INVESTIGACIÓN & DESARROLLO, Vol. **24**, No. **3**: 133 – 144 (2024)
ISSN 2518-4431

SUBJETIVIDAD MODERNA, APOLITICIDAD Y CONSUMISMO EN HANNAH ARENDT

MODERN SUBJECTIVITY, APOLITICITY AND CONSUMERISM IN HANNAH ARENDT

Oscar Gracia Landaeta, Fabricio Lobatón Delgadillo, Laura Ovando Bustos
Carrera de Relaciones y Negocios Internacionales
Universidad Privada Boliviana
oscargracia@upb.edu
(Recibido el 03 de enero 2025, aceptado para publicación el 25 de enero 2025)

RESUMEN

El artículo reconstruye algunas de las perspectivas del trabajo de Hannah Arendt que permiten considerar la subjetividad moderna y su conexión con el despliegue de la sociedad capitalista. En dicho intento, se acude a espacios menos transitados de la reflexión arendtiana, como su análisis de la "introspección" en la temprana biografía de Rahel Varnhagen, su lectura de la "transformación del ciudadano en burgués" o su consideración acerca de las masas, el consumo y el entretenimiento. El resultado es la puesta en primer plano de ciertos enfoques originales que permiten advertir algunas de las principales condiciones del sujeto contemporáneo y su relación consigo mismo.

Palabras Clave: Arendt, Subjetividad, Masas, Biopolítica, Entretenimiento.

ABSTRACT

The article reconstructs various perspectives from the work of Hannah Arendt that facilitate the examination of modern subjectivity and its connection with the unfolding of capitalist society. In this endeavor, the analysis ventures into less explored areas of Arendtian thought, such as her examination of "introspection" in the early biography of Rahel Varnhagen, her interpretation of the "transformation of the citizen into the bourgeois", and her considerations regarding the masses, consumption, and entertainment. The result highlights certain original approaches that reveal key conditions of the contemporary subject and their relationship with themselves.

Keywords: Arendt, Subjectivity, Masses, Biopolitics, Entertainment.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propone encontrar una línea de continuidad entre las distintas perspectivas desde las cuales Hannah Arendt analiza, directa o indirectamente, la cuestión de la subjetividad y de su relación estructural con las transformaciones económicas, sociales y políticas de la modernidad. Sin embargo, dadas, las variaciones temáticas y "metodológicas" características del pensamiento arendtiano, una interpretación de este tipo no puede sino a la par respetar la discontinuidad inherente al despliegue del conjunto de la reflexión de la autora[1].

En cuestiones de método, para rastrear los elementos clave en esta consideración de la conformación del sujeto y de la propia modernidad, el trabajo utiliza como indicador las figuras conceptuales del "burgués" y del "hombre-masa", en cuyo trayecto se cifran, en la reflexión de Arendt, las condiciones centrales de la relación del individuo moderno con su sí-mismo (self) y con su entorno. Así, se hace claro que, plasmada ya en la segunda sección de *Los orígenes del totalitarismo* [3], existe una importante interpretación acumulada desde finales de 1920 en relación con la burguesía, sus tendencias introspectivas, su aguda vida emocional y su carácter apolítico. Por otro lado, desde la tercera parte de este libro (y en los textos posteriores), la "masa" toma el lugar protagónico en los análisis de la pensadora alemana. En este sentido, en las descripciones en torno a la conducta y las formas de emocionalidad del individuo masificado también puede encontrarse una lectura (esta vez "biopolítica") de la subjetividad.

Para abarcar estas distintas facetas, el texto se divide en cuatro apartados. El primero revisa la forma que toman las primeras intuiciones arendtianas a propósito del sujeto moderno en el libro biográfico sobre Rahel Varnhagen [4]. En dicha revisión ocupa un lugar fundamental el concepto de "introspección", que empieza a marcar la aparición de un nuevo formato de relacionamiento del individuo consigo mismo. El segundo subtítulo, por su parte, pone en primer plano la continuidad de algunas líneas de interpretación acerca del burgués y de la subjetividad moderna en el marco del trabajo histórico de 1940 sobre la política judía y sobre el totalitarismo. Continuando esta línea, el tercer apartado reconstruye la transición desde la "burguesía" hasta las "masas" tal como se halla descrita en el registro de *Los orígenes del totalitarismo* [1], valorando posteriormente el perfil biopolítico que va adquiriendo el concepto tanto de masa como

[1] Algunas ideas clave de este texto han sido desarrolladas en otras líneas de reflexión en algunos escritos previos. Confróntese, en este sentido, Gracia (2021 [1]; 2024 [2]).

DOI: 10.23881/idupbo.024.3-8e

de "sociedad de masas" en *La condición humana* [5]. Finalmente, el ultimo subtítulo analiza el tipo de subjetividad correlativo a la estructura social de las masas, acudiendo después al concepto de "cultura de masas", trabajado por Arendt en 1961, para pensar la forma en que la industria del entretenimiento ha llegado a tener un efecto analgésico sobre las experiencias más radicales del individuo contemporáneo.

En la parte de conclusiones, se trata de ponderar las múltiples posibilidades ofrecidas por el pensamiento arendtiano a la hora de considerar facetas fundamentales de la subjetividad moderna, de sus repercusiones en la organización social y de su efecto decisivo en las formas que adquiere la administración política.

2. INTROSPECCIÓN Y APOLITICIDAD: RASGOS INICIALES DE LA SUBJETIVIDAD BURGUESA EN EL LIBRO SOBRE RAHEL VARNHAGEN

Para rastrear la génesis del trayecto conceptual que sigue la noción del "burgués" en el pensamiento de Hannah Arendt es imprescindible revisar, en primera instancia, un trabajo elaborado por la autora mucho antes de la publicación de su primer libro importante: *Los orígenes del totalitarismo*[2] (1951). Se trata de la biografía de la escritora judío-alemana Rahel Varnhagen, escrita en su mayor parte entre finales de 1920 y 1933, año de la huida de Arendt de Alemania a causa del ascenso de Hitler a la cancillería de aquel país [6: 191]. En esta obra temprana puede leerse la formación germinal de algunas de las dimensiones que, refinándose en las décadas posteriores, definirán la visión de la pensadora alemana sobre la modernidad y la burguesía.

Varias comentaristas han resaltado la peculiar sintonía que conecta la coyuntura vital de Arendt como judía con las especificidades de la vida de Varnhagen, quien, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, había sido anfitriona de uno de los salones literario-filosóficos más importantes de Berlín [7, 8, 6]. De tal forma, existiría en la descripción biográfica de la persona narrada, un efecto de "espejo" que permite, simultáneamente, la autocomprensión de la persona que narra [8: 11]. Es por esta singular razón que autores como Joanne Cutting-Gray [9] o Manuel Cruz [10] han identificado en este análisis de juventud el origen de algunas perspectivas y temas permanentes para el conjunto posterior del pensamiento arendtiano.

Existe, evidentemente, una pluralidad de temas desarrollados por Arendt en el libro en cuestión. Sin embargo, uno de los puntos más detenidamente considerados por la autora gira en torno a la idea de la "introspección" como tendencia de la época. Según Benhabib, es la inclinación hacia la "interiorización" (inwardness) presente tanto en la vida de Varnhagen como en la disposición romántica en general, que, para Arendt, se anuncia como "la gran debilidad y, en última instancia, la cualidad apolítica" de aquel periodo histórico [8: 10]. Esta "apoliticidad" radicaría específicamente en la experiencia de empoderamiento del "sí-mismo" (self) que surge del movimiento autorreferencial característico del giro introspectivo. Así, como sugestivamente describe Arendt:

> Si el pensamiento vuelve sobre sí mismo y halla su objeto solitario dentro del alma —esto es, si se convierte en introspección— produce claramente una apariencia de poder ilimitado a través del acto mismo de aislamiento del mundo. Al dejar de interesarse por el exterior también establece una muralla en torno al único objeto 'interesante' que resta: el sí-mismo interior (*the inner self*) [4: 10].

