



Anabella Di Pego*

RESUMEN

La condición humana de Hannah Arendt indaga en el derrotero de la *vita activa* dentro de la tradición del pensamiento occidental, con especial atención a la época moderna. Sostenemos que el texto proporciona herramientas conceptuales clave para reflexionar sobre la transición de la condición humana a lo que en nuestros días se describe como la condición posthumana. La contribución de Arendt reside en su crítica a las concepciones sustancialistas de «lo humano» y su reformulación en términos relacionales y plurales, fundamentadas en las condiciones de la existencia humana. Entre estas condiciones, la Tierra ocupa un lugar destacado como prerrequisito fundamental para la vida humana, abriendo la posibilidad de una política de la Tierra, arraigada en la finitud e interdependencia de las criaturas terrestres y en la pluralidad de formas de existencia a las que pertenecemos. Además, Arendt traza diferentes etapas en el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas, ofreciendo una perspectiva sobre la especificidad de la tecnociencia contemporánea y los profundos desafíos que plantea para el futuro de la condición humana.

Palabras-clave: Criaturas terrestres. Automatización. Alienación. Mundo contemporáneo. Posthumanismo.

The (post)human condition. Earth, technology, and post-anthropocentric becoming

ABSTRACT

Hannah Arendt's *The Human Condition* is an inquiry into the trajectories of the *vita activa* within the tradition of Western thought, with particular attention to the modern age. I argue that the text provides key conceptual tools for reflecting on the transition from the human condition to what is now described as the posthuman condition. Arendt's contribution lies in her critique of substantialist conceptions of "the human" and her reformulation of it in relational and plural terms, grounded in the conditions of human existence. Among these conditions, the Earth figures prominently as a fundamental prerequisite for human life, opening the possibility for a politics of the Earth –one rooted in the finitude and interdependence of earthly creatures and the plurality of forms of existence to which we belong. Moreover, Arendt traces different stages in the development of modern science and technology, offering insight into the specificity of contemporary technoscience and the profound challenges it poses for the future of the human condition.

Keywords: Earthbound creatures. Automatism. Alienation. Modern world. Posthumanism.

* Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), República Argentina. Forma parte del cuerpo docente de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Doctora en Filosofía (2013), Magister en Ciencias Sociales (2011), Licenciada y Profesora en Filosofía (2005 y 2001) por la UNLP. Realizó estancias de investigación en la Freie Universität Berlin (2010-2011 y 2013) como becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y se desempeñó como investigadora visitante en la Universitat de Barcelona (2016) y en la Universitat Pompeu Fabra (2019). E-mail: anadipego@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5338-4779>.

Introducción

Este trabajo analiza *La condición humana* (1998) de Hannah Arendt desde nuestras problemáticas presentes continuando el camino de Odilio Alves Aguiar (2016), en un diálogo filosófico que procura recuperar el legado perenne de sus lecturas arendtianas. Nuestra hipótesis sostiene que el libro de Arendt constituye una indagación de la condición humana tal como se configuró en la tradición occidental hasta el final de la época moderna, así como nos brinda elementos para pensar el pasaje hacia la condición posthumana en el mundo contemporáneo. Esta condición se caracteriza por la convergencia de la crítica del humanismo, con su noción de sujeto soberano forjado a partir del ideal de la perfección, y de la crítica del antropocentrismo, con los humanos como especie superior y dominante. Asimismo, la condición posthumana (Braidotti, 2015; 2020) se encuentra signada por la transformación de lo humano debido al desarrollo científico y tecnológico que erosiona una de las dicotomías estructuradoras de la modernidad: la oposición lo natural y lo artificial, a saber, entre naturaleza y cultura.

En el primer apartado, analizamos los desafíos contemporáneos a la condición humana del modo que ha sido concebida en la tradición del pensamiento occidental a la vez que reconstruimos el papel de la Tierra como condición de la vida humana en nuestro carácter de criaturas terrenas. Dos fenómenos modernos resultan gravitantes: la *hybris* en el sentido de desmesura respecto de los condicionamientos de la existencia humana – vida, natalidad, mortalidad – y la alienación de la Tierra y del mundo. En la perspectiva arendtiana de la época moderna encontramos una crítica a lo humano, en su carácter sustancial y excepcional, como es concebido desde el humanismo, a la vez que el despliegue de una concepción de la subjetividad relacional, plural y arraigada a la Tierra que sienta las bases de otra concepción de lo (post)humano.

En el segundo apartado emprendemos el análisis de las distintas etapas de la ciencia y técnica moderna en función de esclarecer las inflexiones de la tecnociencia contemporánea y su impacto en la transformación de la condición humana. La lectura arendtiana sostiene que la ciencia moderna detenta un carácter paradójico, sustentándose en sus comienzos en la capacidad productiva del hombre y enalteciéndolo al *homo faber* como amo y señor de la naturaleza, para luego dar

lugar al desarrollo de procesos y fuerzas cósmicas en la Tierra que exceden la previsión y el control humano, potenciando la incertidumbre respecto del futuro de la vida en la Tierra y de la Tierra misma. El movimiento que había empezado con la elevación de la estatura del hombre, culmina con su perplejidad frente a las consecuencias de los procesos tecnológicos que desencadena dando lugar a una “mutación” profunda de lo humano (Arendt, 2006, p. 261).

1 El desafío contemporáneo a la condición humana

El prólogo del libro de Arendt sobre la *vita activa* nos presenta diversos acontecimientos que se encuentran erosionando la condición humana tal como la habíamos concebido hasta ese entonces, a saber, como arraigada a la Tierra y a las condiciones de la vida y la muerte. El primero de ellos con el que abre el libro refiere a la puesta en órbita del primer satélite artificial alrededor de la Tierra. Arendt repara en que la reacción frente a este hecho fue de júbilo pero no envuelto en un halo triunfal sino más bien en una sensación de alivio como primer paso para librarnos de nuestro arraigo terreno. En la tradición del pensamiento occidental el cuerpo había sido entendido como cárcel del alma, siendo ahora la Tierra misma concebida como cárcel de la humanidad y ya no como quintaesencia que hace posible la vida humana. Este fenómeno resultará decisivo en la alienación de la Tierra que comenzó con la ciencia moderna (Schell, 2010, p. 247-258), propiciando la escisión entre el hombre, la Tierra y la naturaleza a la vez que dando lugar a una vinculación instrumental de todo lo existente puesto ahora a disposición del *homo faber*. Esto marcará un punto de inflexión en el mundo contemporáneo respecto de nuestra relación con la Tierra, que constituye el suelo que hace posible la vida humana, configurando el modo en que tenemos experiencias y percibimos el mundo así como organizamos las rutinas cotidianas durante el día y la noche.

