

HANNAH ARENDT: UNA MIRADA SOBRE NUESTRO PRESENTE

Cristina Sánchez Muñoz

Profesora Titular Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid

La figura de Hannah Arendt no ha dejado de agrandarse en los últimos tiempos, hasta el punto de que en noviembre pasado, fecha de su centenario (Hannover, 1906-Nueva York, 1975) fue objeto de numerosos actos académicos, revisiones y reinterpretaciones de su obra. No ha cesado tampoco de aumentar la producción bibliográfica dedicada ella, ni el número de jóvenes investigadores que, con sus tesis doctorales, se adentran en sus explicaciones. Cada vez más, Arendt se ha convertido en una presencia constante en las librerías, en las citas académicas, etc. Su obra ha despertado el interés de sectores que habían mantenido una cierta distancia hacia ella, como es el caso de los recientes comentarios del iusfilósofo Jeremy Waldron.

Podemos preguntarnos, entonces, cuáles son los motivos que impulsan esta reciente fascinación hacia Arendt. En cierta medida, cabe aducir la atracción que sentimos nación por biografías como la suya, exponente de las miserias y grandezas del siglo XX: una judía alemana que se ve obligada a escapar de Alemania a Francia, y posteriormente a los Estados Unidos, país que, se abre ante ella vitalmente e intelectualmente, como una suerte de territorio prometido. Pero como todas las promesas, también presentaba sus falsas luces, y así, Arendt se involucraría en ciertos aspectos de la política estadounidense, como la crítica al maccarthysmo o a la guerra de Vietnam. Compartió, en este sentido, el destino de tantas personas de un siglo en guerras que se vieron obligadas por los totalitarismos a despla-

zarse violentamente de sus orígenes. Algunos, como su amigo Walter Benjamín, se vieron atrapados fatalmente en lo que sintieron que era un callejón sin salida, otros, como la propia Arendt, una vez que tuvo la fortuna de poder escapar, se propuso dar cuenta teóricamente de lo que había vivido. Su pensamiento, por tanto, arranca de las experiencias políticas que le tocó en suerte vivir: como refugiada, como apátrida, como espectadora de la «banalidad del mal»...fenómenos todos ellos que urgían a la *comprensión*: «La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere»¹.

Sin embargo, esta atracción e interés actual por su obra no es algo que la propia Arendt disfrutara en vida. Más bien por el contrario, se situó —a veces conscientemente— en el epicentro de agrias polémicas académicas que le costaron un distanciamiento de la *intelligentsia* del momento, tal y como ocurrió tras la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén* (1963). Sin duda, Arendt no es una autora fácil de etiquetar en alguna de las corrientes filosófico-políticas al uso, y esa inde-

pendencia —que no indeterminación— también le valió parte de la incompreensión de los interlocutores de su tiempo. Es conocido, por ejemplo el menosprecio de otro de los grandes de la época: Isaiah Berlin, el cual se pronunció con acentuado desdén hacia la obra de Arendt, en la que no veía más que metafísica vacía, carente de conexiones lógicas entre los argumentos. Pero al margen del autismo y endogamia de las distintas tradiciones a las que pertenecían ambos, no deja de ser algo cierto que la narrativa arendtiana posee características que pueden desconcertar a sus lectores, ya que su estilo en ocasiones resulta oscuro y alejado de certezas explicativas. No posee la claridad narrativa de sus coetáneos anglosajones, a los que tanto irritaba. En alguna ocasión, ella misma define su estilo como el de una *suite* musical, con variaciones sobre tonalidades afines. No proporciona a sus lectores, tampoco, respuestas a las múltiples preguntas que plantea. Pero tampoco lo pretende, pues su interés es otro, como ella misma declara, a propósito de uno de sus libros, *Entre el pasado y el futuro* (1961): «Su objetivo (del libro) es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar (...) Se trata de ejercicios de pensamiento políticos, que se mueven entre el pasado y el futuro»². No hay, pues, un legado teórico cerrado ante nosotros, un manual con su mapa orientativo de instrucciones. Lo que sí encontramos es la apelación urgente a la tarea de *comprender* las experiencias políticas que se desarrollan ante nuestros ojos. Una comprensión que se define, precisamente como una actividad sin fin, que nos permite reconciliarnos con el mundo en que vivimos.