En el contexto de la reflexión arendtiana, la tendencia introspectiva típicamente romántica se presenta como el polo opuesto del carácter deliberativo y performativo de la socialización que se desarrollaba en los salones literario-filosóficos, donde los individuos se mostraban y definían a sí mismos a través del discurso y el intercambio dialógico[3]. Arendt apunta, en este sentido, que "los salones eran los lugares de encuentro de aquellos que habían aprendido a representarse a través de la conversación" [4: 38]. Estas dos prácticas (la introspección y el diálogo de salón) modulan dimensiones distintas de la vida de Varnhagen, ofreciendo proyecciones diferentes para su identidad: una más firme, dependiente de la seguridad alcanzada en el intercambio conversacional con los otros y otra más endeble, relativa al retraimiento en la interioridad subjetiva.

De tal manera, ya en este momento inicial del pensamiento de la autora, la moderna intensificación del sí-mismo (en relación con la cual Arendt definirá posteriormente el surgimiento del "sujeto moderno") parece ser inversamente proporcional a la disposición para la acción y la interacción mundana (base de lo que la pensadora entenderá como política). Esta tendencia apolítica de la subjetivación introspectiva queda claramente retratada por Arendt cuando la autora afirma que:

2 En adelante OT.

3 Los importantes rasgos de politicidad que se destilan de las descripciones hechas por Arendt en relación con "los salones" han llevado a Benhabib [11] a hablar de una posible "arqueología alternativa de la modernidad" en este trabajo arendtiano. Dicha perspectiva alternativa abriría perspectivas menos críticas respecto del potencial político de la modernidad que es duramente valorado por la autora alemana en La condición humana.

> La introspección logra dos cosas: aniquila la situación realmente existente disolviéndola en un ánimo (mood) y, al mismo tiempo, le otorga a todo lo subjetivo un aura de objetividad, publicidad e interés extremo. En el ánimo, los límites entre lo íntimo y lo público se hacen borrosos; las intimidades se publican y las cosas públicas pueden ser experimentadas únicamente en el reino de lo íntimo [4: 21].

Como intuye acertadamente Benhabib [8: 12], la pieza faltante en esta primera comprensión arendtiana del carácter apolítico de la introspección es el concepto de "mundo", que no terminará de adquirir su perfil definitivo sino hasta las reflexiones de 1950 que darán lugar a *La condición humana*[4] (1958). Sin embargo, ya en la cita referida es palpable una formula clave que, en su maduración, constituirá parte del horizonte constante del pensamiento de la autora alemana. Se trata de la intuición acerca de la relación diametralmente opuesta existente entre la agudización de la subjetividad y la solidez de la realidad externa, algo que dará lugar a importantes líneas de reflexión tanto en *OT* como en CH.

Por lo demás, hay al menos otra importante perspectiva que se halla presente, aunque de manera más sutil, en las consideraciones de Arendt sobre el movimiento introspectivo de Varnhagen. Se trata de aquella que atiende a la peculiar estructura que cobra el pensamiento en el marco del retraimiento intensificado del sujeto sobre sí-mismo. Algunas de las intuiciones que se anuncian en este sentido adelantan de manera clara ideas que, posteriormente, estructurarán el enfoque arendtiano con relación a la ideología en OT. Cutting-Gray ha advertido esta circunstancia concentrándose en el modo en que Rahel Varnhagen se relacionaba con sus distintas parejas:

> La representación hecha por Arendt de la introspección nos permite entender al sí-mismo (self) en términos formales, no como mímesis, sino como figura ideológica. En otras palabras, su estilo inusual, su distancia interpretativa e incluso su incansable abstracción ayudan a iluminar un tipo de praxis social que reduce lo humano a una cifra […] Arendt revela que la conciencia introspectiva no deja espacio para que la particularidad de los otros la reclame [9: 236].

De tal manera, el análisis de la introspección, que en esta primera etapa condensa las intuiciones de Arendt sobre la formación de la subjetividad moderna, pone en primer plan dos elementos clave inmersos en el movimiento de intensificación del sí-mismo. Por un lado, la apoliticidad que se deriva del doble proceso de subjetivación del mundo externo y publicitación de la intimidad subjetiva. Y, por otra parte, aunque en importante conexión con el primer factor, la forma de pensamiento que surge de la introspección y que reduce la particularidad de lo externo (o la pluralidad de los otros) a una "cifra". Ambas de estas inclinaciones, sin embargo, deben ser leídas dentro de su horizonte histórico: la naciente sociedad burguesa.

Es importante entender que el mundo analizado por Arendt es un espacio transicional en el que empiezan a consolidarse las nuevas condiciones estructurales de la modernidad. En este sentido, el movimiento introspectivo es el contrapunto de una serie de procesos inherentes a la nueva sociedad y sus valores. Arendt desarrolla una breve pero penetrante revisión de esta situación histórica a la hora de reflexionar acerca de la decadente realidad de la nobleza en el siglo XVIII. En tal línea de análisis, la autora indica que, "en la Ilustración, el noble estaba perdiendo gradualmente lo que representaba; *estaba siendo arrojado sobre sí mismo, siendo 'reducido a la burguesía'.*"[5] [4: 38].

El contexto de esta extraña apreciación es significativo. Arendt explica que, en la mentalidad noble, el individuo como tal era algo socialmente descartable y su único valor estaba relacionado con la representación que ejercía de una clase y una familia: "El individuo representa sólo un momento frente a la memoria del linaje familiar y la necesidad de su continuidad en el futuro" [4: 36]. De tal forma, la nobleza siempre representaba algo más allá de sí misma y en esta representatividad estribaba su proyección "pública".

Esta situación cambia de manera importante con el surgimiento de la sociedad moderna y el despliegue estructural del nuevo individualismo burgués. Como Arendt especifica: "[El burgués] era sólo 'lo que tenía' […] y por eso sólo se preocupaba por su propia vida y sus posibilidades de éxito. No pertenecía a ninguna casta (en el antiguo sentido); no representaba nada […] Al no poder representar nada, no era una 'persona pública', sino una persona privada individual" [4: 37]. En tal sentido, la mencionada "reducción a burguesía" de la nobleza estaría referida a la pérdida de la capacidad de representación que caracterizaba a los grupos sociales premodernos, una pérdida basada en la nueva estructura social centrada en el individuo. En tal escenario, el burgués "había aprendido a mostrarse a sí mismo […] no algo más allá de sí mismo sino únicamente a sí mismo" [4: 38], por lo cual su personalidad se hallaría marcada por un retraimiento apolítico y un desapego por el despliegue discursivo y la conversación dialógica.

Este carácter no performativo de la burguesía hace que sus comportamientos públicos se hallen anclados de manera esencial en su individualidad privada. Arendt pone en evidencia esta compleja circunstancia resaltando la observación de Ludwig von der Marwitz a propósito de la incoherencia de esperar que en la misma persona se sostengan dos puntos de vista contrapuestos, "uno como persona privada y otro como ciudadano del Estado" [4: 37]. Por ello, para la autora alemana el burgués se halla definido por una paradoja interna en virtud de la cual su ser público está atravesado de manera esencial por su ser privado.

