

Nº1
2022

PESCADORA DE PERLAS

REVISTA DE ESTUDIOS ARENDTIANOS

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Salerne de Burreichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

ISSN 2953-4410

Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos es una publicación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Cuenta con el apoyo de la Oficina de Conocimiento Abierto de dicha Universidad. ISSN: 2953-4410

Contacto

Centro de Investigaciones

Facultad de Filosofía y Humanidades

Pabellón Agustín Tosco, 2° piso

Ciudad Universitaria

Córdoba, 5000

Correo electrónico: pescadoradeperlas@ffyh.unc.edu.ar

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: Laura Arese



Licencia de reconocimiento de Creative Commons: Atribución
– No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)

Vol. 1 | N° 1 | Año 2022



**PESCADORA
DE PERLAS**

ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba

Directora

Beatriz Porcel (Universidad Nacional de Rosario)

Comité Editorial

Laura Arese (Universidad Nacional de Córdoba)

Claudia Bacci (Universidad de Buenos Aires)

Camila Cuello (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Anabella Di Pego (Universidad Nacional de La Plata)

Paula Hunziker (Universidad Nacional de Córdoba)

Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba)

Carolina Rusca (Universidad Nacional de Córdoba)

Julia Smola (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Comité Académico

Roger Berkowitz (Bard College)

Fina Birulés (Universidad de Barcelona)

Adriano Correia (Universidade Federal de Goiás)

André Duarte (Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Simona Forti (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Yara Frateschi (Universidade de Campinas)

Wolfgang Heuer (Universidad Libre de Berlín)

Claudia Hilb (Universidad de Buenos Aires)

Celso Lafer (Universidade de São Paulo)

Martine Leibovici (Universidad París Diderot-París 7)

Carlos Longhini (Universidad Nacional de Córdoba)

Mayte Muñoz Sánchez (Universidad Nacional Autónoma de México)

Francisco Naishtat (Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de la La Plata)

Eduardo Rinesi (Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad Nacional de Córdoba)

Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid)

Sebastián Torres (Universidad Nacional de Córdoba)

Autoridades de la FFyH – UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea DEZZUTTO

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián MUÑOZ

Secretaría Académica

Secretario: Esp. Gustavo Alberto GIMÉNEZ

Subsecretaria: Lic. María Luisa GONZÁLEZ

Secretaría de Coordinación General

Secretario: Prof. Leandro Hernán INCHAUSPE

Secretaría de Administración

Secretaria: Cra. Graciela del Carmen DURAND PAULI

Coordinador técnico-administrativo:
Cr. Oscar Ángel DONATI

Secretaría de Extensión

Secretario: Dr. César Diego MARCHESINO

Subsecretaria: Mgtr. Flavia ROMERO

Secretaría de Posgrado

Secretaria: Dra. Miriam Raquel ABATE DAGA

Subsecretaria: Dra. María Laura ORTIZ

Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica

Secretaria: Dra. Cecilia Angelina PACELLA

Secretaría de Asuntos Estudiantiles

Secretaria: Corr. Lit. Candelaria Inés HERRERA

Subsecretaria: Lic. Rocío María MOLAR

Prosecretaría de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales

Prosecretario: Dr. Guillermo Javier VÁZQUEZ

Oficina de Graduados

Coordinadora: Dra. Brenda Carolina RUSCA

Programa Universitario en la Cárcel (PUC)

Coordinadora: Dra. María Luisa DOMÍNGUEZ

Programa de Derechos Humanos

Directora: Victoria Anahí CHABRANDO

Programa Género, Sexualidades y Educación Sexual Integral

Coordinador: Lic. Carlos Javier LÓPEZ

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana TELLO WEISS

Índice

9 | Editorial

Beatriz Porcel

11 | Dossier: Totalitarismo, autoritarismo y formas contemporáneas de dominación

12 | Presentación

Claudia Bacci y Anabella Di Pego

19 | O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt

Odílio Alves Aguiar

32 | “Nosotros, primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos

Antonio Campillo

67 | Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética

Leonardo Eiff

96 | Totalitarismo y perversión de la ley

Martine Leibovici

118 | El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario

Sergio Quintero Martín

147 | El Gulag dentro del horizonte totalitario. Ejercicio de cruce entre el testimonio de Soljenitsin y la interpretación de Arendt

Germán Ramos

178 | Reflexões sobre o conceito de ideologia em Hannah Arendt

Lara França Da Rocha y Judikael Castelo Branco

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

Agustín Serrano de Haro

229 | Perlas/Fragmentos de pensamiento

230 | Un pensamiento imposible. Sobre Horacio González

Carolina Rusca

Arendt casi argentina

Horacio González

237 | Interpelar sin estridencias. Sobre Héctor Schmucler

Paula Hunziker

Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)

Héctor Schmucler

246 | Presentación. Sobre Étienne Tassin

Camille Louis

Los Justos de Calais

Camille Louis y Étienne Tassin

257 | Reseñas

258 | Beradt, C. (2019). *El tercer Reich de los sueños*. Trad. y Prólogo L. Levi y S. Nívoli, Posfacio y notas B. Hahn. Santiago de Chile, LOM, 145 págs.

Claudia Bacci

263 | Campillo, A. (2019). *El concepto de amor en Arendt*. Madrid, Abada editores, 145 págs.

Ari Costamagna

268 | Muñoz Sánchez, M. (2020). *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. México, UNAM-Bonilla Artigas Editores, 160 págs.

Alaide Lucero Rodríguez

Editorial

Presentamos con satisfacción el primer número de *Pescadora de perlas. Revista de estudios arendtianos*, una publicación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, que aparece manifestando su propósito de dar a conocer ensayos, artículos académicos, traducciones y reseñas inspiradas en la obra de Hannah Arendt para ser un ámbito de debate y de intercambios sobre la vasta obra de esta autora, su legado y su repercusión. También aspira a expandir su pensamiento y contribuir a las discusiones que sus ideas abren en el presente a partir de la convicción de la relevancia del ámbito de debates que se despliega, sin limitar su filosofía a una única perspectiva interpretativa para no contradecir una nota sobresaliente de su posición teórica: la libertad de pensar sin asideros en el diálogo ininterrumpido que mantuvo con la tradición filosófica, política, literaria, histórica, ese pensar siempre interpelado por su tiempo, siempre en vilo.

El nombre de la revista hace referencia al gesto arendtiano de buscar lo nuevo en el pasado, como el pescador de perlas que desciende al fondo del mar. La imagen de quien pesca perlas le sirve a Arendt para indicar que en lo olvidado o escondido se encuentra algo precioso que hace falta traer a la superficie, no para resucitar tiempos ya muertos sino para recuperar los tesoros que la tradición ensombreció. Ella misma, creemos, fue una pescadora de perlas empeñada en salvar del olvido las discontinuidades en la tradición de la teoría política, los momentos de ruptura valiosos para el presente.

Este primer número se abre con un *dossier* que tiene como tema “Totalitarismo, autoritarismo y formas contemporáneas de dominación” en homenaje a los 70 años de la aparición de *The Origins of Totalitarianism*, un libro, un evento y un concepto todavía disruptivos. La sección *Perlas/Fragmentos de pensamiento* contempla una selección de textos que se consideran dignos de destacar y que rescatan intervenciones teórico-políticas de tres reconocidos

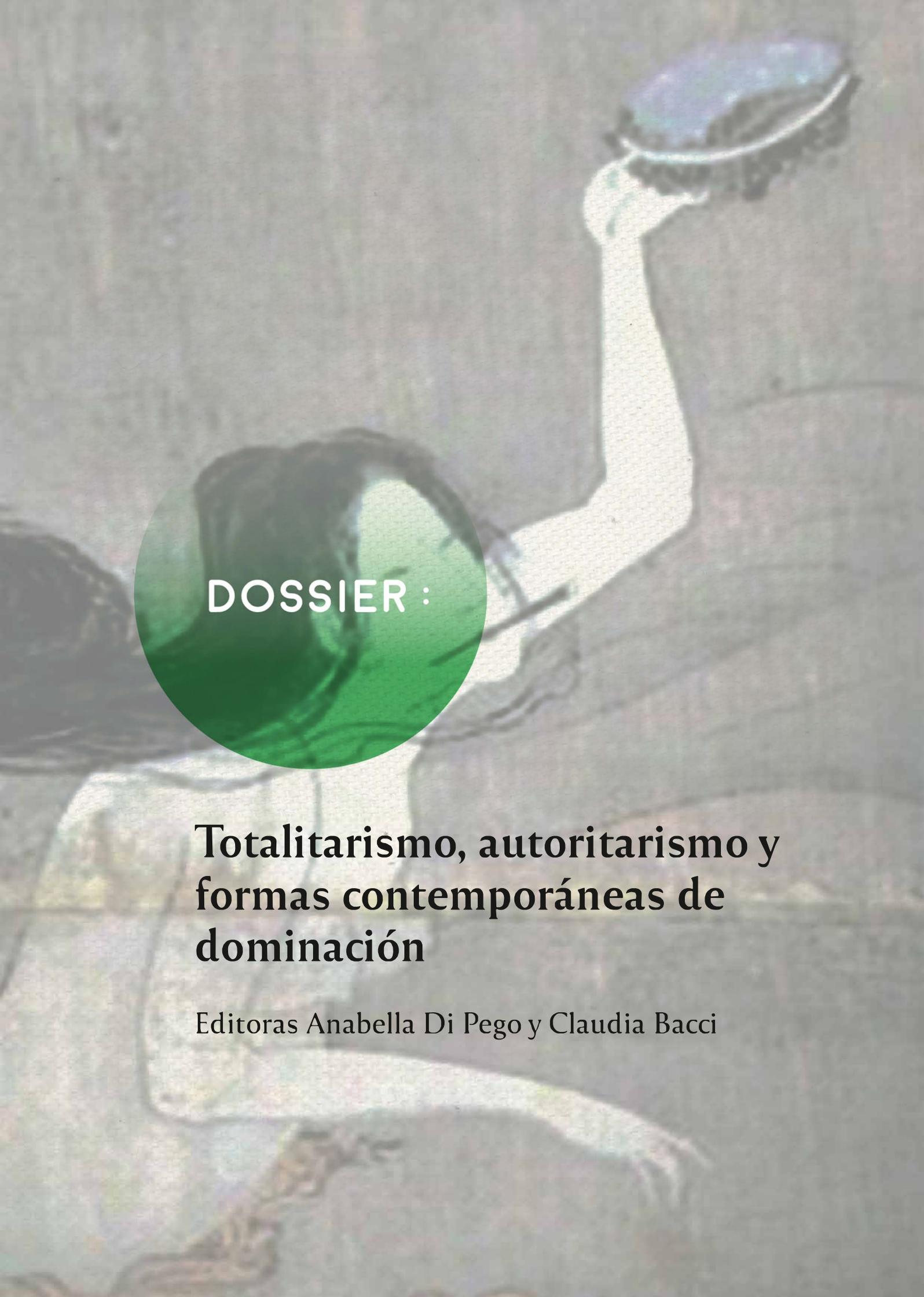
intelectuales: Horacio González, Héctor Schmucler y Étienne Tassin. Este primer número se completa con la sección *Reseñas*, en la que se comentan tres libros de notorio interés para nuestra revista. El primero de ellos es *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt (Santiago de Chile, LOM, 2019) y su análisis estuvo a cargo de Claudia Bacci. Luego se pasa revista a *El concepto de amor en Arendt* de Antonio Campillo (Madrid, Abada ed., 2019) según la lectura de Ari Costamagna y por último se considera *Nuevas sendas para la política* de María Teresa Muñoz Sánchez (México, UNAM, 2020), reseña hecha por Alaide Lucero Rodríguez.

Esperamos que esta edición inaugural sea una invitación no solamente a recorrer los textos presentados sino un aliciente para futuras colaboraciones propiciando un diálogo constante con diferentes perspectivas a fin de compartir búsquedas de “perlas”. Aspiramos que las lectoras y los lectores puedan encontrar, en lo distintivo de cada trabajo, la trama de ideas relevantes que hacen de Hannah Arendt una pensadora imprescindible para nuestro tiempo.

Dado que esta revista *Pescadora de perlas* debe mucho al trabajo de varias personas, es dable agradecer a quienes respondieron a la convocatoria a publicar, a las responsables del *dossier*, al Comité Editorial, a las evaluadoras y evaluadores por su dedicación y compromiso crítico y al equipo técnico de la UNC por su inestimable ayuda.

¡Buena lectura!

Beatriz Porcel



DOSSIER :

**Totalitarismo, autoritarismo y
formas contemporáneas de
dominación**

Editoras Anabella Di Pego y Claudia Bacci

Dossier

“Totalitarismo, autoritarismo y formas contemporáneas de dominación”

Claudia Bacci (UBA) y Anabella Di Pego (CONICET-UNLP)

Presentación

Cuando a mediados de 2021 lanzamos la convocatoria a este primer número de *Pescadora de Perlas*, se cumplían 70 años de la aparición de *The Origins of Totalitarianism*, libro que marcó un hito en el análisis de los regímenes totalitarios del siglo XX dilucidando su inscripción en la tradición así como la ruptura que trajeron consigo. Este primer dossier de la revista se encuentra abocado precisamente al legado de esta obra entendiendo, como la propia Arendt señalara, que los elementos totalitarios siguen también operando luego de la caída de estos regímenes en las sociedades de posguerra. Desde esta perspectiva podemos decir que ciertos procesos sociales constituyen un suelo compartido común de los totalitarismos y de las democracias representativas de la segunda mitad del siglo pasado, conllevando el auge de lo social y de las masas nuevas modalidades de subjetivación signadas por la obediencia y la aceptación de la norma. Así, en su libro sobre el totalitarismo encontramos el análisis del peculiar “Estado” totalitario a la vez que un estudio de un “tipo de hombre contemporáneo” signado por su docilidad y obediencia.

El pensamiento de Arendt nos permite dar cuenta de las derivas totalitarias y autoritarias desde comienzos del siglo pasado hasta nuestros días, atendiendo a la forma en que estructuran la organización estatal así como a la dispersión y expansión capilar de estos fenómenos en el ámbito social y en los procesos de subjetivación. Presentamos este dossier con contribuciones de reconocidos colegas de nuestro país, de Brasil, de México, de España y de Francia que inspirándose en

la obra arendtiana nos permiten pensar la actualidad de su análisis del totalitarismo así como esclarecer los modos de subjetivación autoritarios en vistas de entender las formas contemporáneas de dominación y el auge creciente de las ultraderechas.

El texto de Odilio Alves Aguiar retoma las reflexiones previas sobre las formas de resistencia a la normalización y el conformismo que Hannah Arendt analizara en *Los orígenes del totalitarismo*, y las relaciona con el texto de 1970 sobre la “Desobediencia civil”, para abordar algunas experiencias de resistencia en el Brasil contemporáneo y resaltar la necesidad de comprender la dimensión filosófica y jurídica de analizar el derecho a partir de las luchas de quienes le oponen resistencia desde “afuera del derecho” para transformar su deriva “soberanista, punitiva, excluyente, imperativa”. Aguiar reconoce una apuesta arendtiana por el derecho a desobedecer que atraviesa su obra desde el “derechos a tener derechos” que marcaba un mojón en aquel primer libro, hasta sus escritos sobre la *Crisis de la república* en los años setenta. Abrevando en las obras de reconocidos estudiosos brasileños de la obra arendtiana, como Helton Adverse y Celso Lafer, dicha articulación se centra para Aguiar en la importancia creciente del derecho en toda la obra arendtiana, entendiéndolo como uno de los elementos que estabilizan y sostienen la emergencia de comunidades libres, es decir, la acción política como oportunidad para fundar un mundo común, en particular de aquellos grupos y sectores sociales que luchan por la transformación de un orden jurídico-político injusto.

El trabajo “«Nosotros primero» La fabricación de los migrantes como seres superfluos” de Antonio Campillo reconstruye las variaciones entre las primeras cuatro ediciones de *Los orígenes del totalitarismo* atendiendo a las problemáticas geopolíticas del momento y proponiendo cinco tesis principales ordenadoras de esta monumental obra. Moviéndose entre los polos de dos interpretaciones dominantes que tienen como máximos exponentes a Roberto Espósito y Giorgio Agamben, Campillo resitúa el análisis arendtiano en su tentativa de dar cuenta de los fenómenos históricos en su singularidad sin descuidar su capacidad de delimitar “elementos totalitarios” y amenazas que persisten hasta la actualidad,

ofreciendo un potente entramado teórico para abordar los desafíos de nuestro tiempo. El artículo se detiene en el estudio del imperialismo en el libro sobre el totalitarismo iluminando el papel crucial del racismo en la historia del colonialismo europeo hasta la década del sesenta a la vez que avizorando, como se aprecia en el prólogo de 1968, una nueva forma de dominación global encabezada por Estados Unidos y disputada por Rusia y por la creciente potencia de China. Asimismo, poniendo en diálogo el texto “Nosotros los refugiados” con el capítulo noveno sobre “La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre” aborda la cuestión del derecho a tener derechos y la acuciante problemática de la producción de los migrantes como seres superfluos.

En la contribución “Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética”, Leonardo Eiff se propone revisar los alcances de la categoría arendtiana de totalitarismo para dar cuenta del régimen político soviético así como de las derivas de su hipótesis acerca de la destotalización de la Unión Soviética luego de la muerte de Stalin. El recorrido va tensando los abordajes históricos basados en el estudio de los procesos y de los regímenes estatales respecto de aquellos enfocados en los acontecimientos y en las prácticas cotidianas, dando cuenta de bibliografía reciente sobre la Revolución rusa y la vida en la Unión Soviética. A riesgo de quedarnos desprovistos de un armazón teórico orientador, el texto se adentra en el esclarecimiento de la vida política soviética en tanto que resulta inaprehensible por las lógicas conceptuales opositivas del totalitarismo y de la democracia liberal, habilitando el gesto arendtiano que hace posible que el acontecimiento ilumine su propio pasado.

En el artículo “Totalitarismo y perversión de la ley”, Martine Leibovici complejiza el fenómeno de la obediencia en el nazismo mostrando cómo la obediencia remite a una perversión de la ley corporizada en la voluntad del *Führer*. A través del análisis del jurista Olivier Jouanjan profundiza en la pervertización totalitaria efectuada en el discurso y en la práctica del derecho. De este modo, Leibovici conecta el análisis estructural de su libro sobre el totalitarismo con la perversión de la ley como mecanismo político y jurídico que permite explicar el comportamiento de los funcionarios criminales nazis, incluyendo al propio

Eichmann, en donde la obediencia en lugar de pasividad implica ciertamente iniciativa para responder con mayor fidelidad a las exigencias del *Führer*. Hacia el final de su texto, la autora advierte que se produce un movimiento análogo de desplazamiento del modelo autoritario tradicional en la gestión contemporánea, en donde el tipo de subjetividad requerida supone creatividad e iniciativa, cuyas posibilidades de acción, resultan apoderadas por el aparato de gestión administrativa. Leibovici advierte que aunque no se trataría de un totalitarismo *soft*, nos encontramos ante nuevas modalidades de aprovechamiento de esos márgenes de acción.

En “El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario”, Sergio Quintero Martín propone una lectura del *corpus* arendtiano en la cual destaca su aproximación a la idea kantiana de humanidad para comprender el principio antipolítico del totalitarismo, centrado en “la ficción ideológica y el terror”. Desde esta perspectiva la apuesta de Arendt por considerar el *factum* de la pluralidad como “antídoto” del totalitarismo y como “medio para componer una comunidad abierta a la comunicación y la acción colectiva” requiere reconocer las variaciones en torno a la noción de pluralidad en obras anteriores a *La condición humana*, donde adquiere un desarrollo filosófico pleno. El carácter de condición de la política que Arendt otorga a la pluralidad permite, según Quintero Martín, establecer un puente entre el *sensus communis* y el sentimiento cívico (*sensus civitatis*) para enfrentar las corrientes de homogeneización y deshumanización totalitarias que operan más allá del fenómeno del totalitarismo tal como lo conocimos en Occidente en el siglo XX.

Germán Ramos partiendo de algunas lecturas críticas en torno al análisis arendtiano del estalinismo como un régimen totalitario, como las de Margaret Canovan y de Enzo Traverso, propone abordar “El Gulag dentro del horizonte totalitario. Ejercicio de cruce entre el testimonio de Soljenitsin y la interpretación de Arendt”. Este ejercicio de cruce entre materiales testimoniales como la obra de Soljenitsin y el análisis arendtiano de los elementos que permitieron la cristalización del estalinismo como régimen totalitario, sostiene Ramos, permite comprender más claramente la importancia que Arendt adjudicaba a los campos

de concentración como laboratorio de experimentación de la “dominación total”. Por otra parte, el trabajo de Ramos plantea matices a las lecturas críticas de *Los orígenes del totalitarismo* que destacan el “desbalance” en su abordaje de los antecedentes que permitieron la cristalización de los totalitarismos nazi y estalinista. En este sentido, la articulación propuesta por Ramos de la obra de Arendt con el testimonio literario de Alexander Soljenitsin en *Archipiélago Gulag* y *Un día en la vida de Iván Denísovich*, al recuperar el trazo de la experiencia de lxs sobrevivientes de los campos estalinistas hace perceptible tanto la diferencia – entre el terror dictatorial y el totalitario, campos de trabajo forzado, de concentración y de exterminio, etc.–, como las líneas que vinculan algunos de los rasgos más sobresalientes de ambos regímenes: la ausencia de toda justificación utilitaria y el intento de aniquilar la espontaneidad y la capacidad de acción humanas.

En el artículo “Reflexões sobre o conceito de ideologia em Hannah Arendt”, Lara França Da Rocha y Judikael Castelo Branco analizan la elaboración arendtiana en torno a la noción de ideología desde *Los orígenes del totalitarismo*, aportando una cuidada sistematización de las referencias y desarrollos de este concepto tanto en la obra publicada de Arendt como en sus papeles inéditos, además de contribuir en una revisión crítica de la bibliografía de referencia en este tema. La hipótesis central de Rocha y Castelo Branco señala que características totalitarias presentes en discursos ideológicos como el del nazismo se vehiculizan socialmente a través de otros discursos sociales como los de la educación, y por medio de recursos de diseminación de los discursos del líder a través de diferentes vías de la propaganda política. Según lxs autorxs, dichas características (proto)totalitarias destacadas en la formulación arendtiana, se asientan en la instrumentación de discursos ideológicos orientados a la reducción y eliminación de las instancias de espontaneidad y libertad del pensamiento y la acción. La pérdida de espacios de acción libre, donde pensamiento y discursos guarden relación con la verdad fáctica, y la sustitución de esta última por el discurso ideológico nos exigen reflexionar, desde su emergencia histórica en el siglo XX y siguiendo la propuesta arendtiana, sobre sus formas actuales y sobre sus efectos de pérdida de la relación

con el mundo en común y la posibilidad de actuar responsablemente en el mundo contemporáneo.

Cerrando este número especial temático, encontramos el trabajo de Agustín Serrano de Haro titulado “La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos”. Partiendo de los elementos totalitarios que perduran en las sociedades de la posguerra y que son susceptibles de cristalizar en variantes del totalitarismo, el autor propone tres círculos de situaciones a considerar. De este modo, aborda en clave de elementos potencialmente totalitarios las siguientes situaciones: la bomba atómica, el desarrollo de la ciencia-técnica moderna y la persistencia de formas de opresión y miseria extrema que abren las puertas a soluciones totalitarias. Así, en una aproximación a los textos de Arendt que los reposiciona en torno de problemáticas contemporáneas, Serrano de Haro va desplegando las analogías entre estas situaciones y las fórmulas que caracterizan al fenómeno totalitario: todo es posible, todo es necesario, todo es recreable. A pesar de ciertos reparos arendtianos, en este camino el totalitarismo lejos de presentarse como un evento político que pueda ser históricamente archivable en los anaqueles del siglo pasado, se muestra como un sugerente marco conceptual para afrontar nuestro presente y nuestro futuro incierto. Se trataría entonces, nos dice el autor, de unos “*orígenes a la inversa* tendidos en el presente y operables en el futuro” que reconstruye siguiendo algunas lúcidas indicaciones de la pensadora judeo-alemana y que nos ofrece un mapa provisional para leer con nuevos ojos los textos de Arendt a la vez que para oficiar de soporte orientador en nuestros tiempos de oscuridad.

Los textos que componen el Dossier retoman desde diferentes ángulos aquellos hilos del pensamiento arendtiano sobre *Los orígenes del totalitarismo* que aún resuenan entre nosotrxs, recorriendo diversos aspectos de esta obra desde miradas inspiradas también en esa especie de *dictum* que Arendt tomara de su amigo y maestro Karl Jaspers como epígrafe: “No rendirse ni al pasado ni al futuro. Lo importante es permanecer totalmente en el presente.” Este presente, creemos, exige continuar preguntándonos acerca de aquellas cuestiones que, renovando sus condiciones y procesos en este siglo XXI, nos colocan frente a la capacidad

incomprensible de convertir en superfluo lo humano, así como ante la pérdida de sentido de la política. “Permanecer totalmente en el presente”, desde América Latina, significa también recuperar los rastros de aquello que de manera contingente se expresa hoy bajo nuevas formas de conformismo y desposesión con la creciente pérdida del sentido de palabras poderosas como política y libertad, sin perder de vista las múltiples formas de resistencia persistentes en las luchas por el “derecho a tener derechos” de sectores y actores sociales subalternizados de maneras muy diversas, y por la transformación y consolidación de espacios de libertad y dignidad humanas.

Lxs invitamos a leer este Dossier que esperamos avive nuevas reflexiones sobre la obra de Arendt y sobre nuestros tiempos presentes.

O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt

Derecho, resistencia y desobediencia civil en Hannah Arendt

Odílio Alves Aguiar

Universidade Federal do Ceará

Cómo citar este artículo:

Aguiar, Odílio Alves (2022). O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 19-31. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

RESUMO

A pretensão do presente artigo é testar a hipótese de que, em vista da relação entre direito e resistência em Arendt, é possível pensar em um direito além do jurídico, fruto da resistência, que se constitui a partir das lutas, na forma de “direito a ter direitos” e, também, conquistas civis, em função de resistentes desobediências civis. Nesse sentido, seguiremos a compreensão do “fora da lei” (*outlaw*) como paradigma para se pensar o direito em Hannah Arendt.

PALAVRAS-CHAVE: Direito, Resistência, Desobediência Civil, *Outlaw*.

RESUMEN

El presente artículo tiene por objeto contrastar la hipótesis de que, frente a la relación entre derecho y resistencia en Arendt, es posible pensar un derecho más allá de lo jurídico, fruto de la resistencia, que se constituye a partir de las luchas - en la forma de “derecho a tener derechos”- y, también, de las conquistas civiles, en función de la desobediencia civil resistente. En este sentido, comprenderemos la “ilegalidad” (*outlaw*) como paradigma para pensar el derecho en Hannah Arendt.

PALABRAS CLAVE: Derecho, resistencia, desobediencia civil, ilegalidad.

Arendt escreveu na seção sobre o totalitarismo, última parte de *Origens do Totalitarismo* (1951), que “pode ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (1990: 512). Esse trecho sempre nos impressionou. Parece dotado de um tom profético pouco afeito ao modo marcadamente sóbrio e secular próprio aos textos arendtianos. Entendemos essa passagem e a sua tonalidade prenunciando uma postura filosófica que perpassará toda a obra da autora. Ela captou cedo os elementos protototalitários presentes no mundo contemporâneo, tanto os herdados do nazifascismo quanto os novos elementos, frutos das novas configurações sociais e políticas. Essa a razão da sua obra desembocar numa filosofia da resistência. É nesse engate que entendemos a centralidade das categorias da ação, do juízo e do querer. Cedo Arendt percebeu o perigo dos automatismos, das normalizações, das virtualizações e das massificações tão comuns nos nossos tempos. Exploramos esses aspectos no artigo “A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política” (2004). Já em “Ética e dissenso” (2001), discutimos a respeito do texto sobre a desobediência civil de Arendt. Naquele momento chamávamos atenção para o desenraizamento da filosofia brasileira que estava sendo inundada pela Ética do discurso ou do consenso, justamente na contramão das fortes experiências de resistência e desobediência civil, levadas a efeito no Brasil, pelo Movimento dos Trabalhados sem Terra (MST).

Esse mesmo tom de resistência é possível perscrutar quando abordamos o direito em Arendt, especialmente se o fazemos tomando o *outlaw* (fora da lei, sem lugar e sem mundo) como paradigma para pensarmos o direito na autora, conforme ousamos alhures (Aguiar, 2017: 87-94; 2018: 18-35). O refugiado personifica e tipifica, na contemporaneidade, o *outlaw*. Ao contrário do “fora da lei” tradicional (o ostracizado, o escravizado, o banido, etc.) que sempre acabavam por encontrar um lugar no mundo, o refugiado contemporâneo, na figura do judeu, perseguido pelo nazismo, não tinha para onde ir. Era indeportável e seu destino era a descartabilidade, a extinção.

Essa perspectiva resistente do pensamento arendtiano tem sido alimentada

por intérpretes que verificam a importância da questão judaica para articular as reflexões da autora, especialmente após a publicação do livro de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and Jewish Question* de 1996, e os *Jewish Writings* publicado em 2007. O impacto desse material, na compreensão do pensamento de Arendt, torna-se indelével e cada vez mais reconhecido, inclusive no Brasil, mormente após a tradução e a publicação dos *Escritos Judaicos* em 2016. De um modo especial, para o que nos interessa aqui, esses textos trouxeram à tona o quanto nossa autora tem uma compreensão da tradição judaica afinada com uma postura de resistência. Aderiu, ainda jovem, ao sionismo, segunda ela, por ser a primeira forma de resistência politicamente organizada às perseguições aos judeus. Posteriormente ela faz a crítica ao sionismo em função da adesão dessa corrente política à postura ideológica afinada com a ideia de Estado nacional. Filiou-se à ala que defendia o Estado federado como solução para a questão judeu-árabe. Nessa mesma linha de resistência, já na década de 1930 e 1940, escreveu vários artigos militantes conclamando os judeus a se organizarem politicamente, chegando, inclusive, a defender a criação de um exército armado judaico. Nesse diapasão está a sua crítica à solução moderna que advogava a postura assimilacionista entre os judeus para resolver a questão judaica, levando-os a conceberem os seus problemas de modo individualista, cuja solução residia no arrivismo social e econômico. Para reforçar sua leitura das tradições judaicas, Arendt recorre a Bernard Lazare, defensor da tradição dos párias conscientes, advogando a organização política como condição para conquistas de lugares no mundo de reconhecimento e ação. Seguindo Lazare, Arendt critica a tradição guetista e os arrivistas, os *parvenus*, escaladores sociais, defendendo o diálogo e o lugar no mundo, mas sem se render a ele. Nossa autora aprendeu com as lutas judaicas que o foco estratégico é superar a acomodação judaica, presente nos assimilacionistas e guetistas, e alcançar vínculos reais com o mundo comum. Superar a carência de mundo (*worldlessness*) na postura judaica em direção a uma visão e engajamento político era fundamental para Hannah Arendt. Trata-se de superar a apolitia por uma visão do mundo preche de espaço real de interação e capaz de produzir vínculos materiais, históricos, culturais e políticos. A crítica a

essa tradição judaica acósmica está na base da crítica incisiva que Arendt fará posteriormente à configuração moderna do mundo, mormente ao seu formato formal, economicista, fomentador da passividade e da indiferença política e social.

O texto “Nós, refugiados” (1943), no qual a autora apresenta o novo *outlaw* contemporâneo, encaminha seminalmente uma compreensão do direito que será forjado na resistência, constituído e garantido não pela formalidade jurídica, mas por espaços reais de interação, sustentados politicamente pela comunidade organizada. Desde cedo, Arendt percebeu que os “direitos dos minoritários” e os “direitos humanos” que tentavam articular a defesa dos excluídos, no interior de um direito elaborado e garantido pela maioria nacional, não tinham eficácia e não conseguiram evitar as maiores atrocidades e extermínio de mais de 6 milhões de apátridas, *displaced persons*. Cortados dos vínculos materiais, familiares, históricos, culturais, políticos e colocados na situação de “meros seres humanos” encontram-se completamente desamparados, perseguidos policialescamente e, por último, levados para os campos de extermínio.

Evidentemente Arendt não se inscreve entre aqueles para quem o direito, na sua dimensão jurídico-formal, não passa de arma do mais forte ou forma de violência legítima. *Nomos* e *lex* possuem uma dimensão de proteção e estabilidade que são fundamentais em qualquer comunidade civilizada e isso não é pouco (Arendt, 2011: 273-298; Aguiar, 2018: 18-35). A lei é fundamental para viabilizar o florescimento das pessoas como ativas, participantes. O direito forja uma espécie de habitat importantíssimo para garantir relações formais e reais entre as pessoas. No entanto, para Arendt, quem garante a vigência do direito não é sua constituição formal, mas o fato de estar alicerçado na fundação comunitária. É essa fundação que doará autoridade ao sistema jurídico-político. Evidentemente se a constituição formal acompanha e está fundada nas relações efetivas e acolhe a participação de todos os membros de suas comunidades, está respaldada e terá autoridade sobre a comunidade.

Nessa direção, questionando os direitos humanos, Arendt vai apelar ao “direito a ter direitos”, ensejando com isso afirmar que o importante em qualquer lei ou direito é a constituição de espaços reais de interações propiciadores de

vínculos de trabalho, afetivos, sociais, culturais e políticos (Arendt, 1990: 300-338). Esses espaços, na maioria das vezes, são conquistados nas lutas de resistências e não nos parlamentos. “Direito a ter direitos” resulta das organizações e movimentações que resultam em espaços vitais de expressão, muitas vezes, aquém e além do direito em seu aspecto jurídico. O âmbito do “direito a ter direitos” pode vir a ser jurídico, mas é principalmente político. Sem poder participar concretamente das decisões relativas ao mundo comum, o direito é mera formalidade e muitas vezes atua restringindo as possibilidades reais de expressão, manifestação e pertença. Sem estar calcado no acesso concreto à condição humana, através dos vínculos e proteções reais, qualquer direito decai em formalidade vazia.

