

Hannah Arendt sobre el totalitarismo

Por: John McGowan¹

University of North Carolina

Traductor: Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recepción: 17.06.2017

Aprobación: 03.09.2017

El totalitarismo, en el argumento de Arendt, es posible gracias al desarrollo de la sociedad de masas, con la ayuda del “pensamiento racial”, del nacionalismo y del imperialismo². Para Arendt, la sociedad de masas es fundamentalmente una condición en la cual los individuos (como distintos y únicos) son “superfluos”. El consumo masivo, el desempleo masivo, el empleo masivo en las grandes corporaciones, el colapso de las comunidades locales y las asociaciones frente a la fuerza centrípeta de las grandes burocracias y el Estado-nación, y la dependencia de los votos populares escasamente dispuestos como única oportunidad para la participación política, todo ello contribuye a la pérdida del carácter distintivo individual. Para Arendt, la política es una actividad humana muy específica que tiene lugar en un ámbito específico (el político) por una razón específica: la libertad. Y la libertad, para ella, es la libertad de actuar de maneras que producen y manifiestan dos

¹ Este texto corresponde a la segunda parte del primer capítulo del libro *Hannah Arendt. An Introduction*, 1998, Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 15-33. Agradezco al profesor John McGowan, autor del libro, y a la editorial de la Universidad de Minnesota por el permiso legal para publicar esta traducción. Siempre que ha sido posible he citado los textos de Arendt desde versiones en castellano, las cuales son debidamente referenciadas (*N. del T.*)

² En “Una réplica a Eric Voegelin” (reimpreso en *Ensayos de comprensión*), Arendt intenta aclarar su metodología en *Los orígenes del totalitarismo*: “Lo que hice [...] fue descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos, rastreándolos en la historia previa hasta donde lo consideré oportuno y necesario. Quiere esto decir que no he escrito una historia del totalitarismo, sino un análisis en términos de historia; no he escrito una historia del antisemitismo o del imperialismo, sino analizado el elemento de odio a los judíos o el elemento de la expansión en la medida en que tales elementos eran aun claramente visibles en el propio fenómeno totalitario y desempeñaban en él un papel decisivo. El libro, por tanto, no se ocupa en realidad de los “orígenes” del totalitarismo -como su título desafortunadamente pretende-, sino que ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo; y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria” (Arendt, 2005, pp. 484-485).

entidades cruciales: la identidad única del individuo y el “mundo” (la “realidad” compartida públicamente del “sentido común”). La proliferación de identidades a través de la acción es lo que Arendt llama “pluralidad”, la diversidad multilateral en la que nos encontramos y que constituye el “mundo” en el que los seres humanos pueden experimentar la libertad. El totalitarismo representa el intento de borrar la pluralidad y la libertad y, por tanto, de obliterar el “mundo” de la acción humana misma. En su grado más extremo, este no-mundo (o anti-mundo) del totalitarismo se manifiesta en los campos de concentración. Pero al mirar los “orígenes” del totalitarismo, Arendt quiere considerar hasta qué punto se ha perdido en la sociedad moderna el gusto por la libertad, el afán por la identidad distintiva, pérdida que hace que la sociedad sea susceptible a los extremos del totalitarismo. Para Arendt, la Alemania nazi no puede entenderse como un resultado monstruoso de una psique alemana enferma. Más bien, desde su punto de vista a mediados del siglo, el totalitarismo (que se encuentra en diversas formas en Italia, España, Rusia y los Balcanes, así como en Alemania) parece ser la forma política de elección del siglo XX. ¿Por qué la democracia demostró ser una alternativa tan poco atractiva para los ciudadanos de los Estados-nación modernos? La respuesta de Arendt a esta pregunta es muy compleja; lo que quiero destacar aquí es cómo esa respuesta se desprende de su argumento de que la identidad ha sido desconectada de la ciudadanía en la sociedad moderna, con el resultado de que los modernos hemos perdido nuestro sentido de lo que es la política.

Lo que caracteriza a las masas de las cuales los líderes totalitarios derivan su apoyo es su falta de compromiso político y, sorprendentemente, su “la pérdida radical del interés por sí mismo de cada uno” (Arendt, 1981, p. 496). El totalitarismo reveló el hecho hasta ahora desconocido de que “el Gobierno democrático había descansado tanto en la aprobación tácita y en la tolerancia de secciones indiferentes e indiferenciadas del pueblo como en las instituciones y organizaciones diferenciadas y visibles del país” (Arendt, 1981, p. 491). Tal sistema puede funcionar “sólo allí donde los ciudadanos pertenecen a grupos y son representados por éstos o donde forman una jerarquía social y política” (Arendt, 1981, p. 491). El individualismo burgués y la localización burguesa de toda ambición, interés y motivación en la actividad económica habían disuelto esa afiliación de grupo al enfatizar la competencia de todos contra todos, creando “una sociedad muy atomizada [...] La

característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales” (Arendt, 1981, p. 497). Este aislamiento sólo puede generar una crisis de identidad, porque la identidad en Arendt es siempre un producto intersubjetivo de la interacción entre las personas, no algo que una sola persona puede modelar o descubrir aisladamente: “[...] merced a la compañía de otros y sólo merced a ella, nos volvemos un individuo en plenitud [...] Para nuestra individualidad, en la medida en que es una -incambiable e inconfundible-, dependemos por entero de otras personas” (Arendt, 2005, p. 431). Aislada, la persona pierde sentido de su individualidad, de esa unicidad que constituye lo que él o ella sola puede aportar al mundo; la pérdida de este sentido engendra “el típico sentimiento masivo de la superfluidad del hombre” (Arendt, 1981, p. 489). Este sentimiento de superfluidad surge en parte de la matanza insensata de millones en la Primera Guerra Mundial y del desempleo masivo de los años de la posguerra, pero también se deriva del colapso de asociaciones locales intrincadas y variadas con otros, la pérdida de relaciones a través de las cuales el individuo se define con respecto a otros particulares como una persona particular, querida precisamente por su diferencia. En resumen, la sociedad burguesa, centrando la actividad en la acumulación individual de la riqueza, paradójicamente, socava la identidad (y la distinción), porque la identidad depende de la interacción con otros. Lo que el burgués desprecia es el mundo “público” de la política y la interacción cívica en favor de la empresa “privada”, pero perder el mundo público es perder el ámbito donde los individuos son valorados como individuos, por su diferencia de los demás.