Dado ese carácter de obra abierta, cada época ha mantenido un diálogo singular con Arendt, interrogando sus textos respecto a las preocupaciones del momento, y a la necesidad de comprender los fenómenos políticos que acaecían. Así, nos hemos encontrado, en los años setenta, al final de su vida, a la Arendt más republicana, en *Sobre la revolución* (1965) y *Crisis de la República* (1972). En esos mo-

mentos, Arendt pasaba por ser una de las teóricas de la democracia participativa, y sus lectores se centraban, sobre todo, en la importancia que ella concede a la creación del tejido asociativo mediante la implantación de diversos consejos populares. Sin embargo, tras su muerte, en 1975, el interés por su obra decayó en los ámbitos académicos y políticos. En la década de los ochenta, de predominio de las interpretaciones marxistas y postestructuralistas, su obra se interpretaba subrayando las influencias de su maestro Heidegger en la misma, considerándola poco menos que la alumna aventajada del maestro y, por otro lado, se insistía en las querencias arendtianas hacia el mundo de la *polis* griega, tan presente en su obra *La condición humana* (1958). El resultado de dichas lecturas nos mostraba, entonces, una autora alejada de los problemas del presente y profundamente nostálgica respecto a las perdidas esencias primigenias de la política, que habríamos de rastrear en el mundo griego, en la línea de autores como Eric Voegelin o el conservador Leo Strauss. Muy probablemente ello sea también la causa de que en algunos países, como ha ocurrido en el nuestro, a pesar de estar traducida la mayoría de su obra desde principios de los setenta, ésta pasase desapercibida, y no se publicasen ensayos sobre ella hasta bien entrados los años noventa.

Es ya en esa década de los noventa cuando nos encontramos con un giro en las interpretaciones de su obra. Nuevos lectores y lectoras se acercan a ella portando horizontes hermeneúticos muy distintos de los anteriores como son la teoría feminista o la postmodernidad. En este sentido, algunas autoras se van a preguntar no *qué tiene de feminista* la obra de Arendt, pues la respuesta aquí es frustrante, dado el escaso interés de Arendt por la cuestión, sino *qué puede aportar* Arendt a los intereses del feminismo contemporáneo. Aparecen así reinterpretados temas arendtianos como la autoridad, la natalidad, el poder colectivo o las exclusiones de la esfera pública, cuestiones todas ellas que forman parte de los debates feministas actuales. Por otro lado, desde posiciones postmodernas, Arendt quedará incorporada al acervo de

los pensadores postmetafísicos, interpretando —erróneamente a mi entender— su énfasis en la hermenéutica de la experiencia como un antiuniversalismo y sus posiciones políticas a favor de la sociedad civil como una posición de resistencia frente a las estructuras estatales.

La gran producción bibliográfica sobre Arendt de finales de los noventa nos muestra ya a una autora profundamente en consonancia con los problemas de las sociedades contemporáneas: la construcción social y política de las identidades, las exclusiones del espacio público y los problemas de la integración, los vínculos de la ciudadanía, o las posibilidades de la acción en la Modernidad. En este sentido, podemos afirmar que Arendt es en estos momentos ya un clásico y que, recordando con Italo Calvino la pregunta ¿por qué leer a los clásicos?, éste nos decía que un clásico es un libro o un autor al que volvemos una y otra vez en busca de respuestas pues «sirven para entender quiénes somos y adónde hemos llegado».

A esta consolidación de su figura como una de las grandes pensadoras del siglo XX, hemos de sumar, además, las nuevas experiencias e intereses de nuestro principio de siglo que mueven a su lectura. En este sentido, me parece claro señalar que, en su centenario, los temas que sobresalen son aquellos que han marcado nuestras experiencias políticas más recientes: las tentaciones totalitarias, la lucha contra el terror y la emergencia del mal como problema político, entre otros. Unido a ello, encontraríamos un reflejo en su obra, además, de los problemas de los desplazamientos de refugiados, de la despolitización de las sociedades de masa y el eclipse de la esfera pública. Podríamos decir que, los paralelismos entre las situaciones que ella vivió y pensó y las nuestras, nos permiten hallar en su obra un anticipo a nuestras respuestas. Pero lejos de proponer a Arendt como un oráculo para nuestros males, me parece que deberíamos más bien tener en cuenta sus propios deseos al respecto, que manifiesta en una de las múltiples entrevistas que le hicieron: «Me pregunta usted acerca del efecto que tenga mi trabajo (...). ¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en

el mismo sentido que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa»³. Se trata por tanto, de una tarea de comprensión compartida, en donde nosotros tendremos que hallar nuestras propias respuestas, aún interpretando los acontecimientos con gafas arendtianas.

En esa tarea, las lecturas actuales de Arendt se han centrado fundamentalmente en su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Algo más de cincuenta años después de su publicación, sus análisis de los males políticos del siglo XX nos permite rastrear aquellos fenómenos y experiencias, que facilitaron el triunfo de los totalitarismos, y pueden continuar presentes en nuestras sociedades, o qué nuevas variantes de totalitarismo pueden estar emergiendo. Tras los ataques terroristas del 11 de septiembre, la instauración de nuevas políticas de seguridad mundial y la confrontación entre distintas fuerzas ideológicas supranacionales, volver a leer *Los orígenes* nos proporciona importantes claves para comprender nuestro presente. Y así, esa lectura nos hace pensar en los peligros que acechan a nuestras sociedades en términos de posibles derivas totalitarias de violencia, conformismo, grandes bolsas de marginación social y política, el uso de prácticas jurídicas que justifican internamientos de prisioneros *sine die*.... En aquellas prácticas políticas y sociales que, aún no siendo totalitarias en sí mismas, son protototalitarias, pues contienen residuos de la violencia que los sistemas democráticos en ocasiones no eliminan de su seno. Arendt nos advierte pues, de las formas más sutiles de esa violencia, pero no por ello menos erosionadoras de la esfera pública: la burocratización tecnocrática propia de la sociedad de masas como uno de los instrumentos que hacen posible la extensión de la violencia a gran escala y que Arendt expone en su análisis sobre el imperialismo; el uso de la mentira por parte de los poderes públicos en situaciones bélicas, como ocurrió en la guerra del Vietnam y la ocultación de los Documentos del Pentágono (casos que ella examina en *Sobre la violencia*, 1969) o la producción social de la invisibili-