La Tierra no es solamente un objeto, en el sentido de cuerpo físico que ocupa un lugar en el espacio que no puede ser ocupado al mismo tiempo por otro cuerpo, sino que es el sustrato de la vida humana, ofreciendo las condiciones que hacen posible nuestra manera de respirar, desplazarnos, percibir y concebir el movimiento. En este sentido, Husserl (2006) señalaba que “la Tierra no se mueve” en la medida en que constituye nuestro punto fijo de referencia que nos permite percibir el

movimiento de otros cuerpos¹. El alivio que experimenta el hombre contemporáneo por emprender el camino que le permite alejarse de la Tierra, muestra su desafío de las condiciones dadas de la existencia y su tentativa de trocárlas por algo hecho por sí mismo.

El segundo acontecimiento es el “intento de crear vida en el tubo de ensayo” (1998, p. 2), en donde Arendt advierte que a través de la manipulación en el microscopio del “plasma germinal” (1998, p. 2) se podrán producir seres humanos superiores alternando su tamaño, aspecto y función. En 1958 estas posibilidades recién se avizoraban y Arendt señalaba que, según los científicos, no se tardaría más de cien años en producir ese “hombre futuro”. El término utilizado por Arendt de plasma germinal [*germ plasm*] pertenece a las investigaciones del biólogo y genetista alemán August Weismann (1834-1914). A pesar del carácter incipiente de su teoría, resultó de relevancia para los desarrollos de la genética en el siglo pasado. Lo que resulta decisivo para Arendt es que los conocimientos científicos y técnicos habilitan la “producción” de vida – emulando la potencia divina – y el control a voluntad de este proceso. En 1953 se habían sentado las bases de la biología molecular contemporánea con la elucidación de la estructura de doble hélice del ADN (Watson y Crick) pero recién hacia finales de la década de 1960 se descubren las enzimas que permiten modificar el ADN. En 1972 se crea la primera molécula de ADN en un laboratorio combinando materiales genéticos de diverso origen y a partir de ese momento se producen modificaciones genéticas en animales y en semillas. En 1994 se comercializa el primer alimento modificado genéticamente (tomate Flavr Savr) y dos años después nace la oveja Dolly, primer mamífero clonado a partir de una célula adulta.

Hacia fines de la década del cincuenta, Arendt advertía sobre estas tendencias en ciernes por entonces que mostraban que el hombre contemporáneo “parecía estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como nos ha sido dada, un don gratuito que no proviene de ninguna parte (secularmente

¹ Husserl escribe este breve texto en 1934 que fue editado en 1940 de manera póstuma por Marvin Farber. En el año 2006 fue reeditado por Jörg Dünne y Stephan Günzel basándose en una nueva transcripción del manuscrito de Dieter Lohmar. Esta versión fue traducida al español por Agustín Serrano de Haro. Según Campillo lo más probable es que Arendt no conociera este texto de Husserl por las circunstancias que atravesaba al momento de su publicación y porque “no se encuentra en su biblioteca personal, conservada en el Bard College de Nueva York” (2022, p. 136). No obstante, Arendt retoma ciertos aspectos de la fenomenología (Serrano de Haro, 2006, p. 301) reelaborándolos desde las problemáticas de su presente (Rodríguez Suárez, 2011).

hablando), que desea cambiar, por así decirlo, por algo hecho por él mismo” (1998, p. 3)². De este modo, el deseo de librarse de la prisión de la tierra se complementa con “el deseo de escapar de la condición humana” que se manifiesta en la creación y modificación de la vida así como también en el intento “de prolongar la vida humana más allá de los cien años” (1998, p. 2). El conocimiento científico y tecnológico promueve así esta rebelión contra la existencia humana y sus condiciones vinculadas con la vida, la muerte y el arraigo terreno. Consideramos que este deseo de escapar de la condición humana se inscribe y a la vez constituye la máxima expresión de una *hybris* “antes pensada en términos de fuerza, envidia, orgullo y soberbia” por la filosofía y la literatura, y ahora expresada “como emancipación de todos los límites que ataban al hombre a la condición humana” (Alves Aguiar, 2016, p. 35). La *hybris* moderna se manifiesta como una tentativa de traspasamiento de los límites, es decir, como total desmesura. Sin embargo, como veremos esa desmesura no engrandece al hombre sino que desencadena fuerzas que en lugar de aumentar la estatura del hombre y su poderío, lo muestran en su pequeñez y completa impotencia para controlar los procesos que es capaz de desencadenar. Este sería el caso de la bomba atómica, a la vez que constituiría un rasgo distintivo del desarrollo científico y tecnológico en general puesto que se basa en fórmulas matemáticas y lenguajes informáticos que si bien pueden demostrarse en sus propios términos “ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento” (1998, p. 3).

Arendt señala que podemos hacer cosas inimaginables en épocas anteriores pero a la vez cada vez somos menos capaces de pensar y hablar generando sentido compartido sobre esas cuestiones. “Podría ser que nosotros, criaturas terrestres [*earthbound creatures*] que hemos comenzado a actuar como si fuésemos habitantes del universo, seamos por siempre incapaces de comprender, es decir, de pensar y hablar sobre las cosas que, sin embargo, somos capaces de hacer” (Arendt, 1998, p. 3). La diferenciación entre conocimiento y pensamiento da lugar en nuestra época a un hiato debido a la especialización y tecnificación creciente del conocimiento, por un lado, y a la erosión de las condiciones sociales que hacen posible la actividad del pensamiento en su dimensión vital y radical.