La respuesta a sentirse superfluo es el enfado y un desinterés fatalista. El enfado tiende a ser incoado y dirigido a cualquier número de enemigos reales o imaginados, por lo tanto, es sólo un enfado a la espera de ser aprovechado por organizaciones totalitarias. El desinterés surge del “sentimiento de ser gastable” (Arendt, 1981, p. 495) y resulta en

fenómenos tan inesperados e impredecibles como la pérdida radical del interés por sí mismo de cada uno, la indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte u otras catástrofes personales, la inclinación apasionada hacia las nociones más abstractas como guías de la

vida y el desprecio general incluso por las normas más obvias del sentido común (Arendt, 1981, p. 496)³.

La sustitución de lo “abstracto” por las relaciones interactivas concretas y por las pertenencias a grupos que se han perdido, proporciona el catalizador que transforma el “pensamiento racial” (el cual, sostiene Arendt, data de la Europa a mediados del siglo XVIII) en racismo a gran escala. El racismo es abstracto precisamente porque sustituye características generales (por ejemplo, “astuto”), supuestamente verdaderas de grupos enteros (los judíos), por descripciones basadas en encuentros concretos con personas particulares y aplicables sólo a las personas particulares que realmente se encuentran. En la consideración de Arendt, varios aspectos de las luchas internas (en su mayoría de clase) de las naciones europeas desde 1750 hasta finales de 1800 afirmaron la superioridad racial en un intento de legitimar las pretensiones de monopolizar el poder político y/o social. Pero tales intentos fueron generalmente marginados cuando el Estado-nación europeo reconoció que “el racismo puede provocar conflictos civiles en todos los países y es uno de los dispositivos más ingeniosos jamás inventados para preparar la guerra civil”. Dado que ningún espacio geográficamente definido será alguna vez étnicamente puro, el Estado-nación no es un Estado étnico, insiste Arendt, sino que sólo es posible cuando “el gran principio sobre el cual se construyen las organizaciones nacionales de pueblos, el principio de igualdad y solidaridad de todos los pueblos garantizados por la idea de la humanidad”, es aceptado. En resumen, el racismo se mantuvo bajo control en la Europa de los Estados naciones emergentes porque el racismo “tiende a destruir el cuerpo político de la nación” (Arendt, 1981, p. 224). El racismo es una parte vital del totalitarismo precisamente porque el totalitarismo apunta justamente a esa destrucción del cuerpo político. En su propia hostilidad hacia lo político, el imperialismo es una pieza con la burguesa hostilidad general hacia la política.

Marginalizado, el “pensamiento racial” se convierte en “racismo” y, por lo tanto, se vuelve más respetable durante la fiebre imperialista de finales del siglo XIX para África. (Hay que

³ Alexis de Tocqueville y Georg Simmel son los dos teóricos sociales más tempranos cuya obra bosqueja la preocupación de Arendt por el reemplazo de las redes de relaciones concretas por una relación “abstracta” con burocracias distanciadas y grandes, ya sean relacionadas con el Estado o con grandes empresas.

tener en cuenta no sólo que el argumento de Arendt es eurocéntrico y, por lo tanto, no considera el racismo en los Estados Unidos, sino que tampoco tiene nada que decir sobre la historia española o sobre el imperialismo mucho más antiguo de España, Francia e Inglaterra en las Américas). La justificación racial por regla no corre el riesgo de guerra civil, pues la regla es que se realizará sobre pueblos extranjeros, no europeos. “Lo que los imperialistas realmente deseaban era la expansión del poder político sin la fundación de un cuerpo político” (Arendt, 1981, p. 194), Y el racismo les proporcionó exactamente el atajo que deseaban.

En lugar del estado-nación plural en la madre patria -un espacio político en el que varios grupos se mantenían en varias relaciones competitivas y de cooperación entre sí y todos estos grupos tenían acceso legal a las instituciones de gobierno- el imperialismo instituyó una imposición de poder racialmente justificada desde arriba, una imposición que sólo podía lograrse mediante la violencia y cuyo único objetivo era: “la acumulación ilimitada de poder” y su corolario, “la acumulación ilimitada de capital”:

Los administradores de la violencia empleados por el Estado (los funcionarios imperialistas) pronto formaron una nueva clase dentro de las naciones y, aunque su campo de actividad se hallaba muy alejado de la madre Patria, disfrutaron de una considerable influencia en el cuerpo político de ésta (Arendt, 1981, pp. 196-197).

El establecimiento de la “acumulación del poder sin otros fines” como el “motor autoalimentado y siempre en marcha de toda acción política [...] hizo casi imposible la fundación de nuevos cuerpos políticos” (Arendt, 1981, p. 197). El imperialismo, entonces, da a sus practicantes un gusto por el tipo de poder que pueden acumular en ausencia de un cuerpo político; para Arendt, el esfuerzo para destruir el cuerpo político en la patria es el totalitarismo. Pero, como veremos, el totalitarismo, a diferencia de las tiranías del pasado (de las cuales el imperialismo es una nueva, pero todavía reconocible, variante), no apunta sólo a la acumulación de poder. Su objetivo es rehacer la realidad misma.

Al analizar la destrucción del cuerpo político por el totalitarismo, Arendt sugiere ya (por negación) la comprensión de lo político que formulará explícitamente en sus obras “medias”. La política es un espacio en el que hay que multiplicar los poderes (por

delegación y descentralización del poder y participación activa de un gran número de ciudadanos), la diversidad y la pluralidad producida y respetada, y una acción distintiva o creativa buscada. En este tipo de política, en la que nuestras interacciones precedentes y con otros son el foco, algo más que el poder puede ser el objetivo de la actividad política, y ese algo es el logro de una identidad significativa. Arendt llamará más tarde a este objetivo “libertad” y la conectará con la distinción, la gloria y la identidad que puede lograrse con la acción misma. Como “libertad”, es todo lo que el totalitarismo intenta borrar.

