

La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos

The Arendtian Idea of Totalitarian Elements After the Defeat of Totalitarianisms

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Cómo citar este artículo:

Serrano de Haro, Agustín (2022). La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 205-228. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

La lucidez de Arendt a la hora de describir la novedad del totalitarismo no debe ocultar el juicio de la pensadora de que, tras la derrota militar o política de nazismo y estalinismo, perduran en el mundo contemporáneo factores que pueden conducir a cristalizaciones heterogéneas de fenómenos totalitarios. Hay al menos tres círculos de situaciones en que Arendt parece detectar elementos potencialmente totalitarios: el uso bélico de la energía nuclear; el poder de la ciencia-técnica contemporánea para redirigir procesos naturales sobre la Tierra y contra ella; la pervivencia de formas de opresión y miseria extremas, que tienen a “soluciones totalitarias”. Como a la inversa de los orígenes analizados en la gran obra de 1951, serían factores dados en el presente y operables en un futuro incierto, que, sin embargo, guardan analogías intrínsecas con las fórmulas más propias del fenómeno totalitario: “todo es posible-todo es necesario-todo es recreable”. En lugares dispersos de su obra alude Arendt a cada uno de esos círculos y a sus conexiones, lo que mostraría cómo el totalitarismo no es un acontecimiento archivado.

PALABRAS CLAVE: Elementos posttotalitarios, guerra, técnica, opresión.

ABSTRACT

Arendt's lucidity in describing the novelty of totalitarianism should not obscure the thinker's judgment that, after the military or political defeat of Nazism and Stalinism, factors persist in the contemporary world that can lead to

heterogeneous crystallizations of totalitarian phenomena. There are at least three circles of situations in which Arendt seems to detect potentially totalitarian elements: the warlike use of nuclear energy; the power of contemporary science-technology to redirect natural processes on and against the Earth; the persistence of extreme forms of oppression and misery, tempting to "totalitarian solutions". As the reverse of the origins analyzed in the great work of 1951, they would be factors given in the present and operable in an uncertain future, which, however, keep intrinsic analogies with the formulas more typical of the totalitarian phenomenon: "everything is possible-everything is necessary-everything is recreable". In scattered places in her work Arendt alludes to each of these circles and their connections, which would show how totalitarianism is not an archived event.

KEYWORDS: Posttotalitarian elements, war, technology, oppression.

1. Con frecuencia ha llamado la atención el hecho de que Hannah Arendt no extendiera su asombroso análisis del acontecimiento totalitario más allá de la fecha de la muerte de Stalin. *Los orígenes del totalitarismo* aparece en 1951, pero el campo propio de análisis de la monumental obra se deja prolongar sin violencia hasta 1953, año del fallecimiento del dictador soviético. Con el paso de los años y de las décadas, el interés de la pensadora judía por lo nuevo y cambiante de las realidades políticas y sociales del siglo XX no cejó. Pero, en lo referente al totalitarismo, ella se atuvo siempre al descubrimiento primero de que una novedad radical había irrumpido en la historia política de la condición humana, de que esta novedad atroz se había articulado, paradójicamente, en dos formas políticas en parte simultáneas, aunque inconexas: el nazismo y el estalinismo, y de que, con posterioridad a ambas, ninguna otra experiencia política, por tremenda y sangrienta que aparezca ante el espectador, podía equipararse a estas formas del mal político ni por tanto debía ponerse bajo la categoría estricta de totalitarismo. En suma, lo nunca antes visto ni imaginado apareció dos veces, y luego desapareció sin réplicas. Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo* [1951] desde un enfoque *histórico especulativo*. Su intención es comprender el fenómeno que ha llevado al mundo occidental a una hecatombe en forma de colapso moral. Para ahondar en la naturaleza del totalitarismo, no realiza un tratamiento historiográfico ni escribe un manual de filosofía política al uso, sino que compone un relato (*story*) sobre la génesis histórica de este acontecimiento a partir de las experiencias vividas. De ahí

que, como sostiene Salvador Giner, “la originalidad de Hannah Arendt proviene de su enfoque empirista de la situación totalitaria” (2020: 19).

Arendt sí llegó a esbozar un concepto tentativo de “imperialismo totalitario” a raíz de la invasión soviética de Hungría en 1956; caracterizaría el sistema de satélites con que la superpotencia comunista imponía su dominación implacable a los países del centro y este de Europa. De la relevancia de esta tipificación o acuñación da idea el hecho de que la pensadora incorporase el análisis de la revolución húngara y de su aplastamiento como epílogo y último capítulo de la segunda edición inglesa de *Los orígenes del totalitarismo* en 1958. Lo cierto es, con todo, que el propio carácter imperialista así denunciado implicaba una rebaja de grado pero también de condición respecto del daño que trae la dominación totalitaria propiamente tal y que se mide por la destrucción de la condición humana. Y, en todo caso, la noción de imperialismo totalitario no halló continuidad en su obra, y la tercera edición del libro en 1966 optó por suprimir ese capítulo. Con el reconocimiento tardío pero creciente de su obra, los referentes indiscutibles de experiencias o regímenes totalitarios quedaron fijados como únicos. En el epílogo mencionado rechazaba ella, por ejemplo, que la China de Mao respondiese a esta categoría, ya que las políticas del régimen maoísta se hacían cargo de los grandes intereses nacionales y no sacrificaban a su población en el altar de planteamientos ideológicos (Arendt, 2007: 78-79; 1987: 462-463). En la década de los sesenta no tomará ella en consideración si la llamada “Revolución cultural” no invertía justo esa relación, y si no reproducía también otros rasgos muy distintivos del análisis previo de los totalitarismos, como el principio de que el terror ideológico se desencadena solo una vez que la dictadura política está enteramente consolidada, reconocida, segura. Por lo demás, ningún fenómeno dictatorial procedente ahora del otro lado del espectro político izquierda-derecha, y en el que la persecución policial o militar se aparatara de meros intereses de conservación de poder y pareciera acercarse a una deshumanización programada, sistemática, de las víctimas, atrajo tampoco su atención o motivó dudas al respecto que nos interesa.