² En esta y en las sucesivas citas se realiza una traducción propia del original en inglés del libro de Arendt debido a los graves problemas de la edición en español. En este caso, por ejemplo, la versión española consigna “materialmente hablando” (2001, p. 15) para la expresión “secularly speaking”.

El tercer fenómeno mencionado por Arendt es la automatización que considera en relación con el mundo del trabajo [*labor*]. La automatización que podría vaciar las fábricas parece la realización del antiguo deseo de liberarse del trabajo, sólo que esto se produce en una sociedad en donde las diversas dimensiones de la vida activa se han ido horadando y el trabajo, entendido como forma de satisfacer las necesidades vitales, ha ganado centralidad y primacía. De este modo, nos encontraríamos en una sociedad del trabajo que rinde culto a la productividad y a una vida dedicada a las responsabilidades laborales, en donde con la automatización se nos arrebataría la actividad fundamental de nuestras vidas. Arendt observa que sólo entre los intelectuales quedan individuos “que consideran lo que hacen en términos de un obrar [*work*]” (1998, p. 5) que no se limita a brindar los medios para ganarse la vida. Sin embargo, con la inteligencia artificial este bastión también resultaría amenazado, puesto que la IA podría reemplazarnos en muchas de las actividades intelectuales vinculadas al estudio, al análisis y reflexión sobre fenómenos históricos y de la actualidad.

El libro de Arendt con su insistencia en detenernos a indagar sobre la condición humana y especialmente sobre lo que hacemos, constituye una forma hacer frente a la aceleración de los tiempos que corren, no para dar respuestas ni ofrecer certezas sino para desplegar un pensar que pueda arrojar luz sobre a los problemas del presente. Señalados los sucesos que ponen en jaque a la condición humana tal como la hemos concebido hasta ahora, será preciso detenernos brevemente en torno de la misma. Nuestra hipótesis de lectura sostiene que el abordaje arendtiano de la condición humana lleva consigo una crítica y desmontaje del sujeto moderno vinculado al humanismo³, habilitando otros modos de pensar lo humano y la subjetividad⁴.

Frente a la concepción moderna sustancialista del sujeto, Arendt explicita que la condición humana se diferencia por completo de la naturaleza humana y de la idea de una esencia, como algo subsistente que hace que algo sea lo que es. Arendt resulta categórica al respecto: “nada nos da derecho a asumir que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas” (1998, p. 10). Esto

³ Hemos desarrollado la crítica del humanismo en Arendt especialmente en los trabajos “Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt” (Di Pego, 2022) y “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt” (Di Pego, 2020).

⁴ Para un análisis de la subjetividad relacional y plural arendtiana remitimos a “Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal” (Ribeiro-Cantu, 2025).

se debe a que cada existencia humana es singular y por tanto la pregunta apropiada remite al *quién*, diferenciado del *qué* respecto de los atributos que las cosas y seres genéricos comparten entre sí⁵. En el caso de la existencia humana no se trata de propiedades compartidas sino del carácter único de cada quien, que no es algo que permanezca inmodificable, sino que requiere del transcurso del tiempo y del estar con otros para desplegarse. La existencia humana no remite a formas de ser dadas o fijas sino a las posibilidades, no en el sentido de lo posible como opuesto a lo necesario sino de apertura a modos inesperados de actuar. No obstante este carácter contingente y singular de la existencia humana, la misma se encuentra sujeta a ciertas condiciones que la configuran y en cierta medida la determinan. Las condiciones de la existencia humana, a saber Tierra, vida, mortalidad, mundo, pluralidad y natalidad, se encuentran a la base de las actividades de la *vita activa* que permiten a los hombres responder a esos condicionamientos a la vez que modificar y crear sus propias condiciones de vida. La existencia humana se encuentra así condicionada, vivir es responder a estas condiciones a la vez que modificarlas y crear nuevas condiciones dado que el hombre es capaz de crear artificialmente sus propias condiciones de vida. De todas formas, la existencia humana nunca puede encontrarse completamente condicionada porque se caracteriza por su singularidad y contingencia que hacen que siempre pueda suceder algo inesperado y no previsto.

El cambio más radical que cabe imaginar de la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hacia otro planeta. Tal evento, ya no totalmente imposible, implicaría que el hombre tendría que vivir bajo condiciones [completamente] producidas por él mismo, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni el trabajo, ni la obra, ni la acción, ni incluso el pensamiento, tendrían sentido tal como los conocemos. Sin embargo, incluso estos hipotéticos de la Tierra seguirían siendo humanos, pero lo único que podríamos afirmar sobre su «naturaleza» es que seguirían siendo seres condicionados, aunque esta condición sería ahora, en gran medida, autoproducida (Arendt, 1998, p. 10).

Parte del movimiento disruptivo de Arendt tiene que ver con entender los condicionamientos no solamente como limitantes sino más bien como condiciones de posibilidad de ciertas experiencias, acciones y modos de vida. De esta manera, quisiera destacar que el arraigo terreno del hombre, es decir, el hecho de que somos

⁵ Véase al respecto el trabajo “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo” (Di Pego, 2012).

criaturas ligadas a la Tierra [*earthbound creatures*], desmonta el dualismo entre Tierra y naturaleza, por un lado, y mundo y cultura, por otro. La Tierra en este sentido no es un objeto reemplazable sino que es el sustrato que permite el desenvolvimiento de la vida humana hasta ahora y la noción misma de estar “ligado” a la Tierra, resitúa al hombre desde su moderna primacía como amo y señor de la naturaleza en su dependencia y copertenencia a la Tierra. Frente al hombre moderno con su soberbia y señorío indiscutido, Arendt despliega una concepción de lo humano-terrestre, sosteniendo “la condición constitutivamente «terrestre» de la vida humana” (Campillo, 2022, p. 140). No se trata de una perspectiva renovadamente geocéntrica sino más bien geolocalizada que atiende al modo en que la Tierra, la biodiversidad y lo humano constituyen un entramado de condiciones posibilitantes de la vida que se encuentran amenazadas por la propia desmesura de la actividad humana. Desde la visión moderna que situaba a la Tierra en analogía con el resto de los planetas para estudiarla desde su carácter genérico, el planteo de Arendt regresa a nuestro planeta para abordarlo en sus condiciones especiales que hacen posible la vida. “La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, por lo que sabemos, podría ser única en el universo en proveer a los seres humanos de un hábitat en el que pueden moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio alguno” (Arendt, 1998, p. 2). En la morada terrena y “a través de la vida, el hombre permanece vinculado con todos los demás organismos vivos” (Arendt, 1998, p. 2). La sensibilidad de los seres humanos se encuentra arraigada a la Tierra y este arraigo es compartido “primariamente con los demás seres vivos” (Palomar Torralbo, 2022, p. 380).