El imperialismo no puede localizar sus efectos: “su consecuencia lógica es la destrucción de todas las comunidades existentes, las de los pueblos conquistados tanto como las de la madre Patria” (Arendt, 1981, p. 197). Ya hemos visto una consecuencia de esta destrucción, el aislamiento característico del individuo en la Europa del siglo XX. (Arendt pensaba que tal aislamiento seguía siendo cierto en las sociedades “modernas” incluso después de la derrota de Hitler, por supuesto, el totalitarismo soviético persistió a lo largo de su vida, aunque se alejó de los horrores absolutos de los años de Stalin. El análisis de los años de Mao como gobernante de China, especialmente los años de la Revolución Cultural, podría no sólo cambiar algo el relato de Arendt sobre el totalitarismo, sino también sacudir su visión de que se trataba de un fenómeno peculiarmente occidental).

Otra consecuencia del imperialismo es el crecimiento de la burocracia. A medida que las relaciones localizadas se marchitan, el individuo se coloca cada vez más en una relación directa con el Estado, una relación que toma la forma de contacto con los funcionarios estatales. El Estado es conducido a administrar cada vez más áreas de la vida que una vez fueron la provincia de las “comunidades vivas” que ha borrado. Las burocracias desarrolladas por primera vez para la administración colonial son llevadas de vuelta a casa.

Este regreso a casa de la administración imperialista es inevitable, porque el propio imperialismo debe ser entendido como una respuesta a las crisis precipitadas en “las naciones europeas” por el capitalismo: “cuán frágiles se habían tornado sus instituciones, cuán anticuado demostraba ser su sistema social frente a la creciente capacidad del hombre

para la producción” (Arendt, 1981, p. 216)⁴. La expansión imperialista no es necesaria sólo para establecer nuevos mercados sino, más crucialmente en opinión de Arendt (1981), para contrarrestar el hecho de que el enfoque de la burguesía sobre la acumulación no ha dejado “ningún otro nexo disponible y unificador entre los individuos” (p. 219) que la explotación del intruso: “En una sociedad de intereses en conflicto, donde el bien común era identificado con la suma total de los intereses individuales, la expansión como tal parecía ser un posible interés común de la nación en conjunto” (Arendt, 1981, pp. 213-214). Los medios elegidos para “la preservación eran también desesperados y al final el remedio resultó ser peor que la enfermedad” (Arendt, 1981, p. 216). En este análisis, vemos una vez más avanzando a Arendt hacia posiciones más explícitas en trabajos posteriores: su insistencia en que las preocupaciones económicas no pueden proveer la comunidad que la política requiere, y su creencia de que la contestación, no la unanimidad, es el signo de una esfera política vital. La burguesía es apolítica en la medida en que quiere concentrar todas sus energías en las actividades económicas, y es antipolítica, un peligro positivo para la política, en la medida en que desea un reino público libre de conflictos. El fin del conflicto sólo puede lograrse mediante la tiranía, por un totalitarismo cuyo método es el terror y cuyo objetivo es la destrucción de la pluralidad.

De ello se deduce que el uso del racismo para lograr la unidad (como el uso similar del nacionalismo) es profundamente antipolítico: “El antisemitismo era [...] un instrumento para la liquidación no sólo de los judíos, sino también del cuerpo político de la Nación-Estado” (Arendt, 1981, p. 64). El razonamiento de Arendt aquí es parcialmente histórico, en parte como consecuencia de su comprensión de la política. Históricamente, sostiene que el Estado-nación europeo surge con el colapso de la monarquía y en la lucha entre la

⁴ Aunque marcado por su insistencia en que la Unión Soviética de Stalin es totalitaria, *Los orígenes del totalitarismo* es el libro más marxista de Arendt. Debe tres ideas centrales al marxismo: la conexión del imperialismo con la sobreproducción, la tendencia a leer la historia moderna en relación con las actividades de la burguesía y la insistencia en que las aspiraciones y acciones de esa burguesía son primordialmente “sociales” (como Arendt más tarde va a utilizar ese término), significado concerniente principalmente al beneficio económico más que a los logros estrictamente políticos. Tendré más que decir sobre la crítica de Arendt del Marxismo en el capítulo 2 [El autor se refiere al segundo capítulo de su libro: *Hannah Arendt. An Introduction, Op. cit.*, “Politics as Identity-Disclosing Action”, pp. 34-95], pero podemos notar que su interés por el racismo y el nacionalismo en *Los orígenes del totalitarismo* ya sugiere importantes motivos aparte del interés económico y, por tanto, un alejamiento de la matriz marxista que aún domina su pensamiento en este, su primer trabajo “político”.

aristocracia residual y la burguesía emergente. Ninguna de las partes puede ganar la ventaja, una situación que conduce “al pleno desarrollo del Estado-nación y su pretensión de estar por encima de todas las clases, completamente independiente de la sociedad y de sus intereses particulares”. El resultado en Europa fue “una profundización de la división entre el Estado y la sociedad sobre la que descansaba el cuerpo político de la nación. Sin ella no habría necesidad -o incluso la posibilidad- de introducir al judío en la historia europea en igualdad de condiciones”. Ningún grupo social está dispuesto a identificarse con el Estado y, por lo tanto, estos grupos concentran sus energías en promover sus intereses en la sociedad, principalmente en la esfera económica. Debido a que los judíos europeos estaban en desventaja en las transacciones sociales, “los judíos fueron la única parte de la población dispuesta a financiar los comienzos del Estado y a ligar su destino a su ulterior evolución” (Arendt, 1981, p. 41). A cambio de este apoyo, a los judíos ricos se les concedían “grandes privilegios”, el mayor de los cuales era “la igualdad” (Arendt, 1981, p. 41). Pero tales privilegios no se extendían a todos los judíos, lo que significaba que los judíos como grupo eran anómalos en la Europa del siglo XIX: “En contraste con todos los demás grupos, los judíos eran definidos y su posición estaba determinada por el cuerpo político” (Arendt, 1981, p. 37). Otros grupos fueron definidos principalmente por la posición de clase en la esfera económica, pero los judíos, privilegiados o no, adquirieron su estatus a través de su relación con el Estado, no a través de sus relaciones sociales: “se hallaban, socialmente hablando, en el vacío” (Arendt, 1981, p. 37).