Ahora bien, este estado de cosas de una novedad sin ulterior continuidad

nunca llevó a Arendt a la conclusión tranquilizadora y precipitada de que el totalitarismo fuera un extravío del pasado, una amenaza que se hallase políticamente conjurada, históricamente archivada. En lugares diversos de su obra defiende ella, muy al contrario, que en el mundo de la segunda posguerra seguían operando factores, o elementos, o condiciones, que, en su caso, y dados otros factores políticos, entre ellos quizá un movimiento político totalitario, admitirían una cristalización totalitaria. No se trataría, pues, de meras secuelas de los acontecimientos de referencia, tampoco de reproducciones fieles de ellos, sino de situaciones de incidencia potencialmente global y destructiva que gravitaban sobre la realidad posttotalitaria o que subyacían inquietantemente a ella. El Prólogo de 1951 hablaba de hecho en clave de presente y de futuro inmediato, haciendo valer cómo la novedad escalofriante seguía amenazando con continuidades inciertas: “Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de fuerzas políticas en las que no puede confiarse que se atengan al sentido común y al propio interés –fuerzas que parecen padecer pura insania comparadas con los patrones de otros siglos–. Es como si la Humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si se sabe organizar a las masas para lograr ese fin) y aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas” (Arendt, 1987: 11). Volveré pronto sobre esta cita, pero obsérvese de momento cómo también el final del libro en su primera edición, tras el largo desarrollo del análisis, tras la acuñación de la categoría límite de totalitarismo, hablaba de nuevo en clave de presente y miraba, todavía más, hacia el futuro próximo:

Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. 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 que sea digna del ser humano. (Arendt, 1987: 681).

Comienzo y final de la obra dejaban constancia de la misma inquietud: lo ocurrido en Auschwitz o el Gulag no era una anomalía inerte, ni un fenómeno único

que, por así decir, la propia marcha de la Historia desactivaba, descatalogaba. Esta comprobación sirve para esbozar el asunto general de las líneas que aquí siguen. Así como la primicia atroz del totalitarismo tuvo, sin embargo, “orígenes” efectivos, en la forma de una historia previa que no era desde luego su causa explicativa, su razón suficiente, como si ésta pudiera ser ajena a los propios movimientos totalitarios, pero que sí había hecho posible el mal radical y había operado no como mero contexto temporal sino como motivación estructural del sentido-sinsentido del totalitarismo, así también factores significativos de la novedad abismática podían pervivir, y de hecho pervivían en la estructura del presente histórico y admitían, en su caso, cristalizaciones heterogéneas, dispares respecto de lo ocurrido y dispares entre ellas, pero susceptibles de generar situaciones o soluciones totalitarias. Por decirlo paradójicamente, se trataría ahora de unos *orígenes a la inversa*, tendidos en el presente y operables en el futuro. Estos factores, más o menos ocultos, que no son en sí mismos realidades totalitarias, sí pueden operar como condiciones de posibilidad de ellas, como elementos de motivación o de promoción de un mal conmensurable al totalitario.

Ahora bien, ¿cuáles son tales factores potencialmente totalitarios que han perdurado tras la derrota de los totalitarismos? ¿Se dejan discriminar de los grandes desafíos y miserias de nuestro mundo? ¿Son nacionales, regionales, universales? ¿Son acaso los mismos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y el fallecimiento de Stalin, o en el casi medio siglo discurrido hoy desde la muerte de la pensadora han pasado por modificaciones y transformaciones profundas? Y si tales elementos fueran más bien universales y permanentes, ¿se identificarían entonces con líneas de fuerza del proceso de la Modernidad? Arendt misma no afrontó esta problemática de una manera directa, según un orden temático, pero sí dejó aquí y allá una serie de lúcidas indicaciones que cabe rastrear. Mi ensayo es poco más que un primer esbozo de un mapa provisional.

2. A fin de contar con algún criterio de discriminación, yo tomaré como guía orientadora las máximas que Arendt elaboró para la fijación de la noción estricta de totalitarismo y sugeriré en qué tres casos estos lemas, axiomas o para-axiomas

admiten una posible prolongación al presente. Las máximas arendtianas en que desemboca su extraordinaria comprensión del totalitarismo son, en primer lugar, “Todo es necesario” y “Todo es posible”. El producto, combinación o intersección de ellas depararía a su vez un “Todo es recreable por la violencia”: toda la realidad es remodelable gracias a una violencia que no es instrumental sino sustantiva. Cabría incluso añadir la pieza tardía de que la consumación de esta violencia reconfiguradora del todo de la realidad requiere de sus miles de colaboradores y cooperadores algo así como un “Todo esto es más o menos normal”. De estas distintas fórmulas me valdré yo con una cierta libertad, y bastará de momento con un somero recordatorio de su sentido riguroso y su alcance estricto en el tercer volumen de la obra de 1951.

La máxima “Todo es necesario” recogía el componente ideológico común a ambos totalitarismos y privativo de ellos. Nazismo y estalinismo no se entienden sin una ideología determinista y simplificada en la que Historia y Naturaleza se identifican, y ambas por igual son el despliegue de un proceso ineluctable; en un caso el motor de la historia y el contenido de la naturaleza es el racismo eliminacionista, en el otro el clasismo biologicista; en ambos, una única idea es investida de la omnipotencia que corresponde al fondo de la realidad y que se halla más allá de toda experiencia posible. La ideología determinista no proporcionaba, pues, un marco estable de creencias y valores, sino, al contrario, la clave de la transformación perpetua por la que sociedades, pueblos, civilizaciones forzosamente se imponen o se extinguen. Es más, la necesidad ideológica no era simplemente proclamada o fomentada, como si fuera una doctrina entre tantas, una interpretación de la realidad frente a tantas, sino que ella venía directamente a encarnarse en el movimiento político organizado, y desde él se trasvasaba a la sociedad por dominar. La ideología está para desencadenarse sobre el mundo de la vida aún no dominado: “A diferencia de otros racistas, los nazis no es tanto que creyeran en la verdad del racismo, cuanto que aspiraban a transformar el mundo en una realidad racial” (Arendt, 2005: 422); el propio partido político, depurado racialmente, era la primicia de la misma ley que invocaba y de la que se consideraba brazo ejecutor. Este tránsito directo de la ideología a su realización

por la organización política es el que los análisis arendtianos plasman en la máxima complementaria “Todo es posible”. No significa sólo el rechazo de toda reserva moral y de cualquier cortapisa jurídica o restricción política a la acción del partido y del movimiento, no es solo un “todo está permitido” al modo nihilista. Significa más bien que el movimiento totalitario es el depositario de la verdad/ficción ideológica y, en cuanto tal, ejecuta su violencia sobrehumana; toda la realidad humana se le presenta entonces como una materia y material que el poder violento está llamado a recrear, a recomponer, a remodelar. La ecuación totalitaria de Arendt establecería así que el producto del “todo es necesario” por el “todo es posible” hace que la realidad, o dicho al modo fenomenológico, el mundo de la vida en su integridad, se contemple como íntegramente destruible y reconstruible gracias a esa violencia sustantiva que está en conformidad con la ideología. Ya no se trata de justificar que la raza judía sea tachada de infrahumana, sino que se trata de conducirla a esta condición inhumana, de reducirla irreversiblemente a ella. Ya no se trata de que la burguesía sea la clase moribunda, sino de hacer que definitivamente muera, al tiempo que toda asociación humana más o menos espontánea es considerada burguesa y condenada también a muerte.