---

[4] *En Adelante CH.*

[5] Las cursivas son propias.

3. DEL CIUDADANO AL BURGUÉS: LA SUBJETIVIDAD LEÍDA EN CLAVE POLÍTICA

El año 1933 marca un punto de inflexión decisivo en la vida de Arendt, con el arribo del partido nazi al poder y su emigración forzada de Alemania. Tanto su biógrafa Paul Ricoeur (uno de los primeros comentaristas en analizar la relación entre la formación filosófica y la teoría política de la autora) coinciden en situar en este momento el "giro" hacia la política que define el cambio de tono y contenido entre el libro sobre Varnhagen y los escritos coyunturales de 1940 y *OT* [7: 52-153, 12: 45].

Esta progresiva maduración política de la autora alemana, por lo demás, estuvo acompañada de cerca por Kurt Blumenfeld, quien hizo cada vez más presente en su pensamiento el tema de la cuestión judía y de su complejo desarrollo histórico [13: 70]. Es en tal sentido que deben leerse los artículos de los años 40, es decir, como una reflexión en la que una experiencia judía individual tácitamente asumida a partir del (auto)retrato biográfico de Varnhagen se convierte en una perspectiva de análisis político que responde a la circunstancia del totalitarismo[6].

Por lo demás, debe tenerse también en mente que buena parte de estos textos constituirán la base para la médula argumental de OT. Por ello, es importante considerar todas estas reflexiones como parte de un mismo proceso de pensamiento. En tal sentido, la primera referencia explícita al tema de la burguesía dentro de este marco de análisis se da en 1946, en el ensayo titulado "The Moral of History" [14]. En dicho artículo, la autora afirma que "la historia […] de Europa, desde la Revolución francesa hasta inicios de la primera guerra mundial, podría ser descrita, en su aspecto más trágico, como la lenta pero constante transformación del citoyen de la Revolución en el bourgeois del periodo de preguerra" [14: 315].

Resulta claro que, en estos trabajos, desarrollados por Arendt al calor de las circunstancias, sobresale un nuevo perfil sociohistórico en la lectura del "burgués". En el libro sobre Rahel Varnhagen la "dualidad" burguesa (por la cual el mismo individuo es portador simultáneo de una perspectiva privada y de otra "ciudadana") estaba principalmente enfocada desde un lente psicológico y "existencial". En 1940 esta paradoja inherente a la burguesía se condensa en las dos categorías teórico-políticas y antinómicas del "ciudadano" y el "burgués".

Como Rosenow [15] ha mostrado, doscientos años de reflexión democrática desde Rousseau hasta Marx han pensado y repensado la oposición entre el individuo como ente privado (*le bourgeois*) y como ser comunal (*le citoyen*). Pero en el caso de Arendt estas nociones parecen adquirir especificidad a partir de la revaloración que la autora hace del espíritu republicano de la Revolución francesa en medio de su relectura de la política judía.

Tal interpretación laudatoria del proyecto revolucionario francés y contraria al "cinismo" burgués de la realpolitk se anuncia ya en 1942, en el artículo titulado "Jewish Politics" [14: 241-243], pero se muestra en toda su intensidad en el modo en que la autora retrata al político George Clemenceau en su análisis del affaire Dreyfus en OT. Como Canovan ha notado, este complejo episodio histórico constituye para Arendt la prueba de que "en Francia, en 1890, todavía había personas, como Clemenceau, que estaban preparadas a pelear por los principios republicanos heredados de la Revolución francesa: por valores puros y abstractos como la justicia y los derechos del hombre" [17: 50]. En última instancia, es la figura de este político francés la que mejor expresa para la pensadora alemana el concepto del *citoyen* comprometido con la ley y la institucionalidad republicana.

En el marco de esta misma reflexión histórica, el burgués aparece como la contracara de tal espíritu ciudadano. Así, el siglo XIX sería el escenario de la "degeneración del *citoyen* en *bourgeois*" [3: 79], lo cual permite pensar que dicho proceso tiene lugar sobre la base del impulso material de la Revolución Industrial. En el orden de estas nuevas coordenadas de análisis, el retraimiento apolítico que describe al burgués en el libro sobre Varnhagen adquiere el perfil de un análisis de clase. Así, el "carácter privado" (*privateness*) y la "preocupación primaria por la ganancia" de la burguesía habrían determinado una serie de "patrones de conducta" que marcaban la apoliticidad de dicho sector social [3: 138].

Según Arendt, la concepción que la "sociedad burguesa" impulsó acerca de las instituciones políticas presentaba a estas exclusivamente como un "instrumento de protección de la propiedad individual" [3: 149]. Tal representación se impondría, por lo demás, sobre el concepto de la institucionalidad republicana con el proceso de expansión imperialista de los principales países europeos estudiado *in extenso* en la segunda parte de OT. La presente reflexión, sin embargo, quisiera realizar un análisis de otra dimensión (más rutinaria y menos extrema) de la lógica burguesa: la de los partidos

[6] En su introducción al libro *Essays of Understanding* (1930-1954), Jerome Kohn llama a esta circunstancia el "shock de la realidad" en la vida de Arendt. En su perspectiva, dicha dimensión se hallaría complementada en la vida de la pensadora alemana por el "shock filosófico" que ocurrió en su vida académica en los años 20s con el encuentro con las filosofías de la existencia de Martin Heidegger y Karl Jaspers [16].

políticos[7]. Por lo demás, dicha inspección permitirá explorar otra faceta del burgués que se había considerado también en el subtítulo anterior: la referida a su vida subjetiva y emocional.

En la segunda sección de OT, a la hora de considerar la formación de los sistemas de partidos en el siglo XIX, Arendt realiza una indicativa tipología, distinguiendo al partido político "anglosajón" del "continental". En este sentido, la autora dirá que la principal diferencia entre estos tipos es que "el primero es una organización política de ciudadanos que necesita 'actuar concertadamente' para poder actuar en absoluto, mientras el segundo es una organización de individuos privados que quieren que sus intereses sean protegidos contra la interferencia de los asuntos públicos" [3: 254-255].

Captando la sintonía entre esta clasificación y las nociones del "ciudadano" y el "burgués", puede comprenderse rápidamente que los miembros del formato "anglosajón" de partido entienden su actuación política en clave ciudadana, mientras que los representados por el formato "continental" lo hacen en clave burguesa. Por lo demás, el hecho de que estos dos modos de acción política se desplieguen en geografías distintas, pero de modo contemporáneo, permite entender "lo ciudadano" y "lo burgués" como tendencias sociales variables arraigadas en procesos históricos específicos.

Pero lo más interesante de la clasificación sostenida por Arendt es el análisis que permite de las formas mentales y emocionales de la sociedad burguesa decimonónica. En tal línea de comprensión, la autora dirá que los partidos continentales, que representaban a sus miembros "como individuos privados", debían atender a las necesidades tanto materiales como espirituales de estos [3: 254]. Dichas "necesidades" se hacen visibles si se atiende a lo que Arendt llama la "filosofía" de los Estados continentales. De acuerdo con tal filosofía, los hombres eran ciudadanos tanto "en su relación individual no organizada con el Estado" como "en su *entusiasmo patriótico* propio de épocas de emergencia"[8] [3: 255]:

> Los alemanes tendían a considerar el patriotismo como un auto-olvido obediente frente a las autoridades y los franceses como una lealtad entusiasta al fantasma de la "Francia eterna". En ambos casos, el patriotismo significaba el abandono de los intereses propios en favor del gobierno y del interés nacional. Tal deformación nacionalista era casi inevitable en un sistema que creaba partidos políticos a partir de intereses privados, lo que hacía que el bienestar público dependa de una fuerza impuesta desde arriba y de un vago y generoso autosacrificio popular que solo podía alcanzarse arengando las pasiones nacionalistas [3: 255].