La amenaza a la continuidad de la vida en la Tierra en nuestros días continúa vigente aunque ya no se deba primordialmente al peligro de la bomba atómica en el contexto de la Guerra Fría sino al cambio climático antropogénico y a la crisis ecológica global. En este sentido, la sustentabilidad de la vida en la Tierra, no sólo respecto de los seres humanos sino de la biodiversidad, constituye “un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales” (Arendt, 1998, p. 3). De esta manera la distinción arendtiana entre la Tierra y el mundo – de los artificios humanos⁶, la cultura y la

⁶ El mundo y la tierra son dos condiciones fundamentales de la existencia humana, ciertamente históricamente constituidas pero relativamente estables y frecuentemente no tematizadas en la

política – no puede ser pensada de manera estanca sino en necesaria interrelación. La Tierra ha devenido un asunto político de suma urgencia que demanda una política mundana y la vez terrena. Ambas necesarias para hacer frente a las dos formas de alienación que se han desplegado en la época moderna: la alienación de la Tierra y la alienación del mundo. “El gran tema de *La condición humana* es la alienación”, como afirma Alves Aguiar (2016, p. 31), pero esta alienación no es del hombre respecto de su modo de ser genérico sino que remite a la separación del hombre de la Tierra, es decir, a la erosión de su arraigo terreno, y a su retraimiento del mundo común. Por eso, lo que puede poner coto a la alienación no remite a una “reapropiación del sí mismo del hombre”, ni a “la afirmación de la soberanía de los hombres” (Alves Aguiar, 2016, p. 41-42), sino a la reparación de su arraigo terreno y del mundo compartido, esto es, su inserción en el entramado con la Tierra, lo inanimado, los seres vivos y la pluralidad de otros.

2 El desarrollo científico-tecnológico y la condición posthumana

La época moderna [*modern age / Neuzeit*] de acuerdo con Arendt comienza en el siglo XVII – con tres acontecimientos: la llegada de los europeos a América, la reforma protestante y la invención del telescopio – y finaliza hacia comienzos del siglo pasado. El período de entreguerras es un momento de transición y luego de las explosiones atómicas que dieron fin a la Segunda Guerra Mundial surge nuestro mundo contemporáneo [*modern World / moderne Welt*]. El mundo contemporáneo en el que vivimos es, entonces postmoderno, en el sentido que adviene después de la época moderna, y a partir de las innovaciones tecnocientíficas los límites y el modo de entender lo humano se modifican abriéndose el horizonte de lo posthumano.

Para dar cuenta de este pasaje de la condición humana hacia la condición posthumana reconstruiremos brevemente el desarrollo de la ciencia y la técnica, distinguiendo tres etapas en la época moderna y una cuarta etapa relativa a la técnica contemporánea desde la segunda mitad del siglo XX en donde se consolida

cotidianeidad. La aceleración de los cambios contemporáneos pone en cuestión no sólo entre estabilidad del mundo humano y de los procesos cíclicos naturales, sino también del mundo y de la tierra como condiciones que se encuentran siendo erosionadas. Precisamente en este sentido Arendt advertía que la emancipación y secularización moderna podían culminar “con un repudio [...] fatídico de la Tierra, que fue la madre de todas las criaturas vivientes bajo el cielo” (Arendt, 1998, p. 2).

el desplazamiento postantropocéntrico iniciado precedentemente. En los inicios de la época moderna se definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y así la actividad del obrar [*work*] pudo superar el desprecio y la sospecha que la tradición había manifestado hacia la misma⁷. Si bien la fabricación en tanto que actividad de obrar erige un mundo de cosas duraderas para ser usadas, en la medida en que se sustenta en una racionalidad instrumental medio-fin, una vez alcanzado el fin propuesto, éste puede devenir medio para otro fin. Así la instrumentalización socava la estabilidad y genera una postergación indefinida de la búsqueda de significado, que se acelera estrepitosamente en las sociedades de masas en donde incluso los objetos duraderos son consumidos.

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los objetos de fabricación, sino también «la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza» [...] pierden su «valor debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo» [...] La instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio [...] sólo puede detenerse haciendo del propio hombre el amo y señor [*lord and master*] de todas las cosas (Arendt, 1998, p. 157).

El *homo faber* implica la consagración del hombre como amo y señor de todas las cosas, incluida la naturaleza, por lo cual conforma un “mundo estrictamente *antropocéntrico*, donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines” (Arendt, 1998, p. 155. El subrayado es propio). El “antropocentrismo”, advierte Arendt, conlleva una “devaluación del mundo y de la naturaleza” (1998, p. 157)⁸, puesto que todo es puesto a disposición y bajo dominio del hombre, que pasa a ocupar lugar privilegiado que antes ocupaba dios. Con el ascenso del *homo faber* en la época moderna, se afianza la creencia de que la capacidad productiva del hombre (Arendt, 1994, p. 439-

⁷ “Esta misma tradición en cuanto también se había vuelto contra la acción –de manera menos abierta, sin duda, aunque no menos eficazmente–, se vio obligada a interpretar la acción en términos de un hacer [*making*], con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y patrones de pensamiento que la Época Moderna podía retomar” (Arendt, 1998, p. 230).

⁸ Hemos modificado la traducción del término “anthropocentrism” que en el edición española es traducido erróneamente como “antropomorfismo” (2001, p. 176).