Un modo muy expresivo de formular la novedad de las políticas totalitarias concretas es el que se anunciaba ya en el prólogo de la obra y recogí en la cita anterior. Con las políticas de población, basadas en enemigos objetivos, y con la institución permanente de los campos de exterminio o del Gulag, surge una omnipotencia nunca antes soñada, en relación con una impotencia también sin parangón; aquella recae sobre el movimiento político, no ya sobre el Estado que controla, ni sobre el país del que procede; ésta, la impotencia absoluta, recae sobre las víctimas, perseguidas por el hecho de existir y desposeídas de toda protección jurídica o moral. La correlación de ambos extremos se cifra en que la pretensión de omnipotencia puede tratar a los seres humanos como entidades superfluas y puede quebrar en las víctimas su condición humana. Es como si la política totalitaria –dirá Arendt– se dirigiera a la Humanidad como un todo, y pretendiera hacer de todos los hombres uno, y de este uno ninguno. Ningún ser humano individual es preciso, todos son superfluos; y la necesidad recae solo sobre el

proceso “posible” e incesante de su eliminación, que acelera la marcha unitaria de la Historia, que consuma el dictado de la Naturaleza...

Contamos, así, en este mínimo recordatorio, con estas correlaciones abstractas genuinamente totalitarias: de un lado, la del “todo es necesario” con el “todo es posible y recreable”; de otro, la de la omnipotencia sobrehumana con la impotencia infrahumana. Desde ellas cabe lanzar una mirada sumaria sobre distintos órdenes de fenómenos y de situaciones que, siendo posteriores en el tiempo, guardan un cierto aire de familia, un parecido no del todo extrínseco con esas ecuaciones del horror. No son totalitarismo a una escala más pequeña, pero sí son esos elementos o factores que en la circunstancia contemporánea, y sin traducción efectiva a la política, sin un movimiento totalitario que las asuma, reflejan de algún modo y en alguna medida cómo la omnipotencia y la impotencia siguen formando parte del tejido de nuestro mundo. Dispersas por la obra de Arendt publicada en vida y por escritos de trabajo, cabría diferenciar, a mi juicio, al menos tres áreas o ámbitos distintos de elementos potencialmente totalitarios.

3. Esta aproximación tentativa no puede partir de otra fecha que la de 1945. El año de la derrota militar del nazismo es también el de la posterior conclusión de la Guerra Mundial. Y precisamente la capitulación de Japón a resultas del lanzamiento de las bombas atómicas introduce una primera variación fundamental para nuestro enfoque. Si el nazismo era el totalitarismo que más lejos llevó la destrucción de la condición humana, si el estalinismo compartió con él la institución incondicional de campos de concentración, en el tercer término que tantas veces se añade a los nombres propios del terror totalitario se reconoce ya un acontecimiento de otro orden: “Auschwitz, Gulag, Hiroshima”.

Conviene recordar de entrada que *Los orígenes del totalitarismo* no hace ninguna mención al empleo militar de la energía atómica; no hay una sola palabra acerca de las dos bombas nucleares con que los Estados Unidos puso fin a la guerra. Esta ausencia es, a mi juicio, señal inequívoca de que para Arendt esa tríada equiparadora carecía de legitimidad conceptual y que la adición del tercer término enturbiaba más que clarificaba. Lo cual, sin embargo, no obsta para que en escritos

posteriores la pensadora incorpore meditaciones significativas que, aun abundando en lo injusto de esa determinación conjunta, ponen de relieve una cierta comprensión de su sentido, una justificación de su intención, antes que de su literalidad insostenible. Las fuentes más claras se encuentran en el libro no concluido *¿Qué es la política?*, sobre el que Arendt trabajó en la década de los cincuenta, en el fragmento 3c que lleva por título “La guerra total”, y, de otro lado, en la discusión epistolar con Hans Magnus Enzensberger en 1965 a propósito del giro conceptual “Holocausto nuclear”, o, como el pensador alemán sugería, “la *Solución final* del día de mañana”.

En el primero de los textos, que se halla bastante más elaborado, la filósofa empieza por argumentar que el bombardeo de Hiroshima, tomado en sí mismo, sólo podría constituir un posible crimen de guerra, ni siquiera un crimen contra la humanidad. Numerosas veces a lo largo del conflicto, en la propia guerra del Pacífico, tuvieron lugar bombardeos masivos de ciudades; algunas de ellas carecían también de valor estratégico, y algunos de ellos causaron un número mayor de víctimas civiles que los de Hiroshima o Nagasaki –así el bombardeo masivo de Tokio en mayo del 45, aunque también los nombres de Coventry o Dresde vienen a la mente de Arendt–. A Enzensberger le recordará Arendt en particular que Auschwitz nada tenía que ver con objetivos militares y que la política nazi de genocidio interfería más bien en las operaciones bélicas y estorbaba a la conducción de la guerra. Con todo, junto a esta constatación básica, la filósofa reconoce asimismo que tan pronto como se tuvo noticia de la existencia destructiva de la energía nuclear, “un escalofrío recorrió el mundo” (Arendt, 1997: 100). El desasosiego, la conmoción no estaban ligados, directamente, a la cifra de víctimas causadas o a la reducción a escombros de una ciudad entera. Tampoco al contexto político que enmarcaba el suceso: al hecho de que fuera una potencia imperialista, pero no totalitaria –recuerda aquí Arendt–, la que finalmente sufriera el lanzamiento de las bombas que empezaron a diseñarse contra Hitler (Arendt, 1997: 105); o al hecho de que la guerra de EEUU contra Japón no fuera una guerra de aniquilación, como sí lo era la hitleriana en Europa del Este. La pesadumbre tenía, pues, otro origen y se hallaba ligada al hecho de que fuerzas físicas que

yacían ocultas en el seno de la Naturaleza eran ahora liberadas por la acción del ser humano; eran sacadas de su encierro cósmico, mantenidas bajo el control y poder de un Estado beligerante, y desatadas luego por la acción de éste, “desencadenadas” sobre un entorno humano y contra un mundo de la vida al que ellas eran por completo extrañas:

El horror que se apoderó de la Humanidad cuando supo de las primeras bombas atómicas era un horror ante esta fuerza que procedía del Universo, y que era, en el sentido más verdadero, sobre-natural. Y la extensión de casas y calles destruidas, así como el número de vidas humanas aniquiladas, tenían importancia en la medida en que dotaban de una fuerza simbólica inquietante al hecho de que la fuente de energía recién descubierta, con solo nacer, ya obrase muerte y destrucción a tan gran escala. (Arendt, 1997: 103).