Aliás, considerando a trajetória da resistência no direito tradicionalmente estabelecido, verificamos que o direito positivo tem muita dificuldade em aceitá-la. O lugar da resistência no direito tem sido melhor preservado no extrajurídico, no direito natural. As grandes defesas da resistência e da desobediência na tradição, de Antígona à John Locke, passando por Tomás de Aquino, são acolhidas mais efetivamente no direito natural. Diante da opressão dos tiranos, dos usurpadores, das leis e guerras injustas, o recurso ao direito natural funciona de forma a autorizar a resistência, inclusive violenta, quando se faz necessária.

Proibida na legalidade positivista moderna, a resistência e a desobediência civil entra pela porta dos fundos da legítima defesa, por exemplo, em Hobbes, último recurso contra o perigo de morte iminente. Diante da morte, a desobediência ao soberano torna-se legítima. A constitucionalização da oposição, a garantia da representação parlamentar oposicionista no Estado de direito moderno tem, também, sido usada para deslegitimar a postura resistente e desobediente. Da mesma maneira, recorre-se a existência dos direitos humanos para fragilizar e evidenciar a inexistência da necessidade da desobediência política e legal no direito moderno e contemporâneo. No entanto, nem a constitucionalização da oposição nem os direitos humanos tem se mostrado suficiente e efetivo para produzir o amparo real e a participação concreta das pessoas nas comunidades politicamente organizadas. Talvez seja por isso que,

muitas vezes, mesmo na atualidade, recorre-se ao direito natural ou a algum direito extrajudicial para dar amparo às ações de resistência e desobediência. O grande desafio que envolve essa questão hoje é: de que maneira pensar a resistência numa situação generalizada de colapso dos corpos políticos e jurídicos e da hegemonia da postura de estado de exceção vigente?

Nessa linha, Arendt, no texto sobre a desobediência civil (1993: 49-90), mostra conhecer a disputa existente a propósito da resistência e da desobediência que as situam no campo da obrigação política, jurídica e moral. Ela dialoga, inclusive através de correspondência, com Passerin D'Entrevés, um dos maiores especialistas no tema. Passerin D'Entrevés é forte defensor da diferença entre obrigação política, jurídica e moral (Passerin D'Entrevés, 1964). O tema gerou intenso debate entre Bobbio e D'Entrevés e ficou mais evidente na ocasião do IX Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica, que aconteceu em Perugia no ano de 1972 (Tringali, 2006). A disputa era sobre a possibilidade da desobediência civil. Enquanto Passerin D'Entrevés defendia sua dimensão política e, enquanto tal, ampla, ligada aos aspectos políticos e jurídicos, Bobbio admitia a desobediência restrita, relativa aos aspectos pontuais de uma ou outra norma legal. Para ele, resistência e desobediência civil é uma *contradictio in adjecto*. Nenhum sistema político ou legal pode produzir diretrizes que possam colocar em perigo a existência do próprio corpo político e jurídico.

Na nossa visão, é possível aproximar a desobediência civil em Arendt da sua filosofia da resistência e compreendê-la ligada ao confronto com a obrigação política abarcando o corpo político-jurídico na sua totalidade ou parte dele. Nossa análise vai ao encontro da leitura proposta por Helton Adverse. Diz ele: “o artigo pode ser compreendido como uma importante contribuição de Arendt para a compreensão dos limites da democracia representativa na sociedade moderna” (Adverse, 2012: 412). Aproximamo-nos também de Lafer (1991: 187-236), na medida em que esse autor defende a desobediência civil, em Arendt, resultando da crise da autoridade político-jurídico, pertencente ao âmbito político e não meramente jurídico e moral. Para Lafer, a desobediência civil resulta da desproporção entre dever e direitos, evidenciando uma quebra de reciprocidade

entre governantes e governados. Quebrada a reciprocidade, fica apenas a opressão, a espoliação, a exploração e a exclusão, jogando, assim, os cidadãos unicamente na opção pela desobediência civil, uma forma de recuperar o equilíbrio e os espaços de livre participação e expressão política.

Por último, vale seguir o movimento imanente ao texto sobre a desobediência civil, especialmente na produtiva relação entre desobediência, direito e publicidade. Arendt inicia contextualizando o tema a partir da pergunta que lhe foi sugerida refletir: a lei estará morta? Essa pergunta está atrelada à crise do sistema legal americano tendo em vista o alto índice de criminalidade, mas também os movimentos de desobediência civil que estavam ocorrendo em função da crise provocada pela guerra do Vietnã. Quanto ao primeiro aspecto, o criminal, Arendt vai defender que é menos uma crise da lei e mais uma incompetência do aparato policial e governamental em geral. No entanto, há o outro aspecto que encaminha para a reflexão sobre a desobediência civil. Nesse ponto, a autora vai refletir sobre o tipo de vínculo que os cidadãos têm com a lei. Lembra o caso de Sócrates e de Thoreau, relacionando-os ao paradigma da consciência em que a lei espelha uma relação consigo mesmo e não com o mundo. Aponta que a tendência, no meio jurídico, é conceber a desobediência civil nesse padrão, relativo ao foro íntimo ou, ainda, à proibição religiosa. É nessa chave que boa parte das justificativas estavam sendo feitas para as desobediências e, desse modo, não participar da guerra, por exemplo.

A partir da desobediência civil, em Arendt, é possível pensar o direito na perspectiva de resistência e não de compromisso ou da passividade própria aos consensualismos atuais. Isso significa compreender os movimentos de desobediência civil como movimentos de resistência ao naturalismo nas relações de dominação e à indiferença política das sociedades de massa. Esses movimentos apresentam-se fundadores de mundo, pois, através das suas organizações, não colocam apenas a barganha econômica, mas a tentativa de instaurar novos vínculos na constituição do mundo comum. Todas experiências de desobediência civil trazem à tona a luta pelo acesso à condição humana, em algum dos seus aspectos.

Arendt chama atenção para a dimensão de resistência dos movimentos de desobediência à presença aplastante do progresso nas sociedades contemporâneas. As sociedades que ergueram o progresso em valor absoluto, a exemplo das nossas, as ocidentais, privilegiaram o investimento em tecnologia e a partir dela passaram a se organizar. O resultado foi a assunção da perspectiva das sociedades de massas e a laboralização das conexões humanas e do direito (Ribas, 2013: 169-180). Por isso, os movimentos de desobediência civil mostram-se expansivos, retomam as capacidades humanas para a liberdade de ação em contraposição ao cotidiano automatizado e controlador das sociedades contemporâneas.

A desobediência civil diferencia-se radicalmente da desobediência criminosa. O criminoso transgredir a lei em segredo e sempre em proveito próprio, particular. Sua ação não é pautada em questões do mundo comum, mas guiada pelo autointeresse. Quando o mundo comum e o seu acesso deixam de ser a fonte motivadora do investimento, a ação facilmente degrada-se e corrompe-se. Arendt diferencia também radicalmente o desobediente civil do objetor de consciência. A objeção de consciência é um instituto que a maioria dos autores coloca no mesmo patamar da desobediência civil. O objetor de consciência é aquele que transgredir a lei por uma questão de foro íntimo; a objeção à lei, no caso, vem motivada por valores morais ou religiosos. O objetor desobriga-se a praticar determinadas exigências legais porque estas se contrapõem às suas convicções pessoais ou religiosas. O objetor de consciência segue a moral do homem bom. O homem bom é aquele que é fiel a determinados valores morais e/ou religiosos, a partir dos quais acredita alcançar a sua felicidade particular. Seu compromisso primeiro é com o próprio eu. Sua comunicação básica se realiza de si para consigo mesmo.

A desobediência civil ultrapassa por completo a moral do homem bom e a transgressão criminosa. O criminoso não quer provocar e iniciar novas relações entre os homens. Sua ação é clandestina e destruidora e, no mundo atual, sua expansão está ligada ao fenômeno social mundial do desprezo por qualquer autoridade, ao colapso dos serviços públicos e à impotência do poder policial. Arendt relaciona os movimentos de desobediência civil à moral do bom cidadão. O

bom cidadão é julgado, não pelas virtudes morais, mas pelas virtudes políticas, pela capacidade de se desprender do autointeresse e se ocupar com o mundo comum. O bom cidadão guia-se pela consciência secular, aquela que aparece na capacidade de fazer e de cumprir promessas e não pela voz da consciência, aquela que aparece quando se está sozinho. A questão central para o bom cidadão é a do reconhecimento, isto é, a criação de esferas nas quais os homens possam ultrapassar a dimensão natural, biológica, de pertencimento apenas à espécie natural e emergir como seres capacitados para vida comum. Essa concepção do reconhecimento põe em questão o atual engajamento de toda a sociedade nas atividades dedicadas exclusivamente à reprodução. Vigora a falta de distinção entre o necessário e o valioso, entre o que é da vida e o que é da boa vida, que só pode se consolidar na medida em que os homens entram em contato e se relacionam uns com os outros. É por essa razão que Arendt elogia a frase do filósofo florentino (Maquiavel), que disse: “Amo mais minha cidade do que a minha alma”. É a aceitação de que *vivere*, já diziam os romanos, é *inter homini esse*, que está na base dos grandes movimentos de desobediência civil. Vale dizer, mesmo quando se contrapõe à maioria, a ação do desobediente civil brota de compromissos que visam à fundação ou à renovação da comunidade em novas bases e, por isso, o seu fortalecimento. A desobediência, assim entendida, jamais é individual. A violação aberta à lei, o fato do contestador civil tomar a lei em aberto desafio, demonstra que a perspectiva é, embora discordante, de integração da comunidade e não da sua destruição. A dimensão de publicidade da desobediência civil está relacionada à sua tendência a inovar e a começar a instaurar espaços de liberdade igual para agir a todos os cidadãos ou dos que estão de fora dessa possibilidade. Instaure-se, dessa forma, novos vínculos, cuja formalização jurídica é consequência das lutas e conquistas. A dimensão de publicidade, o fato da desobediência civil só se realizar em concerto e não individualmente, de instaurar espaços de associações entre os homens, de se realizar em espaços públicos e não clandestinamente vai tornar possível novas relações entre direito e política. Isso, porém, de uma forma muito específica, longe da concepção vulgar de publicidade. A visão comum de publicidade está relacionada à sua compreensão moralizante

e/ou publicitária. Fala-se de publicidade reduzida a uma administração transparente, honesta das propriedades públicas, mesmo quando profundamente autoritária e antiparticipativa ou, então, uma administração capaz de realizar uma boa informação publicitária das suas ações. O consenso publicitário é, dessa forma, o sucedâneo da participação política e do acesso real à coisa pública.

Na verdade, essa dimensão de publicidade que os movimentos de desobediência civil fazem entrever é de outra natureza. Trata-se da capacidade que esses movimentos têm de colocar os homens em contato uns com os outros, de iniciar a criação de mundos inclusivos, no sentido de abrigos para as gerações futuras, a partir de consentimentos tácitos e não pressupostos. A publicidade, desse modo, está relacionada ao mundo comum, à efetiva possibilidade de associação e participação dos cidadãos à condição humana. Essa publicidade, sim, é instauradora da esfera pública e pauta-se num consentimento ativo e não na passividade e indiferença dos cidadãos. Assim compreendida, a publicidade perde sua conotação moralista e ganha uma dimensão político-jurídico. Contrapondo-se a uma perspectiva que reduz o público e a participação a uma questão plebiscitária e às leis positivas; a publicidade, arendtianamente compreendida, recuperada a partir das experiências dos movimentos de desobediência civil, pauta-se no consentimento ativo e contínuo e na capacidade de prometer, condições que só se realizam em plenitude na medida em que os homens, apesar das dificuldades, não perderam a capacidade de contatar uns com os outros em palavras, gestos e ações (Magalhães, 2013: 23-38).

O que está em pauta, neste conceito de publicidade, é a ideia de consentimento tácito e contínuo, enraizado na possibilidade da associação livre, dissociada da ingerência estatal ou de qualquer outro controle. Diante do mundo administrado das atuais sociedades, os movimentos de desobediência civil apresentam importantes focos de resistências e de produção de novas legalidades. Esse consentimento pensado a partir da sua relação com a livre associação, participação de todos na coisa pública, é fundamental porque preserva a possibilidade do dissenso. O consentimento tácito só é possível na medida em que os homens se encontram, discutem e agem em conjunto. Quando isso ocorre, a

divergência, a diferença é algo comum e inevitável. Mais do que isso, a dissidência não é algo a ser esmagada pela vontade da maioria, mas que, mesmo quando a maioria opta por um determinado percurso, vai ter que respeitá-la. Diferentemente acontece no consentimento ficcional, plebiscitário ou midiático, que trabalha com a ideia de poder soma zero, com a ideia de destruir e excluir qualquer possibilidade de dissidência e oposição real. É o conceito mesmo de poder e lei que é diferente. No consentimento ativo, está presente a ideia de um poder como lugar vazio, que se manifesta sempre que os homens se associam, discutem e deliberam em conjunto. O poder não pertence a ninguém, ninguém o encarna. No consentimento ficcional, o poder não é resultado da interação entre os homens e tende a ser personificado ou entificado numa pessoa ou instância, por isso qualquer dissidência vai questioná-lo profundamente.

Vale dizer, sem a prática da livre associação e da dissidência é a ação política mesma que está fadada a ter um fim. E é esse fim da política que Hannah Arendt observa nas sociedades modernas, nas quais as intervenções dos governos são burocráticas e funcionalizantes, fundadas exclusivamente na ideia da reprodução social das sociedades massificadas. Nesse preciso sentido, os dissidentes, os praticantes da desobediência civil, tendem a ser encarados pelos governos como criminosos comuns.

Desse modo, discutir a desobediência civil mostra-se extremamente importante para avançarmos na investigação filosófica a respeito do direito. Trata-se de reconhecer que o direito pode nascer dos movimentos externo ao jurídico e ao parlamento, especialmente quando setores importantes da população nunca conseguiram participar do consenso constitucional (por exemplo, os negros nos EUA e no Brasil). No nosso país é, no mínimo, muito esquisito que os filósofos dediquem-se exageradamente às teorias consensualistas e quase ninguém estude e se pronuncie a respeito da desobediência civil. Recuperar a dimensão filosófico-jurídico desse tema é evidenciar a vitalidade das associações que trilham a perspectiva da resistência, é mostrar não apenas o fracasso das nossas instituições burocratizadas e tradicionais, mas, também, que o futuro pode ser encarado, ainda, com certa dose de confiança.

Por fim, concluindo, vimos que há um caminho produtivo para pensar o direito a partir dos que estão fora do direito em Arendt. Trata-se da ideia do “direito a ter direitos” e da desobediência civil. Esse trajeto evidencia o teor de resistência possível de ser extraída do pensamento da nossa autora. Vislumbra-se, assim, pensar um direito que vem de fora, das lutas e organizações das pessoas em vista ao acesso à condição humana, ao mundo comum. Ao mesmo tempo, torna possível um direito para além do direito, não soberanista, punitivo, excludente, imperativo. Um direito calcado na promessa mútua, na igualdade real de condições de acesso ao comum, aberto ao dissenso, pois forjado na experiência concreta das associações livres, verdadeiros oásis no deserto do falido Estado-nação e suas instituições burocráticas e excludentes. Esse novo direito pauta-se numa nova gramática da ação e numa nova sintaxe do poder sustentada na ideia de que “os homens não nasceram para morrer, mas para começar”.

Bibliografia

- Adverse, H. (2012). Arendt, a democracia e a desobediência civil, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 105, 409-434.
- Aguiar, O. A. (2001). Ética e Dissenso em Hannah Arendt. En O. Aguiar, C. Barreira, J. C. S. Almeida, J. E. Batista (Orgs.), *Origens do Totalitarismo: 50 anos Depois* (pp. 185-192), Relume Dumará.
- Aguiar, O. A. (2004). A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética a política. En A. Duarte, C. Lopreato, M. Magalhães (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (p. 247-262), Relume Dumará.
- Aguiar, O. A. (2017). Hannah Arendt e o direito I, *Argumentos*, 9(18), jul./dez, 87-94. <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/31030>
- Aguiar, O. A. (2018). A lei e a pluralidade em Hannah Arendt, *Pensando: Revista de Filosofia da UFPI*, 9(17), 18-35. <https://doi.org/10.26694/pensando.v9i17.7263>
- Arendt, H. (1973). *Crises da República*. Trad. J. Volkmann. Perspectiva.

- Arendt, H. (1990). *Origens do Totalitarismo*. Trad. R. Raposo. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2010). *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Forense Universitária.
- Arendt, H. (2011). A grande tradição. Trad. P. Bodziak e A. Correia. *O que nos faz pensar*. Revista de Filosofia da PUCRJ, 29, 273-298.
- Arendt, H. (2016). *Escritos Judaicos*. Trad. T. Dias Silva et al. Amariyls.
- Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and Jewish Question*. The MIT Press.
- D'Entrèves, A. P. (1974). Political Obligation in the open society. En D. Germino, K. Von Beyme (eds), *The Open Society in Theory and Practice* (pp. 26-31). Martinus Nijhoff.
- Lafer, C. (1991). *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. Companhia das Letras.
- Magalhães, T. C. (2013). Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania, *Argumentos. Revista de Filosofia da UFC*, 5(9), 23-38.
- Oliveira, J. L. (2013). A categoria da natalidade e da fundação no pensamento político de Hannah Arendt, *Argumentos. Revista de Filosofia da UFC*, 5(9), 154-168.
- Ribas, C. (2013). Os direitos humanos no mundo do animal laborans, *Argumentos. Revista de Filosofia da UFC*, 5(9), 169-180.
- Tringali, M. (2006). *Obbligazione Politica in Alessandro Passerin D'Entrèves*. Pensa Multimedia.

“Nosotros, primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos

“Us, First”: the Making of Migrants as Superfluous Human Beings

Antonio Campillo

Universidad de Murcia

Cómo citar este artículo:

Campillo, Antonio (2022). “Nosotros primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 32-66. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradep perlas>

RESUMEN

Este artículo defiende la relevancia de *Los orígenes del totalitarismo* [1951] de Hannah Arendt para comprender algunos fenómenos políticos contemporáneos, en particular las nuevas migraciones causadas por la violencia política, la desposesión económica y la degradación ecológica, y las reacciones xenófobas de los países receptores, que con su política ultranacionalista (“Nosotros, primero”) han fabricado la figura del migrante como un ser humano “superfluo”. Tras un breve resumen de la obra de Arendt y de sus cuatro ediciones sucesivas, se revisan algunas de las interpretaciones que ha suscitado en los últimos setenta años. A continuación, se recuperan las tesis proféticas del capítulo 9 sobre el “nuevo pueblo de los apátridas”, expropiados y desarraigados, y se utilizan para comprender las migraciones contemporáneas y el auge de la ultraderecha neofascista, en el contexto del capitalismo neoliberal, la geopolítica neowestfaliana y la crisis ecológica global.

PALABRAS CLAVE: Arendt, totalitarismo, imperialismo, migraciones.

ABSTRACT:

This article defends the relevance of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* [1951] for understanding some contemporary political phenomena, in particular, the new migrations caused by political violence, economic dispossession and ecological degradation, as well as the xenophobic reactions of receiving countries, whose ultra-nationalist policies (“Us, first”) have produced the figure of the migrant as a “superfluous” human being. After a brief

summary of Arendt's work and its four successive editions, we review some of the interpretations it has given rise to over the last seventy years. The prophetic theses of chapter 9 on the “new nation of the stateless people”, expropriated and uprooted people, are then recovered and used to understand contemporary migrations and the rise of the neo-fascist ultra-right, in the context of neoliberal capitalism, neo-Westphalian geopolitics and the global ecological crisis.

KEYWORDS: Arendt, totalitarianism, imperialism, migrations.

1. Las cuatro ediciones de *Los orígenes del totalitarismo*

Se cumplieron setenta años de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* [1951], la obra que la filósofa judeo-alemana Hannah Arendt (1906-1975) escribió en Estados Unidos, entre 1945 y 1949, y la convirtió en una pensadora política internacionalmente reconocida. La traducción española de Guillermo Solana apareció en 1974, en Taurus, y desde 1981 ha sido reeditada varias veces por Alianza Editorial, primero en tres volúmenes y a partir de 2006 en uno solo de 696 páginas, con un prólogo del sociólogo Salvador Giner, discípulo suyo. De manera muy simplificada, podríamos resumir una obra tan extensa y tan compleja mediante cinco tesis principales:

1. El totalitarismo es una nueva forma de gobierno que no puede ser confundida con las tiranías, dictaduras y despotismos del pasado, como ya habían señalado otros politólogos judeo-alemanes emigrados a Estados Unidos: Ernst Fraenkel, Franz Neumann y Sigmund Neumann. El régimen político totalitario emerge por primera vez en Europa en la primera mitad del siglo XX y no tiene encaje alguno en las tipologías tradicionales elaboradas por Aristóteles o Montesquieu, por lo que son necesarios nuevos conceptos históricos, políticos y filosóficos para comprenderlo.

2. Lo distintivo del régimen totalitario no es la hipertrofia del orden jurídico del Estado sino todo lo contrario: la sustitución de ese orden por una arbitraria e ilimitada voluntad de dominio que no se detiene ante nada, mediante la combinación entre la “ideología” y el “terror”, es decir, mediante una idea totalizadora de las leyes inexorables de la Naturaleza y de la Historia, encarnadas en la voluntad soberana del líder carismático y en la máquina propagandística y

burocrática del Estado-partido-policía, y mediante unas formas extremas de vigilancia, violencia, expropiación, explotación, deshumanización, encierro y exterminio de millones de seres humanos.

3. Los dos primeros casos históricos de esta nueva forma de gobierno fueron la Alemania nazi (1933-1945) y la Rusia estalinista (1924-1953), pues en ambos países se produjo durante un tiempo la combinación de ideología y terror, a pesar de la diferencia entre la ideología nazi de la jerarquía racial entre arios y judíos, y la ideología comunista de la lucha de clases entre proletarios y burgueses, y a pesar también de la diferencia entre los campos de trabajo soviéticos y los campos de exterminio nazis. Aunque Arendt se limita a estudiar estos dos casos, reconoce que pueden volver a darse otros en un futuro más o menos próximo, sea en Europa o en otras regiones del mundo.

4. Cuando Arendt habla de los “orígenes” de estas dos variantes del totalitarismo no se refiere a sus “causas” determinantes sino más bien a sus “elementos” constitutivos. Además, considera que el totalitarismo no puede ser comprendido como un destino fatal de la historia de la Occidente, sea esta entendida como la consumación del nihilismo inmanentista (Eric Voegelin y Leo Strauss), o el final de la metafísica de la presencia (Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas), o la secularización de la teología cristiana de la historia (Karl Löwith), o el triunfo de la razón instrumental (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), o la apoteosis del utopismo estatalista (Karl Popper y Friedrich von Hayek), sino más bien como el resultado contingente de la confluencia y “cristalización” de tres procesos históricos muy diferentes: el antisemitismo moderno, el imperialismo europeo y los movimientos de masas totalitarios, a los que Arendt dedica las tres partes de su obra.

5. Lo más relevante de este nuevo régimen político es que ha puesto en evidencia la presencia del “mal” en el mundo, en su forma más extrema o “radical”: la deshumanización y destrucción de millones de seres humanos, realizada de forma deliberada y sistemática por otros seres humanos. “Sin el totalitarismo –dice Arendt en el prólogo de la obra– podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.” (1981: 13). Pero el “mal radical” puede volver a

darse por otras vías: por un lado, las dos bombas atómicas que Estados Unidos arrojó en agosto de 1945 sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, matando a unas 120.000 personas, dejando heridas a otras 130.000 y causando malformaciones genéticas en los descendientes de quienes sobrevivieron; por otro lado, los 60 millones de refugiados sin patria y sin derechos que comenzaron a vagar por el mundo tras las dos guerras mundiales. De hecho, Arendt comienza el prólogo identificando los dos fenómenos más alarmantes de la Guerra Fría, ambos “sin precedentes” en la historia pasada: la amenaza de una tercera guerra mundial que supondría “la extinción de todas las esperanzas” y la autodestrucción de la Humanidad, y el doble proceso de “expatriación en una escala sin precedentes y desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes” (1981: 11). Al final del capítulo 12, vuelve a alertar sobre las nuevas formas que puede adoptar el “mal radical”, es decir, la fabricación de seres humanos “superfluos”, mediante “soluciones totalitarias [que] pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios”:

El mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos [...] El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios [...] 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. (1981: 681)

En los dos últimos párrafos del capítulo 13, añadido en la edición de 1958, Arendt concluye su obra con unas palabras en las que se mezclan inseparablemente el temor y la esperanza:

La crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora [...] Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo [...] El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín [*De Civitate Dei*, lib. 12, cap. 20]. Este comienzo es

garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (1981: 706-707)

Al leer esta cita de Agustín de Hipona, tantas veces repetida por Arendt a lo largo de su vida, comprendemos mucho mejor lo que es para ella el “mal radical”: no sólo negar la libertad, la identidad y la vida de millones de seres humanos, sino impedir que vengan al mundo nuevas personas y que la historia comience de nuevo con ellas. La Humanidad no puede darse sin la pluralidad y sin la natalidad, y el mal consiste en tratar de eliminar la una y la otra.

Ante los dos nuevos rostros del mal que han irrumpido tras la Segunda Guerra Mundial –el aumento de personas expatriadas y desarraigadas cuya humanidad es negada, y la amenaza de una guerra nuclear cuyo humanicidio haría imposible todo nuevo comienzo–, Arendt formula en el prólogo de su obra la lección política que deberíamos extraer de los tres males estudiados por ella: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo, con su creciente brutalidad,

han demostrado que la dignidad humana precisa de una salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas. (1981: 13)

En 1958, Arendt publicó una segunda edición inglesa de su obra, con importantes revisiones y ampliaciones que habían sido incluidas ya en la edición alemana de 1955. Los cambios apenas afectaron a la primera parte, dedicada al antisemitismo moderno desde la Revolución francesa hasta Hitler y Stalin. En la segunda parte, dedicada al imperialismo europeo desde el último tercio del siglo XIX hasta las dos guerras mundiales, Arendt reescribió y amplió solamente el capítulo final, el famoso capítulo 9, titulado “La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. Pero la parte en la que hizo más revisiones y ampliaciones fue la tercera, dedicada a la Alemania nazi y la Rusia soviética, las dos variantes prototípicas del totalitarismo. Además, las “Observaciones concluyentes” fueron sustituidas por el capítulo 13, que había sido publicado como artículo en 1953: “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. Finalmente, la segunda edición inglesa incluyó un epílogo que también había aparecido como artículo ese mismo año de 1958 y que fue suprimido en las ediciones posteriores: “Reflexiones

sobre la revolución húngara”.

Todas estas modificaciones estaban motivadas en parte por los nuevos acontecimientos políticos de la posguerra: la pérdida de la hegemonía europea sobre el resto del mundo y la emancipación de sus últimas colonias en África y Asia; la conversión de Estados Unidos y la Unión Soviética en las dos nuevas superpotencias mundiales; la “bolchevización” o extensión del gobierno totalitario ruso a la Europa oriental y la consiguiente división geopolítica entre el Este y el Oeste; la muerte de Stalin en 1953 y la “destotalitarización” progresiva de la Unión Soviética; la revolución húngara de 1956; el nuevo régimen de la China comunista, etc. Pero los cambios realizados en la edición de 1958 estaban motivados también por otras dos razones: la aparición de una gran cantidad de nuevos documentos y estudios sobre el nazismo y el estalinismo, y la necesidad de responder a las críticas que la obra había recibido. Aunque, según Arendt, la actualización de su obra “apenas exigía cambios sustanciales tanto en el análisis como en el argumento de mi estudio original” (1987: 458), lo cierto es que incorporó nuevas e importantes reflexiones, sobre todo en los citados capítulos 9 y 13. En 1966 apareció una tercera edición, con un nuevo y extenso prólogo a la tercera parte, y en 1968 una cuarta edición, con nuevos prólogos a la primera y a la segunda parte.

En resumen, Arendt fue revisando su obra de 1951 durante casi dos décadas, a medida que iba desplegándose el nuevo contexto geopolítico de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética –caracterizado por ella como una nueva forma de imperialismo político-militar bipolar, la creciente desigualdad entre el Norte y el Sur globales, la carrera tecnocientífica por la conquista del espacio ultraterrestre y la amenaza de un holocausto nuclear de la humanidad–, y a medida que iba desarrollando su propio pensamiento filosófico y político en obras como *La condición humana* [1958], *Entre el pasado y el futuro* [1961 y 1968], *Eichmann en Jerusalén* [1963], *Sobre la revolución* [1963], *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968] y *Crisis de la República* [1969].

2. Las interpretaciones de la obra y el debate sobre el totalitarismo

Setenta años después de su primera edición, merece la pena reflexionar sobre

la mayor o menor vigencia de *Los orígenes del totalitarismo*, es decir, sobre su utilidad para comprender el tiempo presente o al menos algunas de sus principales transformaciones histórico-políticas. Antes de responder a esta cuestión, hemos de tener en cuenta las muchas lecturas, usos y abusos que se han hecho de la obra. Las diversas interpretaciones se han movido entre dos polos extremos.

Por un lado, la obra ha sido criticada con dos argumentos diferentes, uno historiográfico y otro filosófico-político, aunque a veces se han formulado de manera conjunta. El primer argumento fue expuesto por Raymond Aron en 1954 (2005): el estudio de Arendt sobre los “orígenes” del totalitarismo es una teorización politológica más que una investigación histórica, pues recurre a fenómenos muy heterogéneos (el antisemitismo, el imperialismo y los movimientos de masas organizados) y a trayectorias nacionales e imperiales igualmente diversas (el antisemitismo en Alemania, el “affaire Dreyfus” en Francia, la colonización británica y francesa en África, la revolución bolchevique en la Rusia zarista) para caracterizar el régimen totalitario como un “tipo ideal” que sería común al nazismo alemán y al estalinismo ruso. Esto la lleva a establecer conexiones históricas muy sugerentes pero no demostradas (por ejemplo, entre el colonialismo franco-británico y el totalitarismo ruso-germánico) y a minusvalorar, en cambio, las peculiaridades políticas, sociales e ideológicas de los dos regímenes estudiados: por ejemplo, la ideología racista del nazismo y su programa de exterminio de los judíos no deberían ser equiparados con la ideología comunista del estalinismo y su programa colectivista e industrialista, aunque este último causara muchos más muertos que el primero (Forti, 2001: 20-24, y 2008; Whitefield, 1980: 15-26).

Este primer argumento ha hecho que muchos historiadores cuestionen el término “totalitarismo”, por considerarlo demasiado amplio y confuso, y en su lugar prefieran términos más específicos, como “fascismo”, “nazismo”, “franquismo”, “estalinismo”, “maoísmo”, “polpotismo”, etc., para tener en cuenta la gran diversidad de regímenes políticos dictatoriales que se han dado en el siglo XX y las distintas fases históricas por las que han pasado, sobre todo cuando han perdurado durante varias décadas y el terror “totalitario” de su instauración inicial

ha evolucionado hacia un régimen “autoritario” menos extremo y más estable. Pero, a pesar de estas objeciones, historiadores tan destacados como Ian Kershaw, François Furet, Nicolas Werth o Enzo Traverso consideran que el término “totalitarismo” sigue siendo valioso para nombrar el *novum* de los regímenes de terror extremo surgidos en el siglo XX, siempre y cuando su uso se limite a ciertos países, ciertas fases y ciertos aspectos morfológicos de dichos regímenes, lo que no exime de estudiar sus trayectorias históricas y estructuras sociales particulares (Traverso, 2001).

En contraste con los juicios muy matizados de estos últimos historiadores, han sido filósofos neomarxistas como Michael Hardt y Antonio Negri (2002), Slavoj Žižek (2002) y Roberto Esposito (2006 y 2009: 173-188) quienes han cuestionado más radicalmente la obra de Arendt sobre el totalitarismo. Su argumento principal no es historiográfico sino filosófico-político: el término “totalitarismo” debe ser rechazado porque desde los inicios de la Guerra Fría, y nuevamente tras la desaparición de la Unión Soviética, fue utilizado como un mero instrumento ideológico para identificar entre sí no sólo al nazismo y al estalinismo, sino, de manera mucho más general, a los regímenes fascistas y comunistas, con el fin de contraponerlos al llamado “mundo libre”, a pesar de que este bloque geopolítico, constituido en torno a Estados Unidos, no sólo incluía a las democracias liberales del Occidente euro-atlántico sino también a las dictaduras militares latinoamericanas, a las monarquías feudales del Golfo Pérsico y a los regímenes fascistas de España, Portugal y Grecia. Otra coincidencia entre estos autores es que contraponen a Arendt y a Foucault, de modo que el concepto de “totalitarismo” es rechazado como ideológico mientras que el de “biopolítica” es valorado como un concepto crítico compatible con el marxismo.

Esposito es quien ha establecido la contraposición más radical entre Arendt y Foucault, en su artículo “Biopolítica o totalitarismo” (2009: 173-188). Para él no se trata sólo de dos conceptos sino de dos “paradigmas” que serían “radicalmente diferentes” y estarían “destinados a excluirse recíprocamente”. El paradigma del totalitarismo (en el que incluye a autores tan heterogéneos como Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon, François Furet, Claude Lefort y Marcel Gauchet) se

caracteriza por una filosofía teleológica de la historia y una contraposición dicotómica entre el “totalitarismo” (un concepto que identifica al fascismo y al comunismo, a pesar de sus profundas diferencias) y la “democracia” (un concepto que es también identificado con el liberalismo, a pesar de que no son asimilables entre sí). Según este paradigma, la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna, habría sido la historia del avance creciente e irreversible de la democracia; aunque este avance se haya visto temporalmente interrumpido por el nazismo alemán y el comunismo soviético, ambos han sido finalmente derrotados y superados por la democracia. En cambio, el paradigma de la “biopolítica”, que Esposito atribuye a Nietzsche y Foucault, no impondría a la historia una determinada filosofía, sino que se dejaría guiar por la lógica inmanente a los propios acontecimientos; estos no siguen una secuencia lineal ni pertenecen a un solo campo privilegiado, como el de la política soberana, sino que están expuestos al entrecruzamiento entre procesos históricos heterogéneos, como sucede con los fenómenos de la vida y la política.