440)⁹ con dominio absoluto sobre las cosas, la naturaleza y la vida, situando al excepcionalismo humano como rasgo propio de la filosofía y de la ciencia moderna. De la mano del *homo faber* en tanto fabricante se desarrolla la primera etapa de la técnica moderna en relación con la actividad del obrar, situando al hombre como amo y señor de la naturaleza, que es capaz de conocer y dominar lo que el mismo puede hacer – el conocimiento como *know how*.

La segunda etapa del “desarrollo técnico” [*technical development*] (Arendt, 1998, p. 148) en la época moderna detenta una especificidad por la cual ya no puede caracterizarse remitiendo a la tradicional noción de “útil” sino que requiere ser esclarecido en relación con la noción de “máquina” y el automatismo. Los útiles son siervos de la mano y se encuentran a disposición del artesano o productor, en cambio, con el surgimiento de las máquinas son los trabajadores quienes deben servirles, ajustando incluso el ritmo corporal al movimiento mecánico de la máquina. Pensemos en la máquina de vapor que constituye, según Arendt, el ejemplo más acabado de esta etapa del desarrollo técnico moderno y su vínculo con la figura del fogonero¹⁰ respondiendo incesantemente a los requerimientos de la máquina. No obstante, en esta etapa que constituye el punto de partida de la Revolución Industrial, todavía la máquina imita los procesos naturales y se emplea su fuerza para objetivos humanos. En esta etapa comienza el proceso de automatización creciente en el que el hombre bajo la apariencia de ser liberado de la carga del trabajo, se vuelve prescindible en tanto puede ser reemplazado por las máquinas. Se despliega así una de las paradojas del desarrollo técnico moderno:¹¹ el movimiento que parecía empoderar al hombre y encumbrarlo a la cima de la

⁹ Véase al respecto su ensayo “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (1994, p. 428-447), en donde señala que en la filosofía moderna el hombre se ubica en el lugar de Dios y que todavía impregna la filosofía contemporánea en la forma de un fuerte subjetivismo. Arendt se muestra crítica de la secularización moderna y de la idea de Nietzsche de la muerte de Dios, más bien, ha caído su trascendencia, pero sigue operando desde la tierra y lo que parece ahora ocupar su lugar es el mismo hombre encumbrado por los desarrollos de la ciencia y la técnica moderna”.

¹⁰ El primer capítulo de la novela inconclusa de Kafka, a saber, *América* o *El desaparecido* se titula precisamente “El fogonero” (1999, p. 117-147) y fue publicado de manera independiente como relato en 1913.

¹¹ “La paradoja de la ciencia moderna parece radicar en que, si bien aumentó enormemente el poder humano, produjo al mismo tiempo una reducción no menos decisiva del amor propio del hombre” (Arendt, 2019, p. 177).

creación, paulatinamente lo va empequeñeciendo hasta volverlo un apéndice reemplazable de las máquinas¹².

La tercera etapa del desarrollo técnico moderno lo vincula Arendt con el uso de la electricidad, que genera un punto de inflexión dado que ya no se trata de usar el material de la naturaleza para conseguir un fin. En otras palabras, no se trata de imitar a la naturaleza para el mundo humano, más bien se procura canalizar las fuerzas naturales hacia este mundo. En el caso del *homo faber*, los instrumentos de fabricación se encuentran al servicio del cuerpo, resultando reafirmada la distinción entre el hombre y sus útiles en continuidad con las viejas artes y oficios. En cambio, en el caso de esta etapa “dejan de aplicarse las categorías de *homo faber* [...] aquí ya no usamos el material de la forma que lo produce la naturaleza, es decir, matando, interrumpiendo los procesos naturales” (Arendt, 1998, p. 148). Más bien, se “crean” y desencadenan procesos “naturales” propios que nunca se hubieran producido sin la intervención humana. Obsérvese que en este contexto, comienza a ponerse en cuestión que “el mundo humano o artefacto, por un lado, y la naturaleza, por otro, siguen siendo dos entidades claramente separadas” (Arendt, 1998, p. 148).

Si bien la técnica moderna comienza con una glorificación del *homo faber* y de su instrumentalidad, éste resulta soterrado con el mismo desarrollo técnico puesto que se crean “procesos naturales” que el hombre ya no puede controlar, con lo cual se desmorona la distinción entre el mundo artificial con su relativa estabilidad y el ámbito natural, la tierra, con sus procesos cíclicos incontrolables. Por un lado, el hombre ha comenzado a actuar en la naturaleza, desplegando procesos que no se darían sin su intervención – represas, centrales hidroeléctricas, etc. – y por otro lado, estos procesos con sus consecuencias imprevistas repercuten en la “relativa estabilidad” del mundo en tanto artefacto humano potenciando la incertidumbre respecto del futuro.

La cuarta etapa de este desarrollo se inscribe asimismo en la historia del maquinismo y de la automatización, encontrando su punto culminante con la tecnología nuclear en la era atómica¹³, puesto que no sólo permiten “desencadenar y liberar los procesos naturales elementales”, sino también “manejar en la vida

¹² “¿Acaso no sabemos que cada avance científico, desde los tiempos de Copérnico, desembocó casi automáticamente en una disminución de la estatura [del hombre]?” (Arendt, 2006, p. 258).

¹³ Serrano de Haro (2022, p. 214) propone una sugerente analogía entre los desarrollos de la tecnología nuclear y la ideología en movimiento de los totalitarismos.

cotidiana de nuestra Tierra, energías y fuerzas que sólo se dan en el universo” (Arendt, 1998, p. 149). A partir de esto, Arendt esboza una posible distinción entre la técnica moderna y la técnica contemporánea, mientras que la primera “consiste en canalizar fuerzas naturales hacia el mundo del artificio humano”, la segunda procura “canalizar las fuerzas universales del cosmos a nuestro alrededor hacia la naturaleza de la Tierra” (Arendt, 1998, p. 149). En el momento que Arendt escribe, los desarrollos de la técnica contemporánea son incipientes pero ya avizora que “transformarán la familia de la naturaleza tal como la conocemos desde el comienzo de nuestro mundo, en la misma medida, o incluso mayor, que la tecnología [moderna] ha cambiado la misma mundanidad del artificio humano” (Arendt, 1998, p. 150). Observamos que el desarrollo técnico contemporáneo conduce a una transformación de la naturaleza más radical incluso respecto de los cambios que la técnica moderna introdujo en el mundo de los artificios humanos.