A mi modo de ver, hay una cierta analogía relevante entre la aplicación bélica de la energía nuclear y la ideología en movimiento de los totalitarismos. En ambas figuras domina una perspectiva que no es la propia de los seres humanos, de los seres atados a la Tierra, sobre la que construyen un mundo de la vida. La ideología totalitaria hablaba en nombre de la Historia y de la Naturaleza; al fundirlas en una única instancia omniabarcadora, proclamaba una necesidad subyacente a los acontecimientos humanos y asumía que esta legalidad ineluctable se abría paso en el mundo bajo el signo de la destrucción; Arendt llega a describir la ideología totalitaria en el sentido de que ella no está ni a favor ni en contra de los seres humanos, sino que más bien mira a la Humanidad en su conjunto desde una perspectiva ajena a los individuos y a las comunidades, como si el valor y el futuro de los humanos se determinara desde la luna. Solo así la ideología totalitaria accede a la clave de que los seres humanos individuales son prescindibles, de que pueden y deben ser descontados, eliminados, tal como el “todo es posible” de las políticas de población procede a consumir. La analogía estriba en que también el conocimiento objetivo y la disposición técnica de la energía nuclear toman para sí la perspectiva anónima del Universo; reconocen esa fuerza extrínseca a la experiencia de los seres terrenales y la reconducen sobre la morada terrenal, la vuelcan destructivamente sobre ella:

Aquí no se ponen en marcha procesos naturales, sino procesos que, no encontrándose en la naturaleza terrenal, son dirigidos hacia la Tierra con el fin de producir mundo o de destruir mundo. En sí mismos, los procesos

proviene del Universo que circunda a la Tierra; y el ser humano, que los fuerza y los somete, ya no actúa aquí como un ser vivo natural sino como un ser que, aun cuando solo pueda vivir en las condiciones naturales de la Tierra, sí es capaz, con todo, de orientarse en el Universo. (Arendt, 1997: 103).

Los límites del sentido de la analogía se advierten en que la energía nuclear “puede producir o destruir mundo”; ella puede tener aplicaciones pacíficas y tiene de hecho usos benéficos, mientras que la violencia inherente a la ideología totalitaria es de suyo terror destructivo. Pero con esta restricción definitoria se pone de relieve asimismo la justificación del paralelismo, ya que una guerra conducida con armamento atómico será, de suyo, por principio, una guerra de aniquilación: solo podrá ser “guerra total”. En ese eventual conflicto posttotalitario, lo que ya siempre estará en juego es la liquidación directa del mundo de los derrotados (si es que no la del mundo de todas las partes implicadas). A la destrucción de los seres humanos se une forzosamente la destrucción de todas las relaciones e interrelaciones que mantenían entre ellos y las del espacio construido y heredado que los albergaba, e incluso la del espacio intermedio que unía y separaba a derrotados y vencedores. Todo sucumbe de consuno, sustituido por “un desierto” (Arendt, 1997: 129). Con lo que esta meditación proporciona un primer elemento o factor potencialmente totalitario. La guerra de aniquilación fue una práctica distintiva del régimen hitleriano en la campaña rusa, pero, con el nuevo género de armamentos y en virtud de la nueva escala del potencial de destrucción, tal posibilidad se ha generalizado y convertido, por lo pronto, en el marco de referencia de las superpotencias que aspiran a la hegemonía mundial:

Que en un desarrollo coherente con estas posibilidades una tercera guerra mundial difícilmente acabará de otro modo que con la aniquilación de los vencidos, es cosa que hoy ya nadie duda. Estamos ya todos tan fascinados por la guerra total que apenas nos cabe imaginar que tras una eventual guerra entre Rusia y Norteamérica pudiera la Constitución americana o el actual régimen ruso sobrevivir a la derrota. (Arendt, 1997: 104).

He aquí, pues, un primer factor o elemento totalitario que no solo ha sobrevivido a la derrota de los totalitarismos, sino que se ha definido con mayor claridad en el período posterior a ellos; la violencia atómica, la que no deja piedra sobre piedra, hombre junto a hombre, ni comunidad de naciones, no necesita

emanar de un régimen totalitario para ser destrucción total.

Esta primera aportación de Arendt mantiene hoy plena vigencia. Con el paso de las décadas, los arsenales nucleares no han dejado de crecer en cantidad y sofisticación, en capacidad de alcance y destrucción; se han diversificado las plataformas que permiten lanzar los ingenios nucleares, desde el aire, la tierra, el mar, y hace ya tiempo que las armas atómicas están al alcance de numerosos Estados; quizá pudieran llegar a estarlo también de grupos u organizaciones paraestatales, etc. Sobre ello, la insistencia en la energía nuclear no tiene valor exclusivo y debe más bien conectarse con los otros nuevos tipos de armamento, que tampoco han dejado de surgir: armas químicas, de radiación, biológicas, etc. Todas son susceptibles de combinarse entre sí y con el armamento atómico, y todas ellas seguirían reflejando, con mayor o menor claridad, el esquema básico del análisis arendtiano: fuerzas causales obtenidas de principios cósmicos que solo el ser humano es capaz de convocar y que la acción humana sabe canalizar en forma de destrucción total de un mundo de la vida.

4. Bien se advierte que la noción arendtiana de guerra total, como liquidación “de todo un país o un pueblo entero” (Arendt, 1997: 105), no se circunscribe a un posible conflicto entre superpotencias atómicas que amenace con aniquilar a la especie humana en su conjunto, quizá incluso a la vida orgánica sobre la Tierra. Este escenario de apocalipsis, aunque bien real, dominó el imaginario colectivo durante la Guerra Fría y ocupó el primer plano en tratamientos filosóficos tan destacados como la obra de Günther Anders de 1956 *La obsolescencia del hombre* y el ensayo de Jaspers de 1957 *La bomba atómica y el futuro del hombre*. En el conato de polémica con Enzensberger, Arendt se muestra reticente, en cambio, a que el escritor alemán se valga a este respecto de la expresión “solución final”. Es verdad que en los artículos de 1954 “Europa y la bomba atómica” (Arendt, 2005: 507) o de 1962 “La Guerra Fría y Occidente” (Arendt, 2019: 367) ella toma en cuenta cómo la guerra posible pone en riesgo la continuidad de la vida humana, la existencia misma de la especie. Así y todo, el segundo de estos textos presta mayor atención a la extraña idea de que en una auténtica guerra fría –ya que a la tensión de las

superpotencias en esas décadas prefiere Arendt calificarla de “paz fría e incómoda”- pudiera establecerse un cómputo adecuado de la superioridad técnico-destructiva de una de las partes enfrentadas, de suerte que el resultado del recuento “forzase”, y no solo “indujese”, a la otra parte a rendirse, a capitular antes del desencadenamiento de las hostilidades (Arendt, 2019: 371). Esta conjetura, de un fuerte sabor arbitrista, pervivirá, difuminada en la introducción a *Sobre la revolución*, que reproduce buena parte del ensayo. ¿Hay acaso una reserva por parte de Arendt, en contraste con Anders y con Jaspers, a destacar esta consumación absoluta del “todo es posible”? ¿No sería el asesinato de la Humanidad como un todo (Anders, 1994: 242-243) el acontecimiento totalitario definitivo, un “erostratismo de dimensiones cósmicas” (Anders, 2003: 52) que cancela la realidad humana, la presente y la futura, y también por ello toda la pasada?