dad moral de la figura del otro, expuesta en sus escritos sobre la condición de los refugiados y apátridas de la II Guerra Mundial.

Pero me parece importante también resaltar cómo en *Los orígenes del totalitarismo* encontramos una de sus tesis fundamentales acerca de la preservación de la pluralidad humana, y que también presenta consecuencias importantes para la comprensión de nuestro presente: para Arendt, la finalidad del proyecto totalitario consistió en la eliminación, mediante el terror, de la pluralidad humana, la *conditio sine qua non* de toda vida política. Una pluralidad, definida como la «irreductible singularidad de seres únicos», que se muestra en el espacio público mediante la acción y el discurso. Por medio de la acción, en este sentido, revelamos quiénes somos, nuestra identidad diferenciada, expresada de una manera narrativa. Afirmar la pluralidad por medio de nuestros hechos y palabras, supone el reconocimiento por parte de los otros, con los que compartimos el espacio público, de nuestra existencia como individuos singulares, con una narrativa propia que nos hace no meramente distintos, sino diferentes. La acción nos permite dejar atrás el *qué* somos, lo que compartimos con la especie, nuestra naturaleza ahora indiferenciada. Para Arendt, el totalitarismo entonces, representa el triunfo de la naturaleza, la eliminación de todo rasgo de pluralidad, y el firme propósito de lograr que todos los individuos actúen, piensen y reaccionen de la misma manera, como si de una sola persona se tratase. En este sentido, podemos subrayar uno de los hilos conductores permanentes a lo largo de toda su obra: la distinción y separación entre *política* y *naturaleza*. El espacio público arendtiano se caracteriza por su *artificialidad*. Supone una creación deliberada, un esfuerzo común intencionado por crear y mantener ese espacio que une a las personas y en el cual desarrollan la acción y el discurso. Frente a la pertenencia «natural» a la comunidad, creada mediante lazos de sangre, tradiciones, costumbres, sentimientos y afectos, Arendt afirma los vínculos artificiales. Su idea del espacio público se opone pues, a la configuración de éste como *Gesellschaft*. En este sentido,

como en tantos otros, Arendt se muestra totalmente republicana. Una característica cardinal de la concepción republicana de la política y de la esfera pública es el énfasis en la idea de construcción, de artificio y, por tanto, también en la idea de un comienzo artificial reconocible, que se plasma en un momento fundacional que adquiere en muchos casos el estatus de mito. Esto implica además admitir que la creación del espacio público —a diferencia del espacio privado— supone un acto deliberado de la voluntad, no es el resultado de una evolución social espontánea, sino de un esfuerzo común premeditado, una realización consciente en el que la voluntad, el acto deliberado de la fundación del cuerpo político adquiere carta de naturaleza legitimadora de esa comunidad, y sólo esa voluntad creadora legitima la existencia del espacio público. Este énfasis en una artificialidad reconocible en el acto de fundación del cuerpo político se opone tanto a aquellas posiciones que, a la manera del romanticismo alemán, mantenía que las instituciones y la comunidad política deben ser la expresión de una *identidad natural* reflejada en el *Volk* como —dentro del panorama teórico actual— a las posiciones sustentadas por el comunitarismo. A pesar de que en alguna ocasión se ha pretendido acercarla a éste último por su crítica al liberalismo, lo cierto es que son más las cosas que les separan que las que les puedan unir. Mientras que el comunitarismo mantiene una concepción fuerte de la identidad colectiva basada en tradiciones o costumbres compartidas, para Arendt, lo que comparte la ciudadanía es ese espacio público compuesto por hechos y palabras, por instituciones y productos culturales. Y dentro de ese espacio, cada persona manifiesta su única e irreductible singularidad. Por tanto, la identidad como ciudadano no remite a la adscripción cultural, étnica o religiosa a una comunidad definida por esos rasgos, sino a la actuación cotidiana mediante la acción y el discurso. En este sentido, mientras que para el comunitarismo los lazos de la tradición son previos a la comunidad política, y son precisamente estos los que la crean, para Arendt no hay una comunidad *previa* a la comunidad política. Si el totalitarismo logró ani-

quilar la pluralidad, y en este sentido consiguió una *naturalización* de la política, en *La condición humana* Arendt examinará qué rasgos de las sociedades de masa modernas erosionan esa pluralidad, y nos devuelven no ya imágenes totalitarias, pero sí imágenes de masas indiferenciadas de inmigrantes, de habitantes de favelas, de trabajadores clandestinos, de personas a los que se les ha negado la capacidad de acción y de ser escuchados, y por tanto de mostrarse ante nuestros ojos como individuos singulares con un «quién» detrás de sí.