No voy a discutir aquí la desacertada contraposición que Esposito establece entre Arendt y Foucault, porque ya lo he hecho en otro lugar (Campillo, 2018). Quiero mencionar, más bien, a otro filósofo italiano cuya interpretación se sitúa en el polo opuesto a la de Esposito. Me refiero a Giorgio Agamben, cuya trilogía *Homo sacer* (1998, 2000 y 2004) ha tenido un amplio eco académico y mediático. Lejos de oponer a Arendt y Foucault como representantes de dos “paradigmas” contrapuestos, Agamben considera que sus enfoques son a la vez incompletos y complementarios entre sí, y se atribuye a sí mismo el mérito de haberlos corregido, combinado y superado. El resultado no puede estar más alejado de las ideas de Arendt y de Foucault: según Agamben, entre los Estados democráticos fundados por las revoluciones modernas y los regímenes totalitarios instaurados en el siglo XX no hay ni discontinuidad histórica ni diferencia estructural, como tampoco la hay entre la biopolítica liberal del siglo XIX y el genocidio de los judíos europeos en la Alemania nazi: en todos los casos, el Estado ejerce el “poder soberano” sobre la “nuda vida”.

Como ya hemos visto, Arendt había señalado el *novum* histórico de los

regímenes totalitarios y lo había circunscrito a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin. Por su parte, Foucault había señalado el *novum* de la biopolítica liberal con respecto a la soberanía del absolutismo, había reconocido las múltiples mutaciones y combinaciones de ambas tecnologías de gobierno, y había caracterizado el nazismo como un “racismo de Estado” en el que se dio la conjunción “patológica” entre soberanía y biopolítica. Pero Agamben ignora todas estas cautelas y distinciones de Arendt y de Foucault, y adopta una metafísica gnóstica que es más bien deudora de dos pensadores vinculados al nazismo: Carl Schmitt y Martin Heidegger. Por un lado, establece una identidad esencial entre soberanía y biopolítica, entre el viejo “derecho de muerte” y el nuevo “poder sobre la vida”, porque ambos ejercen “el más inmemorial de los *arcana imperii*”: el “poder soberano” sobre la “nuda vida”, es decir, un violento “estado de excepción” que se sitúa, de forma simultánea, dentro y fuera de los códigos jurídicos de los estados. Por otro lado, se remonta a una figura jurídica del antiguo derecho romano, el *homo sacer* (la persona desprovista de todo derecho y por ello mismo susceptible de ser matada impunemente por cualquiera), para postular un hilo conductor que recorrería fatalmente toda la historia política de Occidente y encontraría su consumación última y su verdad originaria en los campos de exterminio nazis. En esta metafísica gnóstica, en la que el mal impera inexorablemente en el mundo, sean cuales sean los disfraces que adopte, se vuelve irrelevante la historia efectiva de los distintos regímenes políticos y, con ella, la historia de las luchas sociales contra las diferentes formas de dominio. No es ninguna casualidad que ante la pandemia global de Covid-19, y ante las medidas políticas y sanitarias para reducir su impacto, Agamben se haya convertido en el abanderado de los negacionistas y conspiranoicos, al denunciar “la invención de la pandemia” como una estratagema concertada de los gobiernos para imponer un “estado de excepción permanente” en todo el mundo (Agamben, 2020; Campillo, 2020 y 2021).

En resumen, las interpretaciones sobre *Los orígenes del totalitarismo* oscilan entre dos polos extremos: la posición de Esposito, que rechaza el concepto mismo de totalitarismo por estar vinculado a la confrontación ideológica de la Guerra Fría, y la posición de Agamben, que lo asume y lo generaliza hasta el punto de

convertirlo en una categoría transhistórica, aplicable a los más diversos regímenes políticos de la historia de Occidente, desde el imperio romano hasta las actuales democracias neoliberales. Entre ambos polos, hay un grupo de historiadores que defienden la utilidad del concepto, siempre y cuando se haga un uso prudente y limitado del mismo, para identificar ciertos aspectos y ciertas fases de algunos regímenes políticos de los últimos cien años.

Pues bien, conviene recordar que la posición de la propia Arendt sobre esta cuestión está más próxima a ese grupo de historiadores cautelosos que a las interpretaciones extremadas de Esposito y Agamben. Ya en 1953, en “Una réplica a Eric Voegelin”, Arendt explicita su posición:

Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (normalmente sólo como palabras «cultas» con que agredir al adversario), ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado [...] Este tipo de confusión –en que todo lo distinto desaparece, y todo lo nuevo y lo que conmociona no es que sea explicado sino que es expulsado explicativamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano– se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas. (2005: 490)

En la edición de 1966, en el prólogo que añade a la tercera parte de la obra, Arendt vuelve a defender el uso limitado y preciso que ella había hecho del concepto de totalitarismo, restringido a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, frente a las generalizaciones abusivas y claramente ideológicas del mismo. Tras reflexionar sobre la China comunista y sobre la dificultad de precisar tanto la naturaleza totalitaria de su régimen político como la evolución histórica del mismo, entre otras razones por la falta de información fiable al respecto, Arendt añade un comentario que parece una respuesta anticipada a las desacertadas interpretaciones de Esposito y Agamben:

No facilita la cuestión, ni en la teoría ni en la práctica, el hecho de que hayamos heredado del periodo de la Guerra Fría una “contraideología” oficial, el anticomunismo, que tiende también a ser global en sus aspiraciones y nos tienta a construir nuestra propia ficción para que nos neguemos en principio a

diferenciar las diversas dictaduras unipartidistas comunistas, con las que nos enfrentamos en la realidad, del auténtico gobierno totalitario, como puede desarrollarse, aunque en diversas formas, en China [...] Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías [...] La dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra “totalitario”. (1981: 462-463)

Estas precisiones de la propia Arendt pueden ayudarnos a evitar un doble error de interpretación: menospreciar *Los orígenes del totalitarismo* como una obra obsoleta, pues los regímenes totalitarios serían una antigualla del siglo XX superada definitivamente tras el fin de la Guerra Fría, o, por el contrario, aplicar el rótulo de totalitarismo a cualquier tipo de régimen político, incluidas las nuevas formas de dominación en la era del neoliberalismo. Retomando lo que ya dije en el punto 5 del primer apartado de este artículo, la interpretación más útil para el presente –y la más respetuosa con la propuesta de Arendt– consistiría en identificar qué nuevas formas políticas ha adoptado el mal en las últimas décadas, es decir, cómo se practica hoy la deshumanización masiva y sistemática de millones de seres humanos. Afortunadamente, la propia Arendt nos da algunas pistas desde el prólogo mismo de su obra, al considerar como un *novum* histórico la “expatriación en una escala sin precedentes” y el “desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes” (1981: 11), y, sobre todo, al dedicar a este fenómeno la versión ampliada del capítulo 9, en el marco de su análisis del imperialismo, el racismo y la crisis del Estado-nación.

Un hecho sorprendente es que la mayor parte de los intérpretes de *Los orígenes del totalitarismo* –quienes la menosprecian por ser una obra vinculada a la Guerra Fría, quienes la reivindican para hacer del totalitarismo una categoría transhistórica y quienes la valoran por su utilidad historiográfica circunscrita a la Alemania nazi y la Rusia soviética– apenas han prestado atención a su segunda parte, dedicada al imperialismo y al racismo, con algunas excepciones a las que me referiré más adelante (Mbembe, 2016; Mellino; 2021; Varela Manograsso, 2022).

Y es sorprendente por una triple razón. En primer lugar, porque una de las tesis centrales de la obra es que los regímenes totalitarios del siglo XX –en cuanto

regímenes de terror, de jerarquización entre diferentes razas o categorías de seres humanos, y de explotación, segregación, encierro y exterminio de las razas o categorías inferiores– no hicieron sino aplicar a las poblaciones de Europa lo que los imperios coloniales europeos habían practicado con las “razas inferiores” de ultramar. Es cierto que Arendt no se remonta a los inicios de la expansión europea en los siglos XV y XVI, cuando Portugal y España construyeron los primeros imperios coloniales, con los que luego competirían Holanda, Francia e Inglaterra, sino que se limita a estudiar el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX, cuando la hegemonía mundial se la disputaban los imperios británico y francés. Sin embargo, para Arendt no es posible comprender el totalitarismo sin el imperialismo y el racismo que lo precedieron y lo hicieron posible, ya que fue la dominación global de las potencias euro-atlánticas sobre los demás pueblos de la Tierra la que permitió a los europeos justificar como una misión civilizadora “la carga del hombre blanco” (R. Kipling) y poner en práctica el “gobierno de las razas sometidas” (Lord Cromer) y las “matanzas administrativas” de las comunidades insumisas (A. Carhill), contradiciendo así los ideales revolucionarios de “libertad, igualdad y fraternidad” sobre los que se había fundado el moderno Estado-nación europeo.

En segundo lugar, la gran marea de violencia que se produjo en Europa en la primera mitad del siglo XX, a la que los historiadores se refieren hoy como la “guerra civil europea (1914-1945)” (Traverso, 2009; Campillo, 2014), y en la que se sucedieron dos guerras mundiales, varias guerras civiles, revoluciones, deportaciones, genocidios, etc., provocó la desintegración de los tres imperios continentales (zarista, otomano y austro-húngaro) y la proliferación de nuevos Estados-nación que pretendían hacer coincidir la nación y el Estado, la etnia y la tierra, el *ius sanguinis* y el *ius solis*. En ese contexto comenzaron a aparecer varias minorías étnicas que no encajaban en ninguno de los Estados-nación constituidos y eran forzadas a vagar como parias sin patria y sin derechos. La propia Arendt tuvo que huir de Alemania a Francia y de Francia a Estados Unidos: entre 1933 y 1951, fue una “refugiada”, una “apátrida”, una migrante “sin papeles”. Y no sólo reflexionó sobre su propia experiencia en el famoso artículo de 1943 “Nosotros, los

refugiados” (2009), sino que dedicó al tema el capítulo 9 de su obra, para señalar los límites del Estado-nación, la contradicción entre los derechos humanos y los derechos de ciudadanía, y la novedad histórica de esas personas situadas fuera de la Humanidad por no contar con un Estado que las acogiera como ciudadanas.

Y, en tercer lugar, sorprende que no se haya prestado la debida atención a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, que concluye precisamente con el capítulo 9, porque para Arendt el final de la hegemonía europea, tras la independencia de la India británica y la Argelia francesa, no supuso el fin de todo tipo de imperialismo, sino más bien la aparición de una nueva forma de dominación global liderada por Estados Unidos y disputada por otras dos superpotencias nucleares mundiales: primero la Unión Soviética y luego la China comunista. Basta leer el prólogo que Arendt añadió en 1968 a la segunda parte de la obra, en el que hace un lúcido análisis de la nueva situación geopolítica mundial y en el que encontramos un diagnóstico tan profético como este:

El enorme foso entre los países occidentales y el resto del mundo [...] lejos de disminuir en las últimas décadas bajo la presión de unos sistemas de comunicación en rápido desarrollo y la resultante reducción de las distancias terrestres, ha aumentado constantemente y está cobrando ahora proporciones verdaderamente alarmantes [...] Por lo que se refiere a las posibilidades del imperialismo, esta situación las consolida temiblemente [...] En los años recientes su importancia en los acontecimientos contemporáneos se ha tornado más que evidente. (1981: 200-201)

3. La crisis del Estado-nación y el “nuevo pueblo de los apátridas”

En enero de 1943, Arendt publica “We Refugees” (“Nosotros, los refugiados”) en la revista judía *Menorah Journal*. Había llegado a Nueva York en 1941, tras huir de la Alemania nazi en 1933 y permanecer en Francia como exiliada, trabajando para una organización sionista que ayudaba a niños y adolescentes judíos a formarse en un oficio y migrar a los *kibbutzim* de Palestina. En 1940, unos meses después del estallido de la Segunda Guerra Mundial, su madre y ella son encerradas en el campo de concentración de Gurs, construido en 1939 como campo de refugiados para acoger a los republicanos españoles y a los voluntarios de las Brigadas Internacionales tras el fin de la Guerra Civil española, la derrota de la II República (que había sufrido el bloqueo de los gobiernos democráticos de

Francia e Inglaterra) y la victoria del ejército sublevado de Franco (que había contado con el apoyo de Hitler y Mussolini). Arendt escapó del campo con su madre y, tras reunirse con su segundo marido Heinrich Blücher, un comunista alemán también exiliado, huyeron los tres a Estados Unidos. Alemania le había retirado la nacionalidad por ser judía y Estados Unidos no se la concedió hasta 1951, así que durante todos esos años fue una refugiada y una apátrida.

El título del artículo de 1943 es toda una declaración. Para empezar, Arendt habla de sí misma, de su propia experiencia vivida: su huida de Alemania, su exilio en Francia, la falta de solidaridad entre los propios judíos y el rechazo de los ya afrancesados a los que venían de Alemania o de Europa oriental, su encierro en el campo de Gurs como “*prisonniers volontaires*”, la cambiante identidad que se asignaba a los indeseables judíos exiliados, primero internados por ser “boches” (alemanes) y por tanto “extranjeros enemigos”, y después retenidos en el campo por ser “judíos”, cuando los nazis ocuparon Francia y el gobierno de Vichy colaboró con su política antisemita: “encarcelados por ser alemanes, no se nos liberó porque éramos judíos” (2009: 360).

Pero Arendt habla de sí misma en plural, dice “nosotros” y no solo “yo”, alude a su peripecia biográfica como un caso más de una situación colectiva: “Es la misma historia en todo el mundo, repetida una y otra vez” (2009: 360). Este es el hilo conductor de su artículo: su experiencia no es exclusivamente personal ni se debe al mero azar, sino que es el resultado de una determinada situación política, la de los millones de judíos europeos que por el simple hecho de serlo fueron despojados de todo lo que tenían –bienes, trabajo, familia, amigos, lengua, país, derechos civiles y políticos– y forzados a comenzar una nueva vida en otra parte. Por eso insiste en decir “nosotros” en contra del típico “señor Cohn”, que vive su drama como una mera desgracia personal, como un desafortunado golpe del destino al que sólo cabe responder con un optimista y voluntarioso esfuerzo de asimilación, con la desesperación del suicidio o con ambas reacciones sucesivamente.

El artículo es una crítica a los propios judíos, a su falta de solidaridad mutua, a su incapacidad para comprender el origen político de sus desgracias. Y,

consecuentemente, es también una llamada a organizarse como pueblo y a luchar colectivamente para defender sus derechos: “A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra” (2009: 361). Muchos judíos habían adoptado el “asimilacionismo” compulsivo del “señor Cohn”, que cambia de identidad constantemente, cada vez que llega a un nuevo país de exilio, para no tener que reconocerse a sí mismo y afirmar ante los demás su condición de judío. Arendt alude al fracaso del asimilacionismo practicado por los judíos europeos desde la Revolución francesa, un fracaso que había sido puesto en evidencia por la política antisemita del nazismo. Y eso que cuando Arendt escribió este artículo, todavía no se había hecho pública la existencia de los campos de exterminio.

En efecto, el “nosotros” del que habla Arendt no es una pluralidad de personas libres e iguales que han decidido de mutuo acuerdo constituirse como una nueva comunidad política, como había sucedido tantas veces en la historia de Occidente, desde la Grecia y la Roma antiguas hasta las grandes revoluciones modernas, sino que es más bien la diáspora de los judíos, que durante dos milenios habían permanecido unidos exclusivamente por su religión, y desde 1933 por ser víctimas de la persecución emprendida por los nazis. Esa persecución los había convertido en una masa desarraigada de personas sin derechos y sin un territorio propio, que andaban desamparadas de acá para allá, en busca de una comunidad política que las acogiera compasivamente y a la que asimilarse sumisamente. Lo que une a ese “nosotros” no es su condición de ciudadanos de un Estado-nación, sino más bien su condición de “refugiados” sin un Estado-nación de pertenencia.

Pero el estatuto de “refugiado” del que habla Arendt en 1943 tampoco es el de otros tiempos. Durante siglos e incluso hasta comienzos del siglo XX, “un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política” (2009: 352). Los refugiados del pasado eran una pequeña élite de activistas más o menos célebres, que contaban con la comprensión y la hospitalidad del país de acogida. Pero ahora se trata de algo muy

diferente: “Con nosotros, el significado del término «refugiado» ha cambiado” (2009: 353). Los refugiados judíos son una masa anónima de miles y millones de personas que no son perseguidos en su país de origen por haber cometido algún delito o haber defendido alguna opinión política radical, sino simplemente por ser judíos. Los países receptores ya no se muestran tan comprensivos y hospitalarios ante una enorme masa de gente que carece de recursos y a la que hay que proveer de todo lo necesario para que puedan vivir: alojamiento, comida, asistencia sanitaria, trabajo, etc.

Por eso, el término “refugiado” adquiere un sentido peyorativo y los judíos que buscan refugio en otro país prefieren presentarse como “inmigrantes” que se desplazan libremente “por razones puramente económicas”. Arendt lo dice deliberadamente en plural: “hicimos todo lo que pudimos para demostrar a los demás que no éramos más que inmigrantes ordinarios. Declaramos que habíamos partido por nuestra propia libre voluntad a países de nuestra elección” (2009: 353). Es importante retener esta observación, porque actualmente se ha invertido la situación: el “refugiado” político es una persona con un derecho de asilo reconocido internacionalmente por la Convención de Ginebra de 1951, mientras que el “inmigrante” económico no tiene derecho alguno a ser acogido, precisamente porque se desplaza “libremente”, así que muchos migrantes forzosos solicitan el estatuto de “refugiado” para tratar de conseguir unos derechos mínimos en el país de llegada. Pero sobre esta distinción entre “refugiados” y “migrantes” volveré más adelante.

Arendt esboza en este artículo un diagnóstico histórico-político que desarrollará más tarde, en el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo*: “Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos.” (2009: 354). Unos meses antes de conocer la existencia de los campos de exterminio, Arendt escribe:

Si empezáramos contando la verdad de que no somos sino judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres

humanos. Apenas puedo imaginarme una actitud más peligrosa, puesto que vivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato; puesto que la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre. (2009: 364)

Para comprender nuestro propio presente, conviene que retengamos esta última frase: “la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.” El artículo termina evocando la distinción surgida en el siglo XIX entre los judíos “parias”, que permanecen segregados en el gueto, y los “advenedizos”, que tratan de borrar su origen para asimilarse a los no judíos y ascender socialmente. El nazismo ha acabado con esa distinción, pues los ha convertido a todos en “proscritos” por el simple hecho de ser de “raza” judía. Por eso, Arendt reivindica la figura del “paria consciente”, una expresión acuñada por Bernard Lazare y de la que ella se sirve para identificar a quienes representan la “tradición oculta” del judaísmo: Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Sholem Aleichem, el propio Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin. Para estos parias conscientes, “la política no es ya el privilegio de los gentiles”, y el destino de los judíos no es diferente del que afrontan los demás pueblos europeos sometidos a los estragos de la Segunda Guerra Mundial, pues en todos ellos la figura del “refugiado” se ha convertido en la “vanguardia” de la política contemporánea:

Saben que la proscripción del pueblo judío en Europa ha ido seguida a poca distancia de la proscripción de la mayoría de las naciones. Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por vez primera la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas las demás naciones. El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su miembro más débil fuera excluido y perseguido. (2009: 365)

Las ideas esbozadas en “Nosotros, los refugiados” serán retomadas y desarrolladas en *Los orígenes del totalitarismo*, concretamente en la segunda parte, en el ya citado capítulo 9: “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre” (1981: 392-438).

Tras la Gran Guerra, dice Arendt, comenzaron a multiplicarse las migraciones de grupos humanos que no eran bien recibidos en ningún lugar: “Una vez que

abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra” (1981: 393). Este fenómeno se acentuó con la formación de nuevos Estados-nación en Europa oriental (que dieron lugar a “minorías nacionales” sin Estado), con el auge de los regímenes totalitarios (que cometieron genocidios y deportaciones masivas, y arrojaron al exilio a millones de personas), y, por último, con la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría (que dejaron sin patria a unos 60 millones de refugiados).

La multiplicación de estos desarraigados es “el más nuevo fenómeno de masas de la historia contemporánea” y “la existencia de un nuevo pueblo, siempre creciente, integrado por apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea” (1981: 404). Porque ese nuevo y creciente “pueblo de apátridas” ha revelado el conflicto profundo entre los derechos humanos y la soberanía nacional, es decir, entre una sociedad cada vez más globalizada y una división de la Tierra en estados cada vez más nacionalizados: “Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables –incluso en países cuyas constituciones estaban basados en ellos– allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano” (1981: 426).

Arendt señala el *novum* crucial de las migraciones contemporáneas: la verdadera novedad no es que ciertos grupos humanos se vean forzados a huir de su hogar y de su patria, pues eso ha sido una constante histórica, sino el hecho de que no se les permita habitar en otro hogar y en otra patria, porque toda la Tierra se encuentra ya ocupada y cercada por fronteras nacionales:

Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones. (1981: 426)

La proliferación de los migrantes “desarraigados” no se debe a un atraso de la civilización, al hecho de que existan todavía tierras vírgenes a la espera de ser habitadas por los humanos, esa imaginaria *terra nullius* del derecho romano que sirvió a las potencias euro-atlánticas para justificar la conquista y colonización de los territorios ocupados por los pueblos de ultramar (Campillo, 2015), sino todo lo contrario, al hecho de que habitamos ya en “una civilización global e interrelacionada universalmente”. La Humanidad ha dejado de ser una entidad abstracta y se ha convertido en una realidad tangible, en una sociedad interdependiente que se extiende por toda la Tierra. Por eso, precisamente, ha llegado el momento de que la Humanidad se organice políticamente y garantice a todos los seres humanos “el derecho a tener derechos”, es decir, el derecho a disfrutar de los derechos de ciudadanía independientemente de su nacionalidad. Y el primero de todos los derechos es el derecho a tener “un lugar en el mundo” donde poder habitar:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo [...] Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la Humanidad [...] Esta nueva situación [...] significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad (1981: 430-433).

No es extraño que Donatella Di Cesare (2019: 46), al proponerse elaborar una “filosofía de la migración”, recupere el artículo “Nosotros, los refugiados”, el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo* y las palabras finales de *Eichmann en Jerusalén*, en las que Arendt cuestiona que Eichmann –como funcionario del Estado nazi– se atribuyera “el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo” (1999: 421). Para Di Cesare, Arendt es “la primera filósofa de la

migración”, porque comprendió que las migraciones contemporáneas son un problema “político-existencial” distintivo de nuestra época, porque identificó ese problema como la gran contradicción de las democracias occidentales entre los derechos de ciudadanía y los derechos humanos, y porque trató de pensar esa contradicción político-existencial no desde la soberanía del Estado, como ha venido haciendo la filosofía política occidental, sino desde la experiencia vivida de la migrante que había sido desarraigada de su patria de nacimiento y despojada de sus derechos de ciudadanía.

Lo que sí resulta extraño es que Wendy Brown, que había publicado un valioso ensayo sobre los muros fronterizos de Estados Unidos, Europa e Israel (2015), en su reciente estudio sobre “el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente” –estrechamente relacionado con el rechazo racista a los “otros”, sean latinoamericanos, africanos o asiáticos–, afirme rotundamente que “Hannah Arendt no ayuda” e incluso la equipare con Friedrich Hayek, uno de los padres del neoliberalismo, porque considera que ambos se oponen a la justicia social (2021: 77-82). Con una argumentación análoga a la de Esposito, Brown vuelve a contraponer a Arendt con Foucault, defiende que son mucho más útiles los análisis neofoucaultianos y neomarxistas para comprender el ascenso de la ultraderecha antidemocrática, y no menciona ninguna de las reflexiones de Arendt sobre el imperialismo, el racismo, el creciente “pueblo de los apátridas” y la necesidad de “una nueva ley en la Tierra” que garantice a todos los humanos el “derecho a tener derechos”.

En el polo opuesto, como ya dije antes, se sitúa Agamben. Este postula una continuidad entre los campos de exterminio nazis y los actuales centros de internamiento para migrantes y campos de acogida para desplazados y refugiados, como si no hubiera diferencia alguna entre ellos. Pero ni Agamben ni Brown prestan atención a las migraciones contemporáneas, ni a las nuevas formas de desigualdad que alimentan tales migraciones, ni a las políticas imperialistas y racistas de los países occidentales que están en el origen del ascenso de la ultraderecha y del encierro de los migrantes “sin papeles”. En cambio, Arendt ya había alertado sobre todos estos fenómenos.

Miguel Mellino, migrado en su infancia de Argentina a Italia, en su reciente ensayo *Gobernar la crisis de los refugiados* (2021) ha denunciado el eurocentrismo de muchos intelectuales críticos, entre ellos Agamben, a quien dedica un capítulo demoledor (2021: 121-172). Este eurocentrismo les lleva a ignorar no sólo la importancia crucial del racismo en la historia del colonialismo europeo y en las actuales políticas migratorias de los países occidentales, sino también la labor teórica y política de muchos pensadores africanos, latinoamericanos y asiáticos que desde hace décadas han venido denunciando las viejas y las nuevas formas de colonialismo y de racismo. Pues bien, tanto Arendt como Foucault, a pesar de estar condicionados por la mirada eurocéntrica, fueron capaces de identificar la importancia del racismo en sus críticas de la modernidad occidental. De hecho, uno de los pensadores africanos actuales a los que Mellino concede más relevancia, el camerunés Achille Mbembe (2011 y 2016), no sólo se inspira en los grandes teóricos y activistas de la negritud como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Nelson Mandela y Martin Luther King, sino que también recurre a pensadores europeos como Arendt y Foucault para denunciar el racismo del Occidente euro-atlántico y la “necropolítica” que aplica a los pueblos del Sur global. En concreto, recurre a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* para poner en evidencia que el racismo hacia los negros fue una dimensión crucial del imperialismo europeo en África (2016: 105-115).

4. La fabricación de los migrantes como seres superfluos

Arendt murió en 1975, así que no pudo conocer las grandes transformaciones históricas que se iniciaron o se aceleraron en esos años y que sin embargo han revelado la extraordinaria vigencia de su pensamiento. Me limitaré a enumerarlas muy brevemente.

En la década de 1970 comienza la “distensión” entre Estados Unidos y la Unión Soviética y se reduce el riesgo de un holocausto nuclear, pero al mismo tiempo emerge la amenaza de un “colapso” ecosocial global, debido al crecimiento ilimitado del capitalismo moderno y en particular a estas tres tendencias: la bomba demográfica, que en solo dos siglos ha multiplicado por ocho la población mundial;

la extracción acelerada de recursos, que está sobrepasando todos los límites planetarios; y el vertido de desechos contaminantes a los suelos, las aguas y la atmósfera. Así lo denunció en 1972 el primer informe del Club de Roma: *Los límites del crecimiento* (Meadows, Meadows, Randers y Behrens III, 1972). Desde entonces, ese triple crecimiento no se ha detenido sino que se ha acelerado, por lo que también se han multiplicado los estudios e informes que alertan de un colapso civilizatorio que podría suponer el humanicidio de miles de millones de personas (Servigne y Stevens, 2020). Así que Arendt no vacilaría en señalar la amenaza de colapso ecosocial global como uno de los nuevos males extremos que amenazan a la humanidad en el siglo XXI.

La “distensión” nuclear no redujo la rivalidad entre Estados Unidos y la Unión Soviética, pues esta se había desplegado también mediante guerras civiles, golpes de Estado y otro tipo de conflictos en el llamado Tercer Mundo, donde ambas superpotencias trataron de hacerse con el control de las ex colonias europeas, en parte para ampliar su poder imperial y en parte para acceder a recursos naturales estratégicos. Esto ya lo había señalado Arendt en el prólogo de 1966 a la tercera parte de su obra sobre el totalitarismo: lo peor no es que las dos superpotencias intervengan en conflictos como los de Vietnam y Oriente Medio, sino que los inciten y subordinen a sus estrategias imperiales (1981: 197). Tras el fin de la Guerra Fría, vivimos en un nuevo desorden mundial neowestfaliano en el que compiten Estados Unidos, China, Rusia y varias potencias regionales. Según el informe *Fronteras 2017*, “al analizar las guerras civiles de los últimos 70 años, se observa que al menos el 40 por ciento guardan relación con disputas por el control o la utilización de recursos naturales como la tierra, el agua, los minerales o el petróleo” (PNUMA, 2017).

Una tercera transformación que se acelera en la década de 1970 y que también había sido advertida por Arendt en el citado prólogo de 1966 es “el enorme foso entre los países occidentales y el resto del mundo [que] ha aumentado constantemente y está cobrando ahora proporciones verdaderamente alarmantes” (1981: 200-201). Esta es una característica estructural del capitalismo, señalada ya por Marx: la concentración progresiva de la riqueza y el incremento de la

desigualdad entre las clases sociales y entre las metrópolis europeas y sus colonias. Tras el paréntesis de los “treinta años gloriosos” (de 1945 a 1973), que hizo posible la aplicación de políticas redistributivas tanto en el Norte como en el Sur, el capitalismo regresó a su tendencia secular: el incremento acelerado de la desigualdad y la concentración de la riqueza en una minoría cada vez más reducida (Ahmed, 2022; Chacel, 2021; Streeck, 2016; Therborn, 2015; Piketty, 2014). Esto no ocurrió por azar, sino como consecuencia de una estrategia adoptada por las élites euro-atlánticas, conocida con el nombre de “neoliberalismo” (Harvey 2007; Laval y Dardot, 2013; Escalante Gonzalbo 2016; Slobodian (2021). Ya desde los acuerdos de Bretton Woods en 1944, el concepto de Tercer Mundo y la jerarquización de los países en “desarrollados”, “en vías de desarrollo” y “subdesarrollados”, fueron utilizados para imponer una dominación neocolonial del Norte sobre el Sur (Escobar, 1996).

Estos tres grandes males de nuestro tiempo (las guerras por el control de los recursos naturales, la amenaza de colapso ecosocial global y el aumento brutal de las desigualdades) están estrechamente relacionados entre sí y no cesan de retroalimentarse (Campillo, 2019; Kempf, 2008). Los tres tienen algo en común: el inmenso y aterrador reguero de víctimas que causan en todo el mundo y que no cesa de crecer. Y precisamente por sus efectos mortíferos, estos tres males fuerzan cada año a millones de personas a huir de sus casas, sus tierras e incluso sus países. Así es como comienza la fabricación de los migrantes como “desechos humanos”, mediante la acción combinada de estos tres tipos de males. Aunque se los suele diferenciar como si fueran independientes entre sí y se los denomina como causas “políticas”, “económicas” y “ambientales”, lo cierto es que las causas que obligan a las personas a migrar casi siempre son “mixtas” o múltiples (Velasco y otros, 2021). Pero esta es sólo la primera fase de la fabricación de los migrantes como desechos humanos: la fase de “expulsión” (Sassen, 2015), en la que se les fuerza a abandonar lo que Arendt llamó su “lugar en el mundo” y con ello se les despoja del “derecho a tener derechos”.

En 2020 había 82,4 millones de personas desplazadas y refugiadas “por la fuerza” (ACNUR, 2021), 20 millones más que al final de la Segunda Guerra Mundial,

cuando Arendt hablaba del “nuevo pueblo de los apátridas”. Ese “pueblo” sigue creciendo año tras año, habiéndose duplicado en la última década. A estas personas desplazadas y refugiadas “por la fuerza”, es decir, por motivos “políticos”, hay que añadir las “migrantes” que supuestamente cambian de país “libremente”, por razones “económicas” y no “políticas”. En 2020 se llegó a los 281 millones de migrantes internacionales, un 3,6% de la población mundial (UN DESA, 2020). En los últimos veinte años, el número de migrantes ha aumentado un 62%. Pero lo más relevante es que las migraciones contemporáneas ya no van de Europa al resto del mundo, como sucedió durante la gran expansión colonial, sino que en general van de las ex colonias a las metrópolis, de los países más empobrecidos a los más enriquecidos. Por tanto, son una herencia y una nueva modalidad del sistema de dominación colonial construido por Occidente desde el nacimiento del capitalismo moderno. Además, la desigualdad económica engendra una desigualdad demográfica: los países empobrecidos tienen poblaciones más jóvenes, con más natalidad y menos esperanza de vida, mientras que los países enriquecidos tienen poblaciones más envejecidas, con menos natalidad y más esperanza de vida. Así que son los jóvenes del Sur los que migran y trabajan para mantener el bienestar de los viejos del Norte. A estas desigualdades económicas y demográficas se añaden las ambientales: los países del Norte y las potencias emergentes son los principales causantes de la degradación de la biosfera y del cambio climático, pero los del Sur son los que sufren los más graves impactos ecológicos y sociales. Y estos impactos, a su vez, “expulsan” a millones de personas cada año, sea en desplazamientos internos o en migraciones internacionales. En 2020, a pesar de la pandemia de Covid-19, los desastres naturales causaron la cifra récord de 30,7 millones de desplazados internos (IDMC, 2021). Es más difícil cuantificar las migraciones ambientales internacionales (Felipe, 2021). Wesselbaum y Aburn (2019) analizaron las migraciones del Sur al Norte entre 1980 y 2015 y comprobaron que el cambio climático había sido la causa más importante, por encima de la situación económica y política de los países de origen. En 2060 puede haber entre 175 y 300 millones de migrantes climáticos internacionales (Pajares, 2020: 230). En resumen, sea por causas bélicas,

económicas o ambientales, cada año hay millones de personas que son “expulsadas”, desarraigadas, obligadas a abandonar su “lugar en el mundo”. Esta es la primera fase de fabricación de los migrantes como desechos humanos.