De esto se siguen tres consecuencias de gran relevancia. En primer lugar, no es posible concebir la naturaleza como algo dado, erosionándose la distinción entre lo natural (vida) y lo artificial – orden social y cultural. En segundo lugar, tampoco es posible aplicar aquí “las categorías del *homo faber*” que se sirve de sus útiles e instrumentos (Arendt, 1998, p. 151), puesto que la técnica ha trasvasado su funcionamiento instrumental para devenir una fuerza ontológica configuradora de la naturaleza y de la condición humana. En tercer lugar, en la medida en que la técnica contemporánea desencadena fuerzas cósmicas en la Tierra supone adoptar la perspectiva ajena a la Tierra y en donde la capacidad de control del hombre se ve considerablemente mermada, esto trae consigo la disminución de la estatura del hombre a la vez que configura un mundo postantropocéntrico.

En este punto, la técnica moderna no puede reducirse al problema del buen o mal uso de la técnica por parte del hombre. La introducción de la máquina rompe con el paradigma instrumental del *homo faber*, haciendo que no sea posible concebir la técnica en términos de herramientas que se usan para un diseño propuesto, entendiendo “su instrumentalidad [...] de modo exclusivo con este sentido antropocéntrico” (Arendt, 1998, p. 151). Por el contrario, en el caso de las máquinas

o aparatos,¹⁴ es más bien el hombre el que resulta moldeado en su acoplamiento a los mismos.

En el proceso continuo de la operación, este mundo de máquinas pierde incluso ese carácter mundanamente independiente que en tan alto grado poseían los útiles, instrumentos y la primera maquinaria de la época moderna. Los procesos naturales de los que se alimenta lo relacionan cada vez más con el propio proceso biológico, de manera que los aparatos que manejamos libremente en otro tiempo comienzan a parecer «caparazones pertenecientes al cuerpo humano como el caparazón pertenece al cuerpo de la tortuga». Considerada desde este ventajoso punto de vista, la tecnología ya no se presenta «como el producto de un consciente esfuerzo humano para aumentar el poder material, sino como desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantados en medida siempre creciente al medio ambiente del hombre» (Arendt, 1998, p. 153).

Citando estas palabras del texto “La imagen natural [*Naturbild*] de la Física actual” [1955] del físico Werner Heisenberg, Arendt caracteriza la inflexión de la tecnología en el mundo contemporáneo. No se trata de la técnica en un sentido instrumental – como sostiene Becerril Ramirez (2020) –, sino más precisamente de un devenir ontológico de la misma en su capacidad de configuración del organismo humano. El poder material de la técnica incide y le da forma al “desarrollo biológico de la humanidad”, de modo que la técnica es como un caparazón que pasa a formar parte del cuerpo humano de manera análoga al caparazón de una tortuga. En este sentido, se disuelven las fronteras entre la técnica y lo natural puesto que la primera es un factor fundamental de conformación de lo considerado “natural”. Esto permite esclarecer, las palabras de Arendt en el prólogo de su libro, relativas al “hombre futuro” y su “rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte” (Arendt, 1998, p. 3) y que desea cambiar por algo hecho por él mismo. Así, qué sea lo humano y la condición humana misma, no es algo que pueda determinarse de una vez y para siempre, dependerá de factores históricos y del desarrollo de la técnica que penetra en las entrañas de nuestros cuerpos, volviéndose una dimensión constitutiva insoslayable de los mismos. A este proceso se refiere Arendt como una “tecnificación del mundo” (2019, p. 183) que da lugar a una “mutación” de lo humano (2006, p. 261), en la que la tecnología ya no puede ser concebida en términos de instrumentos al servicio de la intención humana

¹⁴ En la edición alemana *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Arendt utiliza los términos *Maschinen* y también *Apparaturen* (2007, p. 180).

sino que “los aparatos empiezan, de hecho, a formar parte de nuestra vida biológica, hasta tal punto que parece como si la especie humana ya no perteneciera al género de los mamíferos, sino que estuviera empezando a transformarse en una especie de artrópodo” (Arendt, 2007, p. 181. Traducción propia). Este pasaje que acabamos de citar de la edición alemana del libro *Vita activa* no se encuentra en la versión en inglés y resulta especialmente esclarecedor de la radical transformación que afronta la condición humana. Recordemos que los artrópodos son animales invertebrados dotados de un esqueleto externo y apéndices articulados, como el caso de los insectos, arácnidos y crustáceos, entre otros. Los aparatos tecnológicos son para nosotros estos esqueletos externos y apéndices articulados que han pasado a formar parte de nuestro cuerpo.

Esta dimensión configuradora de carácter ontológico de la técnica contemporánea no sólo incide sobre el cuerpo y la vida humana, sino sobre la vida en general y la Tierra misma. En este sentido, por supuesto que Arendt advierte sobre el potencial destructor de la tecnología nuclear y de las bombas atómicas, pero no se trata de una técnica más destructora, incluso la más destructora de la historia, sino de desencadenar en la Tierra “fuerzas que sólo se dan en el universo” (Arendt, 1998, p. 150). Asimismo, la vida está producida y modificada artificialmente, pensemos en las semillas transgénicas en la producción agrícola pero también en las modificaciones de los animales en la producción agropecuaria. El aspecto ontológico de la técnica contemporánea trasciende el principio antropocéntrico del *homo faber*. Ya no se trata del control, la supervisión y la predictibilidad de los procedimientos apropiados para fabricar un producto que es reversible en la medida en que puede ser destruido. En este sentido, la temprana técnica moderna se sustentaba en la actividad productiva del obrar y su procedimiento básico es el experimento bajo condiciones controlables y recreables.