Los judíos estaban a salvo siempre y cuando las clases no judías contendientes fueran en su mayoría indiferentes al Estado, aceptando pasivamente los servicios que prestaba en empresas demasiado improductivas para que la burguesía emprendiera. Pero con el imperialismo, la indiferencia burguesa llega a su fin. El Estado imperial es un socio activo en, y un ingrediente necesario para, un nuevo tipo de oportunidad de negocio. La burguesía ahora tiene una razón para intentar capturar el Estado por sí mismo. Así, el imperialismo trae un nuevo impulso para un Estado unificado que representa los intereses de la nación “entera”. Este empuje toma la ideología racista que ha justificado al imperialismo y lo ha vuelto contra aquellos grupos internos que pueden verse frustrando el esfuerzo para lograr que el Estado actúe por un solo motivo; de ahí el surgimiento del antisemitismo en la

década de 1890, con el caso Dreyfus en Francia y la formación de los partidos pan-germánico y pan-eslavo en Europa Central y Oriental. Habiendo definido el Estado-nación como abarcando una variedad de pueblos unificados sólo por compartir un lugar, Arendt caracteriza a estos nuevos grupos como abogando por un “nacionalismo tribal”, hostil al Estado-nación y al “cuerpo político de su propia nación” (Arendt, 1981, p. 66). Los judíos, porque están asociados con el Estado-nación, son un objetivo obvio de tal hostilidad. Que los judíos puedan ser designados también como diferentes racialmente sellaría la tragedia. Los ataques a los judíos, tanto como otros ataques raciales, como los poderes ocultos detrás de un Estado recalcitrante, son el vehículo perfecto para llevar el imperialismo de vuelta a casa.

El imperialismo doméstico no es aún totalitarismo. Para que esa transición ocurra, los partidos totalitarios no sólo deben explotar los deseos de unidad y ventaja económica junto con las patologías de aislamiento y superfluidad, sino que también deben emplear activamente el terror para destruir cualquier relación vivida fuera de la red totalitaria. Es esta destrucción de un mundo vivido y su reemplazo por uno fabricado que marca el asalto totalitario a la realidad y conduce a las cuestiones ontológicas de mi segundo tema. Pero primero permítanme indicar cómo el análisis de Arendt de la prehistoria del totalitarismo sugiere cómo desarrolla en sus últimas obras el tema de la política como revelación de la identidad.

Lo que está en juego es donde se encuentra la identidad. Aunque su posición no está plenamente articulada en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt indica ya que ve la identidad como un marcador de distinción (de tal manera que la diversidad completa de identidades constituye la pluralidad del mundo) y que tal distinción se logra a través de relaciones con otros. Por lo tanto, la identidad no es algo que uno posee inherentemente, internamente, o esencialmente como una entidad individual. De hecho, es probablemente incorrecto pensar en la identidad como el tipo de cosa que se puede poseer. Uno no *tiene* una identidad, sino que *descubre* una identidad cuando se manifiesta en varias interacciones con otros. Es fácil ver que esa comprensión de la identidad es totalmente incompatible con el racismo. Para que el racismo tenga algún sentido, los rasgos raciales deben funcionar de

la misma manera en cada persona de una raza en particular, independientemente del contexto y de los otros con los que interactúa el yo. (Por supuesto, el racismo también supone que la raza “triunfa” sobre cualesquiera otros rasgos que una persona pueda poseer). Arendt se cuida de cualquier apelación a los rasgos como inherentes o poseídos; para ella, el carácter distintivo del yo se manifiesta de maneras drásticamente diferentes dependiendo de las circunstancias que llaman a ese yo (y a sus características) al juego. Tomemos el ejemplo del miedo. Es difícil etiquetar a una persona como un “cobarde” de una vez por todas, porque diferentes circunstancias pueden dar lugar a diferentes respuestas (esta vez temeroso, esta vez valiente) en la misma persona. En respuesta a la pregunta de dónde se ubica la identidad, entonces podríamos decir que existe entre el yo y los demás, producto de las relaciones que se encuentran entre el yo y los otros y de las circunstancias reales que me llaman a actuar o hablar, contra, o hacia esos otros.

Arendt está interesada en especificar los diferentes tipos posibles de relaciones. Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, caracteriza a la burguesía como centrada en las relaciones sociales en contraposición a las relaciones políticas, una visión que ampliará en la distinción a gran escala entre lo social y lo político en *La condición humana*. Diferentes tipos de identidades, diferentes actividades humanas posibles, son llamados a ser por la participación en diferentes tipos de relaciones. La pluralidad, entonces, significa no sólo que los individuos exhiben identidades únicas en sus relaciones con los demás, sino también que la plena diversidad de esas identidades se manifiesta sólo por la participación de los individuos en una variedad de relaciones. Las relaciones de trabajo, las relaciones familiares, el diálogo interno con uno mismo, llamado pensamiento, la relación espectadora con los libros y las películas, y la ciudadanía, suscitan diferentes manifestaciones de identidad. (Sin embargo, todas estas facetas de la identidad no son iguales para Arendt, ella cree que los humanos son más libres, más plenamente creativos, en sus actividades políticas). El mundo está disminuido cuando esta pluralidad completa de relaciones es truncada. Arendt lo dice literalmente; la realidad se reduce cuando la pluralidad se reduce. El totalitarismo ofrece el caso más extremo de tal disminución, porque destruye todas las relaciones excepto una: la relación del individuo con el poder totalitario que lo domina a través del terror. Pero el totalitarismo es sólo un ejemplo de trabajo contra la pluralidad.

Los judíos, porque sus esferas de actividad posible estaban estrictamente circunscritas, llevaron vidas disminuidas a lo largo de la historia europea como Arendt lo describe. Pero también lo hizo la burguesía, aunque fuera por elección y no por compulsión, centrándose tan exclusivamente en lo económico. Gran parte del trabajo de la vida de Arendt puede verse como un esfuerzo por recordarnos las alegrías de la acción política (*la vita activa*) y las alegrías del pensamiento, de la filosofía (*la vita contemplativa*). Ambas alegrías se han perdido en el énfasis burgués en el logro económico y en los placeres y satisfacciones de la vida doméstica (familiar). Arendt no tiene nada en contra de la actividad económica y la vida familiar *per se*, pero está angustiada por lo que ella ve como su dominio de nuestra atención en el mundo moderno. Ella quiere llevarnos a la posible riqueza de un mundo que abarca una gama completa de actividades y sitios en los que descubrir, experimentar y mostrar nuestras identidades. El totalitarismo marca nuestros tiempos no sólo porque dominó Europa a mediados del siglo XX, sino también porque está en sintonía con la indiferencia moderna hacia una existencia plenamente pluralista.