Las formaciones ideológicas nacionalistas a las que se refiere este fragmento dependen de lo que podría entenderse como una tendencia de la individualidad burguesa a plegarse a ciertos ideales políticos cargados de un alto valor pasional. Esto, leído en contraste con el formato "ciudadano" de actuación política, refleja el modo de adhesión ideológico-política característico de individuos atomizados marcados por una acentuada vida interior (algo que, por supuesto, ya había sido tematizado a partir del concepto de introspección en el libro sobre Varnhagen) [4].

Para Arendt, este circuito de producción y consumo de ideas "elevadas" propio de los partidos continentales depende de la "vergüenza" que tales organizaciones (y sus representados) sienten ante la "estrechez" de sus propios intereses. En este sentido, cada partido tiene la inclinación a desarrollar ideologías que le permitan hacer coincidir la particularidad de sus objetivos con la universalidad de ideales coronados de un aire de solemnidad [3: 253-254].

Cabe resaltar que la pensadora alemana ya había reflexionado en torno a esta "vergüenza" propia de la psicología burguesa en un extenso texto de 1938-1939 titulado "Antisemitismo". En dicho ensayo, la autora describe el éxito del discurso difamatorio desplegado por la aristocracia prusiana contra la burguesía de aquel país. Dicho éxito habría logrado, en última instancia, implantar en la propia conciencia burguesa una suerte de autopercepción flagelante. Así, el apocamiento y el desprecio de la propia condición se convirtieron en rasgos psicológicos generales del hombre burgués en la medida en que la narrativa conservadora de los Junkers se esparció al conjunto de Europa durante el siglo XIX [14: 109-110].

El contenido de los eslóganes enarbolados por la reacción aristocrática contra la burguesía germana es resumido por Arendt citando a Marwitz:

> [Se trata de] la guerra de aquellos que no tienen propiedad contra aquellos que sí la detentan, de la industria contra la agricultura, de la compra y la venta contra la estabilidad, del crudo materialismo contra el orden establecido por Dios, de la vana ganancia contra la ley, del momento presente contra el pasado y el futuro, del individuo contra la familia […] del aprendizaje adquirido y el vulgar talento contra la virtud y el carácter honorable [14: 107].

[7] Sobre el tema del imperialismo en *OT* y su conexión con la "activación política" de la burguesía puede consultarse el texto de Karuna Mantena [18], así como los distintos ensayos compilados en King y Stone [19].
[8] Las cursivas son propias.

Claramente, el espíritu de estos alegatos gira en torno a una concepción de la bourgeoisie como clase despojada de arraigo, marcadamente superflua y sin sentido de la historia. En síntesis, se trata de una crítica tradicionalista al sentido del individualismo, de la movilidad social y de la fluidez económica de la naciente sociedad capitalista.

La interiorización de estas ideas en forma de una auto representación por parte de la burguesía, así como la realidad de su condición inorgánica y atomizada, favorecerán el surgimiento de ideologías decimonónicas compensatorias (o anestésicas) destinadas a aliviar la disposición espiritual "enajenada" de esta clase. Ello, combinado con la intensidad emocional propia de una vida subjetiva agudizada, anuncia las experiencias radicales de desarraigo y la superfluidad que, con el capitalismo avanzado, dejarán de ser atributo del "burgués" para extenderse al conjunto de los miembros de las sociedades modernas.

4. DEL BURGUÉS A LAS MASAS: SURGIMIENTO DE UNA LECTURA "BIOPOLÍTICA" ARENDTIANA

La irrupción de "las masas" como concepto fundamental en la teoría política de Arendt se da de manera explícita en la tercera sección de OT. El contexto histórico de dicha aparición es lo que la autora llama el "quiebre" de la sociedad de clases en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial[9]:

> La verdad es que las masas brotaron de los fragmentos de una sociedad altamente atomizada, cuya estructura competitiva —y su concomitante soledad individual— había sido controlada solo a través de la membresía en una clase. La característica primaria del hombre-masa no es su brutalidad y atraso sino su aislamiento y falta de relaciones sociales normales [3: 317].

Arendt es clara al señalar que "la atomización social" y la "extrema individualización" precedieron al surgimiento de la "sociedad de masas" [3: 316]. En tal sentido, es el cuerpo fragmentario de la sociedad capitalista de clases el que constituye el puente directo hacia la falta de organicidad y la desarticulación característica de las masas. Este desarrollo, sin embargo, transforma de manera decisiva la experiencia "espiritual" típica del individualismo burgués.

Para reconstruir el registro que Arendt realiza de la conformación psicológica de las masas puede empezarse apuntando a una cuestión ya tematizada más arriba: la de la apoliticidad general de los individuos representados en el sistema partidista tradicional. Como se ha visto en el análisis de los partidos políticos continentales, debido a la dinámica propia de este tipo de estructuras de representación, "la mayoría del pueblo permanecía fuera cualquier partido u organización política", es decir, sin participación real en la acción política concreta [3: 314]. Tal circunstancia habría prevenido "el desarrollo de una ciudadanía que se sienta individual y personalmente responsable por el gobierno del país" [3: 314]. Esta atmósfera de apoliticidad, indiferencia y frustración será el caldo de cultivo para la progresiva formación de la subjetividad de las masas.

Según Arendt, la relativa estabilidad inicial del sistema de partidos habría mantenido en disimulo el carácter profundamente apolítico de las poblaciones de los Estados-nación modernos. Esto, claro está, hasta el momento disruptivo del periodo de entreguerras, donde las masas atomizadas adquirirán un nuevo apetito "político" [3: 314]. En tal línea de análisis, la autora entiende que el primer síntoma del quiebre del sistema de partidos (correlativo a la desintegración de la sociedad de clases) fue la pérdida del "consentimiento silencioso de las masas desorganizadas" [3: 315] y la disruptiva tendencia de estas a plegarse a cualquier canal que les permita "vocear su nueva y violenta oposición" [3: 315]. Los actores más eficientes, en este sentido, llegarán a ser los movimientos totalitarios.

Ya se ha señalado con anterioridad que una de las formas en que la política se hacía efectiva en el sistema continental era en las intensas experiencias individuales de "auto-olvido obediente" o "lealtad entusiasta" que marcaban al patriotismo en momentos radicales. En cualquier caso, se trataba de la negación idealista de la propia individualidad en pro de la trascendencia emocional de representaciones "sublimes" [3: 255]. Esta condición será aprovechada por los movimientos totalitarios, patologizando su sentido y extendiendo su experiencia radicalizada a cada sector y dimensión de la vida social.

En tal sentido, Arendt escribe que ninguno de los grupos políticos que en el siglo XIX precedieron a los movimientos totalitarios había considerado posible "extinguir la identidad individual permanentemente y no solo por el momento de la acción colectiva heroica" [3: 314]. Esto último es algo que será propio de los grupos de raíz totalitaria. Sin embargo, lo verdaderamente importante es entender que los agentes totalitarios llevan al extremo de su propia anulación una tendencia "espiritual" ya presente en el individualismo burgués. La burguesía atomizada, desarraigada y atravesada por una autopercepción negativa buscaba un consuelo sentimental e "ideológico" a su desamparo a través de episódicas experiencias idealistas de la disolución de la individualización. Esto, al interior del circuito totalitario y de la propia subjetividad del hombre-masa, se convertirá en una condición crónica y patológica de abnegación (selflessness):

[9] Arendt [4: 261-262].