La segunda fase es la “negación”: los países de destino de esas personas migrantes no sólo son los más ricos y poderosos, sino también los principales causantes y beneficiarios de las guerras, desigualdades y alteraciones ambientales que las han expulsado de sus casas; ahora bien, para eludir la responsabilidad política y la obligación jurídica de acogerlas conforme a criterios de justicia global, esos países niegan la interconexión causal entre sus privilegios “internos” y las desgracias “externas” de los demás países. Y para ello recurren al “nacionalismo metodológico” (Wallerstein, 2004; Beck, 1998), es decir, a la ficción de que cada país tiene una dinámica de desarrollo endógena, negando así la evidencia histórica de la interdependencia y la ecodependencia cada vez más estrechas entre todos los pueblos y territorios del planeta. La negación de esta interconexión causal es una operación epistémica y política fundamental, porque les permite mantener su posición de privilegio a costa de los demás pueblos, los demás seres vivos e incluso las generaciones venideras, y al mismo tiempo eludir toda responsabilidad con respecto a ellos. En 1979, el filósofo Hans Jonas, amigo de Arendt, propuso un nuevo “principio de responsabilidad” (1995) que tuviera en cuenta los efectos indirectos y diferidos de nuestras acciones, dada la enorme escala espacio-temporal que había adquirido el poder humano en la era de la “civilización tecnológica”.

La tercera fase es la “fronterización”: cuando las personas expulsadas buscan otro lugar donde rehacer su vida, se encuentran con una serie de fronteras que les impiden o dificultan el paso, pues toda la Tierra se encuentra ya compartimentada en territorios delimitados y controlados por estados soberanos. La contradicción denunciada por Arendt entre los derechos de ciudadanía y los derechos humanos no ha hecho sino agravarse en las últimas décadas. Es la contradicción de la “globalización amurallada” (Campillo, 2019): a medida que aumenta la interconexión entre todos los pueblos y ecosistemas de la Tierra, aumentan también las afirmaciones identitarias en las naciones más ricas y los dispositivos

de control de sus fronteras, ante todo para impedir el derecho de las personas migrantes a circular libremente, a buscar asilo y a cambiar de nacionalidad, como establecen los artículos 13, 14 y 15 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Tras la caída del muro de Berlín (1989) y el fin de la Guerra Fría (1991), había 15 muros fronterizos. En 2018 había ya unos 70, con una longitud total de 50.000 km (Tertrais y Papin, 2018). Pero lo más grave no es la proliferación de muros de hormigón, vallas con “concertinas”, cámaras de vigilancia, controles por satélite, sistemas de identificación biométrica y guarniciones terrestres, navales y aéreas. Todo este dispositivo ha generado grandes beneficios a la industria de las tecnologías de vigilancia y seguridad (Delle Femmine, 2017; Rodier, 2013), pero su eficacia para contener las migraciones es escasa y su función es más bien simbólica (Brown, 2015). Lo más relevante es que el reforzamiento de las fronteras se ha visto acompañado por una serie de políticas nacionales, acuerdos internacionales, normas jurídicas, procedimientos administrativos y mecanismos de control social destinados a criminalizar a las personas migrantes, como si fuesen una amenaza para la “seguridad” nacional (Domenech de la Lastra, 2019; Mezzadra y Neilson, 2017; Velasco, 2016). Además, otra novedad de la “fronterización” actual es que ha ido mucho más allá de la línea trazada en el territorio y ha dado lugar a “fronteras cambiantes” (Shachar, 2020), que se expanden hacia afuera (mediante acuerdos internacionales con otros países, como ha hecho la Unión Europea con Turquía y varios países de África, a los que ofrece contraprestaciones para que impidan el paso de los migrantes hacia Europa) y hacia dentro (mediante la creación de centros de internamiento y toda una serie de medidas legales, policiales y administrativas para segregar a los migrantes residentes, negarles los derechos de ciudadanía y deportarlos a “países seguros”).

El efecto más directo de esta “fronterización” es que las personas migrantes han de enfrentarse a toda clase de obstáculos, sufrir toda clase de violencias e incluso arriesgar su vida en su larga travesía para llegar al país que les niega la entrada. Basta pensar en los miles de migrantes que mueren cada año en el mar Mediterráneo: según ACNUR y la Organización Internacional de Migraciones (OIM,

2019), entre 2000 y 2018 murieron más de 40.000 personas en el Mediterráneo tratando de llegar a Europa, unos dos tercios del total mundial. Por eso, la OIM concluye que “Europa es el destino más peligroso del mundo para la migración irregular”. En 2021 murieron otras 3.603 personas intentando llegar a Europa. El Mediterráneo se ha convertido en una gran fosa común y en el símbolo del “naufragio de Europa” (De Lucas, 2015). Estas cifras son estimaciones mínimas, dadas las dificultades técnicas y políticas para contabilizar e identificar a las personas que desaparecen sin dejar rastro. Estamos, pues, ante un nuevo tipo de genocidio, practicado no por regímenes totalitarios sino por estados democráticos, que no lo provocan de manera directa sino indirecta, mediante el cierre de fronteras y la denegación de auxilio. Como escribió Arendt en 1943, en “Nosotros, los refugiados”: “La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.” (2009: 364).

La cuarta fase en la fabricación de los migrantes como desechos humanos está ligada a las políticas de “fronterización” y consiste en la “estigmatización” directa de las personas migrantes, su tratamiento como personas sin derechos y, por tanto, susceptibles de ser violentadas y deshumanizadas de muy diversas formas (Varela Manograsso, 2022). La estigmatización, a su vez, se lleva a cabo mediante una serie de prácticas diversas que se retroalimentan entre sí. La primera es la clasificación jurídica y administrativa de las personas que tratan de entrar en el país, su jerarquización en diferentes categorías de seres humanos con diferentes estatus legales. Esta es la nueva versión, adaptada a las condiciones del siglo XXI, de las jerarquías raciales que se practicaban en la época colonial. La primera jerarquía fundamental es la que distingue entre el “turista” y el “vagabundo” (Bauman, 2001), es decir, entre el extranjero rico, acogido como un *inversor*, y el extranjero pobre, rechazado como un *invasor*, como un potencial delincuente, como un peligroso enemigo o simplemente como una “vida desperdiciada”, como un inútil “desecho humano” (Bauman, 2005 y 2011).

Dentro de los “vagabundos” se establece una segunda jerarquía: por un lado, los “refugiados” políticos que migran “forzosamente” y pueden reclamar el derecho

a asilo conforme a la Convención de Ginebra de 1951; por otro lado, los “migrantes” económicos que viajan “libremente” y no pueden reclamar derecho alguno a ser acogidos por el país receptor. En la década de 1940, como cuenta Arendt, los judíos que huían del nazismo preferían presentarse como migrantes “libres” y no como refugiados “forzados”, porque aún no existía el Estatuto de los Refugiados; hoy, la situación se ha invertido: muchos migrantes solicitan ser reconocidos como refugiados para que se les reconozca el derecho a ser acogidos. De hecho, la diferencia jurídica entre ambas figuras ha quedado obsoleta, ya que la mayor parte de las personas migran de manera forzosa, sea por motivos bélicos, económicos o ambientales, o por una combinación de todos ellos. Sin embargo, la legislación internacional sigue manteniendo esa diferencia para que los estados puedan “discriminar” como les convenga a las personas que llaman a sus puertas. En la práctica, esta jerarquía de estatus está legitimando que los estados traten a los refugiados como a migrantes sin derechos, es decir, que denieguen la mayor parte de las solicitudes de asilo, que no reconozcan el carácter forzoso de la mayor parte de las migraciones, que no asuman responsabilidad alguna en las causas que las generan y en los males que sufren los migrantes, y, lo peor de todo, que los estigmaticen como peligrosos invasores y los maltraten como a simples desechos humanos.

En efecto, esta doble jerarquización estigmatizadora es la que justifica todas las medidas de discriminación y maltrato a los migrantes “ilegales” o “sin papeles”: devoluciones en caliente, encierro en centros de internamiento, redadas y deportaciones masivas, segregación social y habitacional, explotación sexual y laboral, y, como trasfondo simbólico, construcción mediática de los migrantes como una masa anónima e indiferenciada, sin rostro, sin voz, sin nombre propio, como un pueblo atrasado, bárbaro e infrahumano, como un enemigo peligroso y multitudinario que no cesa de amenazar la paz, el bienestar y la identidad de las naciones democráticas y civilizadas.

Como ya había advertido Arendt en sus reflexiones sobre el imperialismo, esta política neocolonial, basada en el rechazo y la estigmatización de las personas procedentes del Sur global, está corrompiendo los fundamentos mismos de las

sociedades democráticas. En primer lugar, porque las democracias del Norte se están convirtiendo en un nuevo tipo de sociedades estamentales, que asignan diferentes estatus jurídicos y sociales a diferentes categorías de seres humanos, en función de su nacionalidad o su lugar de nacimiento. Y, en segundo lugar, porque la política interior y exterior de los estados está cada vez más mediatizada por esta reafirmación nacionalista de la jerarquía entre los pueblos. En las últimas décadas, y sobre todo desde la crisis de 2008, la política neoliberal ha ido mutando hacia una política neofascista o aliándose con ella, sobre todo en Europa y en Estados Unidos, que son los principales destinos de las migraciones internacionales. Y el núcleo de esa política neofascista es la consigna “Nosotros, primero”, con la que se pretende poner fin al principio fundamental de la igualdad de derechos entre todos los seres humanos, que ha sido el hilo conductor de todas las conquistas civilizadoras de la modernidad.

Cuando hablo de la alianza estratégica entre el neoliberalismo y el neofascismo, no me refiero solo al auge de los partidos y gobiernos de ultraderecha (como en los casos extremos de Trump, Bolsonaro, Orbán, etc.), sino también al hecho de que los partidos y gobiernos mayoritarios (conservadores, liberales y socialdemócratas), por temor a ese auge de la ultraderecha, están asumiendo y ejecutando su principio político básico: “Nosotros, primero”. Con lo cual no hacen sino incrementar el apoyo social al ideario neofascista. Según una encuesta realizada a finales de 2021, el 60% de los europeos considera excesivo el número de inmigrantes y un 43% apoya levantar muros en las fronteras exteriores de la Unión Europea (Torralba, 2021). Esto significa que los ciudadanos europeos, o una mayoría de ellos, son incapaces de comprender que en el siglo XXI, ante los grandes retos globales a los que nos enfrentamos (guerras por los recursos, grandes desigualdades y colapso ecosocial) ya no son posibles las democracias nacionales: si son nacionales, no son democráticas, y si son democráticas, no pueden seguir siendo nacionales.

Hace veinte años, Carl Amery (2002) alertó de que la lucha de Hitler por el “espacio vital” no fue una delirante y excepcional anomalía de la historia, sino que podría tener su heredero en el *planet manager* del capitalismo global, pues las

élites de los países ricos no podrán seguir manteniendo su “bienestar” si no llevan a cabo un programa brutal de “selección” de los pueblos “superiores”, que habrá de excluir a miles de millones de personas como meros “desechos humanos”. Hace una década, Harald Welzer (2011) también recordó la experiencia del nazismo, y en especial la facilidad con que los pueblos se acostumbran poco a poco a las formas más extremas del mal, es decir, a la deshumanización y exterminio físico de los “otros” seres humanos, tras haberlos categorizado como enemigos que amenazan el propio “espacio vital”. Según Welzer, el cambio climático hará que escaseen recursos básicos para la supervivencia, lo que provocará nuevas guerras y migraciones, y la distinción entre refugiado político y refugiado climático carecerá de sentido. Más recientemente, Bruno Latour (2021) ha señalado que el gran problema político de nuestro tiempo es que las élites globales, ante la amenaza del colapso ecosocial que se avecina, han decidido salvarse exclusivamente a sí mismas y desconectarse de la suerte que corra el resto de la humanidad. Por eso, la consigna “Nosotros, primero” no sólo es el principio rector del nacionalismo neofascista en los países ricos, sino también el hilo rojo que lo une al capitalismo neoliberal y la herencia más clara de cinco siglos de imperialismo, colonialismo y racismo.

Es obvio que el pensamiento de Arendt encuentra un eco muy claro en las tesis de Amery, Welzer y Latour. Y ese eco se ha extendido también a los pensadores decoloniales del Sur global. Ante la amenaza de un colapso ecosocial global en la segunda mitad del siglo XXI, solo caben dos opciones: o se impone el “Nosotros, primero” de los países ricos, lo que puede conducir a regímenes ecofascistas y a un brutal humanicidio, o instituímos “una nueva ley en la Tierra” cuyo principio básico ha de ser el cuidado de la vida de todos los seres humanos, de las futuras generaciones y de los demás seres vivos con los que compartimos la común morada terrestre.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo sacer

III. Pre-textos.

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo.
- Ahmed, N., Marriott, A., Dabi, N., Lowthers, M., Lawson, M. y Mugehera, L. (2022). *Las desigualdades matan*. Oxfam Internacional.
- Amery, C. (2002). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2009). Nosotros, los refugiados. *Menorah Journal*, 1943, pp. 69-77. Reed. en J. Khon y R. H. Feldman (eds.), *Escritos judíos* (pp. 353-365). Paidós.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana. Alianza.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- Arendt, H. (2005). Una réplica a Eric Voegelin. En A. Serrano de Haro (ed.), *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 483-491). Caparrós.
- Aron, R. (2005). L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt. *Critique* (1954). Reed. en *Commentaire*, 112, 943-954.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización: consecuencias humanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. FCE.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Traficantes de Sueños y Futuro Anterior / Tinta Limón.
- Campillo, A. (2014). Enzo Traverso: *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. *Sociología Histórica*, 4, 561-569.
- Campillo, A. (2015). *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Herder.

- Campillo, A. (2018). Biopolítica, totalitarismo, globalización. En *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos* (pp. 53-94). Herder.
- Campillo, A. (2019). *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. La Catarata.
- Campillo, A. (10 de noviembre de 2020). Libertad para matar: la cruzada de los negacionistas de la pandemia. *The Conversation*.
<https://theconversation.com/libertad-para-matar-la-cruzada-de-los-negacionistas-de-la-pandemia-149806>
- Campillo, A. (2021). La epidemia, un episodio del Antropoceno. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, 23-32.
- Chacel, L., Piketty, Th., Saez, E. y Zucman, G. (2021). *Informe sobre la desigualdad global 2022*. Laboratorio mundial de desigualdad.
<https://wir2022.wid.world/>
- De Lucas, J. (2015). *Mediterráneo: El naufragio de Europa*. Tirant Humanidades.
- Delle Femmine, L. (2017, 8 de agosto). El negocio millonario del control de fronteras. *El País*.
https://elpais.com/internacional/2017/08/05/actualidad/1501963986_656529.html
- Domenech de la Lastra, P. (2019). *La biopolítica de la Fortaleza Europa: la genealogía del dispositivo fronterizo desde la Paz de Westfalia hasta la crisis de refugiados del Mediterráneo* (Tesis doctoral). Universidad de Murcia. Repositorio Institucional Digitum.
<https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/71148>
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Prólogo de O. Fals Borda. Norma.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Felipe Pérez, B. (22 de enero de 2021). Migraciones climáticas: el mito de las cifras apocalípticas y sus consecuencias. *migracionesclimaticas.org*.
<https://migracionesclimaticas.org/migraciones-climaticas-el-mito-de-las-cifras-apocalipticas-y-sus-consecuencias/>
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y*

política. Cátedra - Universitat de València - Instituto de la Mujer.

Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.

IDMC (2021). *2021 Global Report on Internal Displacement in a Changing Climate*.

The Internal Displacement Monitoring Centre.

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.

Kempf, H. (2008), *Cómo los ricos destruyen el planeta*. Libros del Zorzal.

Latour, B. (2021). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones y Futuro Anterior.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens III, W. W. (eds.) (1972). *Los límites del crecimiento. Informe del MIT al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.

Mellino, M. (2021). *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Traficantes de Sueños.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método*. Traficantes de Sueños.

OIM (2019). *Fatal Journeys. Vol. 4: Missing Migrant Children*. Organización Internacional de Migraciones.

Pajares, M. (2020). *Refugiados climáticos. Un gran reto del siglo XXI*. Rayo Verde.

Piketty, Th. (2014). *El capital en el siglo XXI*. FCE.

PNUMA (2017). *Fronteras 2017. Nuevos temas de interés ambiental*. Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

Rodier, C. (2013). *El negocio de la xenofobia*. Clave Intelectual.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz.

Servigne, P. y Stevens, R. (2020). *Colapsología*. Arpa.

Shachar, A. (2020). *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester University Press.

Slobodian, Q. (2021), *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Capitán Swing.

Streeck, W. (2016). *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo*

democrático. Katz.

Therborn, G. (2015). *La desigualdad mata*. Alianza Editorial.

Tertrais, B. y Papin, D. (2018). *Atlas de las fronteras: muros, conflictos, migraciones*. Cátedra.

Torralba, C. (2021, 23 de diciembre). El 60% de los europeos considera excesivo el número de inmigrantes. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2021-12-23/el-60-de-los-europeos-considera-excesivo-el-numero-de-inmigrantes.html>

Traverso, E. (ed.) (2001). *Le totalitarismo: le XX^e siècle en débat*. Textes choisis et présentés par E. Traverso. Seuil.

Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la Universitat de València.

UN DESA (2020). *International Migrant Stock 2020*. ONU, DESA, Population Division. www.unmigration.org

Varela Manograsso, A. (2022). Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización. *Ideas y Valores*, 71 (179), 205-229.

Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Velasco, J. C., La Barbera, M., Campillo, A., Turégano, I., Zamora, J. A., Fernández-Jardón, F. y Fernández Barbudo, C. (2021). *Migraciones y fronteras en un marco de justicia global*. Foro Transiciones.

Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal.

Welzer, H. (2011). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Katz.

Wesselbaum, D. y Aburn, A. (2019). Gone with the wind: International migration. *Global and Planetary Change* 178: 96-109.

Whitefield, S. J. (1980). *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*. Temple University Press.

Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Pre-textos.

Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética

Turns of the Wheel: on Soviet Political Life

Leonardo Eiff

Universidad Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Eiff, Leonardo (2022). Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 67-95. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

RESUMEN

En este artículo presentamos algunas hipótesis tendientes a discutir la validez heurística de la categoría de totalitarismo para definir el régimen político soviético desde su inicio a su conclusión. Para ello, proponemos un cruce de perspectivas y paradigmas. Por un lado la historiografía que cuestiona la categoría, pues oculta antes que revela los disímiles resortes de la vida soviética; por el otro nos detendremos en la figura arendtiana de la destotalización de la Unión Soviética tras la muerte de Stalin. El cruce nos permitirá explorar los alcances de la categoría totalitarismo y las derivas de la destotalización, de acuerdo con la sugestiva hipótesis enarbolada por Arendt.

PALABRAS CLAVE: Totalitarismo, destotalización, acontecimiento, historicidad.

ABSTRACT

In this article we present some hypotheses aimed at discussing the heuristic validity of the category of totalitarianism to define the Soviet political regime from its beginning to its conclusion. To do this, we propose a crossing of perspectives and paradigms. On the one hand, the historiography that questions the category, since it hides rather than reveals the dissimilar springs of Soviet life; on the other we will stop at the Arendtian figure of the detotalization of the Soviet Union after the death of Stalin. The crossing will allow us to explore the scope of the totalitarianism category and the drifts of detotalization, according to the suggestive hypothesis raised by Arendt.

KEYWORDS: Totalitarianism, detotalization, event, historicity.

Leonardo Eiff

Los giros de la rueda: sobre la vida política soviética

“Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario es diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en modo alguno una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los teóricos, porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra *totalitario*”.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*

“La RDA dejó un montón de archivos, no un montón de cadáveres, como los nazis”.

Manfred Stolpe, antiguo responsable de las iglesias en la RDA

¿Es posible combinar el pensamiento político del totalitarismo como nueva forma de gobierno con la historia social que repone la agencialidad de los actores soviéticos? ¿Puede haber una relación posible entre la ficción totalitaria que desconoce los hechos y niega la facticidad del mundo y la experiencia de vida, impregnada de la verosimilitud de lo cotidiano, que releva la historiografía? Karl Schlögel es optimista y arguye que las tesis de *Los orígenes del totalitarismo* pueden coligarse con los revolucionarios estudios de Sheila Fitzpatrick (Schlögel, 2014: 26). En realidad, el autor está esbozando su programa de investigación, plasmado en el formidable libro sobre Moscú en 1937, cuyo cogollo es un enfoque caleidoscópico que reúne “la historia desde arriba” y “la historia desde abajo” del estalinismo. Nosotros, en cambio, pretendemos indagar ciertas zonas del pensar político contemporáneo a la luz de la renovada historiografía soviética que tornó obsoleta a la llamada “escuela del totalitarismo”.¹

¹ Para decirlo con una cita: “A partir de los años 70, historiadores como Leopold Haimson, Stephen Cohen, Moshe Lewin, Marc Ferro, y más tarde John Archh Getty y Sheila Fitzpatrick, para citar solo a los más conocidos, han producido trabajos que escapan a los esquemas totalitarios antes dominantes (...) Los historiadores se apartaban del concepto para buscar analizar las sociedades sometidas a la superficie monolítica de los aparatos estatales estalinistas. La revolución de 1917, la guerra civil, la colectivización de los campos y el GULAG se interpretaban ahora en la *longue durée* de la historia rusa y en el contexto social del Estado posrevolucionario, desideologizando un enfoque que tendía a explicar todo a través de categorías exclusivamente políticas: el modelo leninista de Estado, el rol del partido demiurgo, la sociedad atomizada, el terror como forma de gobierno, etcétera. (Traverso, 2001: 128)

Estamos, *prima facie*, ante un caso típico de inconmensurabilidad paradigmática. La reflexión teórica sobre lo político, en la estela de la filosofía política, rastrea la *forma* del régimen político –*el régimen como forma de vida*–, es decir, los principios, en el sentido de Montesquieu, generadores de la acción, o, en la senda de Lefort, la constitución simbólica que, más allá de las prácticas, discursos, instituciones, históricamente referenciales, devela un conjunto de articulaciones, *una lógica de identificación y una imagen del cuerpo*, que no son deducibles de la historia, y que, por el contrario, la conducen y explican. En suma: el punto axial de la teoría política reside en la capacidad de distinguir entre un régimen político libre y una tiranía. El totalitarismo, como categoría y como hecho, desafía la tradicional distinción, es decir, exige nuevos esfuerzos reflexivos a fin de conservarla. Por otra parte, el razonar historiográfico insta al enraizamiento, la mentada referencia empírica que resiste conceptualizaciones apresuradas. Así justifica Schlögel sus objetivos: “en el transcurso del trabajo en este libro se puso de manifiesto, claramente, lo poco que sabemos hasta ahora sobre la producción del imperio soviético en la época de Stalin, sin cuyo conocimiento no podemos siquiera hablar de un poder total” (Schlögel, 2014: 28). En un sentido similar se expresa Moshe Lewin en su libro *El siglo soviético*: “uno de los argumentos de este libro es que la URSS es, aún, un sistema del que sabemos muy poco” (Lewin, 2017: 6). Aquí *poder total* semeja omnisciencia y atomización, captura de la sociedad; en cambio, los “datos historiográficos” arrojan un conjunto social amorfo, fluido, inaprensible, una suerte de, para decirlo con el lenguaje de las sociologías de la modernización, “sociedad en transición”. Es el emblema de la historización, con el archivo y la agencialidad como vectores, contra los efectos deshistorizadores que inducen los modelos sistemáticos, que, en el caso de los estudios soviéticos, están particularmente inclinados hacia el destaque de la ideología, el tópico de la *ideocracia*. Es lo que revela, por ejemplo, la investigación de Fitzpatrick sobre *El equipo de Stalin* (2016): Stalin, lejos de ser un *vozhd* (líder supremo), solitario y cruel, gobernó en equipo; respetó, a su manera –es decir, con sensibles dosis de brutalidad criminal–, la tradición Soviética de la dirección colectiva (afincada en el Politburó), cuya “prueba” más conspicua, que sorprendió en su momento a los

observadores y es el punto de inicio de la investigación, fue la continuidad y estabilidad con la que la dirección soviética procesó la muerte de Stalin. Es obvio, pues, que asome el siempre candente debate epistemológico alrededor del “peso” de las ideas o creencias, por un lado, y las prácticas y acciones, por el otro. Más allá de ello, apenas someramente, destacamos cómo decisivas investigaciones historiográficas confirman la escasa validez analítica de la categoría de totalitarismo.

La inconmensurabilidad puede cifrarse en dos figuras divergentes: *régimen y civilización*. La primera, como vimos, es crucial para el pensamiento político, que, bajo la conocida noción de *lo político*, configura las relaciones entre el poder y la ley en tanto principios vertebradores de lo social. La segunda, en cambio, insinúa a una atmósfera cultural, el *Homo sovieticus*, que impregna sentidos, orienta acciones, que no necesariamente remiten a la verticalización –una sociedad moldeada desde arriba–, puesto que intenta despejar cómo los agentes *hacen algo con lo que hicieron de ellos*. De esta forma, la idea de *civilización Soviética*, que debe vincularse, en un idéntico cordón braudeliano, con la *longue durée* y la *civilisation matérielle*, está particularmente atenta a la vida cotidiana, la habitualidad de las prácticas sociales –valores, miedos, esperanzas–, los lenguajes y sus zonas privilegiadas de simbolización: las largas colas para acceder a las tiendas, las viviendas comunales, el *blatt* (contactos o palancas sociales), los *tolkachi* (gestores para el mercado negro), etc. Otro punto de divergencia corresponde, para también condensarlo en figuras prototípicas del debate en las humanidades, al contrapunto entre *acontecimiento y proceso*. El primero –Arendt lo formuló emblemáticamente– remite a los *sin precedentes*. La ruptura manifiesta de los hilos de la tradición –*cuando el pasado ya no alumbra el porvenir*, según escribió Tocqueville–, la *hiancia* que resiste toda explicación acumulativa. Los *orígenes* que pergeñó Arendt no son teleológicamente constatables, más bien se trata de la comprensión de un “clima”, los diversos quiebres acaecidos, que se aproxima al abismo, bajo el cual yace el magma totalitario. El segundo, como es esperable, denuncia el procedimiento *deshistorizador* del acontecimiento, y procura reponer los procesos, de mayor o menor perdurabilidad y calado, capaces de asir el fenómeno: el atraso ruso, la

crisis de la autocracia, la guerra civil europea, el modelo leninista de poder. La complejidad del proceso no repone la necesidad histórica, más bien enfatiza la *contextualización* como vehículo comprensivo ineludible; de lo contrario, el acontecimiento, reducido a novedad y despojado de su anclaje histórico-social – con un sentido, es cierto, algo prosaico, pues soslaya su dimensión filosófica: un acontecimiento tiene gravedad ontológica puesto que alcanza todas las vibraciones del ser–, es ininteligible. Sin embargo, una mirada más atenta acaso pueda escudriñar un terreno común, a pesar de las polaridades clásicas que acabamos de reseñar. En primer lugar, cierto énfasis en la generalización. Encontrar un modo de acceder a un reducto de fuerte singularización: ¿cómo tallar la forma de lo múltiple? En segundo lugar, los problemas compartidos para entreverar relaciones entre experiencia y lenguaje, sobre todo, aunque no solamente, con fenómenos colectivos. Restañar la experiencia, tal el esfuerzo del historiador, que parece consustanciarse con la resistencia del pueblo soviético frente a la lengua del poder (a la cual se pliega –es la acusación sibilina del historiador– porque comparte mirador, el teórico de la política), arrastra la ingenuidad de lo originario, una fe en la experiencia vivida como fuente indubitable de verdad. A la inversa, postular la primacía del concepto (restaurar la filosofía política, como reclamaba en la década del 80, a la luz del suceso totalitario, Lefort quien endilga, de ese modo, el tosco empirismo del historiador y diseña la paradoja del “realismo político” de filósofos versados en el significante) puede, como es obvio, menoscabar las hebras de la experiencia. Además, dicho de otro modo, los dos énfasis contienen riesgos mayúsculos. Porque si por un lado la restitución de la experiencia efectiva, que emerge del archivo, las historias cotidianas, durante el siglo soviético, contra los tópicos de la lengua totalitaria, conlleva la pregunta sobre cómo evitar que la suspensión analítica de la centralidad del terror, para que pueda irrumpir lo peculiarmente diverso, se vuelva trivial relativismo histórico, por el otro lado las teorías del totalitarismo, en su afán por aferrar conceptualmente la forma, pueden subsumir lo real bajo un rigor tal que haga sucumbir la heterogeneidad que urde el conjunto social.

Pues bien, a sabiendas de que transitamos un territorio minado, que atañe no solo los riesgos, más bien módicos, de la transdisciplinariedad, sino una complicidad latente con los tiempos de oscuridad, que solo la proverbial inocencia, pretendidamente aséptica, del académico puede soslayar, ensayaremos un cruce de enfoques y problemáticas. Primero, el enfoque compartido entre Arendt y Fitzpatrick –como nos instaba al inicio Schlögel– alrededor de ciertas precauciones metodológicas y ciertos rasgos del estalinismo. Segundo, la hipótesis arendtiana de la *destotalización* del régimen soviético tras el hecho banal de la muerte del dictador totalitario, que parece tanto converger con las tesis historiográficas de restitución de la agencialidad como divergir de la estilizada teoría lefortiana del totalitarismo. De hecho, aquello que, en primer lugar, dispone la comparación es cierta resistencia a la conceptualización y el peculiar apego a la experiencia, vinculado a una particular atención respecto a las fuentes históricas, que anida en el pensar arendtiano, y, en segundo lugar, la inevitabilidad teórica que acarrearán las historias que se adentran en semejante sistema político y social

Aunque a menudo es soslayado, las primeras críticas del estalinismo que movilizaron la noción de totalitarismo provinieron de las izquierdas. Victor Serge y Boris Souvarine constituyen dos ejemplos inestimables en la ardua tarea de articular antifascismo y antiestalinismo durante la década de los 30. En 1933, Victor Serge, advertido de su inminente deportación, escribe una carta-testamento a sus amigos parisinos (de la “oposición de izquierda”, que editaban sus novelas), solicitándoles que la publicaran si él desaparecía (Serge, 2002: 285-6). Allí admitía que el socialismo cobijaba gérmenes de reacción, y que estos habían florecido en la Rusia Soviética: “en la hora actual, estamos cada vez más en presencia de un Estado totalitario”. La clave, o el origen, de ese dramático vuelco histórico, reflexiona Serge en sus *Memorias*, estuvo en la incapacidad de la revolución de plantear el problema de la libertad: “La única declaración que había que hacer de nuevo y que no hizo fue la de los Derechos del Hombre” (Serge, 2002: 356). La ruptura con Trotsky, quien por otra parte había llegado a elucubrar sobre los rasgos totalitarios del régimen de Stalin, proviene del abismo que abre la “revolución estaliniana”: ¿los cambios acaecidos ponen en entredicho la validez

heurística del marxismo? ¿Sigue siendo pertinente la perspectiva de clase como vector analítico y político de la totalidad social? Es lo relevante, más allá de las discrepancias entre ambos respecto a la historia de la Revolución y su deriva reaccionaria: Serge señala la autonomización de la Cheka, el episodio represivo de Cronstadt, la construcción del Partido como instancia superior y reservorio inapelable de la verdad, inaceptables para Trotski pues horadaban su integridad revolucionaria y la contundencia de su antagonismo con Stalin. Más allá de ello, decíamos, porque lo medular es el cordón umbilical entre la puesta en crisis de la intelección marxista y el reconocimiento de la novedad totalitaria. La lucidez de Serge –y acaso su antigua militancia libertaria haya sido decisiva– radica en el reconocimiento, sin duda doloroso, del engarce. Lo mismo atisbamos en la biografía política de Stalin escrita por Boris Souvarine (1977) hacia mediados de la década del 30: la renuncia consciente a emplear categorías fetichizadas, como “lucha de clases”, “peligro kulak”, “fenómeno burocrático”, “reflujo revolucionario en Europa”, ciñe la indagación a la experiencia de un acontecimiento, la erección de un régimen de dominación total, cuyo descripción, al resistir el vocabulario marxista estándar, da lugar a sorprendentes hallazgos. La perspicacia política –que sólo puede surgir de alguien que no concibe a las revoluciones como aberraciones– suple la carencia de fuentes históricas confiables, y es la razón de la ponderación arendtiana, frente a la posterior biografía de Stalin escrita por Isaac Deutscher, más abundante en fuentes documentales pero menos sagaz, pues comprende dialécticamente al estalinismo recurriendo a clichés como “agudización de las contradicciones”, “avance por el lado malo”, sin escatimar paráfrasis del texto hegeliano, como la frase suma: *la Historia universal no es el terreno de la felicidad*. La crítica de izquierda al estalinismo es, obviamente, inexplicable sin el marxismo, pero el punto neurálgico es el reconocimiento de la crisis del paradigma marxiano frente a la consolidación del régimen soviético. Es la diferencia radical entre Serge y Souvarine, por un lado, y Trotsky y los trotskistas, por el otro. *Reconocimiento* no quiere decir invalidación teórica del marxismo *in toto*; quiere decir, en cambio, descubrimiento de los límites de una teoría de pretensiones totalizantes. Althusser lo formuló a fines de los 70, de modo hartamente menos radical: *el marxismo como teoría*

finita. Sin embargo, quisiéramos avanzar más y argüir que, de la lectura de Serge y Souvarine, emerge lo siguiente: el régimen de dominación total estalinista es incomprensible desde la hermenéutica marxiana de las clases sociales. Y es allí donde confluyen las razones históricas de Fitzpatrick con las meditaciones políticas de Arendt.