Los orígenes del totalitarismo (1951) es una obra compleja que también tuvo una compleja elaboración: ya instalada en los EEUU y, al mismo tiempo que colaboraba con organizaciones judías de ayuda a los refugiados, Arendt comienza, en 1945, el gran esfuerzo teórico por comprender lo acaecido. El libro es una obra magna en donde se entremezclan una cantidad ingente de datos y bibliografía, con explicaciones históricas, filosóficas, sociológicas y politológicas. La tesis que sostiene Arendt es que ciertos elementos, que estaban presentes en las políticas del XIX y de principios del XX, cristalizaron finalmente en los regímenes totalitarios. Estos elementos, que en sí mismos considerados no son totalitarios, son el antisemitismo, la decadencia del Estado-Nación, el racismo, la expansión por la expansión, ligada a la expansión capitalista e imperialista, y la alianza entre el capital y el populacho (*mob*). Dichos elementos no constituyen, en ningún caso, una secuencia *inevitable* que condujese al totalitarismo. El totalitarismo, en este sentido, no es para Arendt el resultado inevitable de la Modernidad, a la manera de la *Dialectica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Estos elementos representan «corrientes subterráneas» de la historia europea que afloran después de la Primera Guerra Mundial y que cristalizan conjuntamente para formar la base del totalitarismo. Así, por ejemplo, el antisemitismo, por sí sólo no provoca el nazismo (Arendt señala aquí que la única consecuencia directa y pura de los movimientos antisemitas del siglo XIX es el sionismo). El antisemitismo moderno, diferente del antisemitismo religioso

medieval, se une a una política expansionista imperialista que ya había utilizado previamente en África y en Asia la práctica del racismo como forma de organización política. A ello se une la decadencia de la nación-estado y su desprecio por parte de los panmovimientos (germano y eslavo) que aglutinan a las masas en torno a la idea de una comunidad de origen seudomítica, rodeada y amenazada por enemigos y a la hostilidad al sistema de partidos. Es esa amalgama de elementos plurales la que propicia que el totalitarismo, en sus versiones alemana y soviética, triunfe.

Para Arendt, el régimen totalitario es un tipo de gobierno que representa una absoluta novedad en la historia. El error de la ciencia política de su época en el análisis del totalitarismo era, en términos arendtianos, intentar subsumir unos acontecimientos radicalmente nuevos en categorías ya conocidas, como la tiranía o el autoritarismo, intentando establecer analogías con un fenómeno que se caracterizaba por no tener precedentes. Me parece relevante resaltar aquí algo importante: frente aquellas tesis que veían el totalitarismo y, muy especialmente su más feroz expresión, los campos de exterminio, como un fenómeno equiparable a otros en los que también se había llevado a cabo la aniquilación de otros grupos étnicos, como era el caso de los armenios, Arendt mantiene la tesis de la *singularidad* del totalitarismo y del terror nazi, adelantándose con ello en buena parte al debate sobre la singularidad de Auschwitz que ha marcado en gran medida los estudios sobre el Holocausto a partir de principios de los setenta. Así, para historiadores como Saúl Friedländer, lo radicalmente novedoso radicaría en que por primera vez un régimen decidió que un grupo humano no tenía derecho a vivir y puso todos los medios tecnológicos para alcanzar ese fin. De igual manera, otros autores ponen el acento en la novedad del objetivo de la política nazi: la planificación y ejecución de la remodelación biológica de la humanidad, esto es, lo que Michael Foucault denominaría una *biopolítica*, entendida como una política orientada a causar y gestionar la vida, que en este caso movilizó las fuerzas económicas, bu-