> Esta amargura auto-centrada (self-centered bitterness), aunque repetida una y otra vez en aislamiento individual, no constituía un vínculo común a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales, debido a que no se basaba en ningún interés común, ya sea económico, social o político. Por lo tanto, el auto-centramiento iba de la mano con un debilitamiento decisivo del instinto de auto-preservación (self-preservation). La abnegación (selflessness) en el sentido de que uno mismo no importa, el sentimiento de ser prescindible dejó de ser la expresión del idealismo individual para convertirse en un fenómeno de masas [3: 315].

Por supuesto, en la argumentación de *OT* esta descripción de la psicología de las masas precede al radical fenómeno de la "ideología", un hecho que, por lo demás, ya había sido considerado por Arendt en algunas de sus dimensiones centrales en los textos de 1940 sobre la cuestión judía[10]. Sin embargo, la presente reflexión, antes que centrarse en la cuestión extrema del funcionamiento ideológico del totalitarismo, tratará más bien de enfatizar la línea de la reflexión de Arendt sobre las masas que conduce al circuito de ideas de CH.

Como se sabe, el último capítulo de OT, titulado "Ideología y terror", fue añadido a la segunda edición de dicho libro, publicada en 1958 (año de publicación de CH). En ese sentido, tal acápite resulta indicativo de la forma en que el "giro" hacia lo filosófico de Arendt durante 1950[11] va dirigiendo las ideas de la primera edición de *OT* hacia nuevas perspectivas conceptuales y horizontes de consideración. Con este propósito, la forma más eficiente de rastrear la continuidad y reconfiguración de la noción de "masa" es el concepto de "soledad", que irrumpe en el marco de este capítulo añadido. Dicha noción —también presente en CH— permite además una conexión con las ideas de "atomización" y "abnegación" que se han considerado líneas más arriba.

En OT, la autora alemana presenta el concepto de "soledad" (*loneliness*) en distinción al de "aislamiento" (*isolation*) y "solitud" (*solitude*). Así, mientras la primera de estas dos condiciones está referida al retroceso hacia la vida privada y familiar impulsado por la supresión del espacio público (característica de regímenes tiránicos), la segunda señala un ejercicio activo de desconexión conducido por la propia individualidad y destinado a sostener actividades como el pensamiento [3: 474-476]. En ambos casos, Arendt puntualiza que estas condiciones no disuelven la conexión básica de la persona con la realidad exterior o el mundo común. Esto es así porque, tanto en el espacio privado-familiar —donde las capacidades pensantes y creativas del hombre se hallan intactas— como en el ejercicio del pensamiento mismo, el doble carácter representativo y dialógico del pensar —que conecta con el mundo común— se mantiene plenamente activo [3: 474-476].

Por lo demás, ambas de estas nociones (aislamiento y solitud) se hallan en sintonía con el carácter individualista y atomizado de la sociedad burguesa. La soledad, sin embargo, marca un quiebre con estos sentidos primeros, una disrupción profunda que sostendrá la descripción acerca de los aspectos más extremos de la dominación totalitaria. Para Arendt, la soledad constituye una experiencia en la que las capacidades pensantes y creativas del hombre —y, por ello mismo, su relación con el mundo externo— se ven disueltas. La autora dirá, en este sentido, que, en el seno de esta desoladora condición, "el hombre pierde la fe en sí mismo como compañero de sus pensamientos y también la confianza elemental en el mundo que le permite desarrollar cualquier experiencia. Entonces, el yo y el mundo, así como la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo" [3: 477].

Ahora bien, el registro realizado hasta aquí del pensamiento arendtiano permite vincular el desarrollo de las nociones tanto del burgués como del hombre-masa (en sus dimensiones materiales y espirituales) al despliegue de la sociedad capitalista con sus tendencias a la atomización social y la apoliticidad. Hay, en este sentido, una conexión entre la percepción negativa que la burguesía tiene de sí misma —como desarraigada y superflua— y la generalización creciente de experiencias masivas de desarraigo y superfluidad en el marco estructural de las sociedades capitalistas modernas. Tal es la atmósfera histórica en que la "soledad" se manifiesta y extiende como fenómeno colectivo:

> La soledad […] está estrechamente conectada con el desarraigo (uprootedness) y la superfluidad (superfluousness) que ha sido el curso de las masas modernas desde el inicio de la Revolución Industrial y se ha agudizado con el auge del imperialismo al final del siglo pasado [siglo XIX] y el quiebre de las instituciones políticas y las tradiciones sociales de nuestro tiempo [3: 475].

Esta mención, realizada también en el último capítulo de OT, es significativa por vincular estrechamente la condición de las masas surgidas del quiebre de la sociedad de clases a la dinámica propia del capitalismo. En esta línea de análisis, sin embargo, cabe aclarar que el sistema capitalista tiene una conceptualización singular en CH, misma que depende de las categorizaciones desarrolladas por Arendt para reflexionar críticamente en torno a la modernidad desde una perspectiva filosófica. Una de estas nuevas categorías propuestas por la autora es la de "labor", una actividad que, según

[10] Ronald Beiner [20] ha hecho una interesante revisión de la forma en que el nacionalismo sionista es tematizado por Arendt en tanto ideología en sus "escritos judíos".

[11] A propósito del supuesto paso de Arendt "de la filosofía a la política" así como su retorno "de la política a la filosofía" puede revisarse el famoso *préface* de Paul Ricoeur a la segunda edición francesa de *CH* [12].

Arendt, impone condiciones tanto materiales como "espirituales" al conjunto de la sociedad a partir de su crecimiento histórico descontrolado. Dicha noción es introducida a la hora de hablar precisamente de la soledad:

> Esto [la soledad] puede ocurrir en un mundo cuyos valores son dictados por la labor (labor), es decir, donde todas las actividades humanas han sido transformadas en actividades laborales. Bajo tales condiciones, solo el puro esfuerzo de la labor (que es el esfuerzo por mantenerse vivo) se mantiene y la relación con el mundo como un artificio humano se rompe [3: 475].

Entendiendo este párrafo dentro del sistema conceptual de CH, la soledad como experiencia de "las masas modernas" dependería de la "victoria" de la dimensión "laborante" del hombre sobre sus facetas "fabricante" y "política". Debe recordarse, en este sentido, la teorización básica hecha por Arendt de las tres actividades humanas fundamentales (labor, trabajo y acción) en CH. La misma permite iluminar el circuito de ideas propio de la reconfiguración de la noción de "masa" en el pensamiento de la autora.

La labor (labor) es la actividad surgida de la dimensión biológica de la vida humana y, en tal sentido, la que permite el despliegue de lo que Arendt (con Marx) entiende como "el metabolismo del hombre con la naturaleza" [5: 98]. Para obtener los bienes de consumo necesarios a la reproducción de la vida humana, la labor sintoniza con la rítmica cíclica y compulsiva surgida de la dimensión natural del hombre. El trabajo (*work*), por su parte, sería "la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia humana, a lo que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie" [5: 7]. Por ello, el trabajo, pensado bajo el paradigma instrumental de la fabricación definido ya por la experiencia griega de la poiesis, es creador del "artificial mundo de cosas" [5: 7] que constituye la base cósica del "mundo" como espacio propiamente humano. Finalmente, la acción (*action*), es la actividad que se establece en el espacio abierto de este mundo a través de la actualización discursiva de la intersubjetividad plural. Dicha práctica, que en su institucionalización define la esencia de la política, permite la construcción de una experiencia que eleva la existencia humana por encima de su pura realidad biológica dotándola de "significado" (*meaning*) [5: 7-8].