En el caso de las tecnologías contemporáneas más bien se ponen en marcha procesos que pueden tener un comienzo pero cuyas consecuencias y fines resultan imprevisibles, indeterminados e irreversibles. Precisamente la acción, según Arendt, tiene un principio pero no detenta un final y se caracteriza por ser imprevisible e irreversible en sus consecuencias en tanto se despliega en la pluralidad con reacciones que escapan al actor que le dio comienzo. Por eso, Arendt sostiene que en la nuestra era, por una parte, la noción de proceso propio del trabajo puede

describir más apropiadamente lo que llevan a cabo los científicos – que ya no son experimentos controlables y recreables – y al mismo tiempo, estos procesos imprevisibles e irreversibles, con un comienzo pero sin fin determinado nos remiten al ámbito de la acción. De esta manera, en la técnica contemporánea lo que se produce es que los hombres empiezan a actuar en la naturaleza, escapándoseles las consecuencias de los procesos que desencadenan. Arendt pensaba en las bombas atómicas y sus efectos no previstos a lo largo de años y décadas, y actualmente podemos pensar en el cambio climático, la acidificación de las lluvias y océanos, como también en inundaciones, nuevas enfermedades y virus (vaca loca, gripe porcina y Covid). Resulta indudable la incidencia de la actividad humana en el desencadenamiento de estos fenómenos a la vez que resulta manifiesta la incapacidad humana para controlarlos, instalando una incertidumbre extrema respecto del futuro de la humanidad, de la vida y de la Tierra.

En la medida en que hemos empezado a “actuar” en la naturaleza, se socava la delimitación de la política a los asuntos humanos, volviéndose las cuestiones terrenas eminentemente políticas. De ahí que podamos sostener que en el mundo contemporáneo, la política mundana requiere al mismo tiempo de una política de la Tierra. En este sentido, Arendt advertía en el prólogo de *La condición humana* que es “prudente desconfiar del juicio político de los científicos *qua* científicos” (1998, p. 4), o en otras palabras, los problemas que nos plantea la ciencia y la técnica contemporánea no constituye un problema de los científicos sino un problema político urgente que no puede dejarse en manos de expertos, ya sea científicos o políticos.

Consideraciones finales

Las reflexiones de Arendt en su libro sobre la vita activa nos permiten esclarecer la condición humana así como los desarrollos que la desafían abriendo el camino para pensar el pasaje hacia la condición posthumana. La condición posthumana remite a la situación presente en la que se desarrollan nuestras vidas y que se encuentra signada por los desarrollos científicos y por los intereses de la economía mundial, haciendo implosionar el concepto mismo de lo humano y la oposición binaria entre lo natural como lo dado y lo cultural como lo construido.

Braidotti procura pensar la subjetividad posthumana y el conocimiento posthumano “en esta época biogenética conocida como Antropoceno, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta” (2015, p. 16).

El análisis arendtiano nos permiten dar cuenta del carácter paradójico de la modernidad que sitúa al *homo faber* como centro y fundamento del conocimiento, erigiéndolo como amo y señor de la naturaleza y de todas las cosas, pero al mismo la ciencia y la técnica moderna suponen un movimiento postantropocéntrico que horada ese lugar de privilegio del hombre. Esta oscilación se puede apreciar en los desplazamientos que se producen entre la técnica moderna temprana en su primera etapa y sus desarrollos posteriores – segunda y tercera etapa – que dan lugar a la técnica contemporánea – cuarta etapa. Los inicios de la técnica moderna se encontraban signados por la instrumentalidad, conllevando un ordenamiento del mundo antropocéntrico, en donde todo resulta devaluado en tanto que medio a disposición del hombre que produce, usa, consume y destruye a voluntad y al ritmo del sistema de producción capitalista.

Los desarrollos posteriores de la técnica moderna emplazaron al hombre como el nuevo punto de Arquímedes, ese punto externo desde el cual se podría incluso mover la misma Tierra. El último capítulo de *La condición humana* dedicado a la época moderna, comienza con el siguiente epígrafe de los *Diarios* de Kafka a modo de advertencia: “Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo se le permitió encontrarlo con esta condición” (citado en Arendt, 1998, p. 248). Una vez en el punto de Arquímedes,¹⁵ el hombre no obtuvo el control de la Tierra sino su posible destrucción y autodestrucción, en la medida en que se volvió capaz de desplegar fuerzas cósmicas en la Tierra que escapan a su control. Si el mundo contemporáneo es postantropocéntrico en tanto pone de manifiesto la disminución de la estatura del hombre frente a poderes que lo exceden ampliamente, la perspectiva arendtiana nos permite entender el Antropoceno como evento límite [*boundary event*], en el sentido de Haraway¹⁶, más que como

¹⁵ En 1969 Arendt publica en la revista *Ingenior* la conferencia que había dictado en el College of Engineering titulada “El punto de apoyo de Arquímedes” (2019, p. 169-184).

¹⁶ “Junto con otras personas, pienso que el Antropoceno es más un evento límite que una época [...] El Antropoceno marca profundas discontinuidades; lo que viene después no será como lo que vino antes” (Haraway, 2016, p. 100).

caracterización irrebasable de nuestra época¹⁷. La paradoja de la ciencia moderna entre el poderío del *homo faber* y su impotencia frente a los procesos y fuerzas cósmicas que desencadena en la Tierra, nos permite reparar críticamente en las consecuencias de la actividad humana en nuestro planeta a la vez que resituar a lo humano en su arraigo terreno y en su cohabitación con diversas formas de existencia.

En el primer apartado procuramos mostrar que el análisis arendtiano de la condición humana contribuye a la crítica del humanismo con su desmontaje de la idea de sustancia, esencia o naturaleza humana, a la vez que concibe las subjetividades como despliegues temporales en un contexto de pluralidad, en donde se manifiesta y articulan narrativamente en su singularidad. Asimismo, en el segundo apartado abordamos el énfasis arendtiano en el carácter postantropocéntrico de la ciencia y la técnica que impregnan nuestro mundo contemporáneo, esclareciendo su relevancia para hacer frente “al reto [...] del antropocentrismo” (Braidotti, 2020, p. 6). De esta manera, encontramos en el abordaje arendtiano de la condición humana y de la técnica moderna elementos de las dos críticas de la centralidad de lo humano – como Hombre y como *Anthropos* – que confluyen en el posthumanismo. Entendiendo el posthumanismo como “la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo” (Braidotti, 2015, p. 51), consideramos que Arendt se encuentra en los umbrales del mismo avizorando y permitiéndonos pensar la política y las subjetividades en un escenario posthumano.