rocráticas y tecnológicas en su totalidad para llevar a cabo su objetivo por encima incluso de otros criterios utilitaristas. Arendt mantiene, en este sentido, unas tesis muy parecidas. Lo que ella subraya no es tanto la singularidad *histórica* del totalitarismo, pues de alguna manera todos los hechos históricos son singulares, como una singularidad *antropológica*. Frente a otras lecturas del totalitarismo que lo definen en torno a una estructura determinada (presencia del unipartidismo, monopolio de las comunicaciones, ideología oficial omnipresente, monopolio de las armas, economía centralizada), Arendt nos habla no sólo de un sistema político con unos elementos determinados (en su caso la policía secreta, las organizaciones intermedias o la propaganda) sino que la novedad de su análisis radica en afirmar que estamos ante una nueva forma de gobierno que tiene como finalidad la implantación del *terror* y la aniquilación de la *pluralidad* humana: bajo el dominio totalitario, los individuos se subsumen en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los arios, los extranjeros... El triunfo absoluto de la eliminación de la pluralidad humana se consiguió en los campos de exterminio. Éstos funcionaron, nos dice Arendt, como laboratorios en los que se practicó la dominación total y la creación de un antimundo en el que se hizo cierta la máxima del totalitarismo «todo es posible». Plantear, por tanto, la novedad del régimen totalitario no supone, pues, un debate acerca del número de víctimas, ni una comparación en la intensidad del sufrimiento causado, ni del olvido de las víctimas de otras épocas. La singularidad hace referencia a un límite que no se había traspasado y que radicaba en remodelar las características de la persona y de la humanidad, de tal manera que ya no fuese un individuo singular, capaz de la acción espontánea y del discurso, sino una materia viva maleable con reacciones perfectamente predecibles.

El análisis que Arendt hace del terror totalitario y su máxima expresión, los campos de exterminio, como un fenómeno que escapa a los tradicionales criterios utilitarios representa, sin duda, una de las explicaciones, más nota-

bles y lúcidas del universo concentracionario. Arendt es pionera al analizar las características de los campos, casi al acabar la guerra, denominándolos «fábricas de la muerte» (*death factories*) y percibiéndolos como «la experiencia fundamental de nuestra época». Posteriormente, otros autores, como Giorgio Agamben, abundarán en términos parecidos a los de Arendt en las características biopolíticas de los campos. Para Agamben, los campos eran los lugares de producción de la *nuda vida*, esto es, la mera existencia despojada de todo valor político —en términos arendtianos, reducida a un «qué»—. El *Lager*, de acuerdo con Arendt, es precisamente, un marco de gestión de esa vida desnuda, reducida ahora a un mero haz de reacciones ante los estímulos más básicos. La descripción que Arendt hace de los internos en los campos, de esa aniquilación lograda de la singularidad humana, coincide con lo que los propios prisioneros, en palabras de Primo Levi, denominaban *los musulmanes*: «los que habían mirado a la Gorgona». Estos representaban el aislamiento absoluto dentro del ya aislado universo de los campos. Aquellos que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir. Como señalan tanto Levi como Agamben, en verdad, el musulmán sería el centro mismo del campo, en torno al que gira todo lo demás, el «hundido» frente a «los salvados». La política totalitaria, pues, transformó la pluralidad humana en nuda vida que, de acuerdo con sus propósitos biopolíticos, podía ser eliminada, siguiendo lo que en lo que el sociólogo Zygmunt Bauman ha denominado una «política de jardín», esto es, desarrollando una ingeniería social y jurídica que le permitía eliminar los enemigos indeseables.

Pero hasta alcanzar esa etapa final de los campos de exterminio, Arendt señala los senderos por los que transcurre la política de jardín. Y para ello, es necesario que, al menos, se den dos condiciones: la creación, desde un punto de vista social y jurídico, de grandes masas de personas superfluas, y un tácito asentimiento generalizado a la implantación de esas condiciones. Sobre lo que Arendt nos advierte es que estos pasos previos al totalitarismo —

superfluidad de seres humanos y asentimiento a ello— pueden darse aún en regímenes democráticos.

A propósito de la superfluidad, seguramente, una de las lecturas más apasionantes que podemos hacer hoy en día de Arendt sea la referida a sus textos sobre la situación de los refugiados, y su proyección sobre nuestro mundo actual. En 1943 escribe un artículo titulado «*Nosotros los refugiados*», en el que analiza el estorbo que éstos suponían para las naciones y las actitudes que los propios refugiados se veían adoptados a tomar en su peregrinaje de país en país. Los refugiados representaban, como ella misma bien sabía, la no pertenencia al mundo, la falta de vínculos no sólo legales, sino sociales y familiares. En este sentido, Arendt fue de las primeras mentes que con absoluta lucidez pusieron en el centro de la discusión uno de los grandes problemas del s. XX y que continúa con fuerza hasta nuestros días: *el desarraigo* como consecuencia de la exclusión política y de los desplazamientos transnacionales. Ese desarraigo que implica la carencia de un lugar en el mundo —y que Arendt identifica con una nueva forma de barbarie— se materializaba en la pérdida en primer lugar de la esfera privada en la que poder refugiarse, en la pérdida de sus hogares y del entramado social que les rodea. En segundo lugar, implica también la carencia de una esfera pública en la que hacer que hacer valer sus derechos. Quedaban al margen de la ley y de la protección del gobierno. Las consecuencias de esa privación del espacio público aparecieron con toda su fuerza y el término “privado” cobraba de esta manera su brutal radicalidad, ya que significa estar privados de un mundo común, de la presencia de otros que nos aseguran y confirman nuestra existencia, al ser vistos y oídos por ellos, pues, para Arendt, la persona «privada» es como si no existiese.

