprimido, sino de que han dejado de ostentar un significado profundo basado en el mundo nacido entre los hombres que se encuentran verdaderamente.

La pérdida moderna de identidad y libertad -que constituye uno de los núcleos centrales de la crisis existencial de la época actual- está basada en un muy particular ego-centrismo propio de la consagración del circuito labor-consumo como actividad fundamental del ser humano.

[...] el laborar y el consumir [...] son dos caras del mismo fenómeno, del mismo ciclo, donde todo vive, donde todo lo que está vivo vibra [...]. En el laborar y el consumir [...] el hombre es arrojado por completo contra sí mismo [...] [y] contra lo biológico [...]. Del proceso de laborar nace un aislamiento peculiar [...], esta soledad consiste en ser arrojado

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 51.

contra uno mismo, ocupando el consumo en cierta medida el lugar de todas las actividades auténticamente relevantes<sup>23</sup>.

Esta soledad -desprovista de instancias significativas de libertad, identidad o compañía- que caracteriza la sociedad capitalista desde su raíz, no es, sin embargo, el extremo de la debacle occidental. En realidad, cuando el capitalismo y el Estado-nación (como esfera política del capitalismo) y el sistema de clases se desintegra a comienzos del siglo XX<sup>24</sup>, aquel hombre, solamente unido a otros por intereses de clase, queda absolutamente desarraigado y en el más profundo aislamiento. Arendt se referirá a este hombre como “hombre-masa”, señalando su esencia más propia en el hecho de la “soledad”.

El hombre masa y la experiencia de la soledad son la atmósfera y antecedente inmediato de los totalitarismos nazi y estalinista.

La atomización social y la individualización extremada precedieron a los movimientos de masas [...]. La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrendas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales<sup>25</sup>.

Este “estar” -sin ninguna referencia a la pluralidad humana- del individuo-masa, supone que en realidad su colectivo (la

---

<sup>23</sup> Hannah ARENDT, en Günter GAUSS, Entrevista con Hannah Arendt, “Zur Person” (1964), en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4> (fecha de consulta 18.05.2017).

<sup>24</sup> Esta desintegración ha sido igualmente pensada por Arendt en su estudio “Imperialismo” en *Los orígenes del totalitarismo*.

<sup>25</sup> Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., 445.

masa) es un conjunto yuxtapuesto de hombres, cada uno en la más perfecta soledad. Donde la masa se ha establecido no existe ninguna genuina vinculación libre entre los hombres. El problema de esto, observará Arendt, es que la misma vida individual pierde su sentido y propiedades humanas ante la soledad radical de las masas contemporáneas. El pensamiento, la voluntad, el juicio y la coherencia individual se nutren y beben del “sentido común” que se establece en el mundo-entre de “los muchos”<sup>26</sup>.

La rebelión de las masas contra el realismo, el sentido común y todas las “plausibilidades del mundo”, fue el resultado de su atomización, de su pérdida de estatus social, junto con el que perdieron todo el sector de relaciones comunales en cuyo marco tiene sentido el sentido común<sup>27</sup>.

Esta ausencia de libertad e identidad, articulada a sus efectos extremos en la soledad y la pérdida del sentido común -cualidad del mundo-entre de los hombres-, prefigura, para Arendt, el terrible escenario de los “experimentos totalitarios” en los campos de concentración. El alcance de “hombres superfluos” (sin iniciativa, pensamiento o sentido de libertad) es la aspiración fundamental de los gobiernos que aspiran a la dominación “total”. Este escenario, en nuestra realidad histórica, fue preparado por la disolución de las relaciones de comunidad que brindaban un espacio al “libre y diverso”, pérdida que a su

---

<sup>26</sup> Este carácter esencialmente plural del hombre ha sido puesto en evidencia por SAN AGUSTÍN en los últimos capítulos del libro XII de la *Ciudad de Dios*.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 488.

vez afectaba su capacidad para pensar y juzgar la realidad del mundo.<sup>28</sup>

El problema, visto desde la situación del hombre actual, es el hecho de que, pese a la desaparición de los regímenes totalitarios, las condiciones reales de soledad y desarraigo de los hombres no se han suprimido. Éste es el escenario “social” que, desde inicios del siglo XX, se mantiene todavía en el presente.

#### **4. El desarraigo y la soledad actual: perspectivas políticas para una solución de la crisis existencial del hombre moderno**

La crisis existencial del hombre contemporáneo tiene múltiples facetas. De las específicamente espirituales no hemos podido tratar en este texto. Se ha intentado presentar, más bien, las raíces políticas de los fenómenos de la soledad y el desarraigo como uno de los fundamentos que motivan la experiencia del sin-sentido moderno.

Es evidente que la entronización de la dinámica labor-consumo como eje central en la época moderna planteaba ya graves problemas para el sentido del hombre en el mundo. La libertad, que hasta entonces había sido “realizada” en la compañía política de los otros, pasaba no sólo a la esfera individual, sino además a basarse en la Necesidad, que constriñe al hombre a satisfacer sus necesidades vitales. Esto hace que la palabra (que comunica y dialoga) deje de ser esencial -como lo había sido en la política asamblearia- y pase a ser un asunto secundario, siempre detrás de la “imprescindible” eficiencia moderna en el alcance de resultados.

---

<sup>28</sup> Para Arendt, el “diálogo silencioso con uno mismo” que caracteriza al pensamiento supone también, mediante el interlocutor interno, una relación con el mundo y la pluralidad, y como tal se nutre del “sentido común”. El quiebre, por ende, de las relaciones que nos unen a los otros priva al pensamiento de su medula fundamental.

Con el quiebre de la sociedad de clases y la pérdida de lo que quedaba de relación comunitaria con los otros, la enorme mayoría de la población mundial se vio empujada a un escenario en el que sólo quedaba la compulsión por mantenerse vivo y consumir, sin que existan instancias terrenales o mundanas de mayor sentido.

La política, antiguamente, había ofrecido una instancia esencial en la que el encuentro con los otros y la preservación del recuerdo en las comunidades fueron fundamentales para conferir sentido a la vida individual. Esta crisis de lo político, articulada con la crisis espiritual generalizada de una humanidad secular, plantea la dificultad de que el único sentido del hombre en la modernidad sea la compulsión por mantenerse vivo, consumiendo y laborando -una cualidad que, destaquemos, comparte con los animales-. Este sin-sentido es fundamental para la experiencia existencial de quiebre del individuo contemporáneo.

La solución, desde esta perspectiva, parecería clara pero no sencilla. Reconstruir la esencia de lo político, esto es, reconstruir instancias comunales en las que el vínculo que une a los hombres no sea la necesidad, es en extremo difícil. Nuestra modernidad se halla fundamentalmente concentrada en la obtención de ganancias que permitan satisfacer las necesidades de consumo personales, nacionales y globales. Ante este panorama, solamente un reencuentro operado en el interior del hombre puede impulsarlo a la necesidad de buscar “al otro”, no como aliado en una lucha “por las necesidades” sino como cómplice en una concertación en pro del sentido, la libertad y la identidad.

De nuevo, la circunstancia demanda una transformación interior del hombre. Esta vez dirigida a repensar sus relaciones



con el otro. Tal transformación es un requisito indispensable para alcanzar el alejamiento de la soledad como experiencia humana terrenal.