En el diagnóstico arendtiano de la modernidad, este periodo se hallaría signado por una expansión anómala de la labor producida por el desarrollo del capitalismo industrial. Así, la ciclicidad de esta actividad se convierte en la lógica hegemónica que define el sentido de todos los demás procesos y experiencias sociales. Es en el ámbito de este "crecimiento innatural de lo natural" [5: 47] que el mundo (como espacio de permanencia) y la acción política (productora de significados), pierden progresivamente su esencia. Solo de tal modo puede la soledad convertirse en una condición sistémica de la humanidad contemporánea. En una entrevista de 1964, Arendt resume estas ideas de la siguiente forma:

> Ahora comprendo [la noción de mundo] en un sentido mucho más amplio, como el espacio en el que las cosas se vuelven públicas […] Sin embargo, en la labor y el consumo el hombre se halla íntegramente retraído sobre sí mismo (*utterly thrown back on hjmself*) […] sobre su biología y sobre sí mismo. Y ahí está la conexión con la soledad. Una peculiar soledad brota del proceso de la labor […] Pero esta soledad consiste en estar retraído sobre uno mismo, una situación en la que, por así decirlo, el consumo toma el lugar de todas las demás actividades [21: 19-20].

En este párrafo se condensan una serie de líneas de pensamiento. Por un lado, queda bien establecida la conexión entre el ciclo labor-consumo, la pérdida de mundo y la soledad (relacionada con la concentración en el propio proceso corporal). Por otra parte, se anuncia también la expansión del concepto de soledad a partir de la idea del retraimiento sobre sí mismo que, si se recuerda bien, sintoniza con las ideas sobre la subjetividad vertidas en el libro sobre Rahel Varnhagen [4]. Esta consideración de la vida biológica y de la vida "íntima" moderna serán temas presentes en *CH* y serán desarrollados a profundidad en el siguiente acápite.

5. UNA BIOPOLÍTICA DEL CONSUMO ANALGÉSICO. RASGOS "CULTURALES" DEL HOMBRE-MASA Y DEL ENTRETENIMIENTO INDUSTRIALIZADO

El eje dinámico de formación de las sociedades de masas en *CH* es la centralización y expansión sistémica de la labor que caracteriza la edad moderna. En tal imagen, la compulsión continua y cíclica de reproducción de la vida colectiva termina cooptando y vaciando de sentido todas las demás actividades sociales. Así, en el giro recurrente de satisfacción y renovación de las necesidades humanas, labor y consumo son solo dos facetas de un único proceso [5: 126].

Esta forma singular de enfocar el movimiento del ciclo capitalista le permite a Arendt visibilizar distintas facetas de su configuración. Por un lado, la autora entiende que el cuerpo social correspondiente a dicho proceso desarrolla un modo específico de cohesión social dependiente de la fuerza centrípeta de la vida biológica. Por otra parte, sobre dicha sociedad se articula también una forma peculiar de administración colectiva que posee un carácter técnico-burocrático. Ambas de estas dimensiones, como es visible, guardan importantes sintonías con lo que, a partir de Foucault, se ha llamado "biopolítica".

Ciertamente, la inclusión de ciertas líneas de la teoría política de Arendt dentro del paradigma biopolítico no es nueva. Ya a mediados de 1990 el filósofo italiano Giorgio Agamben (personaje notable de esta corriente) había valorado positivamente la identificación arendtiana del entrecruzamiento moderno entre vida biológica y administración política [22: 12]. Por otro lado, autoras como Bazzicalupo [23] o Mills [24] no han dudado en incorporar a la pensadora alemana —y a las perspectivas teóricas abiertas en *CH* y *OT*— a su registro general de autores y conceptos del pensamiento biopolítico[12].

Asumiendo estas visiones, puede atenderse, en primera instancia, a la forma en que Arendt piensa el tipo de integración social que brota de la dinámica laboral-consumista que sostiene la vida biológica social:

> La sociabilidad que surge de aquellas actividades derivadas del metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza no reposa en la igualdad (equality) sino en la uniformidad (sameness) […] La uniformidad prevaleciente en una sociedad que se basa en la labor y el consumo —y que se expresa en su carácter conformista— está íntimamente conectada con la experiencia somática del 'laborar juntos', donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto en que cada uno puede sentir que ya no es un individuo sino uno con todos los demás [5: 213-214].

Arendt reserva el nombre de "sociedad" para este formato moderno de colectividad —propia de las masas— que se halla marcada por la socialización de la labor y por la hibridación entre las dimensiones pública y privada [5: 35]. Por otro lado, tal como ya se anuncia en la descripción citada, la experiencia colectiva característica de este modo de cohesión es el "conformismo". La autora, en este sentido, explica que dicha tendencia a la igualación es posible "solo porque la conducta (*behavior*) ha reemplazado a la acción como el modo de relacionamiento humano por excelencia" [5: 41]. La sociedad, de tal forma, espera un cierto tipo de conducta de sus integrantes, "imponiendo innumerables y variadas reglas" que "normalizan" a los individuos y excluyen "la acción espontánea" [5: 40].

Es en el contexto de esta lúgubre representación de la sociedad de masas que puede hacerse comprensible también el tipo de administración política que surge como mecanismo de gestión de dicha estructura social. Se trata de un aparato burocrático-administrativo que regula de modo "científico" el despliegue ampliado de la labor grupal [5: 45]. En tal sentido, Arendt escribe que la idea general de que los hombres son seres de conducta y no de espontaneidad, "se halla a la raíz de la moderna ciencia económica" y de "su instrumento técnico por excelencia", la estadística [5: 41]. Estas dos herramientas de gestión, por lo demás, constituyen los brazos de la "gigantesca administración doméstica de alcance nacional" característica de la edad moderna [5: 28].

La uniformidad propia de la sociedad de masas —misma que permite la formación natural de un "interés común" y una "opinión unánime" — estaría "enraizada, en última instancia, en la unicidad (*one-ness*) de la humanidad" [5: 46]. Para Arendt, sin embargo, este modo de totalización fundado en la rítmica biológica no constituye un sustituto a la pérdida de interconexión plural propia del retroceso del mundo como espació público-político. Por ello, la autora indicará que la experiencia de igualación típica de la sociedad de masas —esto es, la experiencia de los procesos niveladores de la vida y la muerte— "ocurre no solo en aislamiento sino en *profunda soledad*, donde ninguna comunicación verdadera — y menos un sentido de asociación o comunidad— es posible" [5: 215][13].

En síntesis, puede concluirse que, en el marco de las descripciones de CH, se hace claro que una tendencia a la uniformización conformista caracteriza la dinámica regular de las sociedades de masas, mismas que son administradas de modo burocrático, económico y estadístico. Ahora bien, el apunte de la autora alemana a la soledad como característica transversal del hombre-masa permite preguntarse acerca del tipo de subjetividad al que da lugar este formato biopolítico de sociedad. En tal línea de interrogación, vale la pena poner atención sobre los conceptos de "intimidad" y "cultura" que, en Arendt, permiten establecer una conexión importante con las reflexiones previamente desarrolladas sobre la interioridad del burgués y del hombre-masa.