En la introducción metodológica a su estudio sobre la vida cotidiana durante el estalinismo, Fitzpatrick (2019) dedica unas páginas a explicar por qué es conveniente prescindir de la noción de clase como unidad básica de análisis. En el mundo soviético el vocabulario clasista englobaba la totalidad social: “lucha de clases”, “enemigos de clase”, “kulak”, “especialistas burgueses”, “vida obrera”, “vida campesina”, pero tal lenguaje mentaba menos una categoría objetiva de indagación que una lógica de difusión ideológica, un esquema de lealtades, o de distinción entre amigos y enemigos, y un sistema de clasificación estatal. Además, desde la revolución a la consolidación estaliniana se produjo una triple ruptura del sistema de clases, que, en Rusia, mayoritariamente, estaba formado por la aristocracia y el campesinado. 1) La revolución de octubre expropió inmediatamente a las antiguas clases poseedores; 2) la guerra civil destruyó la estabilidad social, sus esquemas habituales de reproducción, de un conjunto mayúsculos de ciudadanos y diezmó a la clase obrera, bastión social de los bolcheviques; 3) tras el intervalo pacífico de la NEP, los planes quinquenales, la colectivización forzada del campo y la industrialización acelerada, liquidó a la tradicional clase campesina y desarraigó a millones de personas. Fitzpatrick refiere este proceso como *desclasamiento*: el régimen de la revolución, que ejercía una dictadura de clase –o, mejor, una dictadura soberana representativa de la clase ascendente– y perfilaba su verdad filosófica en el análisis de la dinámica de clases, *desclasó* a la sociedad soviética. Finalmente, en la teoría marxista el análisis de clase está estrechamente asociado con la relación con los medios de producción –de allí que para Trotsky definir a la burocracia como una clase fuera, desde el punto de vista marxista, una contradicción en los términos, porque la burocracia no era dueña de los medios de producción–: ¿qué sucede, entonces, cuando el Estado es el propietario monopólico de los medios de producción? El esquema medios de producción–clase–

dominación social estalla, puesto que se abre una brecha entre la interrupción de la relación entre clase poseedora y medios de producción y la continuación de la dominación. Los marxistas que definían a la burocracia Soviética como nueva clase dominante, que explotaba a la clase obrera y se apropiaba colectivamente del excedente, en una suerte de aceleración de la idea de capital total e intelecto general pergeñados por Marx en los *Grundrisse*, restañaban el esquema. Aquellos que resistían esa asociación se vieron obligados a apelar al *Deus ex machina* de la “transición”. Fitzpatrick, en cambio, indica que la ambivalencia que entrañaba la propiedad estatal de los medios de producción (¿el proletariado se había convertido en propietario o el proletariado era explotado por el Estado propietario?) tornó irrelevante la idea misma de clase, puesto que lo decisivo, diáfano para los ciudadanos soviéticos, menos rebuscados que los teóricos marxistas, era la relación con el Estado: “El estatus de *clase* en el mundo real consistía en tener mayor o menor acceso a los bienes, lo cual a su vez dependía en gran medida del grado de derecho al privilegio que el Estado permitiera” (Fitzpatrick, 2019: 30). Las palabras *estatus* y *privilegio* pueden confundir, pues remiten a un mundo “premoderno” moldeado en relaciones personales, frente a la racionalidad impersonal de la modernidad, y abonar, de ese modo, a la conjetura del estalinismo como reacción o reintroducción del zarismo por otros medios. Las palabras evocadas dependen del enfoque, la vida cotidiana de los cuales, que incursiona en la siguiente cuestión: ¿cómo se relacionaba la gente común con el Estado total? Pero, más allá del encuadre, nos interesa detenernos en la figura del *desclasamiento*.

Para Arendt, la ruptura del sistema de clases es un antecedente decisivo para que sea factible el ejercicio de la dominación totalitaria sobre una sociedad atomizada y masificada. Se trata de la diferencia perceptiva, afectiva y cognitiva entre las clases y las masas. El quiebre de la solución decimonónica para gobernar lo social –la representación político-partidaria y la legitimación expresiva de los intereses sectoriales–, que arrastraba sin duda una disfuncionalidad puesto que la relación entre lo social y la estatalidad exteriorizaba la exclusión política de grandes sectores de la población, marca la significativa diferencia entre los

orígenes de los dos totalitarismos. En Alemania, la conflictividad histórica se encargó de desarticular el sistema de clases dejando masas disponibles para el encuadramiento totalitario. En cambio, la Rusia de los zares –Arendt convalida una extendida visión occidental sobre el devenir ruso, que comparten, por ejemplo, los marxistas de la II Internacional, Weber y Gramsci– es una sociedad amorfa, sin sistema de clases ni representatividad política. Según Arendt, el contraste medular, insuturable, entre Lenin y Stalin, o, mejor, entre el régimen que imaginó Lenin y el que consolidó Stalin, yace en la disímil preocupación por la forma. “Lenin se aferró al instante a todas las posibles diferenciaciones sociales, nacionales y profesionales, que podían proporcionar una cierta estructura a la población, y pareció convencido de que en semejante estratificación se basaba la salvación de la revolución” (Arendt, 2006: 447). Lenin pensó, con gran instinto político y menos convicciones marxistas –y siempre vale destacar los recurrentes elogios que Arendt dedica a Lenin, puesto que acaso allí anide una de las claves secretas de su obra y de su lectura del siglo XX– en una necesaria estructuración social de la población rusa, arrasada por años de guerra y revolución, como condición histórica para el despliegue socialista. Stalin, al contrario, debió destruir la incipiente estructuración leninista para que fuera posible, una vez efectuado el terror y la atomización, el totalitarismo. La intuición leninista fue la institución política de clases sociales, con sus diferenciaciones e intereses contrapuestos, y nacionalidades (y allí puede atisbarse el postrero debate de Lenin y Stalin sobre la “políticas de nacionalidades”), mediante una dictadura partidaria; la de Stalin fue el desclasamiento, la desestructuración y el descalabro social, mediante el terror, la hambruna, las purgas *in crescendo*, a fin de acuñar la dominación total. El artefacto leninista fue la NEP y su liquidación fue el prelude indispensable para el advenimiento totalitario; por eso, sugiere Arendt, la continuidad de la NEP, perfectamente plausible, hubiese sido el mejor antídoto contra la ocasión totalitaria. De la estipulada frontera entre Lenin y Stalin merecen destacarse al menos dos cuestiones. Por un lado, la primacía política en relación con las clases –constitución/destrucción–; por el otro, el argumento nítidamente “socialdemócrata” de Arendt en relación con la endeblez de la estructura social

rusa, la viabilidad de la NEP como única posibilidad histórica objetiva. Ambos elementos eran inadmisibles para la dirección bolchevique, y es esa una de las poleas de transmisión entre Stalin y Trotsky, los enemigos encarnizados.

El antagonismo entre las clases y las masas exige una reflexión sobre el “aditamento sociológico” del poder total. La siempre inclasificable Arendt despliega sus hipótesis entretejiendo la sensibilidad de “derecha” respecto a la rebelión de las masas y el nihilismo consumado con el “freudo-marxismo” alrededor de la psicología del hombre-medio, la artificialidad y la constitución de un deseo servil. El punto nodal reside en la relación entre *interés* y *superfluidad*. Las masas son “sujetos colectivos” desinteresados, en el sentido de su incapacidad congénita para reconocer razones y objetos de genuina preocupación, de un modo harto más radical respecto a la dislocación que descubrió Marx en el *18 Brumario* entre el enraizamiento social y la imaginación política. Su desinterés rompe las barreras del sentido común, situando a las masas, con apetito de organización política y pulsión activista, más allá del bien y del mal, de la verdad y la mentira. Su potencia proviene de una paradoja: colectivamente son imprescindibles, pero individualmente son superfluas. La literatura rusa del “hombre superfluo” se extiende al conjunto –la experiencia de la superfluidad es consustancial a las masas en una tierra híper poblada–, vehiculizando una nueva forma de gobierno, puesto que “el totalitarismo no busca la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt, 2006: 613). De esta forma, el desinterés, el desprecio por los hechos, la trivialidad y la inutilidad son rasgos decisivos de la sociedad totalitaria, que, por otra parte, la vuelven inaprensible para el juicio burgués y para el juicio clasista con el que se educó la tradición socialista. Esos rasgos producen tal inquietud, desafían de tal modo la reflexión, que difícilmente puedan asimilarse. El desasosiego deriva de la crisis abismal de la razón como consecuencia de la imposibilidad de hallar racionalidad alguna en los sucesos bajo estudio. De allí brota la diferencia, ahora repuesta, entre Arendt y las corrientes historiográficas que venimos indagando, y también los persistentes argumentos de izquierda contra “la leyenda de los dos totalitarismos”. Pero, a su vez, encontramos en Arendt una similar perplejidad en relación con el “destino” de

los sujetos en una sociedad masificada, regida por el espectáculo y la industria cultural. No sabemos, arguye Arendt, cuántas personas, sometidas al desarraigo y a las amenazas de la miseria, prototípicas de las sociedades de masas modernas, tenderán a legitimar las políticas totalitarias, puesto que “no sabemos hasta qué grado corresponde el secreto de esta sociedad secreta a los deseos secretos y a las complicidades secretas de las masas de nuestro tiempo” (Arendt, 2006: 589). Y, sin embargo, más allá de la eficaz supresión totalitaria de una parte de la humanidad, su reducción a supervivencia biológica, o, en el extremo, la transformación de la naturaleza humana, y su correlato en la masificación destructiva de la singularidad, Arendt parece aferrarse a la célebre cita de Agustín que postula el comienzo como aspecto crucial de la condición humana, y escribe: “El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebatada las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad” (Arendt, 2006: 624).

En el final volveremos sobre estas dos frases aparentemente contradictorias; pero ahora damos paso al contrapunto entre Arendt y los historiadores y al *locus* de la resistencia de izquierda frente al afán comparativo entre el nazismo y el estalinismo. Luego de eso, indagaremos en nuestro segundo punto: la hipótesis de la destotalización tras la muerte de Stalin.

La finalidad de los historiadores, y demás científicos sociales, frente a la momificación de la “escuela totalitaria”, agenciar a los actores de la vida Soviética, presupone la existencia de racionalidades en el seno de lo social: sujetos autointeresados, estrategias de reproducción, afecciones conducentes. El propósito, que subyace a la investigación, no puede validar las hipótesis arendtianas en torno al carácter anti-utilitario del gobierno total y la superfluidad de las masas. Así, leemos motivos causales: el hambre en Ucrania durante 1932 vinculado al problema del aprovisionamiento de granos, el forzamiento industrializador vinculado a la “revolución cultural” estaliniana, e incluso las purgas y el gran terror del año 1937 como respuesta criminal de un poder aislado y asediado. Fitzpatrick, en su breve historia de la Revolución, afirma que, según los archivos, hay buenas razones para considerar que Stalin “realmente creía en estas

conspiraciones, dándose cuenta al mismo tiempo de que se le podía dar un ventajoso empleo política a esa creencia” (Fitzpatrick, 2005: 157). Toda esta red de racionalizaciones y modelos empíricamente controlados de causalidades, sin embargo, no pueden elidir la cuestión de los límites de lo comprensible: ¿Por qué ejecutar al genio militar del país, Tujachevski, cuando el fascismo se expande por Europa? ¿Por qué diezmar a la población campesina o descalabrar las condiciones económicas del país? (Lewin, 2017: 67). O, como reconoce Schlögel, a pesar de los avances de la investigación histórica sobre la minuciosa preparación de las purgas, *sigue quedando ese momento de perplejidad ante algo fantasmal e incomprensible*. Arendt, en cambio, con escasas fuentes históricas, incluso debiendo filtrar testimonios tan válidos como sesgados, por ejemplo *I Chose Freedom* de Viktor Kravchenko (1947), logró enfrentar con mayor acuidad ese *algo fantasmal e incomprensible* a partir de rechazar los dos elementos definitorios de todo régimen o sistema social: la búsqueda de la estabilidad y el afán de perdurabilidad.

En rigor, se trata de la espinosa problemática filosófica del sentido y de la “resistencia” de la realidad. La comprensión del fenómeno totalitario no hace más que agudizar el drama. Fitzpatrick destaca lo obvio: “algunos lectores quizá piensen que, para escribir sobre alguien que perpetró tantas maldades como Stalin, no cabe emplear otro modo que el de la indignación sostenida. A mi entender, en cambio, la tarea del historiador es distinta de la propia del fiscal (o, para el caso, de un abogado defensor). El primer deber del historiador es intentar que la realidad tenga sentido, lo que exige criterios distintos a los de la fiscalía o la defensa” (Fitzpatrick, 2016: 24). Lo sugestivo de la frase radica en la necesidad de reafirmar el catálogo del buen historiador, aferrarse a la neutralidad moral y a la tarea “extractiva” de la ciencia: darle sentido a la realidad, puesto que delata un obstáculo: ¿se puede comprender sin simpatizar? ¿se puede capturar el sentido mentado de acciones sin sentido? Arendt confronta con un dilema similar, donde se atraen y repelen la moral y la ciencia, y también vacila, porque, por un lado, la confianza en la razón comprensiva puede propiciar generalizaciones arbitrarias o clisés alrededor del sentido de la historia, y, por el otro, declamar la incomprensibilidad nos abisma en la noche –en un presente donde todos los gatos

son pardos– del sin sentido, demasiado próxima al nihilismo totalitario. Pero, de la vacilación no emerge la esperable línea de demarcación entre episteme y opinión sino una articulación posible entre comprensión y juicio. En el prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, y de modo casi benjaminiano, Arendt estima que la comprensión no puede producirse soslayando “el impacto de la realidad y el shock de la experiencia”. Comprender, “significa examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso” (Arendt, 2006: 26). No hay comprensión, ni sentido de la realidad, sin juicio sobre *el siglo*, sin dejarse afectar por el shock de la experiencia. La comprensión del totalitarismo –o, mejor, para nosotros, del triunfo del estalinismo tras *el mayor proceso revolucionario de la historia de la lucha socialista*– no nos preserva del asombro sombrío. En consecuencia, la ardua tarea del conocimiento no es coronar de sentido la realidad estudiada sino *constelar*, parafraseando a Merleau-Ponty, *el sentido y sinsentido*. Dicho de otro modo: priorizar la “tarea del historiador” implica la primacía del sujeto-sentido, o del sujeto que “pone” el sentido, cuya consecuencia, y evidente ventaja, es no salir de los círculos concéntricos de lo simbólico. Por ejemplo: siempre es factible encontrar razones capaces de estipular las causas de las “acciones estalinianas”. En cambio, priorizar el *impacto de la realidad*, el *shock de la experiencia*, o partir de la *primacía del objeto*, como indicaba Adorno, obliga a percibir fuera de la circularidad sujeto-sentido-sujeto, y a afrontar lo inasible, lo impremeditado, los aullidos de justicia de los cuerpos sin sosiego, sin conformarse, por supuesto, con expedir, filosóficos, certificados de indecibilidad.

Otro ángulo del mismo problema exige rastrear la sorprendente alianza entre la zona historiográfica que estamos considerando y las diversas gamas de pensamientos marxistas –que van de Trotsky y los trotskismos hasta Badiou, Jamenson, Žižek, etc. – que polemizan contra “la leyenda de los dos totalitarismos”, cuya formulación pionera es comúnmente atribuida a Hannah Arendt. Una cita de Eric Hobsbawm, pertinente intelectual marxista e historiador profesional, puede ser ilustrativa, pues allí el británico afirma la inoperancia analítica y el error de juicio de la categoría de *totalitarismo* aplicada a la URSS: “Por brutal y dictatorial

que fuese el sistema soviético no era *totalitario*” (Hobsbawm, 1998: 392). ¿Por qué el sistema no fue totalitario? Por dos motivos: porque los comunistas fueron comunistas por razones válidas y genuinas, no porque sufrieran un lavado de cerebro orweliano, y porque, aunque se lo hubiese propuesto, el sistema fue altamente ineficaz en la producción del “hombre nuevo”: la doctrina oficial comunista apenas incidió en las costumbres de la población y si algo provocó fue lo contrario a lo buscado, pues suscitó una despolitización apabullante. En lo que sigue, me gustaría sugerir que los argumentos contra la “leyenda” no son más que actualizaciones respecto a los razonamientos inaugurales desarrollados por Merleau-Ponty, y suscriptos por Sartre, ante un impacto abrumador: la confirmación de la existencia de un extendido sistema de campos de trabajos forzados en la Unión Soviética.

Con la editorial del número 51, enero de 1950, *Les temps modernes* interviene en la polémica desatada en el mundillo intelectual francés a raíz de la publicación del *Código soviético de trabajo forzado* y de la denuncia de David Rousset de un universo concentracionario. Rousset había publicado *Les jours de notre mort* (1947) –un ensayo pionero sobre la experiencia concentracionaria, de una potencia similar a *Si esto es un hombre* de Primo Levi–, que, como sabemos fue crucial para Arendt, allí donde la cita es una cifra: “los hombres normales no saben que todo es posible”. Rousset ensaya una comparación entre los dos totalitarismos, que ocasionó una furibunda campaña comunista en su contra. El título de la editorial, *Les jours de notre vie*, alude, quizás no muy felizmente, al desafío de Rousset y a una reafirmación del axioma constitutivo de la revista: descubrir puntos de convergencia dialéctica entre el comunismo oficial (estalinista) y la izquierda antiestalinista.² El empeño político determina el estilo, el movimiento del discurso: un vertiginoso intercalar afirmaciones contundentes y conectores de

² *Nota histórica:* Rousset y Sartre fueron parte de una organización de izquierda, *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), antiestaliniana, que funcionó a fines de la década del 40, intentando, infructuosamente, romper la política de bloques que se insinuaba. La exigencia crítica frente a los dos sistemas parece provenir de esa atmósfera; pero la acusación dirigida a Rousset de cargar las tintas contra la URSS y la superioridad histórico-moral reconocida al país de los soviets anticipan las inmediatamente posteriores posiciones de Sartre (*Los comunistas y la paz*, 1952), que, por otra parte, Merleau-Ponty no acompañó, permaneciendo fiel a esa originaria *exigencia crítica*; justamente él, quien, a diferencia de Sartre, había tramado en 1945 una postura abiertamente favorable para con el PCF.

contraste a fin de producir una crítica que no tropiece con la complicidad. El procedimiento es el siguiente: la existencia de los campos de trabajo, contra la infamia del PCF que los considera propaganda imperialista, es incontrastable y, su vigencia, sistémica. No hay estalinismo sin campos; por eso no valen las “circunstancias atenuantes”. En suma: “lo que decimos es que no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo”. Luego comienza el ejercicio sutil del matiz a fin de evitar inquietantes amalgamas: el comunismo y el fascismo se distinguen menos por los métodos que por los fines, puesto que el comunismo, a pesar de que la URSS es un “portador infiel” de los valores humanistas del marxismo, conserva los principios del internacionalismo, el propósito de la sociedad sin clases y el reconocimiento del hombre por el hombre. “Nunca un nazi se ha preocupado por estas ideas”. Es decir: el nazismo es esencialmente criminal; el comunismo soviético, en cambio, promueve valores que compartimos, dicen los autores; el problema es su encarnación travestida. Merleau-Ponty y Sartre arguyen que toda la severidad crítica que merece la URSS no debe obliterar que, “cuando hablamos con un comunista martiniqueño de los problemas de la Martinica, estamos de acuerdo con él”. Y aquí vienen las dos frases, que atravesaron el siglo pasado –la primera se extinguió con la URSS, la segunda preserva aún hoy cierta validez para las izquierdas–, que cristalizan el sentido: 1) *sea cual sea la naturaleza de la sociedad Soviética presente, la URSS se encuentra situada, grosso modo, en el equilibrio de las fuerzas, del lado de las que lucha contra las formas de explotación por nosotros conocidas*, 2) *la decadencia del comunismo ruso no hace que la lucha de clases sea un mito, que la libre empresa sea posible o deseable, ni en general que la crítica marxista esté caduca*. Por un lado, las frases parecen preludear el habitual pendant entre el compromiso y la desafección de las militancias marxistas, pero, por el otro lado, asoma una distribución diferencial del “fundamento” ontológico. La URSS habita dos “realidades”, dos “temporalidades”: una empírica, prosaica y a menudo atroz, la situación presente; la otra atinente a la promesa emancipatoria que la revolución proletaria encarna. El nazismo es solo atroz. El antagonismo de las finalidades alcanza, incluso, la vida en los campos. Allí, como hace Traverso en su historia conceptual del totalitarismo,

es factible recurrir a Primo Levi: “Sobre el trabajo en los Lager se ha escrito mucho: yo mismo lo he descrito en su momento. El trabajo no retribuido, es decir, esclavizador, era una de las tres finalidades del sistema concentracionario; las otras dos eran la eliminación de los adversarios políticos y el exterminio de las llamadas razas inferiores. Hagamos una aclaración: el régimen concentracionario soviético difería del nazi esencialmente por la ausencia del tercer término y por la preponderancia del primero (Primo Levi, 2015: 113). Esa diferencia parece contestar todo esfuerzo comparativo, más allá de los principios e ideas, puesto que distingue las maquinarias represivas que son, como habitualmente se afirma, la *esencia* de los regímenes de dominación total. Sin embargo, la propia Arendt, el factótum prestigioso de la “leyenda”, reconoce perfectamente *esa diferencia*: el *Hades* lo constituyen los campos de internamiento para indeseables contruidos por los países no totalitarios; el *Purgatorio* “queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la desatención queda combinada con un caótico trabajo forzado”; el *Infierno* son los campos perfeccionados por los nazis para producir el mayor tormento posible (Arendt, 2006: 598). La disimilitud no impide, sin embargo, comparar a partir de su siniestra urdimbre: los sujetos sustraídos de su vida cotidiana y encerrados en los campos son considerados como si ya no existieran. Porque, finalmente, la cuestión no es el hiato entre los principios y los medios, los valores y los hechos, las intenciones y los resultados, sino la relación entre régimen y configuración de lo real, forma y vida, naturaleza y ley. Un *entre* que vuelve posible o no declarar la superfluidad de una parte de la humanidad.

De esta forma, alcanzamos el punto neurálgico y ciertamente enigmático: la hipótesis arendtiana sobre la *destotalización* de la URSS tras el deceso de Stalin (Arendt, 2006: 55-8)³. La férrea distinción entre Lenin y Stalin, es decir, entre *dictadura unipartidista* y *gobierno totalitario*, es un antecedente medular para la segunda distinción entre el totalitarismo de Stalin y la destotalización sin Stalin.

³ Se trata del prólogo a la tercera parte -*totalitarismo*- escrito en 1966 para la tercera edición de *Los orígenes...* Evidentemente el texto está estrechamente relacionado con las reflexiones de Arendt sobre la *Revolución húngara*, que formó parte de la segunda edición (1958) de *Los orígenes...* y fue eliminado de la tercera. El ensayo sobre Hungría puede leerse en *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental seguido de reflexiones sobre la Revolución húngara* (2007).

Arendt elide cualquier definición precisa, probablemente piense en una suerte de dictadura unipartidista remozada, adecuada a los métodos modernos de gobierno. Sin adentrarnos en la configuración del sistema totalitario, ligado a la novísima ley de movimiento cuya aplicación es el terror y a la ideología, que enajena el pensamiento en favor de la rígida lógica de una idea, cuyo sentido es aglutinar voluntades ante la imposibilidad del actuar plural, debemos rastrear las razones que condujeron a Arendt a ratificar la detención del totalitarismo y la continuidad de la URSS. Como bien sabemos, según Arendt, el totalitarismo escapa a la problemática clásica de los regímenes políticos: regímenes libres, articulados alrededor de la ley, regímenes tiránicos, ilegales porque arbitrarios. La alternativa entre legalidad e ilegalidad, legitimidad y arbitrariedad, el *consenso iuris* proveniente de la antigüedad, incluso el principio de la ley y las fuentes de autoridad como elementos recursivos, vertebradores de las relaciones sociales, pergeñados para contrarrestar la tendencia al movimiento de los hombres, son barridos por el totalitarismo. Que no es un sistema ilegal o arbitrario, puesto que su despliegue exige arrasar con la idea de ley, que Arendt asocia con el principio de estabilidad de los cuerpos políticos y el mínimo de certidumbre que debe regir para viabilizar la vida social. El gobierno totalitario reduce todas las leyes al movimiento; sólo concibe una ley: el movimiento perpetuo, y un medio para realizarla: el terror a gran escala. Los seres humanos, con su inacabable capacidad para comenzar algo nuevo, son un obstáculo para el discurrir del movimiento. La fantástica inversión totalitaria trastoca la relación entre las leyes y los seres humanos: en lugar de instituir leyes para permitir el libre movimiento de los individuos y grupos, se “estabiliza” al individuo y a los grupos para liberar las leyes a su movimiento. La necesidad de estabilizar a los sujetos explica la existencia de los campos y también el usufructo totalitario de las ideologías, esa pasión moderna por comprender y explicar todo. La ejecución de la ley totalitaria requiere la movilización permanente y a su vez la completa anulación de la autonomía. Debe movilizar y al mismo tiempo paralizar. Los habitantes de la sociedad totalitaria están atomizados y fusionados. La estructura paradójica de la ley impide la perpetuación del sistema, a menos que conquiste el globo. Si esto no ocurre, la

prosecución de la reducción del sujeto a especie puede alcanzar una magnitud catastrófica que amanece al conjunto del sistema. De este modo, frenar el periplo fatal, autodestructivo, dejar que los hechos filtren el macizo revestimiento ideológico, se convierte en una opción. En este sentido, *la destotalización es sinónimo de detención de la ley de movimiento*, o de recuperación de principios de estabilidad, o de re inserción del sistema soviético en la tipología de los regímenes conocidos: una dictadura unipartidista que restringe el espacio público, las libertades civiles, pero no anula las capacidades humanas. Controla la potencialidad política de la condición humana, no necesariamente las otras facetas de esta condición. La distinción arendtiana entre *aislamiento* y *soledad* permite inteligir la diferencia. El aislamiento destruye el poder, que nace de la pluralidad humana, aunque deja incólumes las actividades productivas, el *homo faber*, la realización de *obras*, que nos mantienen en diálogo con el mundo. En cambio, el aislamiento se convierte en soledad cuando ese contacto sensible con el mundo también es suprimido. El aislamiento impide la vida política, la soledad apaga la humanidad de la vida. La siguiente cita corona el sentido de la distinción: “el más claro signo de que la Unión Soviética ya no puede ser denominada totalitaria en el sentido estricto del término es, desde luego, la sorprendentemente rápida recuperación de las artes durante la última década” (Arendt, 2006: 57). El florecimiento de las artes, de las actividades productivas no políticas, marcó el periodo del deshielo que se extendió hasta mediados de los 60, y que, por nuestra parte, hemos podido explorar en varios de nuestros ensayos: films como *Pasaron las grullas*, *La infancia de Iván*, las primeras novelas de Solzhenitsyn, las discusiones intelectuales publicadas en la revista *Novy Mir*, los debates económicos sobre la descentralización y la adopción de mecanismo de mercado, el reformismo democrático del marxista Roy Medvedev, las *Memorias* de Ilya Eherenburg, etc., eran impensables durante el estalinismo. Arendt da otra razón de fuste: el debilitamiento de la policía política. Ella fue la ejecutora tenaz de la ley de movimiento: su estabilización como órgano de Estado significó un umbral respecto a la lógica totalitaria. El cese de la agresión criminal contra la población inocente (*los delincuentes sin delitos* o *enemigos objetivos*) indica, también, la supresión del

totalitarismo. Por supuesto, repetimos, aquellos que intenten expresarse por fuera del canon oficial corren el riesgo cierto de ser reprimidos, encarcelados; pero la población general, que trabaja y acepta con nada desdeñables dosis de ironía la doctrina establecida, ya no corre peligro de sufrir una nueva ordalía. Concluye Arendt: *parece como si nada hubiese cambiado, mientras que en realidad ha cambiado todo.*

La intelección del totalitarismo como un experimento, cuyo laboratorio principal son los campos, que apunta a modificar radicalmente la naturaleza humana y la peculiar fidelidad a la experiencia, más los datos históricos que provienen de ella, hacen posible que Arendt advierta el fin del totalitarismo en la URSS a partir de una serie de hechos y contrastes: clausura de los campos, liquidación del imperio policial, preocupación genuina por el mejoramiento de la vida de la población, o, dicho de otro modo, anulación de los rasgos anti utilitarios. Y lo decisivo: la recreación de la propia existencia humana en sus rasgos medulares de comienzo y mundanidad, a pesar de la persistente mutilación política, concreta un cambio rotundo en la vida de millones de seres humanos. La hipótesis de la destotalización gráfica esa nueva experiencia. Ahora bien, ¿cuáles son los contornos del régimen soviético “posttotalitario”? ¿Cuál es el rol del Partido sin el recurso de la movilización total? ¿Qué es una vida carente de política o cuál es el sentido de la despoltización? La teoría lefortiana del totalitarismo reúne una serie de respuestas insoslayables, aunque en sentido contrario.

En el comienzo, un potente rechazo frente a la perspectiva de la destotalización: “la era postestaliniana, lejos de significar el fin del régimen totalitario y su reemplazo por no sé qué especie de autoritarismo, nos permitió discernir mejor los rasgos que antes tendíamos a asociar al poder exorbitante de Stalin, al reino del terror y a la eficacia de la ideología” (Lefort, 1999: 232). Lefort atribuye la anodina tesis de la transición del totalitarismo al autoritarismo a la soviología occidental; pero, como vimos, Arendt lo enuncia con su habitual rigor, y es la propia Arendt quien no puede dissociar el totalitarismo del terror y la ideología. Lefort, sin mencionar la hipótesis arendtiana de la destotalización, imputa la dificultad a la sesgada asociación entre ley y movimiento, a un

menoscabo del lugar del Partido y a una, a toda luces sorprendente, voluntad de comprensión totalizadora, como efecto reflejo en relación con la fascinación que ejerce sobre la autora –Aron ya lo había destacado en su célebre reseña del libro de Arendt *L'essence du totalitarisme*– la eficacia totalitaria. El acento en la ley de movimiento, tributaria de las filosofías modernas de la historia es palmario, extravía, según Lefort, la especificidad de la ley soviética. O, mejor, desconoce la singular institución de lo social que aconteció en la Unión Soviética, que debe conjugarse menos con el “movimientismo” moderno que con una condensación de la ley, el poder y el saber. Más allá del cauce común entre la primacía política de la pluralidad y el reconocimiento de la novedad totalitaria corrosiva de lo político, el contraste entre Arendt y Lefort radica en el modo de oponer libertad y dominación a través de la ley. En la primera, el contrapunto se establece entre estabilidad y movimiento; en el segundo, entre apertura y condensación. Se trata de la producción recurrente de una unidad sin fisuras, que viabiliza un agente condensador: el Partido. La inubicabilidad del Partido en el seno de lo social y, al mismo tiempo, su omnipresencia, revela su lugar simbólico de catalizador de la cohesión social. Es el polo simbólico que aúpa la estructura paradójica del sistema: despotismo sin déspota, capitalismo sin capitalista, democracia sin ciudadanos, proletariado sin movimiento obrero, Estado sin derechos. La totalidad férrea y difusa, granítica y porosa del Partido posibilita “el advenimiento de un modo de dominación en el que son borrados los signos de división entre dominantes y dominados, los signos de diferenciación entre las esferas de la actividad humana, en el que opera una suerte de cierre de lo social sobre sí.” (Lefort, 1999: 11-2) La conservación de ese rol –que no es un “rol” en el sentido tradicional de la palabra– para el Partido, como advertía el propio Lefort en su artículo seminal “El totalitarismo sin Stalin” (1956), sigue identificando al régimen soviético con el totalitarismo, con la ambición de dominar la totalidad social y con un afán de clausura, que remite no sólo a la historia como movimiento o proceso sino a la historia como consumación y fin. De allí que la eliminación de los rasgos terroríficos y demenciales del sistema, lejos de prometer un cambio de régimen, subrayan su naturaleza.

La crítica de Lefort a Arendt acontece bajo la pregunta de cómo anudar experiencia y pensamiento, o bajo el signo de la historia, de cómo suscitar un diálogo fructífero con los historiadores y su percepción del tiempo. Lefort lo grafica para sí: “mi objetivo no es el del historiador. Busco contribuir a inteligir las sociedades políticas del mundo donde vivimos” (Lefort, 1999: 5). La contribución progresa mediante una disputa intelectual impulsada por los libros de François Furet, *El pasado de una Ilusión*, y Martín Malia, *La tragedia Soviética*, que diagraman una historia del comunismo *idealista*, con fuertes connotaciones psicologistas, transformando al comunismo, con un afán de juicio conclusivo, en un producto de la perturbación mental, y a los comunistas en una red de sujetos ilusos y fatalmente utópicos, cuyo voluntarismo, ineludible frente a la realidad, los convirtió en criminales, cómplices o en crédulos. Esa historia desencarnada, cuya teleología liberal, y su no menos evidente conservadurismo, es afrentosa, es el objeto polémico, detrás del cual anida lo medular: las persistentes dificultades para comprender la “revolución totalitaria”. Tempranamente advertido por Arendt, Lefort lo retoma en el filo del siglo, y lo revierte, en parte, como vimos, contra la propia Arendt. Los contrincantes de Lefort, ciertamente, no parecen de un calibre historiográfico semejante al de otros, los que hemos seleccionado, consagrados a la cuestión soviética y su derrotero. De hecho, Lefort cita aprobatoriamente los trabajos de Marc Ferro (1967) sobre la revolución rusa, que pertenecen a la zona historiográfica que estamos indagando. Las fuentes historiográficas son decisivas al momento de enhebrar una relación no disyunta entre necesidad y contingencia. La erección de un régimen de dominación total en nombre del comunismo no puede ser ni resultado de la necesidad histórica ni de la mera contingencia. Más bien, al acontecimiento revolucionario se le sobreimprime una empresa político-conceptual, cuya atmósfera es la disolución moderna de las referencias de certidumbre y el clima bélico de la movilización total, que reacciona ante la amenaza del caos procurando moldear, de una vez y para siempre, la sociedad. Lefort y Arendt comparten una visión del acontecimiento ligada a su historicidad, y por eso dialogan con los historiadores, añadiendo una dimensión conceptual, generalmente ausente en la historiografía, permeable al enigma.