Esa superfluidad, que se refleja en la carencia de pasaportes, de papeles que, en suma, demuestren su existencia ante la Administración de turno, les hacía depender entonces, lo mismo que ahora, de la aceptación social, creándose con ello un clientelismo perverso en

aras de su asimilación en el país receptor. Previamente a esa ansiada asimilación-integración eran recluidos en campos de internamiento, a la espera de la decisión administrativa. Como señala Arendt con ironía al respecto «al parecer nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase que es confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos»⁴. La desnacionalización de grandes cantidades de población se convirtió en una de las poderosas armas de los regímenes totalitarios, (en este caso estarían no sólo los judíos alemanes, sino también rusos, armenios, húngaros y ciudadanos alemanes de origen no judío. En la década de los 20 y 30 la mayoría de los países europeos y EEUU tenían leyes que permitían la desnacionalización para aquellos que no fuesen dignos de la ciudadanía o representaran una amenaza para el orden social) frente a la indiferencia del resto de los países. Las naciones europeas no supieron afrontar el problema de la cada vez mayor presencia de apátridas y refugiados, y ante los peligros que éstos representaban para el funcionamiento de las instituciones, señala Arendt, transfirieron el problema a la policía. De un problema político —ampliación de los criterios de inclusión en la ciudadanía del país de acogida— se pasó a un problema policial.

Por eso, para Arendt, el primer paso en el camino hacia el totalitarismo —en realidad su antesala— es la eliminación de la persona jurídica. Esto es, colocar a grupos de personas al margen de la ley. La superfluidad aquí se traslada al terreno jurídico: tanto los tratados de minorías como las masas de personas desplazadas por la gran guerra crearon una situación en la que millones de personas —refugiados, apátridas, minorías— se encontraron sin ninguna protección legal. Eran los excedentes de la desintegraciones de las naciones-estado. La expresión que Arendt emplea para esta nueva situación es la que se encontraron millones de personas es que se les había privado del principal derecho: *el derecho a tener derechos*, esto es, el derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad político jurídica organizada que garan-

tizase el ejercicio de los derechos. Quedaban abandonados a la nuda vida, a la vida superflua y por tanto eliminable. Arendt vincula la protección de los derechos al hecho de tener una ciudadanía nacional reconocida. Para ella la ciudadanía es la única vía de tener presencia jurídica ante los demás. Sin duda, hoy en día, el debate acerca de las posibilidades de una ciudadanía transnacional y las complejidades de las garantías de los derechos en las sociedades post soberanistas está en el centro de las actuales controversias filosófico-jurídicas. Las observaciones arendtianas siguen muy presentes entre nosotros y, tristemente, de absoluta actualidad, acerca de las situaciones de la superfluidad de grandes grupos de población, de masas de personas desplazadas por las guerras, movimientos migratorios, de los «excedentes» de los sistemas económicos, pues como ella misma señala, y sobre todo advierte, «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre»⁵.

El otro gran tema que Arendt vislumbra como el siguiente paso en la consecución del triunfo del totalitarismo es la destrucción de la conciencia moral de la persona, eliminando cualquier rasgo de solidaridad hacia el otro. La cuestión que aparece aquí por tanto es, la existencia de una *complicidad anónima*. En el caso de Alemania, Arendt adelanta tesis que investigaciones más recientes como las de los historiadores Eric Johnson, Robert Gellately o Christopher Browning han corroborado al señalar la importancia de la tolerancia y la colaboración de los alemanes corrientes, de los «hombres grises» en expresión de Browning, en el triunfo de la política exterminadora nazi. Al tratar estos temas en sus escritos de finales de los cuarenta, en realidad Arendt prefigura ya alguna de las cuestiones que saldrían a la luz dos décadas más tarde con el caso Eichmann: éste era culpable por las acciones cometidas, pero no podíamos hablar de una «culpabilidad colectiva» del pueblo alemán, pues la culpabi-

lidad es siempre individual, producto de acciones voluntarias e intencionales. Lo que sí cabía sostener, señala Arendt, era una *responsabilidad vicaria colectiva* de carácter *político* por el mal causado.

Dentro de esos «hombres grises» distingue distintos grados de responsabilidad: los que denomina «los responsables en un sentido más amplio» o «corresponsables irresponsables» representados en aquellos que contribuyeron al ascenso al poder de Hitler, los simpatizantes del régimen, los que le aplaudieron. Me parece claro señalar que, aunque Arendt no lo menciona, el nombre de Heidegger puede leerse claramente entre líneas. Pero para Arendt, esa connivencia y aceptación generalizada no estaría quizás muy alejada de los apoyos que puedan darse a otros regímenes tiránicos. Para ella, y esto significa algo más que aceptar, votar o escribir a favor de un régimen determinado, y, por tanto, implica un grado más en la responsabilidad, lo que resulta verdaderamente nuevo y pavoroso es la participación «de todo un pueblo en la vasta máquina de asesinato administrativo en masa», de tal manera que «todo el mundo es, o un verdugo, o una víctima o un autómatas que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas»⁶. El hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituyó el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los dirigentes nazis supieron captar es que para lograr esa participación y responsabilidad no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convencidos, ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados tan sólo en mantener su esfera privada.