La suplica por la pluralidad podría ser llamado el componente “existencialista” de las opiniones de Arendt sobre la identidad, su preocupación por las condiciones bajo las cuales podría existir una identidad plenamente activada. Pero sus pensamientos sobre la identidad también tienen un componente específicamente “político”, especialmente relevante para la experiencia del totalitarismo. En el siguiente capítulo, discutiré los elementos potenciales del sí mismo (yo) que Arendt asocia con la “ciudadanía”⁵. Lo que nos preocupa aquí es lo que el yo pierde cuando pierde la ciudadanía, cuando se convierte en “apátrida”. Debido a que Arendt en su obra posterior pondrá tal énfasis en la “acción”, sobre lo que el yo puede hacer en el ámbito de la libertad que es el “político”, la importancia crucial de los “derechos” en su filosofía política podría pasarse por alto. Existe el problema adicional de que los derechos en Arendt no son en absoluto iguales que los derechos de la tradición liberal de John Locke y John Stuart Mill. En la filosofía política liberal, los derechos casi siempre definen los límites del poder estatal y, por lo tanto, funcionan para asegurar áreas de actividad individual separadas del Estado. Por lo tanto, el sesgo del liberalismo es hacia

⁵ El autor se refiere al segundo capítulo de su libro: *Hannah Arendt. An Introduction, Op. cit.*, “Politics as Identity-Disclosing Action”, pp. 34-95. (*N. del T.*)

una definición estatista de lo político que también ve a la mayoría de los individuos como no queriendo involucrarse en el político, como si sólo quisieran estar solos. (Es fácil ver que esta participación binario-gubernamental –entendida como benéfica o perniciosamente interferente– domina el debate político en los Estados Unidos de hoy. Una cosa que Arendt tiene para ofrecer es una manera de pensar en lo político que abandona esta configuración cada vez más infructuosa de los asuntos involucrados). En el liberalismo, el Estado es visto como potencialmente (quizás incluso inevitablemente) invadiendo prerrogativas individuales, por lo que los derechos (que definen esas prerrogativas) deben estar firmemente establecidos en un documento fundacional (una constitución) o sobre la base del derecho natural para protegerlos del proceso político mismo. Debe establecerse un poder sobre y contra el poder del Estado para frenar la tendencia interna del Estado a aumentar su influencia sobre los ciudadanos individuales. El liberalismo, por lo tanto, se basa en la creencia de que la parte más significativa de la vida humana se vive en un ámbito apolítico y que el Estado es un mal necesario que debe mantenerse estrictamente delimitado. Thoreau resumió sucintamente esta posición cuando escribió que el mejor gobierno es el que menos gobierna. Los derechos en el liberalismo protegen al individuo de la interferencia; el bien que el orden político liberal trata de promover es la libertad, donde la libertad se entiende como “libertad negativa”, la ausencia de restricciones externas a las decisiones y acciones del yo.

Arendt no desprecia totalmente la tradición liberal. Ella cree firmemente en la eficacia de las constituciones, que se deriva de su adhesión general a la doctrina liberal de la separación de poderes. Y también es una fuerte partidaria de los derechos. Pero para ella, los derechos se definen primordialmente como una participación igualitaria y plena en lo político. Los derechos, podríamos decir, son, para ella, las mínimas condiciones de ciudadanía, pero no el mayor beneficio de la ciudadanía. Su consideración no estatal de lo político, con su énfasis en la interacción de los ciudadanos en una esfera pública, significa que los derechos no son tanto una protección contra el Estado como los términos de la igualdad de miembros en el sistema de gobierno. Los derechos no son la base para lograr el bien de la libertad negativa, sino la condición propicia para lograr los bienes que uno gana a través de la acción con otros en la esfera pública. En otras palabras, Arendt subraya los

bienes positivos que la acción política puede asegurar, más que el bien negativo de la protección contra la tiranía. Como primeros pasos hacia bienes positivos, los derechos son absolutamente cruciales, pero son el comienzo, no el final de la historia.

Debido a que los derechos en Arendt están ligados específicamente a bienes y acciones políticas, ella insiste vehementemente en que los derechos nunca podrían ser naturales. Lo político es una creación específicamente humana y los derechos son hechos por el hombre, como todo lo político. Menos vehementemente (no es totalmente coherente en este punto), su comprensión de los derechos implica que no pueden ser universales. No tenemos derechos simplemente por ser humanos. Más bien, tenemos derechos en virtud de la pertenencia a una determinada política, una política que crea esos derechos a través de su existencia y su inclusión de ciertas personas, y una política que preserva esos derechos mientras continúe proporcionando participación igual a todos sus miembros. Los derechos y la igualdad son, en definitiva, completamente políticos en Arendt. Son creados y mantenidos políticamente. Por lo tanto, la persona “apátrida” no tiene derechos, un punto que los nazis comprendieron perfectamente y que hace que la situación de Adolf Eichmann después de su secuestro parezca absolutamente adecuada a Arendt:

La apatridia *de facto* de Eichmann, la apatridia y sólo la apatridia, permitió que el tribunal de Jerusalén llegara a juzgarle. Eichmann, aun cuando no fuese un experto jurista, estaba en situación de comprender muy bien lo anterior, ya que, en méritos de su propia carrera, sabía que tan sólo con los apátridas, puede uno hacer lo que quiera; antes de exterminar a los judíos fue preciso hacerles perder su nacionalidad (Arendt, 2008, p. 350).

Para aquellos que protestan que las políticas humanas son demasiado contingentes, corrompen demasiado potencialmente un fundamento sobre el cual apostar tanto, la única respuesta de Arendt es que no tenemos nada más. Veamos la historia del siglo XX. Toda su lección es que los derechos son fácilmente abrumados y nunca garantizados. No hay ninguna salvaguardia contra el maltrato humano de otros seres humanos excepto la acción humana que protesta y trabaja contra ese maltrato. Vale la pena luchar por los derechos precisamente porque pueden perderse. Estamos totalmente en el reino de los poderes

humanos oscilando aquí unos contra otros. Ningún poder no humano, ningún arreglo institucional, puede salvarnos del mal humano.