En primer lugar, es importante resaltar que es a través de la figura de Rousseau (ligada al romanticismo) que la autora alemana interpreta la formación de la esfera "íntima" como característica del sujeto moderno. En este sentido, Arendt explica que fue contra "las igualadoras demandas de lo social, o lo que hoy en día llamaríamos conformismo" que Rousseau y los románticos "descubrieron la intimidad" [5: 39]. Por ello, sería como contrapunto a la tendencia normalizadora de la rítmica biopolítica laboral que "lo íntimo" permite una escapatoria, mediante la intensificación del espacio del sí-mismo: "el individuo moderno y sus conflictos sin fin, su inhabilidad tanto para sentirse cómodo en la sociedad como para vivir completamente fuera de ella, sus estados de ánimo siempre cambiantes y el radical subjetivismo de su vida emocional, todos nacieron de esta rebelión del corazón" [5: 39].

La pensadora alemana vincula a esta expansión de la subjetividad intimista la proliferación de artes "no públicas" como la poesía, la música o la novela [5: 39]. Por supuesto, debe tenerse en cuenta que el horizonte de exposición en el que se

[12] En esta misma línea de comprensión, Duarte [25], Di Pego [26, 27] y Suuronen [28] han interpretado líneas centrales del pensamiento de la autora alemana en consonancia con el horizonte biopolítico, mientras que Braun [29] y Blencowe [30] han tomado a su cargo la labor explícita de comparar el perfil biopolítico de las teorías de Arendt y Foucault.

[13] Las cursivas son propias.

halla desplegada esta interpretación en *CH* es el de la "alienación del mundo" (característica de la modernidad laboral) y de la consecuente "doble huida" del hombre: de la tierra hacia el universo y del mundo hacia el sí-mismo (*self*) [5: 6]. Sin embargo, buscando una sintonía mayor con la clave de lectura biopolítica aquí propuesta, puede atenderse a la singular crítica de la "cultura de masas" desarrollada por la autora. Esta ya aparece brevemente mencionada en *CH* [5: 134], pero se amplía de manera clara en el ensayo titulado "La crisis de la cultura: su significado político y social", contenido en *Entre el pasado y el futuro* [31] (1961).

De manera importante, la reflexión arendtiana sobre la cultura entra en diálogo con la interpretación acumulada respecto de las figuras del burgués y el hombre-masa, permitiendo así visibilizar otras perspectivas acerca de los tipos de sociedad a los que estos personajes dan lugar. Concretamente, en el texto mencionado es la noción del "filisteo" la que cifra los caracteres esenciales de la burguesía. Así, asumiendo la autopercepción negativa característica de esta clase social, la autora dirá que, en su dinámica de complejos sociales, "el filisteo culto" se apodera de los objetos culturales como "valores de cambio" con los cuales intenta comprar una mejor posición social o adquirir una autoestima más elevada [31: 216].

Sin embargo, esta sociedad de clases guiada por el utilitarismo cederá su lugar a la sociedad de masas y a lo que, de manera paradójica según Arendt, se ha llamado "cultura de masas". La pensadora alemana describe del siguiente modo la divergencia esencial entre estos dos tipos de cuerpo social:

> La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizá que la sociedad quería la cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos para sus propios fines egoístas, pero no los «consumía» […] La sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento y consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo [31: 217].

Según la autora, el fenómeno de la cultura no es compatible con la "voracidad" de las masas. Esto es así porque, como adecuadamente nota Reinhard, "mientras la cultura se compone de trabajos que contribuyen a la mundanidad, es decir, al establecimiento de la duración, la resiliencia y la heredabilidad de los ambientes humanos […], el entretenimiento pertenece a los ciclos de consumo que están basados en el incansable ritmo de la digestión" [32: 287][14]. Según Arendt, es por tal razón que en realidad no puede existir una "cultura de masas", sino únicamente un proceso acelerado de circulación que nunca se eleva respecto de su propia ciclicidad consumista.

En esta misma línea de interpretación, la autora escribe en *CH* que, en una sociedad laborante, el tiempo libre "nunca se dedica a otra cosa que al consumo", por lo cual "la mayor sofisticación de los apetitos" y su no restricción a las necesidades básicas no cambia el carácter general del proceso social [5: 133]. Así, pensando la cultura de masas en línea con estas consideraciones, Arendt advertirá que "la industria del entretenimiento se enfrenta a apetitos pantagruélicos" frente a los cuales "tiene que ofrecer nuevos artículos constantemente" [30: 219], lo cual conduce a la pérdida general del carácter estable (durable) del mundo.

Dada la ya anotada intensificación emocional del hombre-masa que, como se ha visto, va mano a mano con la experiencia radical de la soledad, es posible proyectar una relación importante entre la subjetividad individual y el consumo del entretenimiento. Arendt es clara al señalar que la "felicidad" —entendida como experiencia de complacencia biológica— solo puede existir en un balance perfecto entre el agotamiento de la labor y la satisfacción del consumo. Ahí donde el primero de estos factores supera en demasía al segundo (como en la miseria) la desdicha prima. En cambio, donde el segundo factor excede con creces al primero (como en la extrema abundancia), es el aburrimiento lo que se impone [5: 108].

Por supuesto, en la visión de Arendt, ninguno de estos dos polos (pero tampoco la "felicidad" nacida de su equilibrio) ofrece "significatividad" (*meaningfulness*) a la existencia humana[15]. Sin embargo —y en este punto se intentará aquí empujar la reflexión arendtiana en nuevos sentidos— debe comprenderse que, tanto la "desdicha" como el "aburrimiento" (que pueden, claro está, tener una importante dimensión somática), poseen también un indudable contrapunto "espiritual". Por ello, no solo el cuerpo del hombre-masa, sino también su aguda subjetividad emocional, se hallan atados al vaivén de la escasez humillante o de la hastiadora abundancia.

Pero, yendo incluso un paso más allá, podría proponerse que, en el caso contemporáneo de la "cultura de masas", la proliferación y abaratamiento de las industrias del "entretenimiento" han puesto una cantidad enorme (y constantemente renovada) de bienes de consumo a disposición de cada sector de las masas. En este sentido, la irrigación incesante de divertimientos rápidamente renovados ha llegado a cumplir un rol analgésico frente a la infelicidad derivada del usual desequilibrio sistémico entre labor y consumo (ya se exprese este como desdicha o como hastío).

[14] Sin embargo, como Olay resalta, esta visión no implica una "devaluación de la cultura de masas", toda vez que Arendt "reconoce la necesidad del entretenimiento. Sin embargo, ella toma la palabra cultura en sentido restringido, en referencia a las bellas artes eminentes" [33: 29].

[15] Esta, en todo caso, solo puede nacer de la acción política y de la actualización de la intersubjetividad que esta permite [5: 324].

Así, la visión de Arendt respecto de la sociedad de masas y de sus industrias de entretenimiento puede, en última instancia, constituir un puente entre su lectura de la atomización (y la soledad) propia de la fragmentaria sociedad capitalista y la emotividad exacerbada del sujeto de dicho sistema (llámese burgués u hombre-masa). Se trata, en todo caso, de una imagen muy parecida a la de aquello que el filósofo polaco Leszek Kolakowski [34]. ha llamado "cultura de los analgésicos", esto es, un "modo común de existencia" mediante el cual "somos capaces, en última instancia, de ocultarnos a nosotros mismos las fuentes de sufrimiento sin intentar ni removerlas ni enfrentarlas" [14: 91].