La condición humana toma más en consideración esta posibilidad de una extinción auto-causada. El capítulo sexto, “La *vita activa* y la Época Moderna”, alude en varias ocasiones a ella (Arendt, 1993: 168, 290, 296-297), a la que no dedica, con todo, una meditación propia, un relieve especial. A mi juicio, tal ausencia de énfasis tiene que ver con el hecho de que la liberación humana de las fuerzas clausuradas en el interior del cosmos es un proceso del que Hiroshima fue solo la primicia en el mundo contemporáneo, pero que, según Arendt, tiene lugar asimismo en las condiciones de la paz, y en éstas toma forma de manera constante y prosigue ininterrumpidamente. La objetivación del mundo de la vida desde fuera de él, y por tanto “desde ninguna parte”, caracteriza a la ciencia moderna y singulariza a la tecnología que de ella dimana. Y este proceso humano de disponibilidad técnica sobre fuerzas cósmicas no puede sino hacer de la Tierra una morada frágil, vulnerable, y de los seres humanos unos habitantes a los que ronda la condición superflua, en la guerra como en la paz.

Con este giro entramos en un segundo círculo de posibles factores o elementos para-totalitarios en el mundo posterior al totalitarismo. En realidad, de acuerdo con el capítulo conclusivo de *La condición humana*, la alienación del ser humano respecto de la Tierra sería el punto de partida requerido por el saber

galileano. La nueva ciencia físico-matemática arrancaba de la astronomía heliocéntrica, para plantear legalidades causales de validez universal que dan la espalda al mundo de la experiencia, determinaciones exactas de la realidad física, a las que solo se accede en virtud de ignorar la percepción sensible de colores, sonidos, cosas, figuras, vivientes; y en su historia de enorme éxito, de triunfo intelectual, relevancia política, reconocimiento social, el progreso necesario del saber galileano dependía ya, a la altura de esta Modernidad tardía de mediados del siglo XX, de la intervención sistemática en la naturaleza de la realidad; en paralelo con esta, se produce también la intervención científico-técnica en la naturaleza fisiológica de los vivientes y de los humanos:

Porque cualquier cosa que hoy hagamos en física –ya liberemos procesos de energía que por lo general solo se dan en el Sol, o intentemos iniciar en un tubo de ensayo los procesos de la evolución cósmica, ya penetremos con ayuda de telescopios en el espacio cósmico hasta el extremo de dos e incluso seis billones de años luz, o construyamos máquinas para la producción y control de energías desconocidas en la morada de la naturaleza terrestre, ya alcancemos en los aceleradores atómicos velocidades que se aproximan a la de la luz, o produzcamos elementos que no se hallan en la naturaleza, o dispersemos en la Tierra partículas radioactivas que hemos creado empleando la radiación cósmica, estamos siempre manejando la naturaleza desde un punto de vista exterior a la Tierra. [...] Y exponemos la Tierra a fuerzas universales, cósmicas, extrañas a la morada natural, incluso a riesgo de poner en peligro el proceso natural de la vida. (Arendt, 1993: 290).

Así las cosas, el ser humano que transforma masa en energía, radiación en materia, y acaso dispositivos mecánicos en seres vivos, concibe y articula tales posibilidades teóricas en la medida en que ellas entran en la órbita de lo operable, de lo factible por su propia intervención. El conocimiento físico no reconoce fronteras en el cosmos y extiende su radio de acción a los espacios estelares, es decir, “conquista el espacio”, con telescopios de presente y pasado, con satélites, con naves tripuladas. Mientras que el conocimiento objetivo y técnico de los vivientes penetra en la intimidad de la vida y se hace con las condiciones de su aparición, su pervivencia y trasmisión, es decir, “conquista” el origen de la vida. Uno y otro proceso confieren a la empresa visos de omnipotencia, dibujan un cierto análogo del “todo es posible”. Es notorio que *La condición humana* dirige la atención a la potencia de la física y al dominio de la naturaleza inerte mucho más

claramente que a las ciencias de la vida y a la biotecnología; escrito en la década de los cincuenta, el prólogo partía del hecho, entonces inédito y hoy trivial, de un objeto salido de manos humanas que ocupaba su lugar en el cielo estrellado y que navegaba por entre los cuerpos celestes. No obstante lo cual, es también nuestro presente del siglo XXI, de ingeniería genética, de biología sintética, de biomejoramiento, con proclamas transhumanistas o sin ellas, el que Arendt preveía, el que sentía asomar como objetivo inmediato del proceso de visos omnipotentes. En una primera persona del plural mayestático, esa que habla en nombre de la cultura científica de la Humanidad, el capítulo final del libro decía asimismo:

[...] y tenemos confianza en que en un futuro no muy lejano seremos capaces de realizar lo que las épocas anteriores a la nuestra consideraron como el secreto más grande, más profundo, más sagrado de la naturaleza: crear o recrear el milagro de la vida. Empleo deliberadamente la palabra «crear» para señalar que estamos haciendo lo que todas las edades anteriores a la nuestra consideraban que era la prerrogativa exclusiva de la acción divina. (Arendt, 1993: 297).

Por supuesto, este poder de penetrar en la materia y de hacerse con el origen de la vida no significa causación *ex nihilo*, creación absoluta, sino capacidad para re-crear lo que está dado y potencia de componer, descomponer, recomponer, en profundidad creciente, las propias condiciones de realidad de lo dado.