Sin embargo, la conclusión que se debe sacar no es que deberíamos odiar o abandonar lo político. Más bien, la ciudadanía y lo político son reconocidos como aún más preciosos, aunque más frágiles de lo que podríamos haber supuesto. El totalitarismo nos muestra que lo político puede ser completamente borrado y con resultados horribles. Lo político es la única fuente de derechos, incluso si lo político no puede proteger con éxito los derechos en todos los casos. El poder que constituye lo político (que, Arendt llama “actuar en concierto”) es lo que constituye y protege los derechos. Así, las libertades (del movimiento, del habla, etc.) y las posibilidades de acción que los derechos crean para los individuos son producto de la ciudadanía, no de alguna humanidad innata. En este sentido, Arendt puede ser vista como una defensora de la “libertad positiva”. A diferencia de la libertad negativa, la posición articulada por la libertad positiva insiste en que la propia posibilidad de la individualidad, de la actividad individual significativa, se basa en la pertenencia a una comunidad humana, que implica ciertas restricciones y condiciones sobre una libertad (fantástica) absoluta. El carácter distintivo de la identidad que Arendt valora sólo puede realizarse dentro de lo político, dentro del ámbito en el que los derechos y la igualdad hacen posible la libertad. Así, los componentes “existenciales” de la identidad dependen de, y sólo pueden activarse dentro de, condiciones específicamente políticas de posibilidad.

Podemos comenzar a considerar la dimensión ontológica del totalitarismo pensando en su asalto a los derechos. (La ontología se refiere aquí a la realidad que el totalitarismo está dispuesto a reconocer, el [anti]mundo que se esfuerza por crear). El “cuerpo político” para Arendt existe como un espacio de interacción entre participantes iguales. Si la participación no es igual, la pluralidad (una diversidad completa de voces, acciones y opiniones) no puede resultar. Existen derechos para proteger esa igualdad, así como lo político existe para fomentar esa pluralidad. Para Arendt, por fin, es esa pluralidad la que constituye nuestro mundo como el lugar rico y fascinante que potencialmente puede ser. La libertad en Arendt es un disfrute y el ámbito político es donde llegamos a ser libres. Los seres humanos que actúan libremente en el ámbito político crean una realidad satisfactoriamente compleja y

texturizada (el "mundo", en su lenguaje) junto con identidades satisfactoriamente complejas y texturizadas. El totalitarismo, en este punto de vista, es odio a la pluralidad.

El “desprecio totalitario por la realidad y por los hechos” (Arendt, 1981, p. 679) se manifiesta en el esfuerzo de “establecer el mundo ficticio del movimiento como una realidad tangible y operante de la vida cotidiana” (Arendt, 1981, p. 592). El totalitarismo reemplaza “el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común” (Arendt, 1981, p. 679), con el intento de “organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo” (Arendt, 1981, p. 652). Lo que el totalitarismo no puede “soportar” es “la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos, que puedan producir algo tan nuevo que nadie llegó a prever” (Arendt, 1981, p. 680). Porque la realidad es el producto de tal actividad creadora y porque es un producto intersubjetivo, el camino de la historia no puede ser controlado por ningún poder humano. Los resultados de la acción humana siempre exceden la intención, porque ningún agente (ya sea un individuo o un agente colectivo) puede calcular de antemano todos los otros factores con los que una acción interactuará y, lo más importante, ningún cálculo puede determinar de antemano las acciones de respuesta de otros agentes humanos en el mundo.

El totalitarismo trata de negar este hecho -y Arendt insiste en que es un hecho. Ella apuesta firmemente a la “ficción” totalitaria contra la “realidad” de un mundo común forjado a través de la interacción intersubjetiva. El “desprecio totalitario por la realidad y los hechos” va de acuerdo con su convicción de que “todo es posible” (Arendt, 1981, p. 680), que un poder totalizador puede crear el mundo completamente según su propia voluntad. Y debido a que la ontología de Arendt descansa en la afirmación de que el mundo que habitamos surge como resultado de nuestras acciones creativas frente a y con otros, se sigue que “Lo que por eso tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transformación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana” (Arendt, 1981, p. 680). Lo aterrador es lo cerca que está del éxito el totalitarismo, cómo puede rescribir el mundo y los humanos que lo habitan para que

obtenemos figuras como Eichmann que toman el asesinato como el negocio normal de la vida cotidiana.

Gran parte de *Los orígenes del totalitarismo* considera los medios por los que se intenta esta transformación (y, en cierta medida, consume) no sólo a través de la ideología, sino también a través del terror. Una paradoja que destaca Arendt es que sólo la constante inestabilidad e incertidumbre que impone el terror puede incapacitar el potencial de una acción espontánea, creativa y distintiva, pero esa misma necesidad de perpetuar la inestabilidad priva al “mundo ficticio” del totalitarismo de cualquier solidez. Arendt vincula las formas específicas que el terror tomó en las actividades de las fuerzas policiales secretas de Hitler y Stalin, y en los campos de concentración, a esta estrategia totalitaria en conjunto para ofrecer una poderosa consideración de la experiencia de vivir bajo el dominio totalitario. Su brillante reconstrucción de esa realidad vivida es una lectura apasionante, así como un primer acercamiento a esta nueva configuración, y por sí mismo justifica la reputación de su libro. Pasando por alto los detalles de su consideración, aquí sólo notaré que el terror desmantela completamente todas las relaciones entre el individuo y cualquier otro aparte del poder totalitario que mantiene a cada persona hipnotizada por la enormidad de la amenaza que sufre el individuo y la inconstancia con que esa amenaza es promulgada. Que tal terror ve a todos los individuos como superfluos se demuestra no sólo por la arbitrariedad con la que se seleccionan las víctimas, sino también por el destino que sufren esas víctimas. Ese destino no es la muerte sino el olvido total; la víctima no sólo es asesinada, sino que cualquier rastro de que ella ha vivido es borrado.