Sin embargo, es crucial no soslayar el contrapunto entre Arendt y Lefort respecto a la dinámica destotalizadora a lo largo del derrotero soviético, pues permite, primero, matizar la férrea oposición entre invención democrática y dominación totalitaria, y, segundo, atisbar, o comenzar a escrutar, la emergencia de un tipo de gobierno tan irreductible a la democracia como al totalitarismo. Lefort siempre sugirió la vinculación entre el desconocimiento de los rasgos específicos de la democracia –empequeñecida con adjetivos degradantes: “formal”, “burguesa”, etc.– y la dificultad para comprender el fenómeno totalitario. Sin la intelección de una novedad no era factible asir la otra. Arendt, sin embargo, arroja luz sobre el totalitarismo, pero no destaca de modo similar el advenimiento de la democracia. Allí el esquema lefortiano de ocultamiento/desocultamiento, conjunción/disyunción, de la democracia y el totalitarismo, disiente gravemente con la perspectiva arendtiana. Lefort lo atribuye a una cosmovisión unilateral de la modernidad, crecientemente dominada por la técnica y la economía, por los asuntos administrativos y domésticos, cuyo elemento medular es la despolitización. Una concepción del derrotero moderno, similar a la de Leo Strauss, que observa confluencias entre el liberalismo y el comunismo a partir de su común desprecio por *lo político* en favor de “lo social”, “el individuo” y “la Historia”. Ahora bien, la estilización filosófico-política de la oposición entre invención democrática y dominación totalitaria, su intelección como regímenes sin precedentes, absolutamente modernos y por tanto inasibles para las tipologías clásicas, ¿no captura conceptualmente una experiencia forzando su subsunción en un universal que procura iluminar todos los planos de una historia enrevesada? Dicho de otro modo: ¿no es la saludable resistencia arendtiana frente a la filosofía política, que Lefort pretendió restaurar, la causa de su sensibilidad ante los cambios? La destotalización no designa un nuevo régimen sino que explora la flamante experiencia de millones de personas, que, conjeturamos, regenera las relaciones entre vida, política y gobierno. La obstinación filosófico-política, la intelección de un régimen, impide observar las mutaciones soviéticas que aproximan su forma de gobierno a una de las líneas señeras de la modernidad: el reino de la *oikonomia* y la *despolitización*.

Precisemos qué entendemos por despolitización. Hobsbawm, por ejemplo, emplea el término “despolitización” para demostrar por qué el sistema soviético no fue, finalmente, totalitario. El totalitarismo politiza todas las esferas de la existencia, alienta una movilización total a partir de la capilaridad del Partido que refuerza el control ideológico del pensamiento. Tras Stalin, el plan se detiene y las sociedades del “socialismo real” son ganadas por una apatía despolitizadora, impermeable frente a la ideología marxista-leninista. Los soviéticos sufren la represión policial y padecen un continuo cercenamiento de sus derechos civiles, que se mantiene exterior al perímetro de su conciencia. Los gobiernos comunistas, a su vez, renuncian a la forja de un hombre nuevo, e intentan legitimar la relación entre dominantes y dominados a partir de satisfacciones materiales y beneficios simbólicos. Hobsbawm concibe la noción de la política de modo liberal; es decir, como una invasión indebida de esferas no políticas que terminan, años después, provocando el efecto contrario: la despolitización de los ámbitos idealmente políticos (corrupción y despilfarro burocrático, debilidad ideológica, incapacidad para procesar reformas que la misma elite juzgaba impostergables). Arendt interroga el par conceptual politización/despolitización de una forma harto diferente. La “política” totalitaria persigue la destrucción no solo de la esfera pública –tarea común a todas las dictaduras y tiranías– sino la eliminación de la acción. El arrasamiento totalitario de la pluralidad hunde la condición existencial de la política, pues no solo impide distinguir qué es político y qué no lo es, sino que abisma a los individuos, reduciendo la existencia a la soledad y la sociedad a la atomización, y esa es la cifra, terrorífica, de la despolitización totalitaria. De lo anterior, podemos deducir que, así como existe una despolitización propia del totalitarismo, también existe una despolitización propia en la URSS, que estabiliza la destotalización de un modo que Arendt no alcanza a inteligir adecuadamente al aludir a una “dictadura unipartidista” o a un “despotismo ilustrado” *sui generis*. Como bien sugiere Agamben, Arendt no establece ninguna conexión entre sus análisis del totalitarismo –incluida su detención y la posterior destotalización– y la victoria del *animal laborans*, la vida biológica desplazando a la acción del centro de las cuestiones políticas (Agamben, 2017: 15). Pero acaso la posible conexión

radique menos en el *campo*, divisado por Agamben como laboratorio biopolítico y espacio paradigmático de la modernidad, que en el triángulo soviético entre *destotalización*, *despolitización* y *gobierno de la oikonomía*. La aguda percepción arendtiana sobre la destotalización, que no cobija en su interior ningún *élan* democratizador, permite visualizar cuatro cuestiones, hoy decisivas.

La primera es la dificultad de restaurar la filosofía política alrededor de la noción de régimen. La disipación de las nociones políticas clásicas que provoca la irrupción totalitaria continúa tras el estalinismo y tiene su correlato en la democracia, cuya configuración contemporánea, a merced de poderes gubernativos no democráticos, transformó la disolución de las referencias de certidumbre en creciente indistinción entre, como insiste Agamben combinando a Benjamin con Schmitt, la excepción y la regla. Así, la desatención de Foucault – compartida con Arendt – respecto a la revolución democrática, propició, en algún sentido, la difusa figura de *gubernamentalidad*: la caída del modelo jurídico de soberanía, la anulación simbólica de los dos cuerpos del Rey, suscitaron tanto el advenimiento de la democracia (Lefort) como el despliegue de la gubernamentalidad (Foucault). Esta última atesora la virtud de indagar mejor nuestras sociedades, tan reactivas frente a los procesos de totalización como reacias a la democratización. El régimen de gubernamentalidad conjuga la norma y la excepción, según el caso, y se aproxima a la rutinaria excepcionalidad del gobierno soviético tras Stalin, o, ampliando el ángulo, permite, como insisten los teóricos poscoloniales contra el “europeísmo” foucaultiano, explorar mejor las formas de gobierno de las sociedades periféricas o modernidad subdesarrollada (coloniales, postcoloniales o soviéticas).

La segunda pregunta es sobre el modo de vida que se recupera tras la soledad totalitaria. Arendt menciona las artes y una creciente preocupación del gobierno, a diferencia del totalitario, por el bienestar de la población. ¿Qué tipo de vida forja una sociedad que sigue viendo obturado el acceso libre a la esfera pública, pero que ya no teme internamientos en el GULAG ni olas de terror, y puede comenzar a reunirse y desarrollar los aspectos sociales de la existencia? ¿Y qué tipo de sistema de gobierno es uno que controla la escena pública, se preocupa por el

mejoramiento material de la población a través de la optimización de la administración? Nunca son recomendables los ejemplos históricos para ese nivel de indagación; pero, al menos, vale cotejar la teoría lefortiana del totalitarismo con nuestras “preguntas arendtianas” a la luz del gobierno chino y su serie de transformaciones durante los últimos 40 años. El mentado ingreso de la *zoé* en la esfera de la *polis* puede anticiparse en la URSS destotalizada casi de modo inverso: la restauración de la *zoe* sin *polis*.

La tercera cuestión advierte sobre el imprescindible visor historiográfico. Solo una sensibilidad histórica ante las mutaciones permite examinar, por debajo de la noción maciza de totalitarismo, el cambio del lugar de la vida. Los historiadores sociales lo realizan indagando su cotidianidad, sus materialidades y simbolizaciones. La *Begriffgeschichte* que cultiva Claudio Ingerflom (1994, 2004, 2017), a los fines de revelar la singular arquitectura del poder en Rusia, ofrece un marco intelectual propicio para comenzar a desentrañar la gubernamentalidad soviética. En términos marxistas o weberianos, Rusia jamás construyó la argamasa estatal moderna (racionalidad, cálculo, impersonalidad); ni hubo, de acuerdo con Nobert Elias, *proceso de civilización*. El Zar, jurídicamente, era el amo (*gosudar*). La habitual traducción a las lenguas occidentales de la palabra *gosudarstvo* como Estado omite que su raíz remite a *dominus*, no a *imperium*; es decir, al dueño o amo, no al ejercicio público de poder. La historia conceptual exige preguntar por el tipo de régimen que erigieron los bolcheviques sobre una comunidad y una cultura política que desconocía la bifurcación moderna entre Estado y sociedad, público y privado –y, por el revés de trama, permite sospechar de la nítida separación de esferas autónomas según se narra a sí misma la autoconciencia moderna, pues el marxismo, emblema de lo moderno, pudo articularse vigorosamente con una estructuración del poder *oikonomica*–. Y es allí, en suma, donde la modernidad del totalitarismo se torna históricamente problemática.

Arendt entreteje la tradición platónica con el progresivo reino de la *oikonomía*. Las metáforas domésticas empleadas por la filosofía política, y, sobre todo, el malestar con la pluralidad, cuya fragilidad es inadmisibles para la búsqueda de la verdad como un todo, único y singular, remite al ascenso moderno de las

masas, cuyo proceso de fusión –contrastable en la interpelación demagógica, sea de la política o del mercado, que rastrea el asentimiento– es contrario a la pluralidad. El orbe soviético despolitiza filosóficamente a los sujetos mediante un gobierno oikónómico. La URSS, a partir de su momento destotalizador, despliega un esbozo de *gobierno filosófico de la oikonomía*.

Para concluir, intentemos transformar en tesis las hebras del ensayo:

1) La amplitud del *suceso soviético*, atiborrado de enfoques ideológicos, requiere de una escucha atenta y combinada de las dos mayores conceptualizaciones desplegadas en torno a él: por un lado, la lúcida renovación del pensar político a partir del desafío interpretativo de las nuevas formas de gobierno acaecidas en el siglo XX; por el otro, los esfuerzos historiográficos por asir una realidad que se revela a menudo como inexpugnable, tornando vital la cautela epistemológica. Más allá de la distancia, que siempre tienta aproximar, entre la inteligencia conceptual de la teoría política y la robustez empírica de la historiografía, es crucial la articulación, o al menos la puntualización de ciertas afinidades, a fin de restituir la experiencia y el concepto de esa experiencia, sin la cual no solo una es *ciega* y la otra *vacía*, como estipulaba Kant, sino que el propio *lugar de la experiencia en la teoría* queda subsumido (filosofía política) o deshabitado (historiografía).

2) La lectura de Arendt afincada no tanto en sus hallazgos sobre el poder total o en las flaquezas de su comparación entre los totalitarismos en relación con los orígenes altamente disímiles de cada uno de ellos, sino en la postulación de un discurrir destotalizador en la URSS, que, por supuesto, no coincide con ninguna democratización, nos dio la pauta de la articulación antes insinuada. La desconfianza arendtiana frente a la filosofía política, incluso la convicción de un desfondamiento de esa tradición, cuya apelación, como prueba el reenvío a Montesquieu y sus principios de acción, es incierta, puede compaginarse con la insistencia de los historiadores que hemos citado por investigar la vida Soviética más allá, o por debajo, del registro categorial *totalitarismo*. De ese modo, la URSS recobra una dinámica histórica, irreductible al par oposicional monolito / desintegración o al mero gatopardismo tras el deceso del *Osseta*, cuya mutabilidad

merece una atención específica, pues esboza una forma de vida y un tipo de gobierno que no es ni totalitario ni democrático. Una experiencia histórica, la securitización de una vida biológica no política, que, entrevista desde un ángulo paradigmático, comparte rasgos y sentidos con ciertas zonas de nuestra vida contemporánea.

3) Esa zona ahonda en el sesgo despolitizador de la modernidad y consagra la *gubernamentalidad oikonómica*. La destotalización supone la estabilización del principio doméstico como núcleo de la escena en la que se dirimen los asuntos del poder. El laboratorio soviético no fue solo el de las *utopías* ni el del *totalitarismo*, sino el del asentamiento de un modo de gobierno, aunque en este caso finalmente fallido, que se ocupa de mejorar la vida de la población prescindiendo del rasgo político de la existencia y de la esfera que permite actualizar esa potencia. Si observamos ese hueco, sin apresurarnos a colmarlo con categorías filosófico políticas, vislumbramos una inquietante advertencia para las luchas del presente lanzadas contra el reino dinerario del equivalente abstracto y de la mercantilización de la vida, porque si no interrogamos las posibilidades de la política, aquí y ahora, y la damos por sucedida al cobijarla debajo de los pesares irredentos de los condenados de la tierra, es probable que la emancipación futura se tope con un nuevo intento de organizar, ahora munido del fabuloso poderío proveniente de la digitalización, el gobierno algorítmico de los vivos sin mercado y sin política.

Bibliografía

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. Encuentro.
- Deutshcher, I. (1965). *Stalin. Biografía policia*. Era.
- Ferro, M. (1967). *La Révolution de 1917*. Aubier-Montaigne.
- Fitzpatrick, S. (2005). *La revolución rusa*. Siglo XXI.
- Fitzpatrick, S. (2016). *El equipo de Stalin*. Crítica.

- Fitzpatrick, S. (2019). *La vida cotidiana durante el estalinismo. cómo vivía y sobrevivía la gente común en la Rusia soviética*. Siglo XXI.
- Kravchenko, V. (1947). *Yo elegí la libertad. La vida personal y política de un funcionario soviético*. Kraft.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Ingerflom, C. (1994). Oublier l'État pour comprendre la Russie? *Revue d'Etudes Slaves*, 1, 125-134.
- Ingerflom, C. (2004). Sobre el concepto de Estado en la historia rusa. *Historia contemporánea*, 28, 53-60.
- Ingerflom, C. (2017). *El revolucionario profesional. La construcción política del pueblo*. Prohistoria.
- Lefort, C. (1999). *La complication. Retour sur le communisme*. Fayard.
- Lewin, M. (2017). *El siglo soviético*. Crítica.
- Merleau-Ponty, M., Sartre, J. P. (1950). Los jours de notre vie. *Les temps modernes*, 51, 512-532.
- Levi, P. (2015). *Los hundidos y los salvados*. Ariel.
- Rousset, D. (1947). *Les jours de notre mort*. Le Pavois.
- Schlögel, K. (2014). *Terror y utopía. Moscú en 1937*. Acantilado.
- Serge, V. (2002). *Memorias de mundos desaparecidos*. Siglo XXI.
- Souvarine, B. (1977). *Stalin. Aperçu historique du bolchévisme*. Gérard Lebovici.
- Traverso, E. (2001). *El totalitarismo*. Eudeba.

Totalitarismo y perversión de la ley^{1*}

Totalitarianism and Perversion of the Law

Martine Leibovici

Université Paris Diderot (Paris VII)

Traducción de Julia G. Smola (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Cómo citar este artículo:

Leibovici, Martine (2022). Totalitarismo y perversión de la ley. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 96-117. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas>

RESUMEN

El examen arendtiano del caso Eichmann dilucida desde otro punto de vista, una dimensión fundamental ya presente en *Los orígenes del totalitarismo*. Según Arendt, la ambición del totalitarismo es menos la de llegar a controlar la espontaneidad humana que la de erradicarla completamente y hacerla superflua. Eso no se logra sino a través del emplazamiento de dispositivos de torsión, de desviación, de inversión de los modos de ser y de los lazos humanos. Si bien se requiere la complicidad de todos para poner en obra tal proyecto, también se necesita actores implicados al punto de la criminalidad directa, como Eichmann. Las justificaciones de Eichmann en el proceso en Jerusalén dejan entrever directamente lo que ha sido el “des-interés” del actor totalitario del que habla Arendt en *Los orígenes*: alguien que se ha retirado de sí mismo y que depositó su propio yo y su capacidad de actuar en el yo del *Führer*, identificado al pueblo, como si no quedara de su espontaneidad más que la sola energía vital. Eichmann también se escudó detrás de la famosa “obediencia a las órdenes”, pero Arendt presta especial atención a la precisión que agrega Eichmann, según la cual, obedecía la voluntad del *Führer* que había adquirido fuerza de Ley. Claude Lefort la llama a esta identificación “perversión de la ley”. En lo que sigue, me propongo apoyar nuestros análisis de la pervertización totalitaria y de la perversión de la ley en una obra reciente del jurista Olivier Jouanjan, consagrada a la ideología jurídica

^{1*} [N. del T.] El presente texto es una traducción del texto “Pervetissement totalitaire et perversion de la loi. Olivier Jouanjan avec Hannah Arendt” publicado en el Dossier “Pourquoi Arendt importe”, Claudia Hilb y Martine Leibovici (Eds.), 2017: <http://lcsp.univ-paris-diderot.fr/Arendt/leibovici.html>
El artículo toma el título del libro que la autora escribió junto con Anne-Marie Roviello en 2017: *Le pervetissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*. Ver nota 1.

tal como aparece en el discurso y en la práctica nazis del derecho.

PALABRAS CLAVE: Totalitarismo, ley, discurso, obediencia.

ABSTRACT

Arendt's examination of the Eichmann case provides another point of view to elucidate a fundamental aspect already present in *The Origins of Totalitarianism*. According to Arendt, the ambition of totalitarianism is less to control human spontaneity than to eradicate it completely and make it superfluous. This can only be achieved by setting up devices for twisting, deviating and inverting human relationships and ways of life. While it requires the complicity of all to implement such a project, it also requires actors involved to the point of direct criminality, such as Eichmann. Eichmann's justifications in the Jerusalem trial hint directly at the "dis-interestedness" of the totalitarian actor Arendt speaks of in *Origins*: someone who has withdrawn from himself and deposited his own self and his capacity to act in the self of the Führer, identified with the people, as if nothing was left of his spontaneity but his vital energy. Eichmann also hid behind the famous "obedience to orders", but Arendt pays special attention to the precision that Eichmann adds, according to which he obeyed the Führer's will, which had acquired the force of law. Claude Lefort calls this identification a "perversion of the law". In what follows, I intend to base our analysis of totalitarian perversion and perversion of the law on a recent work by the jurist Olivier Jouanjan, devoted to legal ideology as it appears in the Nazi discourse and practice of law.

KEYWORDS: Totalitarianism, law, speech, obedience.

El examen del caso Eichmann que hace Hannah Arendt dilucida, desde otro punto de vista, una dimensión fundamental ya presente en *Los orígenes del totalitarismo*, que en otra parte hemos llamado la *pervertización* totalitaria.² En términos generales, el totalitarismo pretende instaurar una dominación total a través de la movilización organizada de las masas modernas con el fin de crear una sociedad finalmente unificada por la vía de la eliminación física, supuestamente purificadora, de grupos humanos calificados como objetivamente amenazadores. La ejecución de ese proyecto requiere dispositivos que van mucho más allá de la mera eliminación –efectiva desde el comienzo– de los opositores políticos con la

² [N. del T.] La palabra *pervetissement* es convocada por la autora para evitar la idea de perversión –que forma parte del vocabulario psicoanalítico– para referirse al totalitarismo. *Pervetissement* (que podría traducirse como *pervertización* da una idea de acción continua sobre las instituciones, las palabras, las costumbres y usos sociales, que dista de la significación habitual de los diferentes modos: distorsión, revocación, anulación. Las autoras sí utilizan la palabra perversión para referirse a la ley ya que es una expresión que pertenece a Claude Lefort (2013): "perversión de la ley".

toma del poder. El terror, que constituye el principio de ese régimen, es independiente de toda oposición, consume la ley de ese movimiento a fin de que “la fuerza de la Naturaleza o la Historia corra libremente a través de la Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea” (Arendt, 1998: 372).

Sin embargo, la instauración de un régimen totalitario no se produce en el vacío, sino en un contexto histórico dado, se apoya en los problemas y las crisis políticas no resueltas de una época, y comprende a la complejidad de los seres humanos, de las relaciones que mantienen unos con otros, de sus formas de pensar y de juzgar, que son tan variadas como inmanejables. Sean cuales fuesen las influencias y los determinismos que pesan sobre los individuos, siempre se combinan con una espontaneidad, un impulso a actuar y pensar por sí mismos, recurso siempre renovado de imprevisibilidad. Según Arendt, la ambición del totalitarismo es menos la de llegar a controlar ese recurso que la de erradicarlo completamente, hacerlo superfluo. Eso no se logra por medio de un reemplazo puro y simple de los modos de ser y de los lazos humanos, sino por el emplazamiento de dispositivos de torsión, de desviación, de inversión de aquellos, de forma tal que, como escribimos en nuestro libro “los elementos del mundo familiar son [...] reciclados a partir de una intención de modificar completamente el mundo en el que los individuos fueron formados y educados” (Leibovici y Roviello, 2017: 17).³ Si bien se requiere la complicidad de todos para poner en obra tal proyecto, no es menos cierto que se necesitan actores implicados al punto de la criminalidad directa, como Eichmann.

Las justificaciones que Eichmann ha invocado en el proceso en Jerusalén dejan entrever directamente lo que ha sido el “des-interés” del actor totalitario del que habla Arendt en *Los orígenes*: alguien que se ha retirado de sí mismo, de su sensibilidad, de sus intereses personales y que depositó su propio yo y su capacidad de actuar en el yo del *Führer*, identificado al pueblo. Como si no quedara de su espontaneidad más que la sola energía vital, exhibiendo “esa alienación como plena afirmación de sí” (Leibovici y Roviello, 2017: 297-298). No es posible dar

³ [N. del T.] Todas las citas textuales de libros en francés y en inglés que no tienen versiones castellanas son traducción nuestra. La paginación corresponde a la versión citada.

cuenta de tal *pervertización* recurriendo únicamente a la psicología del sujeto, puesto que organizarlo a la escala de un país constituye el desafío del régimen totalitario. Por eso podemos hablar aquí de “espontaneidad organizada”, sobre el modelo del oxímoron que constituye la expresión “banalidad del mal”.

Para justificarse, Eichmann también se escudó detrás de la famosa “obediencia a las órdenes”, que debe entenderse como la virtud de las virtudes para quien se presenta como el que ha cumplido siempre con su “*deber*”. Pero Arendt presta especial atención a la precisión que agrega Eichmann según la cual obedecía “no solamente las *órdenes* sino [...] también la *ley* [recordando que en aquel momento] las palabras del Führer tenían fuerza de ley” (Arendt, 2003: 91, en cursivas en el original). Que la ley de un país haya podido estar identificada a la palabra del dirigente supremo indica que se produjo lo que Claude Lefort identifica como una “perversión de la ley”, en aquel texto donde rinde homenaje a Arendt por haber hecho una de las pocas preguntas fundamentales en el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*: “¿Qué ocurre con la ley en el universo totalitario?” (Lefort, 2013: 159), pues, indicó más tarde es “detectando el estatuto de la ley en el totalitarismo como se toca su *esencia*” (155). En nuestro libro mostramos que sólo una perspectiva tal permite comprender en qué consiste la obediencia invocada permanentemente por Eichmann como justificación de sus actos.

En lo que sigue, me propongo apoyar nuestros análisis en una obra reciente del jurista Olivier Jouanjan, consagrada a la ideología jurídica tal como aparece en el discurso y la práctica nazis del derecho. El libro se propone pensar “las lógicas más profundas”, repara en una diversidad de procesos de “conversión”, de “inversión” y de “perversión” del derecho. Las relacionaré en primer lugar (1) a lo que, leyendo a Arendt, hemos llamado la espontaneidad organizada, ligada por su parte a lo que ella describe como el des-interés, así como al “idealismo impreso en un realismo frío” del que habla Jouanjan y que encontramos muy precisamente en Eichmann; y (2) al *Führersprinzip* y a la des-formalización del derecho nazi que le siguen. Por último (3), me preguntaré si, como escribe Jouanjan, haber reconocido estas lógicas nos permite “identificar, más allá de la sola imprecación moral, algunas lógicas malsanas que podrían estar funcionando con otros rostros hoy en

día" (2017: 10).

Dos observaciones antes de comenzar

Hay grandes diferencias entre aquellos para los que Arendt resulta una autora importante hoy (ya sea para elogiarla o para criticarla). Estas diferencias se deben particularmente a los paisajes intelectuales en que los lectores sitúan su obra, a los acercamientos o alejamientos que efectúan, sea que los acercamientos tengan lugar con los pensadores cuya obra ha comentado ella misma (Heidegger), con otros, contemporáneos, pero que no llamaron su atención (Levinas, Adorno, Leo Strauss), o también con pensadores cuyo trabajo se desarrolló después de su muerte (Foucault). Reflexionando sobre la manera en que hemos tenido que proceder, me parece que junto a Anne-Marie Roviello hemos convocado a Arendt dentro de un cierto paisaje intelectual. La hemos disociado de Stanley Milgram y, a pesar de Emmanuel Faye, de Heidegger, pero la hemos acercado, a pesar suyo podríamos decir, a David Cesarani y a Bettina Stangneth, pero también a Franz Neumann, a Hans-Günther Adler, a Claude Lefort y a Emanuel Kant. Repito este gesto con Olivier Jouanjan, cuyo libro está dedicado a Jeremy Adler, el hijo de H.-G. Adler, autor de una obra esencial sobre *Theresienstadt* que acaba de ser traducida al inglés (Adler, 2017), y para quien *Behemoth. Estructura y práctica del nacional-socialismo* de Franz Neumann (2005) es una obra pionera.

Segunda observación, la manera en que Nicolás Weil reseñó la obra de Olivier Jouanjan al momento de su aparición es sintomática de uno de los obstáculos más frecuentes que hayamos encontrado a lo largo de nuestro trabajo, a saber, la rutina con la cual uno se siente obligado a presentar cada nuevo libro que trate del nazismo como otra refutación a *Eichmann en Jerusalén*:

Olivier Jouanjan trata de entender cómo una corporación, que no era muy nazi antes de 1933 y que Hitler despreciaba, se unió a la corriente en lugar de optar por una actitud de espera. ¿La aceptación de lo inaceptable resulta de la pura aplicación de la ley o del reglamento? En consecuencia, el positivismo jurídico, tesis desarrollada por el filósofo austriaco Hans Kelsen (1881-1973), para quien toda legitimidad de una ley reside en su propia forma independientemente de su contenido, podría ser considerado responsable de la criminalidad burocrática. La rutina o "ausencia de pensamiento", a través de la cual Hannah Arendt quería arrojar luz sobre el caso Eichmann, haría el

resto. Sin embargo, para el autor, esta interpretación generalizada no se sostiene. Los juristas nazis se opusieron decididamente al positivismo jurídico, que veían como una continuación del liberalismo “burgués”, abstracto y “judío” (el propio Kelsen se vio obligado a huir del *Reich* tras la anexión de Austria). Para ellos, la ley sí tenía un contenido: la ideología *völkisch*, la fantasmática unidad del pueblo encarnado en su *Führer*, a partir del cual el edificio jurídico debe ser reconstruido. (Weil, 2017).

Nicolas Weil embarca aquí a Olivier Jouanjan, que no menciona ni una vez el nombre de Arendt ni el caso del criminal burocrático, en la serpiente de mar de la polémica, aun cuando sus descubrimientos permiten desarrollar y ampliar, los análisis de Arendt, particularmente en el caso de *Eichmann en Jerusalén*.

La autodestrucción del yo (Jouanjan) y el desinterés totalitario (Arendt)

Para actualizar los dispositivos de perversión, no hay que partir de la puesta en funcionamiento efectiva de las instituciones nazis, sino identificar en primer lugar lo que ya había comenzado a borrarse desde antes de enero de 1933, el terreno minado que los nazis lograron reconfigurar. Un régimen totalitario no es un rayo en un cielo sereno, lo que no significa que el acontecimiento que advino estuviera contenido en filigrana en lo que se producirá. Pensar así significaría obviar la novedad sin precedentes que, según Arendt, representa el totalitarismo en general y el nazismo en particular. Todo el análisis de Jouanjan contiene una preocupación análoga que el autor expresa en varias ocasiones.

Así, el primer capítulo de *Justificar lo injustificable* comienza constatando la asombrosa rapidez con la que ocurrió el alineamiento de las universidades con las medidas establecidas desde el ascenso de Hitler.⁴ Fue facilitado por el uso de un número de palabras ya difundido en los medios intelectuales, “*Volk* (pueblo), *Gemeinschaft* (comunidad), *Volksgemeinschaft* (comunidad popular), *Führer* (jefe)”. Frente a esto, Jouanjan nos advierte contra el “grave error retrospectivo [que consistiría en] asignar el uso, antes de 1933 [...] sólo a los discursos implícita o explícitamente de extrema derecha”. Esas palabras circulaban “por todos lados,

⁴ “[...] ya sabe usted lo que era la «uniformización». ¡Y quiero decir que los amigos se «uniformizaron»! [...] Yo vivía en un medio intelectual pero conocía también otras gentes. Y pude comprobar que la «uniformización» se convertía, por así decir, en regla entre los intelectuales; no así en los otros medios” (Arendt, 2005a: 27-28).

desde la izquierda marxista a la extrema derecha, pasando por los demócratas”. El hecho es que, agrega, algo decisivo se produjo “en 1933 cuando el movimiento nazi [impuso] brutalmente su semántica política [...]: entonces [triumfaron] sin discusión posible los significados que habían sido instalados, antes de 1933, por los medios *völkisch* y nazis” (Jouanjan, 2017: 64). Una de las primeras expresiones emblemáticas de esa uniformización fue la circulación de una cierto número de palabras desplazadas de su contexto original, como el caso de “*Gleichschaltung* (literalmente la «sincronización»)” para calificar el alineamiento, la uniformización demandada a todos. La naturaleza dinámica del totalitarismo nazi, su carácter de “movimiento de toda la sociedad” como la identifica Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, presagiaba directamente el orden nuevo que advendría: “Hay que hacer marchar”, escribe Jouanjan, “en la misma dirección y al mismo ritmo, al conjunto de las instituciones, de organizaciones sociales y de fuerzas vivas de la nación alemana” (2017: 67).⁵ La uniformización fue facilitada por esta manera tan particular que el discurso nazi tuvo de dar vuelta los significados y de reemplazar los “conceptos por su siniestro doblez, como tantas de sus pequeñas trampas, de minas anti-personas.” (Jouanjan, 2017: 75). Esta última expresión es particularmente bienvenida en la medida en que arriba a una noción tan familiar del *Selbst*, el sí mismo o mejor el “por sí mismo”.

Una de las primeras instituciones que fue objetivo de la “uniformización” fue la universidad, con la ley del 22 de abril de 1933 que promulgaba como “derecho de los estudiantes” el reconocimiento jurídico a las corporaciones estudiantiles (*Studentenschaften*) preexistentes, e introducía, como en todos los niveles de la universidad, el *Führerprinzip*,⁶ al mismo tiempo que establecía el “principio racial” como condición *sine qua non* para ser miembro. La finalidad de ese derecho no era regular las relaciones entre los actores de la universidad, sino formar un nuevo tipo de estudiante “soldadeczo” (*soldatisch*) y animado por un espíritu de camaradería, según el comentario de la ley que hizo un profesor de derecho del

⁵ Jouanjan saca a la luz la extraña mezcla de biologicismo vitalista y de mecánica artificialista que caracteriza a esa “comunidad *organizada mecanizada*” (67, cursivas en el original). Indicada por la palabra *Gleichschaltung*, extraída del vocabulario de la electricidad, según el trabajo del etimólogo Viktor Klemperer (1996: 202). Ver también Leibovici y Roviello, 2017: 9 y 27-28.

⁶ Volveré a esto más adelante.

momento. Un año más tarde, una grandiosa ceremonia celebraba la Constitución ofrecida a la *Deutsche Studentenschaft*. Recibió un comentario igualmente entusiasta del mismo profesor quien insistía sobre la “«auto-responsabilidad»”, la “«libre administración»” o incluso la “«auto-administración», la *Selbstverwaltung*” que a partir de aquel momento caracterizaba a la corporación estudiantil. Alarmado por esos vocablos, Jouanjan nos previene acerca de la “prudencia que debemos tener en relación con el uso del *Selbst* (sí mismo) en los discurso de la época (porque no significa) un “para sí” sino un “para la comunidad”, una comunidad que es como el gran *Selbst* donde los pequeños *Selbst* podrían al fin reconciliarse con «ellos mismos»” (2017: 77).

Heidegger estuvo directamente involucrado con ese dispositivo de perversión en el comentario del nuevo derecho de los estudiantes que pronunció en ocasión del *Discurso de rectorado* del 27 de Mayo de 1933. Allí da su propia definición de la libertad. Por un lado, parece retomar una fórmula kantiana: “darse su propia ley, esa es la libertad más alta”. Pero por otro lado, anuncia que con ese nuevo derecho “el concepto de la libertad del estudiante alemán es llevado, de allí en adelante, a su verdad”. Es allí que Heidegger se vuelve culpable de uno de los muchos gestos de perversión deliberada de su propio pensamiento que señalan su adhesión al nuevo régimen, cuando anuncia que la libertad verdadera de los estudiantes, identificada a aquella del cuerpo de los estudiantes, está contenida en la “obligación y el servicio” de ese cuerpo (extractos del *Discurso de rectorado*, traducido y citado en Jouanjan, 2017: 96-70). Jouanjan comenta el pasaje de esta forma: “la libertad «verdadera» es entonces *Bindung*, obligación, sumisión y *Dienst*, servicio” (2017: 70). No podemos dejar de pensar en el slogan “La libertad es la esclavitud” de 1984.