A este marco general de la meditación debe añadirse el que Arendt defiende una interpretación fuertemente constructivista de la ciencia moderna, tanto de sus puntos de partida como de sus logros epistemológicos. En lugar de confrontarnos con la realidad objetiva y ofrecernos verdad real acerca de lo que hay, el saber científico-técnico nos devolvería más bien el mensaje de que el ser humano ha de seguir perfeccionando los dispositivos metodológicos y aparatos cognoscitivos, depurando los modelos teóricos y formales, ajustando las hipótesis explicativas. Con toda la potencia explicativa y predictiva que posee, que quizá es infinita, la ciencia moderna no depara una visión unitaria del cosmos, una imagen de la realidad. No ganamos una experiencia efectiva de lo que existe, ni una comprensión del lugar del ser humano o de la vida en el cosmos, sino que la dinámica incesante de objetivación “en tercera persona”, “desde ninguna parte”,

nos devuelve, en efecto, a nosotros mismos y acentúa la soledad del cognoscente en carrera perpetua tras su propia sombra. Se ha estudiado poco la cercanía de esta comprensión constructivista de Arendt al enfoque propio de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Pues la tesis del fundador de la fenomenología es igualmente que el abandono del mundo de la vida, subrogado por objetividades y legalidades exactas, hace de la ciencia galileana, no una construcción contingente, que fuera objetable desde supuestos relativistas o argumentos escépticos, sino una hipótesis infinita, que solo se ratifica en este proceso que por principio es sin fin.

Junto al aura de omnipotencia, junto a la unión del poder de recreación y destrucción, como haz y envés del mismo despliegue tecno-científico, junto al enseñoramiento asintótico del origen de la vida, el rasgo que también apunta a una cierta analogía, bien que confusa, con el “todo es necesario” y “todo es posible” de las ecuaciones totalitarias es quizá el carácter de proceso infinito en que Historia y Naturaleza se traman inextricablemente una con otra. Las transformaciones técnicas inciden sobre el estado del planeta y sobre las sociedades humanas en su conjunto, y es la acción organizada del ser humano la que se confiere a sí misma esta capacidad de intervención y la que presiona hacia una cierta indistinción o absorción de lo natural en lo histórico, y viceversa. Hoy actuamos por la ciencia – pensaba Arendt mucho antes de que se acuñara la expresión *Antropoceno*–:

En el momento en que pusimos en marcha procesos naturales de nuestra autoría –y la fisión nuclear es justamente un proceso natural de hechura humana–, no solo incrementamos nuestro poder sobre la naturaleza, ni solo nos volvimos más agresivos en nuestro manejo de las fuerzas dadas en la Tierra, sino que por primera vez hemos metido la naturaleza en el interior del mundo humano y hemos borrado las fronteras defensivas entre elementos naturales y el artificio humano con que todas las civilizaciones precedentes se ponían a cubierto de aquellos. (Arendt, 1993b: 58).

El ensayo del que tomo estas últimas palabras, “El concepto de Historia: antiguo y moderno”, es un poderoso resumen de *La condición humana*, y en él Arendt se preocupa de remarcar cómo se trata de un actuar a escala global no ya “en” o “en el seno de”, sino “dentro de”, “en la intimidad de” (*act into*): “hemos empezado a actuar en el interior de la Naturaleza tal como antes actuábamos en el interior de la Historia” (1993b: 61). De aquí que la triple infinitud que, según

Arendt, entraña, o entrañaba, la praxis política en medio de la Historia se traslade cabalmente a nuestro actuar por la tecnociencia: el proceso es imprevisible, y no cabe anticipar no ya el curso o el ritmo que siga, sino el género de escenarios, la escala de cambios, el rango de posibilidades que traerá consigo; es además irrevocable, básicamente irreversible, y es, en fin, ilimitado, y de alcances desmesurados.

A todos estos respectos no hace falta creerse las fantasías más descomedidas del transhumanismo a lo Noah Harari: crear ciborgs dotados de supercapacidades divinas, que se transformarán más adelante en seres enteramente no orgánicos; desligar la inteligencia de la conciencia individual y residenciarla en redes de ordenadores; hacer de la realidad toda un universo de datos de procesamiento algorítmico, etc. Basta quizá con reconocer que el escenario de las posibilidades muta en un cierto sentido exponencial, tal como ejemplifican procesos cruciales ya operables; por ejemplo, la clonación reproductiva del individuo humano, la replicación en veces indefinidas de un material genético humano completo, sin depender para su generación de la sexualidad ni admitir la restricción a un único cuerpo como soporte biológico y biográfico. La tesis general estribaría en que el proceso histórico-técnico-natural, imprevisible, indetenible, ilimitado, sí cuenta con un límite intraspasable, ya que justamente no le es dado cancelar la amenaza sobre la Tierra como morada terrestre, ni le es dado desactivar la vulnerabilidad del habitante terrestre, es decir, de la condición humana.

Mi opinión es, por ende, que el enfoque teórico de Arendt a propósito de la ciencia-técnica moderna plantea, quiérase o no, una segunda afinidad inevitable con las ecuaciones totalitarias. Se trata sin duda de una analogía problemática, puesto que la violencia sustantiva de una ideología política incondicionalmente absolutizada no aparece; con lo que una parte significativa de la similitud es extrínseca, mera asociación. Pero la otra parte del análisis teórico: la condición de proceso generador de un potencial ingente, de un poder siempre en crecimiento, en que la humanidad y el mundo de la vida quedan en precario, sostiene un paralelismo efectivo con el “todo es posible-todo es necesario”, “todo es recreable: los individuos y su mundo son superfluos”. Arendt no prestaría, en mi opinión, un

reconocimiento tácito a la noción de Anders de “totalitarismo tecnológico”, que recientemente ha sido reivindicada por teóricos de la izquierda política y críticos de los imperios digitales. Más bien ella detectaría un segundo factor potencialmente totalitario, un segundo círculo de amenaza, que, aun no siendo disyunto respecto del primero, tampoco es conjurable, desactivable a voluntad en el mundo pos-totalitario. No solo pone al alcance de eventuales Estados despóticos, quizá en lucha por una hegemonía regional o mundial, una capacidad tal de destrucción que pondría de inmediato a estas realidades políticas en paralelo con los totalitarismos históricos. Sino que puede hablarse de elemento totalitario en potencia también en vista de que la realidad habitable del mundo queda encomendada a la intervención tecno-científica; lo que quiere decir, también, que está a merced de un impacto imprevisible-irrevocable-ilimitado que puede traer desolación global sobre la Tierra.