El éxito de tales tácticas de obliteración total apunta a una profunda ambigüedad en la ontología de Arendt. Ella insiste en que el mundo totalitario es “ficticio”, pero ese mundo logra existir, logra desplazar el mundo “real” por un tiempo. (Y ese tiempo no necesita ser corto. La Rusia de Stalin estaba intacta cuando Arendt escribió su libro, y no tenía forma de saber cuánto tiempo iba o podría durar). De hecho, Arendt quiere ser clara en que no podemos esperar que, en la realidad, alguna naturaleza resiliente de las cosas haga el trabajo de destruir el totalitarismo para nosotros. Así como no hay nada más allá de la

actividad humana que pueda remediar las violaciones humanas de los derechos, Arendt no quiere que confiemos en factores supra-humanos para resistir o superar el totalitarismo.

La falacia trágica [de] todas estas profecías de que el totalitarismo debe colapsar por sí mismo [escribe ella] consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta naturaleza humana con la Historia y en declarar así que la idea de la dominación total era no sólo inhumana, sino también irrealista. Mientras tanto, hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser (Arendt, 1981, pp. 676-677).

Debido a que nuestro mundo común está humanamente creado (aunque nunca controlado humanamente) a través de la acción pluralista, no hay un *hecho* ontológico que pueda estar por encima o en contra de la acción humana. Si algún poder humano logra dominar totalmente las interacciones humanas destruyendo la posibilidad misma de esas interacciones en toda su multiplicidad, entonces el mundo puede ser completamente transformado. En otras palabras, el totalitarismo tiene profundas implicaciones ontológicas. No hay ninguna garantía contra la formación totalitaria de la realidad horripilante de los campos de concentración. La realidad, al parecer, puede ser reconstruida por los seres humanos.

¿Pero no fue Arendt misma la que afirmó que podemos llamar a una realidad un hecho y a otra una ficción? Sí, y aquí no es totalmente coherente. Básicamente, la ontología de Arendt se funda en la insistencia de que la pluralidad es un hecho, es decir, “la condición humana de pluralidad... el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” (Arendt, 2003, p. 22). El totalitarismo trata de negar este hecho de la pluralidad y tiene un éxito espantoso en ese intento. El campo de concentración es un mundo en el que la pluralidad ha sido totalmente destruida. El argumento de Arendt (parece) es que el totalitarismo puede destruir el “mundo” pero no puede crear un nuevo mundo: “la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado sólo que todo puede ser destruido” (Arendt, 1981, p. 680). Así, la realidad que es hecho puede ser destruida, pero la realidad ficticia que el totalitarismo pondría en el lugar de ese hecho no puede sostenerse. Pero debemos tener cuidado de aceptar esta forma de dar cuenta de la aparente

inconsistencia en el pensamiento de Arendt, porque Arendt está insatisfecha con las opiniones tradicionales (en particular la de Agustín) que descartan la realidad del mal precisamente afirmando que existe sólo como negación del bien y, por lo tanto, no tiene ninguna existencia en su propio derecho. El mal es real, nada es más real para Arendt.

Dadas estas confusiones, tiene más sentido decir que el totalitarismo es la antítesis de lo político para Arendt, una especie de “gemelo maligno” de lo político, porque crea un mundo (aunque sea el inestable mundo del terror) para que los humanos habiten. Lo político es el reino de “actuar en concierto” y, como tal, el ámbito en el que se crea un mundo público y compartido. El totalitarismo es antipolítico porque destruye actuar de forma concertada, reemplazando tal acción por la dominación total de un socio en interacción sobre todos los demás participantes. Tal dominación total es inestable, porque todo lo que puede hacer es perpetuamente tratar de mantener su influencia sobre cualquiera y todas las amenazas de los sujetos; esta vigilancia perpetua, podríamos decir, significa que el totalitarismo es infinitamente destructivo, pero nunca creativo. Nunca se involucra en la creación de un mundo común, porque ese mundo amenazaría su dominio. En su lugar, todas sus energías están dirigidas a deshacer continuamente esa comunidad, a fomentar la atomización en la que descansa.

Llegamos aquí a mi tercer tema, la problemática de la comprensión. Para describir el totalitarismo como antipolítico se deben, como he sugerido, recordar las reflexiones de Agustín sobre el mal. Y tiene sentido decir que, si la teodicea tradicional se compromete a comprender, a dar cuenta de la bondad de la creación de Dios a pesar del sufrimiento “aparente” y del mal, entonces la autodenominada tarea de Arendt es “comprender” la total depravación del comportamiento humano en el terrible siglo que fue su destino vivir. Lo que motiva su trabajo, dice en una entrevista, no es un interés “no me importa la influencia que pueda tener [...] Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión.” (Arendt, 2005, p. 19). Y el mayor rompecabezas que se le plantea a la comprensión es el “mal radical” exhibido por el totalitarismo. El término “mal radical” proviene de Immanuel Kant, pero ni él ni Agustín nos ayudan a entenderlo, Arendt (1981) nos dice:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical» [...] Por eso no tenemos nada en que basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos (pp. 680-681).

La irrelevancia de las normas conocidas deja a Arendt con muy poco que decir sobre el mal radical en *Los orígenes del totalitarismo*: “podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos” (Arendt, 1981, p. 681). Ella repite esta noción, mientras confiesa su falta de comprensión, en una carta a Karl Jaspers⁶ escrita en el mes de marzo de 1951 cuando su libro fue publicado: “No sé lo que en realidad es el mal radical, pero tiene algo que ver con [este] fenómeno: la superfluidad de los hombres, *como hombres*” (Arendt en: Young-Bruehl, 1993, p. 329). La pluralidad sostiene que ningún ser humano es superfluo, porque cada uno aporta algo completamente distintivo a la creación intersubjetiva del mundo. Ese mundo está disminuido, empobrecido, por la pérdida de incluso un individuo. Guiada por esta convicción ontológica, Arendt acepta la noción de “crímenes contra la humanidad” como una categoría separada de la violación de derechos (u otros crímenes, como el robo). Aunque los derechos son generalmente políticos y no universales para Arendt, el derecho a una existencia distintiva sí surge como universal en su obra, y es la violación de ese derecho, la hostilidad y la destrucción de la vida individual en su individualidad, lo que ella designa “mal radical”. Tales actos son un crimen contra la humanidad –no sólo contra el individuo destruido– porque disminuyen el mismo mundo, la misma realidad, que los humanos llegan a habitar.