6. CONCLUSIONES

La teoría política de Arendt ha ganado un importante grado de popularidad en las últimas décadas. En dicho contexto, las perspectivas abiertas por la autora en torno a temas como el totalitarismo, la vita activa o la "banalidad del mal", han tendido a posicionarse en el centro del debate en torno a su pensamiento. Sin embargo, la profunda y dinámica riqueza de los distintos momentos de la obra arendtiana posee todavía importantes líneas inexploradas de reflexión.

Esto ocurre con la consideración multidimensional de la autora acerca del sujeto moderno y de la relación de este con la formación de la sociedad capitalista. Como se ha revisado, ya en las reflexiones tempranas sobre Rahel Varnhagen [4] se anuncian perspectivas críticas en torno a la introspección, la agudización emocional del sí-mismo y la apoliticidad general característica de la época romántica. Estas primeras intuiciones de corte psicológico-existencial parecen quedar subsumidas en el tono histórico-político de los análisis sobre la cuestión judía y el totalitarismo. Sin embargo, se ha podido identificar el modo en que las mismas se manifiestan como parte del "espíritu burgués" en la reflexión que Arendt lleva a cabo acerca del sistema "continental" de partidos políticos (esto, por supuesto, dejando de lado el aquí no analizado perfil del hombre-masa que se revela a partir de los análisis sobre la ideología).

La continuidad de esta visión acerca de la intensidad emocional y el retraimiento sobre sí propio de la subjetividad moderna será, en CH, acompañada por el modo "filosófico" del trabajo arendtiano en esta época y por un nuevo perfil "biopolítico" que va adquiriendo la teoría de la autora sobre la modernidad. Este horizonte de pensamiento es el mismo que encierra la tematización de la "cultura de masas" hecha por Arendt algunos años después. La idea de "consumo", en este sentido, permite ligar la rítmica cíclica del proceso laboral típico del capitalismo (considerado en CH) con la reducción de la cultura a "entretenimiento" (analizada por la autora en Entre el pasado y el futuro).

En última instancia, el trabajo ha planteado la posibilidad de extender las reflexiones arendtianas y proyectar el efecto analgésico que la hiper-producción actual de entretenimiento puede llegar a tener en las experiencias emocionales de "miseria" o "aburrimiento" características de la subjetividad "laboral" contemporánea. Esto, por su parte, puede abrir la puerta para pensar acerca de los mecanismos de control y proyectos de poder que pueden establecerse dentro de la lógica biopolítica y en intersección con los ritmos mercantiles de las industrias de consumo y entretenimiento.

En este sentido, parece claro que la extensa obra de Arendt ofrece distintos recursos para pensar facetas diversas tanto de las experiencias como de las tendencias centrales de la subjetividad moderna. Desde aspectos psicológicos que caracterizan la conducta política personal y colectiva (aun en el tiempo presente), hasta vivencias propias de una sociedad de consumo que pone en el centro de su vivencia la ciclicidad somática, las ideas de la autora alemana ponen en primer plano algunas de las más decisivas características del individuo y de la sociedad contemporánea.

REFERENCIAS

[1] Ó. Gracia Landaeta, *Nación, Modernidad y sociedad de masas: una relectura del nacionalismo contemporáneo a partir de Arendt*, Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2021. Disponible en: https://doi.org/10.7764/tesisUC/FIL/63671.
[2] Ó. Gracia Landaeta y A. Laguna Tapia, "Radicalidad y banalidad: el 'burgués' como núcleo de la reflexión arendtiana sobre el mal," *Perseitas*, vol. 12, pp. 314–344, 2024. DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4781.
[3] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York, USA: Meridian Books, 1962.
[4] H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. New York, USA: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
[5] H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago, USA: University of Chicago Press, 1998.
[6] S. Gandesha, "Rahel Varnhagen," en *The Bloomsbury Companion to Arendt*, P. Gratton y Y. Sari, Eds. London, UK: Bloomsbury Academic, 2021, pp. 191-198.
[7] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*. Valencia, España: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.
[8] S. Benhabib, "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen," *Political Theory*, vol. 23, no. 1, pp. 5-24, 1995.
[9] J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt's Rahel Varnhagen," *Philosophy and Literature*, vol. 15, no. 2, pp. 229-245, 1991.
[10] M. Cruz, *Hannah Arendt, Thinker of the Century. Introduction to The Human Condition*. Chicago, USA: University of Chicago Press, 2003.
[11] S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York, USA: Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

[12] P. Ricoeur, "The Human Condition: A Philosophical Review," en *Lectures 1: Around Politics*. Chicago, USA: University of Chicago Press, 1991.
[13] A. Prinz, *La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Barcelona, España: Herder, 2001.
[14] H. Arendt, *The Jewish Writings*. New York, USA: Schocken Books, 2007.
[15] E. Rosenow, "Bourgeois or Citoyen? The Democratic Concept of Man," *Educational Philosophy and Theory*, vol. 24, pp. 44-50, 1992.
[16] H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*. New York, USA: Schocken Books, 1994.
[17] M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.
[18] K. Mantena, "Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism," en *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, S. Benhabib, Ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010, pp. 83-112.
[19] R. H. King y D. Stone, Eds., *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. New York, USA: Berghahn Books, 2007.
[20] R. Beiner, "Arendt and Nationalism," en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, D. Villa, Ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
[21] H. Arendt, *The Portable Hannah Arendt*. New York, USA: Penguin Books, 2000.
[22] G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, USA: Stanford University Press, 2006.
[23] L. Bazzicalupo, *Biopolitics: A Conceptual Map*. London, UK: Routledge, 2010.
[24] C. Mills, *Biopolitics*. New York, USA: Routledge, 2018.
[25] A. M. Duarte, "Biopolitics and the Dissemination of Violence: Hannah Arendt and the Critique of the Present," *Contemporary Thought Review*, vol. 13, pp. 97-105, 2004.
[26] A. Di Pego, "Biopolitics and Totalitarianism in Hannah Arendt," en *Tridecaedro: Young Researchers in Social Sciences at UNLP*, P. Vestfrid y M. P. Echeverría, Eds. La Plata, Argentina: EDULP, 2010, pp. 62-74.
[27] A. Di Pego, *Modernity in Question: Totalitarianism and Mass Society in Hannah Arendt*. New York, USA: Routledge, 2015.
[28] V. Suuronen, "Resisting Biopolitics: Hannah Arendt as a Thinker of Automation, Social Rights, and Basic Income," *Alternatives*, vol. 43, no. 1, pp. 35-53, 2018.
[29] K. Braun, "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault," *Time & Society*, vol. 16, no. 1, pp. 5-23, 2007.
[30] C. Blencowe, "Foucault's and Arendt's 'insider view' of biopolitics: a critique of Agamben," *History of the Human Sciences*, vol. 23, no. 5, pp. 113-130, 2010.
[31] H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, USA: Viking Press, 1996.
[32] J. Reinhard, "Hannah Arendt and the Crisis of the Humanities?" *Political Theology*, vol. 15, no. 4, pp. 287-289, 2014.
[33] C. Olay, "Art and Mass Culture in Adorno and Arendt?" *VERBUM: ANALECTA NEOLATINA*, vol. 13, no. 1, pp. 18-31, 2012.
[34] L. Kolakowski, *The Presence of Myth*. Chicago, USA: University of Chicago Press, 1989.