5. A la figura de la guerra total, que es inherente a la escala del armamento disponible, y al poder de la ciencia y técnica contemporáneas ha de añadirse una tercera esfera de consideraciones, que guarda una relación más directa, más inmediata, con cuestiones políticas. La cita del final de la obra de 1951, reproducida al comienzo de mi ensayo, hacía referencia a la fuerte tentación de “soluciones totalitarias” en contextos de degradación política, quiebra social, colapso económico. Pues Arendt no solo defendió la unicidad del mal totalitario, sino que, al contrario de lo que muchas veces se entiende o sobrentiende, atacó también la idea de que ese mal radical y hasta entonces desconocido pudiera aislarse de la multiplicidad de males políticos terribles y muy conocidos. En un pasaje del ensayo “Los huevos rompen a hablar”, también de principios de los cincuenta, ofrecía ella una ampliación ilustrativa de estos “males menores” que no pasan por la institución de campos de concentración ni precisan de guerras de aniquilación; el listado orientativo incluye la existencia de tiranías o dictaduras, “la miseria y la explotación desvergonzada del hombre por el hombre”, “el tipo imperialista de opresión de pueblos extranjeros” y, finalmente, “la burocratización y corrupción de los gobiernos democráticos” (Arendt, 2005: 328). Lo relevante

radica ahora en la tesis de que si semejantes males menores nunca han prevenido la aparición del mal mayor, todavía menos lo harán una vez que este último ha entrado en la imaginación de los humanos y en la tentación de los tiranos. En lugar de una inconexión general, rige a este respecto una conexión efectiva por la que la agudización de las devastaciones no hace sino preparar la catástrofe; o, al menos, iniciar derroteros que pueden tornarse catastróficos con facilidad mucho mayor. Es también la amenaza del mal radical, pues, la que incita a renovar la alerta sobre otros males abrumadores, que perduran tras aquel y que son menores solo en términos comparativos:

El mayor peligro a la hora de reconocer que el totalitarismo es la maldición del siglo sería el de obsesionarse con él al punto de cegarse a los numerosos males pequeños y no tan pequeños que pavimentan el camino al Infierno. (Arendt, 2005: 329).

No se trata aquí, por supuesto, de un formidable movimiento pendular en la interpretación filosófica, de modo que la pensadora de lo irreductible de la dominación totalitaria a régimen dictatorial se convierta en la pensadora partidaria de considerar a tiranías y dictaduras como el mismo caldo del totalitarismo. Ciertamente que sigue siendo fundamental para el manejo de la categoría de 1951, y por recordar solo aspectos obvios, la cuestión de la escala de la violencia –si es instrumental contra los adversarios y por intereses de conservación o conquista del poder, o si es, además, o después, violencia sustantiva contra “enemigos objetivos”, por parte de un poder ya consolidado–; importa también la cuestión de la escala de las poblaciones afectadas –si admite pérdidas demográficas severas, consecuencia de políticas de despoblamiento, o no–, y la de la existencia misma de un movimiento totalitario, en contraste con solo partidos e instancias políticas de acción limitada, la de la expansión de su dominación, que tenga en el horizonte una proyección global, etc. Pero estos recordatorios imprescindibles no obstan para el reconocimiento, también arendtiano, de que situaciones pos-totalitarias de opresión política y deterioro social severo pueden operar de orígenes de un vuelco análogo al que se produjo en la situación pre-totalitaria. Así lo señala ella misma, sin olvidarse de que el antecedente catastrófico puede ejercer en el presente de una motivación añadida para la repetición:

Si la condición apátrida, el desarraigo y la desintegración de los cuerpos políticos y las clases sociales no produjeron directamente el totalitarismo, sí produjeron al menos casi todos los elementos que a la larga contribuyeron a su formación. Hasta los dictadores y tiranos anticuados se han vuelto más peligrosos desde que los dictadores totalitarios les han mostrado nuevas e inesperadas técnicas para tomar el poder y retenerlo. (Arendt, 2005: 329).

Mirado este ámbito de análisis más de cerca, parece conveniente tener a la vista una triple distinción. De un lado están las situaciones previas de desarraigo, sojuzgamiento, devastación; de otro, las soluciones totalitarias efectivamente tales, que determinan un salto en la cualidad y en la escala masiva de la violencia organizada, y todavía quedarían, de un tercer lado, los regímenes, entidades políticas o grupos para-gubernamentales, que, controlando algún territorio o población, aspiren a hacer de “las soluciones totalitarias” el contenido de su gobierno, el sentido del ejercicio del poder. Así, del total de cinco genocidios que Naciones Unidas ha reconocido oficialmente, dos se produjeron en la década de los noventa, el de la antigua Yugoslavia y el de Ruanda, y uno en la de los setenta: Camboya –siendo los otros dos el del pueblo judío y el del pueblo gitano–. Y en todos los casos pos-totalitarios se deja observar ese triple plano de la consideración: el plano previo del “mal menor”, ya terrible, que pavimenta el camino al Infierno (en Yugoslavia, confrontación civil y de nacionalidades, quiebra del Estado, forma dictatorial; en Ruanda, miseria endémica, migraciones forzosas, enfrentamiento étnico; en Camboya, devastación de guerras entrecruzadas, con potencias extranjeras y políticas imperialistas implicadas); el plano de lo que Arendt llama *soluciones totalitarias*, como salto a la limpieza étnica e ideológica, que hace suyo el propósito de deshumanización implacable de las víctimas; y en fin, en su caso, el plano en que estas *soluciones* puedan inspirar la acción continuada de un gobierno y dar forma a una violencia masiva sostenida en el tiempo. En el genocidio europeo y en el africano, este tercer plano se evitó en buena medida por la intervención internacional, la misma que fracasó inicialmente cuando la persecución se incubaba y cuando se abrió paso.

Las atomizaciones totalitarias que han servido de ejemplo pueden parecer estallidos circunscritos, carecerán de una pretensión de hegemonía global, podrán no haberse planteado una movilización incesante, pero el genocidio en ellas

practicado corresponde de lleno a la ecuación totalitaria de pretensión de omnipotencia en que las víctimas quedan reducidas a la absoluta impotencia. En cuanto crimen contra la humanidad operado en el cuerpo de una población determinada, tampoco existe frente a las “soluciones totalitarias” otra alternativa que la que Arendt veía frente a los totalitarismos estrictos y globalizados: “un nuevo principio político, una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe abarcar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá permanecer estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas” (Arendt, 1981: 13). Por circunscrito a una nación o delimitado en un territorio que se hallen los acontecimientos criminales de este orden, ellos inciden sobre la comunidad de naciones y muestran que la semilla totalitaria atraviesa los tres planos distinguidos. Apenas hace falta añadir que, más allá del reconocimiento oficial de genocidios por parte de Naciones Unidas –que obedece a criterios restrictivos–, en los cinco continentes existen experiencias parejas al tipo jurídico que es el totalitario por excelencia. A día de hoy, en medio de la proliferación de armamento, su comisión no requiere siquiera de un Estado reconocido, sino que está al alcance de entidades estatales fallidas, movimientos para-estatales, incluso de organizaciones terroristas que secunden los llamados del “todo es posible-todo es necesario-todo es recreable por la violencia”.