En relación a los profesores que se comprometen claramente en la “«renovación alemana del derecho»” Jouanjan escribe que han elegido “*crecer y engrandecerse*, auto-elevarse (diríamos en alemán *sich selbst erheben*)”, y agrega el comentario esencial según el cual “su «*Selbst* », su Yo, (se autodestruiría) en esa experiencia” (2017: 81). ¿Cómo comprender que una auto-elevación de sí pueda volverse una destrucción de sí? ¿No requiere todo nacionalismo que cada uno se

subordine a los intereses superiores del conjunto más grande que él? Hay más bien aquello que, leyendo a Arendt, llamábamos la *espontaneidad organizada*, esa captación del movimiento fundamental de la existencia humana que va más allá de una influencia, de una impregnación, o aún de una segundarización de sí en nombre de la supuesta grandeza de la nación a defender. El hombre nuevo que el proyecto totalitario intenta fabricar sistematiza “el desarraigo y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas” atomizadas (Arendt, 1998: 380). Cada uno es referido constantemente a su propia inutilidad en el sentido en que su propia existencia se vuelve indiferente sin que se reconstituyan de nuevo intereses comunes, es decir, en términos arendtianos, nuevos “«entre» puede ser un suelo común o puede ser un propósito común; pero siempre cumple el doble cometido de mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados de una manera articulada” (Arendt, 2005b: 488, cursivas en el original). Para Arendt, el lazo entre los hombres es directamente garante de la consistencia individual de cada uno, por eso el totalitarismo lo ataca haciendo que surja un desarraigo generalizado, el “no pertenecer en absoluto al mundo” (Arendt, 1998: 380) que se convierte en una pérdida de sí. Surgidos de esa atmósfera están quienes Arendt llama en *Los orígenes del totalitarismo* “manipuladores del sistema”, es decir, la élite de los miembros activos del Partido, aquellos que serán directamente los asesinos, están des-interesados, es decir, “creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás” (1998: 368). Aceptarán ser sacrificados por el gran movimiento de la historia, no sin antes haber obrado al sacrificio de ellos mismos, como si su espontaneidad, es decir, su “poder comenzar de nuevo, (su) potencia de afirmación”, imposible de erradicar, se pervirtiera “en potencia destructiva y autodestructiva” (Leibovici y Roviello, 2017: 18).

Si la potencia destructiva de esos individuos de-solados –restituida en el contexto del desarraigo y la superfluidad de las masas modernas–, mostró toda su medida o más bien su desmesura durante los años en que los nazis estaban en el poder, también tomó la dimensión que tuvo a partir de un acontecimiento mayor en la historia europea del siglo XX: la guerra del 14-18 o más bien las consecuencias de esa guerra sobre la generación de aquellos cuyos padres habían

sufrido las tormentas del acero. Jouanjan vuelve sobre la radicalización que minó la República de Weimar –y que encontramos tanto en una “postura marxista como en una visión fascista”. Los jóvenes de 1920 “al momento de su adolescencia, y por lo tanto, de su constitución moral e intelectual”, aprendieron que el mundo tenía una rugosidad de piedra y que exigía el sacrificio, o incluso que “el sujeto [no estaba] primero”. “La expresión de esa rugosidad del mundo” fue formulada así: “nosotros no somos, y yo mismo en ese «nosotros», más que materia bruta, todos iguales y todos susceptibles de ser sacrificados sobre el altar de la obra común” (Jouanjan, 2017: 130). Hannah Arendt también dedica un capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* a analizar la mentalidad de la “generación del frente” a la que Hitler había “apelado casi exclusivamente” desde el inicio de su carrera. La guerra del 14 se había revelado como “rueda de matadero”, “gran igualadora”, eliminando todas las diferencias individuales. Los hombres habían sufrido allí la humillación de no ser más que “minúsculos engranajes”. Desde entonces, Hitler se inclinó a conectar esa mentalidad con “la abnegación peculiar del hombre-masa” que se expresaba después de la guerra como “un anhelo de anonimato, [...] ser justamente un número y funcionar solamente como un engranaje” (Arendt, 1998: 271).

Reconstituyendo por su lado “el universo mental de los niños de la Gran Guerra”, Jouanjan muestra cómo los individuos habiendo constituido su propio yo pudieron al mismo tiempo auto-elevarse. Cita la obra de un tal Ernst Günther Gründel, publicada en 1932, que caracteriza ese universo mental en dos sentidos: una mezcla de *Sachlichkeit*, de objetividad fría, y de mistificación movilizadora de un sentido de grandilocuencia. Por un lado, un realismo adversario de toda hipocresía, de todo “«adorno de la realidad»”, una forma fría y objetiva, desprovista de sentimiento, de consideración de las cosas, a la altura de la rudeza del mundo. Por otro lado, un idealismo, la tensión hacia los “«objetivos que sobrepasan la utilidad inmediata»” y llaman al sacrificio. Como escribe Gründel: “«Somos realistas e idealistas a la vez»” (citado en Jouanjan, 2017: 130-131). Un mito eficaz vendrá a dar sentido a tal espíritu de sacrificio: el del *Reich* de mil años profetizado por Hitler.

Hemos reencontrado en Eichmann, ese costado soldadeco⁷ que impregnó a toda la sociedad alemana durante la era hitleriana y del cual jamás se alejó, aún en Jerusalén cuando se cuida de la interrogación de los jueces. También hemos encontrado en él ese “idealismo injerto sobre un realismo frío” (Jouanjan, 2017: 131) según el cual Jouanjan califica el universo mental desplegado, desde 1932, por E. Gründel. Eichmann invocó frecuentemente su “idealismo” en Jerusalén y Arendt siempre escribe esa palabra entre comillas. En *Los orígenes* había puesto en cuestión tal calificativo para adjetivar los movimientos totalitarios y prefería aquel de fanatismo:

El idealismo, loco o heroico, siempre procede de una decisión y de una convicción individuales y está sujeto a la experiencia y a los argumentos. El fanatismo de los movimientos totalitarios, contrario a todas las formas de idealismo, se rompe en el momento en que el movimiento deja a sus fanáticos seguidores en la estacada, matando en ellos cualquier convicción que quedara de que pudieran haber sobrevenido al colapso del mismo movimiento. Pero dentro del marco organizador del movimiento, mientras que los mantenga unidos, los miembros fanatizados no pueden ser influidos por ninguna experiencia ni por ningún argumento; la identificación con el movimiento y el conformismo total parecen haber destruido la misma capacidad para la experiencia, aunque ésta resulte tan extremada como la tortura o el temor a la muerte. (Arendt, 1998: 255).

También, mientras Eichmann creía ganarse la clemencia del jurado presentándose como un idealista, un hombre puro que orienta su vida hacia un ideal, una perfección a la cual pretender sin que sea necesariamente alcanzable, Arendt ve una actitud completamente diferente en la forma misma en que desarrolla lo que comprende por idealismo: “un hombre que *vivía* según su idea [...] y que estaba pronto a sacrificar cualquier cosa en aras de su idea, es decir un hombre dispuesto a sacrificarlo todo, y a sacrificar a todos, por su idea”. Pero el carácter principal de ese “idealismo” es que no permite jamás que “sus sentimientos personales y [...] sus emociones [...] obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la «idea»”, conformándose exactamente con el modelo

⁷ Jouanjan precisa que según Klemperer, la palabra *soldatisch* era pregnante en la *Lingua Tertii Imperii* (2017: 131). Podríamos agregar que las SS que, según los nazis, constituían la nueva “élite”, estaban organizadas de otra forma que un ejército en el sentido ordinario del término, lo que para ellos cuenta es enarbolar los signos externos: el rigor, los uniformes, pero también la organización de los desfiles bien erguidos poniendo en escena un pueblo unificado marchando como un solo hombre.

de la “dureza sin piedad” valorizada por Himmler. Para ilustrar esa mentalidad Eichmann presumía en Jerusalén de que habría enviado a su propio padre a la muerte “en caso de que se lo hubieran ordenado” (Arendt, 2003: 30, cursivas en el original; Ver también Leibovici y Roviello, 2017: 170-171), mostrando que había sacrificado deliberadamente toda su humanidad, todo resto, aunque ínfimo, de sensibilidad al sufrimiento del otro. Esa neutralización de la afectividad queda manifiesta en la *Sachlichkeit*, la objetividad de la que Eichmann está tan orgulloso y que se evidencia en los largos discursos que hace en Jerusalén sobre la organización de sus servicios, asociados a una impasividad total durante la audición de los espantosos testimonios de las víctimas. Encontramos allí más que el frío que constatamos muchas veces en los grandes asesinos, puesto que el movimiento de piedad no solamente está anestesiado, está redirigido a ese “pobre” sí-mismo determinado a cumplir un deber dado como sobrehumano, pero necesario, de tener que exterminar a mujeres, niños y hombres desarmados, inversión perversa que hace pasar lo infame por sublime. Eichmann es una perfecta emulación de Himmler, quien concluía de esta forma uno de sus discursos dirigidos a las SS y a los comandantes de los *Einsatzgruppen*: “«Sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es *sobrehumano*, esperamos que seáis *sobrehumanamente inhumanos*». Para lograr esto, Himmler había conseguido que los asesinos, escribe Arendt, “en vez de decir: «¡Qué horrible es lo que hago a los demás!»” dijeran “«¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!»” (Arendt, 2003: 66).

El libro de Jouanjan revela en qué medida los nazis se apoyaron en los elementos de la mentalidad que se había desarrollado en los últimos años de la República de Weimar, punto de partida de todo un trabajo de justificación del derecho nazi por parte de los juristas alemanes. La complicidad de los juristas alemanes, sin que hayan sido todos criminales, fue un eje del régimen, mientras que encontramos la misma estrategia de justificación en aquellos que, como Eichmann, estuvieron encargados de llevar adelante el crimen en sí.

El *Führerprinzip* y la desformalización del derecho

Como todos los criminales nazis convocados a dar explicaciones ante los tribunales, Eichmann intentó limpiar su nombre declarando que sólo había obedecido órdenes de sus superiores. En el Epílogo de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt se dirige al acusado como si ella misma fuera jueza refutando radicalmente cualquier recurso a la obediencia como justificación: “El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa” (2003: 166). Más adelante, como indica Simona Forti, tomando consciencia de la profundidad del derrumbe moral provocado por el nazismo (tema central de *Eichmann en Jerusalén*), cuestiona la tradición que se basó sobre “la relación de mando-obediencia –tanto en la esfera política como en la vida moral del individuo” (Forti, 215: 201)⁸ y produjo un análisis crítico de la preeminencia de la voluntad en la filosofía moral para articular el juicio moral con la facultad del juicio estético kantiano. Si volvemos al análisis de Arendt en su *Reporte*, hay algo más en juego en la obediencia de Eichmann cuando precisa que obedecía “no solamente las órdenes sino la ley”, es decir las palabras del *Führer* en sí mismas. Ahora bien, la relación que se instaura entre quien obedece las palabras del *Führer* –a través de lo que se da como ley– y el *Führer* no cubre exactamente la relación habitual con un superior jerárquico. Y la ley a la cual Eichmann declara obedecer no corresponde exactamente a lo que entendemos por ley en los “regímenes constitucionales” (Arendt, 1998: 342).

Como Arendt,⁹ Jouanjan muestra que el nazismo destruye todo principio de autoridad y que su dominación no puede ser comprendida como la relación de un dominante o de un *Herrschaft* a subordinados (o a sujetos) que son exteriores a él. Hay, según Georg Mehlis, un filósofo de la época, una “«relación íntima de sujeción

⁸ “Mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término de «obediencia» de nuestro vocabulario moral y político” (Arendt, 2007: 73).

⁹ El principio del jefe no establece una jerarquía en el Estado totalitario en grado diferente a como actúa en el movimiento totalitario; la autoridad no se filtra desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político, tal como sucede en los regímenes autoritarios. La razón de hecho es que no existe jerarquía sin autoridad y que [...] el principio de la autoridad es en todos los aspectos importantes diametralmente opuesto al de la dominación totalitaria” (Arendt, 1998: 326). O. Jouanjan también evoca la manera en que la introducción del *Führerprinzip* “en una organización pone [...] en duda el viejo «modelo autoritario»”, y agrega “es, tal vez, aquí que se sitúa la distinción tan difícil entre regímenes autoritarios y sistemas totalitarios, una diferencia ideológica más allá de las similitudes evidentes en las prácticas de la autoridad” (Jouanjan, 2017: 295).

(*Verbundenheit*)»” entre el *Führer* y el pueblo, que resume de la siguiente forma: “El pueblo en el *Führer* y el *Führer* en el pueblo” (Jouanjan, 2017: 216). Jouanjan reenvía aquí al lector a la “obra de *incorporación*” por medio de la cual Claude Lefort designa la relación del pueblo con el Egócrata en el totalitarismo, concepción que podríamos emparentar con la tesis arendtiana según la cual, en un régimen totalitario, el jefe no está arriba sino en el centro de la organización totalitaria, su voluntad la anima desde el interior.¹⁰ Uno de los aportes más novedosos del libro de Jouanjan es su descubrimiento de la revitalización por parte de los juristas de la palabra, tomada del antiguo derecho germánico, para nombrar la relación entre el *Führer* y sus allegados, y de allí al pueblo, palabra que se volverá frecuente en la *Lingua Tertii Imperii: Gefolgschaft*, traducida al francés como “*truste*”,¹¹ una tropa de compañeros armados cuyo lazo con el príncipe reposa en un juramento de fidelidad. Aquellos que lo pronuncian no son exactamente sujetos: aun cuando ser sujeto consista en una subordinación o sujeción, también es hacer frente, en tanto personalidad individual, a la personalidad del Príncipe o del Estado. Aquí, el *Führer* no está separado de su tropa y los fieles lo sostienen interiormente, sin reserva:

El alemán común [...] debe comprender que no hay más comunidad verdadera que aquella en la que el jefe pueda contar con la adhesión ciega e incondicional de sus afiliados (*truste*) cuyo principio es la fidelidad, su lealtad (*Treue*). Esta adhesión no puede satisfacerse con la simple obediencia, por el comportamiento exterior, a la voluntad del jefe. Supone e impone la movilización total del corazón y el espíritu de la afiliación (*antrustion*) al jefe. (Jouanjan, 2017: 161).

A la incorporación totalitaria observada por Lefort, O. Jouanjan agrega un principio de encarnación, de identificación recíproca de manera que “el jefe no está separado de su tropa. Él es su *Gefolgschaft*” (Jouanjan, 2017: 161). Arendt también plantea la frecuente invocación de Eichmann al juramento que lo liga –tanto a él como a todas las SS– a Hitler, lo que inducía en él una “lealtad extraordinaria hacia Hitler y las órdenes del *Führer*” (Arendt, 2003: 90). En *Los orígenes*, ella veía en esa

¹⁰ “A diferencia de los regímenes tiránicos o autoritarios, la imagen que corresponde al gobierno y a la organización totalitaria me parece ser la de una cebolla en cuyo centro, en una suerte de espacio vacío, se encuentra el Jefe” (Arendt, 2002: 889).

¹¹ [N. del T.] Se trata, como es posible observar, de una palabra que no cuenta con una traducción exacta pero que implica la relación de involucramiento y fidelidad de las tropas con el Jefe.

“lealtad total (la) base psicológica de la dominación total” (Arendt, 1998: 267), la relación entre Hitler y sus subordinados se presenta como una relación de “interdependencia”. “«Todo lo que sois» declara Hitler, «me lo debéis a mí, todo lo que soy sólo a vosotros lo debo»” (Arendt, 1998: 267). Nosotros comentamos esto de la siguiente forma: “Entre la voluntad de Hitler y la de Eichmann, hay fusión o al menos transfusión inmediata” (Leibovici y Roviello, 2017: 61-62).

Aún si pudiéramos hablar de una dimensión psicológica, en el sentido de la relación de obediencia involucrada en el psiquismo del sujeto, esta dimensión no se despliega sino cuando se tiene en cuenta la institucionalización de las palabras del *Führer* como fuente de lo que se da como ley. Aquí todavía la palabra ley es retomada del antiguo vocabulario, pero el nazismo da vuelta el sentido para dejar subsistir una cáscara vacía. Lefort habla de “perversión de la ley” o “[d]el equivalente perverso de la ley fundamental” (2013: 175). La palabra perversión remite a su uso psicoanalítico. Aquello a lo que nos confronta el análisis arendtiano de Eichmann va más lejos que la estructura perversa de los psicoanalistas, según la cual, desafiando la ley de transgresión en transgresión, el perverso confirma que lucha por destruir y da testimonio a su favor. Aquí, es la instancia misma de la ley, en su función de enunciación performativa de un orden simbólico, de tercero esencial en la regulación de las relaciones entre los hombres en una sociedad y no situándose en el mismo plano que ellos, lo que se pervierte. Lo que hay de la ley no es identificable al contenido de los enunciados jurídicos y legislativos, sino a la forma en que se presentan. También, mientras que los trazos característicos de su modo de existencia se borran, eso indica que la dimensión misma de la ley es pervertida, es decir, de hecho, abolida. Entre esas características, la relativa estabilidad de las leyes y del derecho en relación con los acontecimientos; su carácter de generalidad en relación a las situaciones particulares, su distancia, contrariamente a los decretos, en relación a los casos concretos, a lo que hay que agregar que las leyes son escritas y públicas. En *Los orígenes*, Arendt había mostrado no sólo cómo “la voluntad del *Führer* puede ser encarnada en todas partes y en todo momento, y él no está ligado a ninguna jerarquía” (1998: 237), sino también que debía ser comprendida *entre líneas*, implícitamente, de ahí la

importancia del lenguaje codificado: “Un nazi digno de confianza no era aquel que obedecía ciegamente las órdenes de Hitler, sino aquel que era capaz de discernir detrás de las ordenes, la voluntad de Hitler” (Arendt, 2002: 886).¹² Pero si, en lo que concierne a la instancia de la ley, mantenemos junto con Lefort el término perversión, es porque subsiste algo, como si la ley continuara existiendo “aunque monstruosamente” (Lefort, 2013: 175), es decir, al igual que una caricatura, alcanzando el estatus de fachada que revisten todas las instituciones del mundo antiguo, entre ellas el Estado-nación, según los análisis de Arendt en *Los orígenes*.¹³

Lo que se convierte en derecho en el régimen nazi constituye, según Jouanjan, el signo más manifiesto de esa fachada. El positivismo jurídico ha sido frecuentemente criticado por su incapacidad para constituir un reparo contra el nazismo, puesto que renuncia a apoyarse sobre principios y valores extrínsecos al derecho: si se admite que “la ley es la ley” ¿qué resistencia es posible cuando la ley es injusta o incluso criminal? ¿Cómo puede ser que el enemigo, para los juristas nazis –Carl Schmitt a la cabeza– sea el positivismo jurídico, expresión que respondería al “legalismo” y a la abstracción judía? Para comprenderlo hay que abordar con Jouanjan el estatus del derecho en el nazismo, que el autor caracteriza como una práctica generalizada de la inversión (*Umwertung*) de todos los valores jurídicos tradicionales, en la óptica de una renovación del derecho concebido como un retorno a un origen idealizado. Su crisol es el *Führerprinzip*, instituido como “principio jurídico supremo, aquel en el que [...] todos los valores tradicionales del derecho pueden invertirse y se invierten efectivamente” (Jouanjan, 2017: 163).

¹² Lo que comprendimos de *Eichmann en Jerusalén* nos conducirá a disociarnos de ciertas formulaciones presentes en el libro de Simona Forti en relación con la obediencia de Eichmann. Eichmann, escribe Forti “no hace el mal transgrediendo a la ley para hacer el mal sino observando la ley completamente, independientemente de su contenido” (2015: 193. Nuestra hipótesis es que ya no se trata propiamente de una ley sino de su caricatura.

¹³ La maquinaria del Estado es transformada en una organización frontal de burócratas simpatizantes, cuya función en los asuntos domésticos consiste en difundir la confianza entre las masas de ciudadanos simplemente coordinados y cuya función en los asuntos exteriores estriba en engañar al mundo exterior no totalitario. El jefe, en su capacidad dual de dirigente del Estado y líder del movimiento, combina también en su persona la cumbre de la insensibilidad militante y de una normalidad inspiradora de confianza (Arendt, 1998: 332). Durante todo ese capítulo, Arendt está en deuda, sin reconocerlo suficientemente, con *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, de Franz Neumann. Por su parte, Jouanjan dedica un importante capítulo a la diferencia entre el nazismo y el fascismo italiano en lo referente al Estado, a la lucha por la palabra Estado y a lo que se dice a través de la doctrina del Estado total desarrollada por un estudiante de Carl Schmitt, Ernst Forstthoff (Jouanjan, 2017: 164 y ss.)

Son incontables las denuncias de abstracción en nombre de los supuestos conceptos concretos, como la *Gliedstellung* o el estatus, la posición en tanto que miembro de la comunidad. Las formas jurídicas son el elemento liberal que los nazis quieren extirpar del derecho o de aquello que está en su lugar, pues la palabra derecho está investida de una nueva significación. El derecho no es más forma sino *Gestalt*, figura asociada a una significación dinámica, la *Gestaltung*, la configuración. La forma abstracta, exterior en relación a la cosa, es tildada de formalismo, mientras que la forma concreta configura, es decir, según las palabras de Goebbels, “elimina todo lo que es enfermo, abre el camino a lo que es sano” (en Jouanjan, 2017: 224).¹⁴ La configuración es la unión de la forma y del contenido, que supone un principio activo inmanente, es decir, el acto de una personalidad configurante. Por consiguiente, el derecho se identifica con la forma de vida efectiva de la comunidad, la normalidad “jurídica” nazi se pega a la piel, el derecho se vuelve moralidad en el sentido de *mores* (*Sittlichkeit*). De esta forma, una simple falla orgánica (y en primer lugar una imputación racial) se vuelve motivo inmediato de imputación de una falta. Toda distancia individual en el orden comunitario es una amenaza, el caso más común puede en cualquier momento entrar en el orden de la excepción y de la urgencia si el juez debe juzgar a partir de su “sano sentimiento racial” (Neumann, 2005; Roviello, 1994-1995: 135 y ss.).

Para Eichmann, eso se traduce en el hecho de que no obedece a Hitler como una orden exterior, sino como un principio interior según el cual, como indica una fórmula de Hans Frank citada por Arendt, hay que “«(Comportarse) de tal manera, que si el *Führer* te viera aprobara tus actos»” (2003: 84). Jouanjan se detiene sobre este aspecto esencial que encuentra particularmente formulado en un texto de Hans Blumenberg que cita extensamente y sintetiza de la siguiente forma: “La obediencia, tomada en el régimen existencial de la «fidelidad incondicional» no es simple obediencia formal a las órdenes formales. Es, más sutilmente, más peligrosamente también, como dice Blumenberg [...] la «obediencia presuntiva»” (Jouanjan, 2017: 290). La devastación de ese tipo de obediencia se evidencia en la última hazaña de Eichmann cuando, al final de la guerra, desobedece a Himmler, su

¹⁴ Para profundizar la importancia de esta voluntad de configurar, ver Abensour, 1996.

superior jerárquico, que había dado la orden de frenar las deportaciones, como si esa orden contraviniera la supuesta voluntad de Hitler de proseguir cueste lo que cueste la tarea criminal iniciada.¹⁵

Justamente, es la dominación racional-legal lo que queda destruido a partir de todo esto. Y el libro de Jouanjan nos compromete a reflexionar sobre la significación esencial de las formas jurídicas –y no del formalismo–, por la distancia, la mediación que introducen en las relaciones sociales, y que nos preserva del caos organizado.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había reconocido la importancia de esto, cuando escribía que el primer paso sobre la ruta que lleva a la dominación total era la muerte de la persona jurídica, lo que permitía sustraer ciertas categorías de personas a la protección de la ley, reemplazando la abstracción formal por una categorización que se suponía adhería a una “realidad” objetiva. La autora analizaba asimismo cómo el campo de concentración se fundaba sobre una inversión radical del derecho, donde los criminales constituían la aristocracia y donde lo arbitrario y lo imprevisible eran la norma. Instruyéndose, en vistas del proceso Eichmann, Arendt descubrirá más tarde que en *Theresienstadt* la perversión había llegado a su punto cúlmine cuando los juristas judíos internados habían estado obligados a jugar el juego de una caricatura del derecho, haciendo comparecer delante de un pseudo-tribunal a los internados hambrientos culpables de haber robado un pedazo de pan, habiendo sido condenados de antemano a muerte por ello.¹⁶

Las lógicas totalitarias en un mundo que no lo es (¿todavía?)

La insistencia de Arendt sobre la cuestión de la novedad tiene importancia para cuidarse de proceder por analogía –ya sea imponiendo sobre nuestra época

¹⁵ Comentando una obra de Edouard Husson, *Heydrich et la solution finale* (2012), Jouanjan da cuenta de la cita de una interrogación de Eichmann “en la que aquel explicaba cómo una simple indicación de Himmler, aún muy breve, desencadenaba un flujo de trabajos y de reuniones en los servicios para dar cuerpo a la voluntad del *Reichführer* de las SS. La indicación lacónica de un objetivo delegaba a los subordinados la responsabilidad de su realización. La delegación de responsabilidad era el modelo «no-autoritario» de manejo de las SS” (Jouanjan, 2017: 296).

¹⁶ Sobre *Theresienstadt* y el libro de H.-G. Adler ver Leibovici y Roviello, 2017.

trazos característicos de otra,¹⁷ ya sea so pretexto de reconocer dispositivos cuya lógica reproduce ciertos dispositivos totalitarios–, de considerar nuestra sociedad como totalitaria, de un totalitarismo *soft* todavía más eficaz que los viejos totalitarismos porque nuestros regímenes ya no tendrían necesidad del terror para llegar a los mismos fines. Sin embargo, Arendt nunca pensó que el nazismo o el estalinismo una vez derrocados hubieran constituido un mal sueño que desapareció con el regreso de la democracia, como si nada hubiera pasado de esas épocas a la época siguiente. Al mismo tiempo, su reflexión sobre el totalitarismo siempre estuvo dirigida a escrutar los puntos sensibles del presente a partir de los cuales nuevas cristalizaciones catastróficas pudieran advenir, sin que se tomara jamás a sí misma por una futuróloga. Con ese espíritu, quisiera solamente, para terminar, indicar una pista a explorar en esta doble dirección apoyándome sobre las últimas páginas de *Justificar lo injustificable*.

Jouanjan vuelve allí sobre la carrera de Reinhard Höhn, “uno de los escritores más radicales del derecho público nazi”, quien teoriza muy temprano “la noción propiamente nazi de la comunidad, como fusión entre el *Führer* y su *Gefolgschaft*”, que distingue muy claramente del fascismo dictatorial. Entre el fin de 1933 y 1937, Höhn fue “uno de los jefes de las SS que no tenían otro superior que Himmler [...] Heydrich [...] y Werner Best”, luego profesor en la Facultad de Derecho de Berlín y concluye en 1944 “«SS-Oberführer», uno de los grados más elevados del Orden negro” (Jouanjan, 2017: 115, 117, 122 y 124). A pesar de algunos reveses luego de la guerra, Höhn logra hacer valer sus competencias en el mundo empresarial en materia de técnicas de gestión. Jouanjan muestra cómo se puede ver en él, un rechazo a una forma autoritaria de gestión, donde las órdenes van de abajo hacia arriba, para reciclar en el subordinado una forma de obediencia presuntiva, de forma que cuente con una “«responsabilidad de acción» (*Handlungsverantwortung*)”. Una importante flexibilidad se le presenta como una libertad de medios disponibles para cumplir, sin que aquello sea precisado por las órdenes explícitas, lo que quiere la “«responsabilidad de la dirección»

¹⁷ Arendt, recuerda Young-Bruehl, “comenzaba siempre una frase con «hay, y por supuesto siempre hubo...» y concluía con «pero el carácter verdaderamente nuevo es...»” (2006: 8).

(*Führungsverantwortung*)” que se contenta con fijar sus objetivos. “Lo que produce”, comenta Jouanjan, “un requerimiento doble y contradictorio [...]: eres libre de querer lo que yo quiero” (2017: 296-297).

El abandono cada vez más marcado del modelo autoritario en las técnicas de gestión contemporáneas,¹⁸ que se extienden también en los servicios públicos, invita a reflexionar sobre el tipo de individualidad requerida en nuestros días por las empresas, sobre la forma en la que la implicación subjetiva es demandada y las consecuencias que puede tener sobre la definición política de los ciudadanos. Algunos juristas, como Alain Supiot (2015), nos ponen sobre aviso contra el hundimiento neo-liberal de la ley en provecho de las instituciones puramente contractuales, o aún contra la consideración de la ley y del derecho “no como marcos estables de la vida en sociedad, sino como instrumentos puros, como productos”.¹⁹ Otros como Mireille Delmas-Marty nos alertan sobre la deriva contenida en la inscripción de los dispositivos del estado de excepción en el derecho común, que consiste entre otras cosas en abandonar la legalidad de los delitos y de las penas “en provecho de definiciones cada vez más imprecisas que transforman a toda la población en potenciales sospechosos [...]. Del castigo de una falta a su prevención luego a la predicción de la peligrosidad, estas medidas neutralizan con antelación y sin límites a los supuestos sospechosos” (Delmas-Marty, 2017; ver también las posiciones recientes que toma Henri Leclerc).

No obstante, no se trata de caracterizar al conjunto de nuestra sociedad como evidenciando un totalitarismo *soft*, puesto que resulta importante no subestimar las posibilidades de acción que aún se encuentran constitucionalmente garantizadas, pero sí se trata de examinar cómo aprovechan estas posibilidades de acción los individuos jóvenes formados para funcionar como actores en los nuevos sistemas de gestión de las empresas que ya no se gestionan completamente según

¹⁸ Documentadas particularmente por Luc Boltanski y Eve Chiapello en el ya clásico, *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999).

¹⁹ El gran interés de este libro de Supiot es, entre otros, que establece una correlación entre el devenir contemporáneo de la ley no con el totalitarismo nazi sino con el totalitarismo soviético, dando así a entender lo que subyace al “proceso actual de hibridación del comunismo y del capitalismo”, como se puede observar en China (2015: 163).

jerarquías autoritarias²⁰ apoderándose de esas posibilidades de acción. La pregunta sería saber si el tipo de organización política que se dan reproduce –lo que sería muy inquietante– ese tipo de funcionamiento o si, por el contrario, la acción les da la ocasión de liberar su propia capacidad de iniciativa en común de todo sometimiento a cualquier voluntad que se suponga alcanzar sus objetivos a través de ellos.

Bibliografía

- Abensour, M. (2006). "Architecture et régimes totalitaires", en *De la compacité: Architecture et régimes totalitaires, le cas Albert Speer*. Sens&Tonka.
- Adler, H.-G. (2017). *Theresienstadt 1941-1945: The Face of a Coerced Community*. Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana). Taurus.
- Arendt, H. (2002). Autorité, tyrannie, totalitarisme [1956], en *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* (pp. 880-895), Gallimard.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Trad. Carlos Ribalta). Lumen.
- Arendt, H. (2005a). ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss, en *Ensayos de Comprensión 1930-1954* (pp. 17-40) (Trad. Gaizka Larrañaga Argárate). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b). Réplica a Eric Voegelin, en *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, (pp. 483-492) (Trad. Gaizka Larrañaga Argárate). Caparrós Editores
- Arendt, H. (2007). Responsabilidad personal bajo una dictadura, en *Responsabilidad y juicio* (pp. 49-74) (Trad. Miguel Candel). Paidós.
- Boltansky, L. y Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.
- Delmas-Marty, M. (30 de junio de 2017). Lettre ouverte, en *Le monde*.
- Forti, S. (2015). *New Demons. Rethinking Power an Evil Theory Today*. Stanford

²⁰ Pienso particularmente en la gestión de recursos humanos en las *start up*. Al respecto remito a un texto interesante en el blog de Arnaud Bouchon, de donde extraigo, por ejemplo, lo siguiente: "En una *start-up*, no hay horarios, no hay insignias... ¡sino objetivos y acción! Los objetivos se fijan por el management, a veces incluso por los propios empleados". <https://www.islean-consulting.fr/fr/lean-startup/quelle-gestion-des-ressources-humaines-dans-les-startups/> 24/10/2017

University Press.

Jouanjan, O. (2017). *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*. PUF.

Klemperer, V. (1996). *LTI, la langue du III^e Reich*. Albin-Michel.

Lefort, C. (2013). *La complicación: retorno sobre el comunismo*. Prometeo.

Leibovici, M. (2002). Les fables politiques de Charlotte Beradt, en Beradt, C., *Rêver sous le Troisième Reich*, Payot.

Leibovici, M. y Roviello, A.-M. (2017). *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Kimé.

Neumann, F. (2005). *Behemoth. Estructura y práctica del nacional-socialismo*. FCE

Supiot, A. (2015). *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*. Fayard.

Weil, N. (23 de febrero de 2017). Le droit au service des nazis, en *Le monde*.

Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt matters*. Yale University Press.

El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario

The factum of plurality as a way out of the totalitarian phenomenon

Sergio Quintero Martín¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Cómo citar este artículo:

Quintero Martín, Sergio (2022). El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 118-146. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

RESUMEN

El mundo de Hannah Arendt fue testigo de la fragilidad de la condición humana, como lo refleja su minucioso análisis en *Los orígenes del totalitarismo* [1951]. La lectura arendtiana del fenómeno totalitario revela hasta qué punto se redujo a su mínima expresión la aparición pública y el diálogo político, aspectos esenciales para su idea de comunidad. Para contrarrestar las consecuencias deshumanizadoras del totalitarismo, Arendt ofrece un enfoque vital a esta cuestión. Apuesta por la recuperación de la pluralidad, por volver a conectar a los seres humanos a la vida pública y reconstruir el *inter-esse homines*, es decir, sentido de la comunidad política.

Por medio del análisis de los mecanismos que subyacen en los orígenes del totalitarismo, Arendt afronta la desarticulación de las relaciones políticas como la consecuencia principal de la disolución del espacio entre los seres humanos y su imposibilidad para comunicarse entre ellos. Sin embargo, entiende que esta misma atmósfera no es exclusiva ni está anclada a la experiencia totalitaria de los años treinta y cuarenta del siglo XX, sino que su germen puede volver a reproducirse. Ante la preocupación de Arendt por el posible regreso del totalitarismo, su respuesta será defender radicalmente la visibilización pública de la pluralidad. Para ello aboga por recuperar la potencia que ofrece la idea kantiana de

¹El presente artículo constituye una difusión de resultados parciales de mi investigación posdoctoral. Se realiza gracias al apoyo y la financiación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de la Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

humanidad como hilo conductor para pensar nuevamente el *sensus communis* de la comunidad política.