La explicación que Arendt da de esa participación colectiva no remite a características específicas de la Alemania de la época. Afirmar la participación de la población como un «problema alemán» significaba para ella cerrar los ojos ante una cuestión que afectó a todas las naciones y, por otro lado, reducir el problema a Alemania, nos conduciría a pensar falsamente que, una vez que ésta fue vencida, también

se han acabado entonces las tentaciones totalitarias y, por ende, también las responsabilidades por lo ocurrido. Por el contrario, sostiene, son determinadas características de las sociedades de masas contemporáneas las que abrigan los elementos que facilitan esa participación cómplice con el terror. El régimen nazi lo que hizo fue percibir que podían aprovecharse de esos rasgos de la sociedad moderna para poner en marcha su política de exterminio. Lo que Arendt señala, entonces, es la emergencia, como fenómeno profundamente contemporáneo y no meramente alemán, de un tipo de *mal* ejercido por un sujeto eficiente y buen padre de familia. Si, posteriormente, en 1963, esa encarnación del mal denominado *banal* se centraba en la figura de un individuo, Eichmann, en 1945, bien podemos decir que sus análisis se dirigen a explicar lo que podemos denominar un mal *banal colectivo*.

Entre esos rasgos insertos en la sociedad moderna que hicieron posible la deriva hacia esa banalidad colectiva, Arendt señala la despreocupación del burgués por la vida pública y el aislamiento en sus intereses privados como uno de los principales móviles de esa responsabilidad colectiva. Himmler sería, según Arendt, el artífice de una vasta maquinaria administrativa de muerte que supo aprovechar ese «declive del hombre público», incorporando en ella las características de ese hombre burgués: la docilidad, el conformismo y su preocupación, como buen *paterfamilias*, por la seguridad de los suyos a cualquier precio. En situaciones en las que el burgués ve amenazada la confortabilidad de su existencia, puede convertirse en el «asesino de escritorio» que elabora los horarios de los trenes hacia Auschwitz. El burgués, para Arendt, sería la figura opuesta al *ciudadano*, esto es, aquel que mantiene un compromiso activo con el mundo y con la *res publica*, con el mantenimiento de la esfera pública en la cual se produce la deliberación crítica de la ciudadanía. Por el contrario, el burgués representaría la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma, aislado en sus intereses de confort y consumo. Arendt encuentra en el burgués y su ignoran-

cia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas. En este sentido, Arendt adelanta ya una de sus tesis importantes de *La condición humana*: el triunfo del *homo laborans* —hoy en día el consumidor— sobre el ciudadano o, lo que es lo mismo, el eclipse de la esfera pública y de la *acción* en aras de la primacía de la esfera de lo social y de la *labor*, como un fenómeno propio de las sociedades modernas. Unido a esa carencia y falta de interés por una esfera pública que actuase como urdimbre entre los ciudadanos, otro de los factores que hacen posible la emergencia de ese mal banal colectivo es el *aislamiento* de las personas como uno de los síntomas de las sociedades contemporáneas, cuestión que también aparece con fuerza en *La condición humana*. El triunfo del totalitarismo fue posible en gran medida porque se encontró una sociedad compuesta por individuos aislados, sin vínculos sociales o políticos entre sí. Parece claro señalar que Arendt no es novedosa en su crítica a la sociedad moderna caracterizada como sociedad-masa. En este sentido, se alinea con la literatura de los años cincuenta sobre este tipo de sociedad. Pero en lo que sí que se diferencia de los exponentes existencialistas de esa literatura es que ella se centra en las consecuencias *políticas* del triunfo del individuo masa aislado: el aislamiento se traduce en la ruptura de los lazos públicos con los demás, en la pérdida del mundo común. Pero sobre todo, ese aislamiento nos impide ver y escuchar a los otros. Los individuos aislados y atomizados, pendientes de sus intereses vitales, son incapaces de pensar. Y esa incapacidad de pensar es precisamente, lo que ella denomina «mal banal». Eichmann no era el sádico o el villano que a los asistentes al público del juicio contra él le hubiesen gustado encontrar. Por el contrario era a un tipo «aterradoramente normal». Probablemente, en gran medida, Arendt sea una figura hoy conocida para el gran público gracias a esa frase del «mal banal», que tanta polémica provocó. Pero lo que Arendt estaba haciendo —una vez más— era *comprender* un nuevo tipo de fenómeno propio de la sociedad de masas del siglo XX: la aparición de un nue-