Arendt vuelve al problema del mal a raíz del caso de Eichmann, dedicando gran parte de su obra final, *La vida del espíritu*, a esta cuestión. Sin embargo, ella se niega constantemente a especular sobre los posibles motivos de una hostilidad a la pluralidad. Podríamos postular un deseo de control o un temor a lo contingente, lo incognoscible y/o lo diferente (todas las maneras de pensar sobre cómo la posibilidad de la libertad podría ser aterradora), pero

⁶ El autor del texto se equivoca al citar a Randall Jarrell como destinatario de la carta de Arendt. En el libro de Elisabeth Young-Bruehl *Hannah Arendt*, p. 329 es clara la referencia, y la cita de Arendt se encuentra en su correspondencia con Karl Jaspers. La cita también puede consultarse en: Arendt, H. & Jaspers, K. (1995). *Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt, Brace, p. 166. (*N. del T.*)

Arendt generalmente evita ofrecer una psicología del mal. (Ella enfatizará más adelante el “coraje” como una virtud política crucial, pero nunca vincula específicamente la ausencia del coraje al ataque sobre pluralidad). Los orígenes del totalitarismo, en la medida en que su libro los traza, están en una conjunción de fuerzas e ideas históricas, no en la psicología del “hombre de masas”, de los fascistas o de cualquier otro agente histórico. Su rechazo a tales explicaciones psicológicas se debe, sin duda, en parte a su profunda indiferencia hacia Sigmund Freud y, más generalmente, a cualquier concepción del inconsciente. Esto, por supuesto, no significa (para dar un ejemplo) que la burguesía decimonónica intentó conscientemente destruir el cuerpo político y provocar el totalitarismo. Arendt no cree que ningún agente pueda crear la historia así, directamente. Lo que sí significa es que la burguesía –y todos los agentes, para Arendt– actúan desde motivos conscientes (una preferencia por la distinción económica más que política en el caso de la burguesía) que, junto con otros numerosos factores históricos, resultan en la creación humana del mundo. Por lo tanto, para ella, el mal radical no puede ser explicado como la manifestación de alguna malignidad inconsciente. En cambio, tal maldad es una hostilidad radical frente, una rabia contra, a las condiciones mismas de la existencia humana, y es esta voluntad de destrucción de las bases mismas de la vida humana la que nos confunde cada vez que la encontramos.

Se confunde esto, por principiantes, con lo que Arendt quiere mantener frente a nuestros ojos. Ella es inflexible con que ningún motivo articulable y ninguna teoría filosófica es incluso remotamente adecuada a estos malos hechos. Quiere evitar que nos desviemos de la enormidad de estos hechos a una explicación que los reincorpora dentro de un marco de lo comprendido, lo dominado, lo asimilado, y lo peor de todo, lo aceptado. “Esto no debería haber ocurrido” es su respuesta al aprendizaje del Holocausto, y ella quiere preservar esa incredulidad. De ahí su uso de la escueta palabra “mal”. Es la acción misma a la que ella quiere atraer nuestra atención, no a las palabras que intentarían comprenderla. Si entender todo es perdonarlo todo, entonces Arendt quiere evitar cualquier creencia cómoda de que entendemos el Holocausto. Y ella está igualmente segura de que aquí nos enfrentamos a hechos que no pueden ser perdonados:

en su esfuerzo por probar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible, se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar, la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas en las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana (Arendt, 1981, p. 680).

El totalitarismo nos ha legado una crisis de comprensión. Y aunque Arendt insiste en que la “horrible originalidad” del totalitarismo ha “pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1995, pp. 31-32), también insiste en que debemos esforzarnos por comprender. Nada menos que nuestra habilidad para seguir adelante está en juego. La comprensión, nos dice en el ensayo *Comprensión y política* (1995):

Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo [...] El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos (pp. 29-30).

La monstruosidad de los campos de la muerte hace imposible la reconciliación; sin algún tipo de reconciliación, no podemos continuar. Ese es el *impasse* que Arendt ha alcanzado a principios de los años cincuenta al final de su primer intento de llegar a un acuerdo con la horrible realidad del totalitarismo. Ella responde a este *impase*, creo, de dos maneras. La primera es desarrollar una teoría ideal, incluso utópica, de lo político como una expresión de cómo podría y debería ser para los seres humanos vivir y actuar en concierto en el mundo. El capítulo 2 describe y discute este trabajo⁷. La segunda respuesta es llevar a cabo una investigación a lo largo de toda la vida sobre los medios de entender, de teorizar, de dar

⁷ El autor se refiere al segundo capítulo de su libro: *Hannah Arendt. An Introduction, Op. cit.*, “Politics as Identity-Disclosing Action”, pp. 34-95. (*N. del T.*)

sentido, una investigación que lleva a Arendt a volver una y otra vez al problema del mal y a sus investigaciones del pensar, el juzgar y el narrar. El capítulo 3 se dedica a explorar este trabajo⁸. Por el momento, cerraré este capítulo con palabras que Arendt escribió en 1967 (en un prefacio a una nueva edición de *Los orígenes del totalitarismo*) sobre la comprensión y su relación activa (no pasiva) con una realidad que no podemos simplemente aceptar, sino que estamos llamados a cuestionar, “enfrentar”, incluso (a veces) “resistir”:

Este libro es un intento por comprender lo que, en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente atroz.

La comprensión, sin embargo, no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene, o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros -ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera-. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento imprevisto, atento y resistente con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta (Arendt, 1981, p. 19).

Referencias

Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1995). “Comprensión y política” en: *De la historia a la acción*, pp. 29-46. Barcelona: Editorial Paidós.

_____. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores.

_____. (2008). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial De Bolsillo.

⁸ El autor se refiere al tercer capítulo de su libro: *Hannah Arendt. An Introduction, Op. cit.*, “Understanding and Judging the Reality of Evil”, pp. 96-149. (*N. del T.*)

Arendt, H. & Jaspers, K. (1995). *Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt, Brace.

Young-Bruehl. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.