En el siglo pasado, el comienzo de la era nuclear marca no sólo el fin de la época moderna y el inicio del mundo contemporáneo, sino también la culminación de una transformación de la técnica que rebasa el marco instrumental y antropocéntrico del *homo faber*. La noción de útil es desplazada por la de máquina o aparato con su automatismo característico. Ya no se trata de imitar a la naturaleza para aprovechar su potencia en el mundo humano, sino de desencadenar procesos naturales en el mundo así como de desplegar las fuerzas cósmicas en la Tierra. De esta manera, el mundo, la Tierra y la vida se vuelven irreconocibles, producto del desarrollo de la técnica, detentando ésta una dimensión ontológica constitutiva de nuestras

¹⁷ Hemos indagado los entrelazamientos entre el pensamiento de Haraway y de Arendt en el artículo “Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway” (Di Pego, 2025).

realidades que mina la distinción tajante entre lo artificial (social y cultural) y lo natural. El análisis de Arendt constituye así un aporte relevante para dar cuenta de los problemas y desafíos de la técnica en el mundo contemporáneo, al tiempo que nos interpela a seguir pensando en estos fenómenos y en el modo en que se encuentran modificando la superficie de la Tierra así como las condiciones de la existencia humana tal como hasta ahora las conocíamos.

A lo largo de estas reflexiones procuramos poner en diálogo la perspectiva de Arendt con el denominado “posthumanismo filosófico” y las discusiones que se abren con el “giro posthumano” (Ferrando, 2019, p. 53-54. Traducción propia), contribuyendo a la polifonía de voces que pretenden trasvasar las limitaciones del humanismo y del antropocentrismo. Alves Aguiar advertía que, aunque sin tematizarlo detenidamente, “al poner la Tierra y la vida” entre las condiciones humanas, “Arendt apunta a la idea de respeto por la naturaleza en sí misma y del mundo como artificio, lenguaje y memoria de las interacciones, removiendo, de este modo, la legitimidad de la perspectiva dominante presente en el humanismo tradicional” (2016, p. 42). Esperamos este recorrido haya explicitado y esclarecido el modo en que las reflexiones arendtianas sobre el arraigo terreno de la condición humana y los desarrollos de la ciencia y la técnica moderna constituyen una fuente productiva para la “teoría crítica posthumana” (Braidotti y Hlavajova, 2018, p. 339-342),¹⁸ permitiendo desplazar al hombre desde su lugar de excepcionalidad para concebir lo humano, en consonancia con lo posthumano, en términos de pluralidad de criaturas ligadas a la Tierra y a las diversas formas de existencia.

Referencias

ALVES AGUIAR, O. Condición humana. En: PORCEL; B.; MARTIN, L. **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens, 2016.

ARENDR, H. **Between past and future**. Eight exercises in political thought. New York: Penguin Books, 2006.

ARENDR, H. **Essays in Understanding 1930-1954**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 1994.

ARENDR, H. **La condición humana**. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2001.

¹⁸ Remitimos a la entrada “Posthuman critical theory” en donde se explicita que la misma resulta de la intersección entre el post-humanismo y el post-antropocentrismo.

ARENDDT, H. **Pensar sin asideros**. Ensayos de comprensión 1953-1975. Vol. II. Ed. Jerome Kohn. Trad. R. Ramos Fontecoba. Barcelona: Página indómita, 2019.

ARENDDT, H. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998.

ARENDDT, H. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. München: Piper, 2007.

BECERRIL RAMÍREZ, C. **Las implicaciones políticas de la técnica en el pensamiento de Hannah Arendt**. 2020. Tesis (Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades) –, Universidad del Medio Ambiente (UAM), Unidad Cuajimalpa, México, Cuajimalpa, 2020.

BRAIDOTTI, R. **El conocimiento posthumano**. Trad. J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2020.

BRAIDOTTI, R. **Lo posthumano**. Trad. J. C. Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015.

BRAIDOTTI, R.; HLAVAJOVA, M. **Posthuman Glossary**. London: Bloomsbury, 2018.

CAMPILLO, A. Elogio de la condición terrestre. **Pensamiento al margen**, n. 16, p. 128-148, 2022.

DI PEGO, A. Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt. **Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas**, Sevilla, n. 8, p. 35-53, 2022.

DI PEGO, A. El camino hacia el «final del humanismo». Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt. **Cadernos Arendt**, Teresina, v. 1, n. 1, p. 11-30, 2020.

DI PEGO, A. Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, Málaga, v. XXX, n. 1, p. 38-56, 2025.

DI PEGO, A. La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, La Plata, n. 43, p. 45-78, 2012.

FERRANDO, F. **Philosophical Posthumanism**. London: Bloomsbury, 2019.

HARAWAY, D. J. **Staying with the Trouble**. Making Kin in the Chthulucene. Durham/London: Duke University Press, 2016.

HUSSERL, E. **La tierra no se mueve**. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

KAFKA, F. **Obras completas**. Tomo IV. Ed. A. J. R. Laurent. Barcelona: Edicomunicación, 1999.

PALOMAR TORRALBO, A. El arraigo sensible a la tierra: el horizonte de crisis del mundo moderno y la apertura de la fenomenología del espacio público a la ecología en el pensamiento de Hannah Arendt. **Tópicos, Revista de Filosofía**, n. 63, p. 359-388, 2022.

SCHELL, J. In search of a miracle: Hannah Arendt and the atomic bomb. En: BENHABIB, S. (Ed.). **Politics in dark times**. Encounters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010.

SERRANO DE HARO, A. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 6, p. 299-308, 2006.

SERRANO DE HARO, A. La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos. **Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos**, v. 1, n. 1, p. 205-228, 2022.

RIBEIRO-CANTU, A. M. Sobre o eu em Hannah Arendt: pensamento, solidão e banalidade do mal. **Kairos. Revista Acadêmica da Prainha**, Fortaleza, ano XXI, v. 21, n. 1, p. 204-219, 2025.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.-P. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 3, p. 419-431, 2011.

Recibido: 15/10/2025
Aprovado: 20/10/2025