vo tipo de criminal —el burócrata ejecutor— que cometía los mayores daños sin poner en práctica la capacidad de *pensar* qué estaba haciendo. Carecía de la capacidad del *juicio*, que implica, según Arendt toma prestado de Kant, la capacidad de «ponerse en el lugar de los otros». Para ello, para poder representarnos el «lugar» de los otros es necesario que deje atrás sus intereses privados y se «imagine» cuál es la posición, los intereses, los deseos o las necesidades del otro, entendido no como un otro abstracto, sino como otro *concreto*. Por ello, cuando ejercitamos el juicio, nos situamos en una actitud moral de respeto moral hacia ellos que implica una reciprocidad igualitaria. Eichmann no fue capaz de ponerse en el lugar de los que enviaba en los trenes hacia Auschwitz. El sistema totalitario había destruido la singularidad de «los otros»: no había nadie en quien ponerse en su lugar, pues, primero habían sido expulsados de la esfera pública en la que poder ser escuchados, conocer sus problemas, y luego habían sido expulsados de la humanidad como los sobrantes de la misma: eran superfluos y, por tanto, eliminables. Se había inculcado en toda una sociedad los peligros del examen crítico y se habían acostumbrado a no tomar decisiones morales.

Sin embargo, dentro de ese colapso moral generalizado, Arendt rescata también la historia de aquellos que sí fueron capaces de pensar, como la del sargento alemán Antón Schmidt, que ayudó a los judíos partisanos, siendo ejecutado por ello, o el conocido caso del pueblo danés, que rehusó entregar a la comunidad judía de su territorio. En situaciones como éstas, la capacidad de pensar adopta la fórmula

de la máxima socrática de la conciencia moral «es mejor sufrir un mal que causarlo» pues de otra manera, señala Arendt, no podríamos vivir con nosotros mismos. Lo que parecen decirnos estas historias de resistencia es que una minoría fue consciente de la responsabilidad moral hacia los otros porque ejercitaron su capacidad de pensar, aún en condiciones difíciles. Arendt nos apela pues, a salir de la confortabilidad de nuestras vidas privadas y ejercitar la reflexión sobre «lo que hacemos». Como ciudadanos de sociedades democráticas, nos invoca a juzgar, tanto nuestras acciones como las de los demás. Frente al tan socorrido «yo no soy quien para juzgar», Arendt reclama «como ciudadanos, todos somos quién para juzgar», pues esto significa atrevernos a pensar y atrevernos a ser responsables con el mundo y con nosotros mismos. Ninguno de los problemas que ha señalado Arendt nos resultan ajenos, en éste sentido: el aislamiento de las personas en las sociedades masa, el conformismo moral y social, las complicidades anónimas y complacientes, la indiferencia hacia lo público, la ausencia de la actividad reflexiva, la creciente e imparable superfluidad de inmigrantes, trabajadores, refugiados....La obra de Arendt nos insiste en que el valor de la esfera pública, de la acción y de la pluralidad no son evidentes por sí mismas que, por el contrario requieren de nuestro esfuerzo y cuidado continuado para que no desaparezcan. Nuestra *condición humana*, la pluralidad, no es algo dado, sino un horizonte normativo a conquistar, un logro frágil que puede ser destruido o cuanto menos dañado seriamente. Por ello, volver a leer atentamente, con Arendt, nuestro presente, es una tarea que, sin duda, merece la pena.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

OBRAS DE ARENDT MENCIONADAS.

- Eichmann en Jerusalén*, Ed. Debolsillo, Barcelona, 2004
Entre el pasado y el futuro, Península, Barcelona, 1996
Sobre la revolución, Alianza Editorial, Madrid, 1988
Crisis de la República, Taurus, Madrid, 1973
La condición humana, Paidós, Barcelona, 1993

Los orígenes del totalitarismo, Alianza Editorial, Madrid, 1981

«Sobre la violencia», recogido en *Crisis de la República*

«Nosotros los refugiados», en Arendt, Hannah *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002

«Culpa organizada y responsabilidad universal» (1945) recogido en *Ensayos de comprensión, 1930-1945*, Ed. Caparros, Madrid, 2005

OBRAS DE OTROS AUTORES MENCIONADAS:

Waldron, Jeremy; «What Would Hannah Say?», *The New York Review of Books*, 15 de Mayo 2007

Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz*, Pretextos, Valencia, 2000

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Ed. Sequitur, Madrid, 1998

Browning, Christopher, *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la Solución final en Polonia*, Edhasa, Barcelona, 2002

NOTAS

1. *Los orígenes del totalitarismo, Prólogo a la primera parte: Antisemitismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 19
2. *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 20
3. En “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, recogido en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Ed. Caparrós, Madrid, 2005, p. 19
4. “Nosotros los refugiados”, p. 11
5. *Los orígenes del totalitarismo*, vol. III, p. 593
6. “Culpa organizada y responsabilidad universal”, en *Ensayos de comprensión*, op. cit. p. 158

Fecha de recepción de originales: 3 de mayo de 2007.

Fecha de aceptación de originales: 29 de mayo de 2007.