6. A la luz de las consideraciones anteriores, el tiempo histórico posterior a la Segunda Guerra Mundial y a 1953 merecería designarse con cierto rigor como época posttotalitaria. En un sentido bastante más inquietante y sombrío que el carácter posmoderno, también más amenazante, viviríamos aun hoy en un tiempo que está a la sombra del totalitarismo. No se trata tanto de que los grandes relatos de progreso de la Humanidad que daban sentido a la Historia moderna no hayan resistido el contraste con los acontecimientos del siglo XX, cuanto de que el sinsentido extremo introducido en la Historia contemporánea por las dos experiencias totalitarias no quedó neutralizado tras la derrota militar o política de los regímenes que las encarnaron. Y no ha sido desactivado porque, en medida significativa, no es desactivable de la trama misma de la realidad histórica. En lugar

de que la posteridad temporal implique la prescripción y archivo de amenazas parangonables, se impone la constatación de su pervivencia.

Una indagación tan tentativa como ésta ratifica también el lugar especial que corresponde a Hannah Arendt en el pensamiento político contemporáneo. Su penetrante comprensión del fenómeno totalitario y su lucidez acerca de la época posttotalitaria no la llevan a jugar con la tesis de que todo es, al cabo, totalitarismo en la política contemporánea, o de que el totalitarismo sea solo otro nombre para el destino de la Modernidad, o incluso para la política en Occidente, para la ley de la polis. Un planteamiento como el de Agamben en *Homo sacer* relativo a que Auschwitz nunca ha dejado de suceder parecería a Arendt disolver el acontecimiento en “la salsa de lo universal”, según ella misma reprochó a Enzensberger; “escapismo universalista”, en la expresión paralela de Emil Fackenheim. Lejos de ser la clave oculta de la racionalidad política de Occidente, el universo concentracionario es la quiebra definitiva de la tradición política y moral de Occidente. Mas he aquí que la diferenciación descriptiva y categorial de los análisis políticos no le impide a ella detectar elementos totalitarios tanto *a parte ante* como *a parte post* de la catástrofe. Con profunda inquietud identifica en particular elementos posteriores que son para-totalitarios o potencialmente totalitarios y cuya marcada maleabilidad e interconexión los hace susceptibles de entrar en cristalizaciones imprevisibles y desconocidas.

En la época posttotalitaria que es nuestro tiempo de oscuridad, los seres humanos pueden esperar, así y todo, alguna iluminación del sentido y sinsentido de su circunstancia; la propia acción, las iniciativas compartidas pueden también iluminar, quizá en diversas escalas, lo que está en juego. Es cierto que el cuadro aquí presentado podría resultar mucho más severo con solo incorporar otras aportaciones muy conocidas de la obra arendtiana. Así, sería fácil apuntar a una suerte de banalidad individual y colectiva como actitudes de fondo ante la desmesura de las circunstancias históricas. El espectro de la guerra atómica, el impacto medioambiental de los procesos tecno-científicos e industriales, las realidades políticas y sociales de opresión y miseria, apenas alcanzan hoy a conmover la experiencia del individuo-ciudadano, que da por bueno, por normal,

su papel de ruedecilla insignificante; el individuo no llega a sentir la gravedad de los hechos, el ciudadano no acierta a reaccionar activamente ante las realidades desmesuradas. O bien, en una dirección similar, pero sin salir siquiera de *La condición humana*, cabría vincular esta desatención hacia el mundo compartido, y mundo en precario, no ya al imperio de la tecnología sino a la apoteosis del consumidor en las sociedades de masas; el *animal laborans*, que hace de su nuda vida el bien incondicional, para que el capitalismo triunfante le haga soñar con el potenciamiento sin fin de su capacidad de consumo. Por esta vía reaparecería la sugerencia de Agamben de hacer de Arendt la cofundadora, junto a Foucault, de la categoría de la biopolítica y propugnadora de su vigencia en el mundo actual. Por supuesto que de nuevo rige aquí una frontera categorial decisiva entre el totalitarismo, que toma por fin sustantivo la eliminación de poblaciones humanas, y la biopolítica dirigida a un *animal laborans* que puede perder todo lugar en el mundo si pierde su capacidad de consumo. No son casos de lo mismo, ni lo primero es un efecto de lo segundo. Pero, como sugiere el tercer círculo de fenómenos apuntados, también Arendt podía admitir una comunicación fluida, abierta, incierta, entre una degradación masiva de las condiciones de vida y la sombra del totalitarismo. La razón de haber yo circunscrito el análisis a los tres círculos señalados tiene que ver con la atención menor que ellos suelen recibir en los estudios sobre Arendt, y también con su carácter más objetivable, como de grandes rasgos característicos que codeterminan la faz de nuestro mundo. La incorporación de estos otros motivos y consideraciones, siendo enteramente necesaria, habría obligado también a contrastarlos con la comprensión arendtiana general de la vida activa, en la que la idea de un mundo reconocible y habitable es normativa. Como si un mundo de la vida, no la nuda vida, fuese a la vez hechura de la acción humana y ámbito en que se juega la posibilidad de la propia condición humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Trad. Antonio Gimeno). Pre-textos.
- Anders, G. (1994 [1956]). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Beck.

- Anders, G. (2003 [1994]), *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*. (Trad. Vicente Gómez Ibáñez). Paidós.
- Arendt, H. (1987 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana). Alianza Universidad.
- Arendt, H. (1988 [1963]). *Sobre la revolución*. (Trad. Pedro Bravo). Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1993 [1958]). *La condición humana*. (Trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (1993b [1968]). *Between Past and Future*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. (Trad. Agustín Serrano de Haro). Caparrós.
- Arendt, H. y Enzensberger, H.M. (2006). Política y crimen. Un intercambio epistolar. (Trad. Agustín Serrano de Haro). *Revista de Occidente* 306, 103-113.
- Arendt, H. (2007). Reflexiones sobre la Revolución húngara. En *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. (Trad. Agustín Serrano de Haro). Encuentro
- Arendt, H. (2019). *Pensar sin asideros I. Ensayos de comprensión 1953-1975. Volumen I*. (Trad. Roberto Ramos Fontecoba). Página Indómita. La Guerra Fría y Occidente
- Campillo, A. (2021). In Praise of the Terrestrial Condition. *HannahArendt.net* 1(11), 7-29.
- Fackenheim, E. (2008). *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*. (Trad. Tania Chechi). Encuentro.
- Fuentes, J.J. (2011). Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt. Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. *Isegoría* 44, 239-255.
- Jaspers, K. (1957). *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. Piper.