PALABRAS CLAVE: Síndrome totalitario, pluralidad, *sensus communis*, humanidad.

ABSTRACT

Hannah Arendt's world witnessed the fragility of the human condition, as reflected in her meticulous analysis in *The Origins of Totalitarianism* [1951]. Arendt's reading of the totalitarian phenomenon reveals the extent to which public appearance and political dialogue, essential to her idea of community, were reduced to their minimum expression. To counteract the dehumanizing consequences of totalitarianism, Arendt offers a vital approach to this question. She argues for the recovery of plurality, reconnecting human beings to public life and rebuilding the *inter-esse homines*, that is, the sense of political community.

By analyzing the mechanisms underlying the origins of totalitarianism, Arendt confronts the disarticulation of political relations as the main consequence of the dissolution of the space between human beings and their inability to communicate with each other. However, she understands that this same atmosphere is neither exclusive nor anchored to the totalitarian experience of the thirties and forties of the 20th century, but that its germ can be reproduced again. In the face of Arendt's concern about the possible return of totalitarianism, her response will be to radically defend the public visibility of plurality. To this end, she advocates recovering the power offered by the Kantian idea of humanity as a guiding thread to rethink the *sensus communis* of the political community.

KEYWORDS: Totalitarian disease, pluralism, *sensus communis*, humanity.

1. Los orígenes en *Los orígenes del totalitarismo*

Hannah 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).

La forma en la que trata de comprender el totalitarismo representa el camino inverso recorrido por Primo Levi, otra de las voces cabales que reflexionaron sobre

este fenómeno. Mientras que Levi, en su intento de comprensión, prestó una especial atención a los supervivientes internados en los campos de exterminio, ahondando en cómo esa experiencia los transformó; Arendt, por el contrario, se dedicó a entender el otro lado, el lado de los ejecutores. Quiso descifrar cómo el pueblo alemán llegó a hacer lo que hizo y a ser cómplice de la sofisticada organización de matanza estructural de los nazis, cuya finalidad era la aniquilación sistemática y deshumanizadora de pueblos enteros, en especial del pueblo hebreo y del pueblo romaní, pero también de cualquier clase de disidencia interna. Bajo esta querencia la autora muestra una preocupación aún más terrorífica: ¿podría volver a suceder?

Tanto Arendt como Levi, así como el resto de autores que trataron de comprender la naturaleza del totalitarismo, se encuentran huérfanos en su tarea, pues son conscientes de la cruel incapacidad de establecer una comprensión que abarque el conjunto de este fenómeno, especialmente al recurrir a las categorías de comprensión tradicionales. A pesar de la amplia literatura, los testimonios, los relatos de los supervivientes, y los innumerables estudios y obras documentales y de ficción; el fenómeno del totalitarismo no termina de ser aprehendido en su totalidad. No obstante, esta recolección de materiales permite establecer algo necesario y vital para su comprensión: un sentido narrativo. Por esa razón, Arendt recurrió a la descripción y a su valor narrativo para componer un relato de la experiencia totalitaria que no solo sirviera para proteger la memoria del olvido ante lo sucedido, sino que le permitiera articular su ejercicio de comprensión.

Su punto de partida establece la sociogénesis del fenómeno totalitario en dos elementos, o tendencias históricas, que derivan de actitudes ya presentes con anterioridad. Estos elementos son el antisemitismo y el imperialismo. Sin embargo, fue consciente desde el primer momento de su análisis que el totalitarismo no era una simple continuación por agravación de experiencias despóticas pasadas. Actitudes modernas como los prejuicios racistas, el odio a los judíos, las dictaduras despóticas, la conquista colonial, la fragilidad del Estado-nación, la aparición del populacho (*mob*) y la masificación social; no representaron una novedad para el siglo XX. La originalidad y la potencia que introdujo el totalitarismo es la forma en

la que estos elementos cristalizaron en el antisemitismo y el imperialismo como parte de la culminación patológica de la subjetivación del poder, en la forma del líder autoritario carismático y del partido único. Además, debemos tener en cuenta la pretendida modernidad del totalitarismo, incorporando a la política “la técnica, la ciencia aplicada y el crecimiento económico a cualquier precio”² (Giner, 2020: 18).³ Estos elementos típicamente modernos establecen, por ejemplo, un abismo entre el totalitarismo nazi y otras formas de despotismo, como el fascismo nacionalcatólico vivido en España durante la dictadura de Francisco Franco.

El contexto histórico en el que se gestó el totalitarismo, porque este fenómeno no nació en el vacío ni de un modo *ex nihilo*, responde a unos elementos rastreables, puesto que “antes de que el totalitarismo arraigue, requiere de una enorme masa de «individuos atomizados y aislados», entonces es posible solamente bajo las condiciones de la modernidad” (Moran, 2011: 283). Estos elementos son los que Arendt denomina como «orígenes». Sin embargo, en esta tarea de rastreo debemos tener claro que una causalidad en los acontecimientos no implica de suyo una correlación. Como la propia autora lo expresa en su artículo *Understanding and Politics*, “sólo cuando algo irrevocable ha sucedido podemos intentar siquiera rastrear su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado, nunca puede deducirse de él”⁴ (Arendt, 1953: 388).

Por medio del término «orígenes», no se refiere a las causas directas que llevaron a su realidad política a ser como fue, sino a la genealogía particular que expresó la relación incierta entre varios elementos aparentemente disociados, pero que adquirieron una nueva y desconocida significación al orbitar en torno a un mismo centro de influencia. Por sí mismo, el rango de dominio de los prejuicios

²Continúa diciendo Salvador Giner, “de ahí su producción industrial de la muerte, su instauración burocrática del terror, su incorporación de la técnica, la ciencia y el conocimiento a la macropolítica de la sinrazón” (2020: 18).

³A este respecto, resulta enriquecedor el vínculo que se establece entre Arendt, en obras como *La condición humana* [1958], y el trabajo de Günther Anders, *La obsolescencia del hombre* [1956], dentro de su crítica común al desarrollo técnico y la tecnificación de la vida propio de la modernidad. El panorama pesimista que describen sobre la vertiginosa obsolescencia que sufren los seres humanos en su relación con la técnica, lo que Anders describe como la *brecha prometeica*, se liga con los procesos técnicos de deshumanización propios del fenómeno totalitario.

⁴“Only when something irrevocable has happened can we even try to trace its history backward. The event illuminates its own past, it can never be deduced from it”. La traducción presentada del fragmento es propia.

racistas, el odio a los judíos y la conquista colonial están limitados a ámbitos muy concretos y ejercen una violencia localizada. Su capacidad para modificar el paradigma histórico solamente se produjo cuando se convirtieron en las tendencias del antisemitismo y el imperialismo al orbitar en torno a la culminación patológica de la subjetivación del poder.

Si por «orígenes» no entendemos «causas», entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismos nunca causan nada: se vuelven orígenes de los acontecimientos sí y cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de cualquier otro suceso en la Historia (Arendt, 2002: 26)

El elemento que condiciona y hace posible el establecimiento de los orígenes en *Los orígenes del totalitarismo* es el fenómeno que denomina como «cristalización». Recupera esta idea de su lectura de *Crítica del Juicio* [1790] de Immanuel Kant. El filósofo de Königsberg define este fenómeno de la siguiente manera: “La formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por así decirlo, por un salto” (Kant, 1991: 313). A partir de esta acepción kantiana, Arendt entiende la cristalización haciendo hincapié en la reunión repentina (*durch Anschließen*), y en el consecuente aire de impredecibilidad, de diversos elementos en torno a un mismo postulado común, forjando una misma ideología, en el sentido arendtiano de la lógica común que rige una serie de ideas. Esta reunión repentina redefine la comprensión previa sobre los elementos que forman dicha ideología y les otorga un valor deformador y un sentido autojustificativo nuevo e imposible de prever hasta entonces.

El relato sobre el totalitarismo que ofrece la autora se articula por medio de dos pilares, la ficción ideológica y el terror. Ambos pilares fungen como los mecanismos base para entender la deshumanización y la deformación de la realidad que ejerce este fenómeno. Describe sendos mecanismos en el capítulo

Ideología y terror: una nueva forma de gobierno,⁵ a través de las metáforas del *alfabeto homicida* y el *anillo de hierro*, respectivamente. La primera metáfora representa “la fuerza coactiva de la lógica” dentro de una ideología (Arendt, 2020: 633). La segunda, está vinculada con la esencia de la dominación totalitaria, el terror.

Con la metáfora del *alfabeto homicida* nos hace entender que la forma de dominación totalitaria no es una muestra de la violencia por la violencia, no es un momento de locura extrema o de brutalidad despiadada, sino que bajo cada acción subyace un halo de racionalidad. El totalitarismo representa la racionalización del control sobre la vida y, en especial, sobre la muerte. Se trata de un fenómeno que expresa una lógica interna férrea y consolidada que implica la elaboración de una ficción que controla cada faceta del mundo. El pensamiento es reducido al binarismo maniqueo y a la inflexibilidad de la tiranía de la lógica, imponiendo un solo lenguaje, unas reglas inalterables, una narración predeterminada y una sola lectura de la realidad. El *alfabeto homicida* expresa cómo “la reflexión queda reducida a explicación y la explicación a aplicación, y los fenómenos pierden su condición de algo que surge o brota de lo hondo para ser convertidos en hechos que pueden ser deducidos mediante ideas” (Palomar Torralbo, 2009: 143). Esta forma de coacción apela al temor por contradecirnos a nosotros mismos, es decir, a la *fuerza autocoactiva de la deducción lógica* donde no es viable ni deseable la existencia de críticas y alternativas a la lectura de la ficción creada por la ideología totalitaria.

El objetivo ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento) (Arendt, 2020: 634)

Por su parte, a través de la metáfora del *anillo de hierro* refleja la forma en que se destruye progresivamente el espacio existente entre los seres humanos y,

⁵Este capítulo originalmente fue un *Festschrift* o texto conmemorativo por el setenta cumpleaños de su maestro Karl Jaspers escrito como parte de una obra editada por Klaus Piper bajo el título *Horizonte abierto. Libro homenaje para Karl Jaspers* (1953). Su inclusión en *Los orígenes del totalitarismo* se dio como capítulo final en la tercera parte (Totalitarismo) de la segunda edición de 1958.

por ende, la posibilidad de un espacio para la política, en tanto que espacio de aparición. Expresa cómo el movimiento de la ideología totalitaria anilla a los seres humanos, presionándolos unos contra otros, en su movimiento expansionista por las diferentes dimensiones de la vida humana. En este movimiento el terror hace posible la dominación total, negando la interacción entre la diversidad y anulando toda condición humana, de tal modo que “convierte a los sujetos en cuerpos reducidos a reacciones idénticas” (Sánchez Madrid, 2021: 128). El aislamiento que produce la homogeneización totalitaria vuelve impotentes a los seres humanos y los somete bajo un terror total que, como expresa Arendt, “reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 2020: 624). La dominación total acaba subyugando a los seres humanos hasta convertirlos en seres superfluos cuya humanidad ha sido anulada con una eficacia nunca antes experimentada, es decir, nos encontramos ante un populacho (*mob*), una masa social bajo la forma de *una unidad sin pluralidad*.

No obstante, con el tiempo Arendt matizó el papel que juegan estos mecanismos de dominación totalitaria en la deshumanización estructural de la vida humana, en especial cuando analizó nuevamente sus consecuencias a raíz del encargo de la revista *The New Yorker* para cubrir el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961.⁶ La revisitación de su noción de «mal radical», de cuño kantiano, dio paso a una idea de la banalización del mal. Esto se tradujo en señalar la existencia de un mal de carácter estructural con la capacidad para suspender las actividades de pensamiento y juicio en los sujetos, volviéndolos profundamente pasivos e inoperantes ante su realidad. En el vacío interior que forja esta forma de mal nace una *voluntad* que abre el corazón humano, como señala Nuria Sánchez Madrid, a unas consecuencias políticas mucho más graves que si se tratara de un mal radical, pues manifiesta “el vínculo entre la decisión de no actuar ni reflexionar acerca de lo que nos rodea y la destrucción de las realidades que compartimos”

⁶Esta colección de artículos para la revista *The New Yorker* se compilarán para su publicación dos años más tarde bajo el título *Eichmann en Jerusalén* [1963].

(2021: 128).

Tiempo más tarde, en su obra póstuma *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1982], señalará que “el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas” (Arendt, 2013: 124). La acuñación de la noción de «mal banal» apuntó el foco de atención sobre una cuestión que hasta entonces había pasado inadvertida para la filosofía política, a saber: en el totalitarismo tanto los dominados como los dominantes sufrían un proceso de deshumanización donde ambos se vuelven seres superfluos, y es esta deshumanización la que aumenta su tolerancia hacia las expresiones más truculentas de la violencia.

A pesar de estas matizaciones posteriores, su lectura en *Los orígenes del totalitarismo* concluye que el fenómeno totalitario, por medio de sus mecanismos del terror y la ficción ideológica, tiene como objetivo fundar una nueva forma de gobierno que no solo abole la pluralidad, sustituyéndola por la idea de una masa superflua y manipulable; sino que, además, destruya la capacidad de vinculación y comunicación entre sus intersticios. En otras palabras, la cartografía del totalitarismo que expuso remarca la imposibilidad de la aparición del poder político, en tanto que entiende que el poder procede de la actuación conjunta y concertada del pluralismo. Por esta razón, Arendt consideró el totalitarismo, valiéndose de las palabras de Heinrich Blücher, como un anti-principio político.

2. La experiencia como apátrida de Arendt: la necesidad del *sensus communis*

Para la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt llevaba casi tres lustros viviendo en una situación de apátrida, desde que en 1937 la Alemania nazi le retirara la ciudadanía. Esta situación de vivir jurídico-políticamente en una tierra de nadie, le llevó a reafirmar quién era, profundizando, desde la exclusión, en su condición de mujer judía. Pero, sobre todo, su experiencia y su condición de apátrida le enseñaron la importancia del sentido de la comunidad y la pertenencia como elemento nuclear de la vida política. En otras palabras, desde la privación del *derecho a tener derechos* comprobó el engaño de la filosofía política tradicional, al experimentar el carácter artificial de la política, donde los derechos son elaborados

y concedidos por y para los seres humanos. Elisabeth Young-Bruehl se hace eco de sus palabras al respecto de esta situación:

Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones, y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada), sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial (2006: 336)

El sentido de pertenencia a una comunidad proviene para la autora de la idea kantiana del *sensus communis* (sentido común).⁷ Sin embargo, Arendt (2013: 130) le confiere un alcance político, como la capacidad para integrarnos e intercomunicarnos en una comunidad, vinculando el *sensus communis* a un sentimiento de comunidad (*sensus civitatis*) que únicamente es propio de los seres humanos. Con ello, su intención es hablar de la necesidad de “brindar espacio a la diversidad, procurar que cada uno tuviera voz, en especial los individuos y las minorías” (Venmans, 2017: 216). Irónicamente, el análisis de las condiciones de posibilidad para la política nace desde su experiencia como una persona a la que el fenómeno del totalitarismo le negó ser alguien, es decir, desde los márgenes y el *afuera* de la propia política. Por esta razón, hizo tanto hincapié en tratar de analizar y comprender, desde su condición de paria, pero, más aún, desde su condición de apátrida, la necesidad política de buscar un marco de referencia no excluyente para la convivencia tomando como base la aceptación de la diversidad y la pluralidad.

La condición de apátrida que experimentó es la última fase de una figura esencial para entender el relato de la diáspora judía en Europa: la figura del paria. El paria representa al excluido social, a aquel sujeto privado de los derechos y las libertades que otorga la ciudadanía debido a que carece de un sistema jurídico-político que lo respalde y le dé, en términos arendtianos, un espacio de aparición. La exclusión del paria afecta tanto a la esfera política como a la esfera social. Sin

⁷Según recoge Arendt en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el término «*sensus communis*» es descrito por Kant en el párrafo cuarenta de *Crítica del Juicio* [1790] de la siguiente forma: “Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana” (Arendt, 2013: 131)

embargo, la novedad que introduce el fenómeno totalitario es la conversión del paria en apátrida. Esto se traduce en que el apátrida, aparte de ser excluido política y socialmente, también es expulsado de su hogar, es decir, del lugar que le servía al paria como refugio y donde podía expresar su diferencia. Como resultado, el efecto de la conversión del paria en apátrida es que se vuelve un proscrito. Es perseguido no por motivos ideológicos, religiosos o políticos, sino por ser quien “es”.

Lo crucial para Arendt, en el caso del paria *apátrida*, no es que sea privado de la libertad o la justicia sino que exista una privación más fundamental [...] En el fondo subsiste el supuesto de que todo individuo debe pertenecer a una comunidad cualquiera, so pena de ser un don nadie, alguien de cuya insignificancia se puede prescindir a cada momento. Para Arendt, la solución es estrictamente política. Había advertido que los refugios del paria mientras fue un excluido social, el arte y la naturaleza se revelaban insuficientes una vez que se convirtió en *apátrida*, pues también fue expulsado de éstos (Rayas Padilla, 2011: 87)

La lectura arendtiana del totalitarismo parte de las tendencias históricas del antisemitismo y del imperialismo como sus condiciones de posibilidad o desenvolvimiento, porque en la figura del judío como paria se solapan estas condiciones, confiriéndole un estatus único de incomodidad para entender los límites de la formulación moderna de la comunidad política que sustituye “la pluralidad por la unidad de un pueblo homogéneo” (Sánchez Madrid, 2021: 81). Su visión a este respecto no está exenta de polémica. Aunque parte de que la idea de que el pueblo judío no es culpable de la dominación totalitaria, sino que es, ante todo, una víctima; sí le confiere cierta responsabilidad en lo sucedido.⁸ Para la autora el antisemitismo no es una cuestión milenaria, sino que es un fenómeno típicamente moderno que se expresó fundamentalmente a partir del siglo XIX. No obstante, rastrea su origen hasta la utopía que representó para los judíos la idea de la asimilación proveniente del universalismo cosmopolita propuesto por la Ilustración un siglo antes.⁹ Esta visión colisiona, por ejemplo, con la idea de Jean-

⁸La mayor controversia que suscitó *Eichmann en Jerusalén* es que sus detractores acusaban a Arendt de culpar al pueblo judío de su propia destrucción. Sin embargo, su punto de vista, que remarcaba la reticencia a convertir la posición de víctima en un estatuto vital, oscilaba entre la resistencia y la cooperación ante las actividades de Eichmann y la responsabilidad a la hora de juzgar los límites de sus acciones.

⁹El odio hacia el judío ha existido casi desde el comienzo de los tiempos, pero el antisemitismo es algo más que la persecución a los judíos. En las sociedades cristianas anteriores a la Ilustración, las

Paul Sartre, descrita en su obra *Reflexiones sobre la cuestión judía* [1946], de que el antisemita crea al judío. Arendt lo entiende al contrario, los judíos se crearon a ellos mismos.

Su argumento pone el acento en el espejismo que significó para los judíos la Ilustración, vinculando estrechamente el proceso de asimilación con la posterior condición de apátrida durante el totalitarismo. Ante la asimilación había dos opciones: la primera era continuar siendo un paria, pero esta vez siendo consciente de ello; y la segunda era convertirse en un advenedizo (*Schlemihl*). Por un lado, la figura del paria consciente continúa viviendo al margen de la sociedad y desafiando la legalidad del mundo para perpetuar su vínculo de pertenencia con la cultura hebrea. Esta falta de querencia por la asimilación, y la subsiguiente marginación y estigmatización, trastocó el proceso de universalización de la ciudadanía propuesto por la Ilustración, puesto que “se puso en tela de juicio el núcleo esencial de la civilización democrática” (Giner, 2020: 17). Mientras que, por otro, la figura del advenedizo acepta la asimilación y trata de integrarse culturalmente adoptando las actitudes, las conductas, las vestimentas y hasta cambiándose el apellido para diluirse como un miembro más en su sociedad, renegando públicamente, en este proceso, de su bagaje cultural hebreo. De este modo, el antisemitismo tiene sus raíces en la búsqueda psicológica del judío, de ese advenedizo que se diluye y se desidentifica con lo que Arendt describe como su «judeidad», porque al no percibirse claramente, éste se vuelve, por diversos motivos (políticos, ideológicos, sociales), un sospechoso.

Ambas estrategias nacen como respuesta a la ilustración judía (*Haskalá*) y la adopción de la idea de la universalidad cosmopolita, del internacionalismo moral y político propuesto por Kant. Arendt insiste excesivamente en que bajo la idea de la igualdad de todos los hombres se esconde una idea perversa y peligrosa: la romantización de la desigualdad y la naturalización de la dominación con base en la idea de «raza». Los intelectuales judíos inclinados a la asimilación se creyeron que la universalidad cosmopolita de la tradición ilustrada europea los incluía

comunidades judías estaban bien diferenciadas tanto por sus cultos como por las funciones sociales que cumplían (comercio, diplomacia, finanzas). El problema surge cuando, debido a la asimilación, el judío no se ve, sino que al judío hay que buscarlo.

también a ellos. Entendieron la propuesta ilustrada de manera radical, desoyendo los prejuicios clasistas y racistas subyacentes. Por eso la autora califica el proceso de asimilación como un espejismo, ya que en realidad sirvió como puesta en escena de la caza hacia la diferencia y la deshumanización. La crueldad de este proceso, por ejemplo, es descrito en el caso del Congo belga por Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas* [1899].

En lo referente al imperialismo, Arendt no solamente lo entiende como un proceso económico que involucra a una burguesía con excedentes en la búsqueda de nuevas tierras de las que extraer riquezas. Bajo esta tendencia histórica se encuentra un proceso de supremacismo y jerarquización racial. La colonización en África y Asia por parte de británicos y franceses, por ejemplo, llevó consigo una colonización de los valores, las conductas, las tradiciones y las idiosincrasias propias de los europeos blancos. Con el tiempo el sistema de explotación colonial se valió de la supremacía cultural que depredaba los modos de vida locales para garantizar el imperialismo político y económico. El imperialismo no solo impedía la comunicación y la interacción entre colonos e indígenas, sino que además deshumanizaba la diversidad de estos últimos, llegando al punto de negarles su condición de seres humanos. La propia Arendt se llegó a preguntar, en la década de los cincuenta del siglo XX, si la decadencia del Estado-nación, fruto del fin del imperialismo, no iría acompañada de una decadencia del mundo occidental y, por tanto, de la pérdida de los privilegios de los hombres blancos arrebatados en este proceso de deshumanización.

Este proceso racial no solo se impone entre las colonias y la metrópoli, sino también en el interior de cada estado imperialista con el cometido de diluir cualquier diversidad cultural. La idea, como afirma Giner (2020: 17), de convertir a los serbios en buenos austríacos, a los judíos en buenos alemanes o a los romaní en buenos rumanos se volvió una empresa estéril. La incapacidad manifiesta para crear una ciudadanía única que incorporara la diversidad cultural y étnica propia de cada Estado reveló una fe en la universalización de la ciudadanía que no resultaba creíble. Todo lo contrario, se convirtió en una herramienta del moderno nacionalismo para centralizar la diversidad bajo la bandera de la homogeneización.

Por ejemplo, en la Francia prerrevolucionaria coexistían, junto con el francés, otras siete lenguas regionales (bretón, catalán, corso, francoprovenzano, occitano, vasco y alemán), con sus respectivos rasgos culturales. En el fondo, los judíos, por ser el grupo étnico que analiza Arendt, sacan a la luz los prejuicios xenófobos y las inseguridades mentales de los europeos. Esta situación recuerda al final de la obra de George Orwell *Rebelión en la granja* [1945], cuando Benjamin, tras todo lo sucedido, alcanza a leer el único mandamiento del muro: “Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros” (2006: 150).

La existencia y la experiencia de Arendt como apátrida, con el trasfondo de deshumanización que posee esta condición, revela que ya no es posible vivir en los márgenes del mundo. El fenómeno totalitario demostró que no hay un refugio seguro para escapar de las exclusiones derivadas del antisemitismo y el imperialismo, como lo eran el hogar, la vida natural o el arte para el *Schlemihl*. La autora señala que “mientras se repitan las mismas condiciones de exclusión y los grupos excluidos respondan de manera semejante ante dichas condiciones, existirán pueblos que, al igual que los judíos, sean unos parias” (Rayas Padilla, 2011: 43). Esta situación imposibilita *de facto* la edificación de una comunidad que visibilice los intersticios de la pluralidad.

El sentido de comunidad que trata de rescatar Arendt aboga por establecer un espacio de encuentro que permita “granjearse un *quién*, esto es, contar como alguien que ocupa un lugar y tiene derecho a manifestar una posición particular en la discusión sobre lo común” (Sánchez Madrid, 2021: 90). Esta idea rompe con la concepción monolítica, homogeneizadora e intrínsecamente violenta de la comunidad implantada por el Estado-nación moderno. En su lugar, recupera la pluralidad como instancia legítima para conformar la *constitutio libertatis*, es decir, para la fundación de una comunidad propiamente política formada por los *quiénes*,¹⁰ sin recurrir a la invisibilización o deshumanización de un conjunto de

¹⁰La relación entre la pluralidad y el espacio o comunidad política se encuentra íntimamente vinculada a las nociones de «acción» y «libertad», pues entre ellas se establece una mutua co-pertenencia para comprender el fenómeno de la política. La acción conjunta, como manifestación política, entre los diversos miembros de una comunidad solamente puede darse dentro de ese espacio, siendo esta capacidad para actuar conjuntamente la forma en que los *quiénes* expresan su libertad para participar en la discusión de los asuntos comunes. Esta mutua co-pertenencia aparece

miembros. La comunidad arendtiana tiene en común su sentido de pertenencia *qua* seres humanos al conjunto de ese espacio vinculante, reconstruyendo el *interesse homines* tan necesario para entender el fenómeno de la política. Puesto que, como la misma autora afirma, los seres humanos son “criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario (Arendt, 2013: 56). Por medio de esta idea de comunidad, resignificando políticamente el *sensus communis* kantiano, es como pretende establecer una posible salida del desierto totalitario. Su solución es política y, por ende, colectiva.

3. La solución final de Arendt: la defensa radical de la pluralidad

Como vemos en su análisis, la cuestión de la visibilización de la pluralidad no es una condición baladí o marginal en el pensamiento de Arendt, es una noción central que representa no solo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam* para la política. La defensa de la pluralidad, del reconocimiento de la diferencia y su igual condición de visibilidad política, es decir, la posibilidad de construir un pluralismo político y ético, es para Arendt la única solución para salir del atolladero de deshumanización y violencia que brindó la experiencia del totalitarismo. La magnitud de reavivar la pluralidad radica en que se trata de una condición invariable de la vida porque “incluso si tuviera que vivir completamente solo, viviría, mientras esté vivo, en la condición de pluralidad”¹¹ (Arendt, 1990: 86). En la pluralidad se encuentra la opción de volver a vincular al apátrida al fértil suelo de la ciudadanía y retornarle el *derecho a tener derechos*.

Ahora bien, en su propuesta la pluralidad no es considerada como una categoría absoluta, pero sí entiende que debe asumirse de manera radical. No se trata de un fenómeno ideológico, ni de una construcción basada en una idea de parentesco donde la pluralidad equivale a una gran familia, ni siquiera se trata de una cuestión contingente a un movimiento histórico concreto. La pluralidad no es una obviedad o una hipótesis para la política, sino su núcleo posibilitante del que

expresada, por ejemplo, en la obra póstuma de Arendt *¿Qué es la política?* [1993].

¹¹“Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality”. La traducción presentada del texto original es propia.

devienen nociones tan significativas en el pensamiento arendtiano como la «acción» y la «libertad», a pesar de que históricamente haya sido silenciada o desmantelada de la vida pública. Por esa razón, considera la pluralidad como un *factum* en la existencia humana.

Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible esa realidad y garantizar su presencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversidad de perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo [...] Sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie (Arendt, 2015: 117 y 118)

Para entender la profundidad de su perspectiva es necesario realizar una precisión terminológica. Arendt establece sintéticamente dos variaciones o maneras de estar juntos en la diversidad, a saber: “con otros hombres iguales a uno, donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar” (Arendt, 2015: 152). Por un lado, el pensamiento es una comunicación directa y sincera con uno mismo, pero no al margen del mundo. El modelo a seguir, entiende la autora, es el de una experiencia comunicable, es decir, “sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo” (Arendt, 2018: 670, XXV, julio de 1968 [73]). La esencia y la razón por las cuales entiende que no se puede abolir la pluralidad es porque, en el límite último de su imposibilidad externa, la pluralidad “ya se indica en el hecho de que soy dos-en-uno”¹² (Arendt, 1990: 88). El paso del *soy* al *somos* es la condición de posibilidad que nos permite estar con otros, considerándolos como diferentes y, simultáneamente, como iguales. Por otro lado, formula una variedad de formas de expresar la pluralidad por medio de la acción (social, personal, íntima), pero en la que hizo mayor énfasis es en la pluralidad vinculada a la acción política, en aterrizar la diversidad en un pluralismo político que permita el diálogo en la

¹² “[This humanity] is indicated already in the fact that I am two-in-one”. La traducción presentada del texto original es propia.

divergencia. Por medio de esta forma de pluralidad se expresa el “poder y el comienzo de algo (a)/rxein), que necesita la ayuda de los otros (pra/ttein) para ser conducido a su fin”¹³ (Arendt, 2018: 532, XXI, julio de 1955, [66]). En este punto es donde Arendt traza el inicio de la ruptura y superación del totalitarismo, puesto que esta forma de pluralidad es la que permite establecer su *sensus communis*, un suelo común donde la multiplicidad de ideas y opiniones dadas tengan una misma visibilidad en la comunicación política.

Desde ahí establece un doble carácter ontológico de igualdad y diferenciación en la pluralidad, “debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2016a: 22). La diversidad humana comparte un mismo centro común en su existencia *qua* seres humanos que se enriquece por la comunicación entre la heterogeneidad y la diferencia específica de cada sujeto. Sin esta diferencia los seres humanos estarían condenados a una comunicación donde “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2016a: 200), es decir, el conjunto de los seres humanos sería una masa amorfa, una unidad uniforme sin pluralidad, muy similar a la idea de populacho (*mob*) desprendida del fenómeno totalitario.

La consecuencia fundamental de aceptar radicalmente la pluralidad como solución para el colapso moral que provocó el totalitarismo es que, como afirma Antonio Campillo, “crea un espacio de interacción y de intercomunicación, una trama de conflictos y acuerdos, en fin, un entre que es constitutivo de nuestra experiencia del mundo” (Campillo, 2002: 163). La propuesta de Arendt para romper con el tabú totalitario es apostar por la comunicación, un concepto que recupera de Karl Jaspers, puesto que ambos consideran que la realidad tiene una naturaleza comunicativa (Palomar Torralbo, 2015: 350). Tanto Arendt como Jaspers entienden la comunicación como una actividad transformadora y conectiva que “se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida” (Arendt, 2005: 533). En su expresión, la autora mantiene las categorías fundamentales que expresa Jaspers de la «patencia»

¹³El subrayado y la nomenclatura en griego presentadas en el fragmento es original de Arendt.

(*Offenbarkeit*) y del «hacerse presente» (*Offenbarwerden*) (Salamun, 1987: 83). Estas características, relacionadas con la apertura hacia el exterior de uno mismo y hacia los intersticios de la pluralidad, quedan reflejadas en su pensamiento apelando a las herramientas de la narración (*storytelling*) y el relato (*story*). De tal modo que le permiten describir los acontecimientos, dar significado al mundo y vincular a los seres humanos por medio de experiencias compartidas, imitando la imprevisibilidad de la condición humana y reproduciendo *poéticamente* su contingencia, sin cancelarla (Birulés, 2007: 179).

El problema para Arendt con respecto a la comunicación es que entiende que Jaspers se quedó corto describiendo su idea. Piensa que no prestó la suficiente atención al alcance político de la comunicación ni aceptó radicalmente la diversidad humana. El filósofo de Heidelberg entiende la comunicación como un *diálogo puro*, es decir, como el “encuentro personal entre un Yo y un Tú” (Arendt, 2005: 534). La cuestión es que cuando entramos en contacto con la diversidad, vemos que existe una tercera persona, un *Él/Ella*, que se presenta como un otro auténticamente otro, con quien no mantengo una relación personal directa ni conozco ni tengo por qué conocer, pero hacia quien estoy conectado. La visibilidad del *Él/Ella* está íntimamente relacionada con la empatía (*Einfühlung*), puesto que esas entidades nebulosas pasan a ser percibidas como sujetos con el mismo estatuto formal de igualdad. El valor de esta tercera persona es que, a pesar de la distancia y la diferencia, también forma parte de los intersticios de la pluralidad, es decir, comparten el mismo centro común *qua* humanos y, por ende, existe la posibilidad de compartir una narración y una comunicación conjunta.

La introducción que hace Arendt de la tercera persona en la comunicación le permite establecer el fenómeno originario de la política: la relación con el “Entre”, el *inter-esse homines*, el vínculo irreductible que forman los intersticios de la pluralidad y del que nace un *sensus communis* compartido para conformar el pluralismo político. Esta forma de entender la comunicación acepta y visibiliza una realidad que es tensional y forma un «nosotros» que “es la pluralidad de seres singulares, cada uno de los cuales tiene su propia experiencia del mundo, su propia opinión, perspectiva o parecer, que además suele variar en el curso de la vida”

(Campillo, 2008: 44). Incluso dentro del nosotros existe la diversidad interna, del mismo modo que hay una alteridad en nosotros mismos. La autora sostiene la importancia del componente narrativo que da pie al diálogo entre posiciones divergentes y no se centra tanto en su resolución, puesto que lo destacado de la vida pública es la existencia de una oferta política diversa que visibilice la heterogeneidad humana y les permita actuar conjuntamente. La discusión, en tanto que discusión política, es constante en el “Entre” porque los temas en común no se cierran ni se agotan.

El rasgo posibilitante en su comprensión de la pluralidad es, por tanto, lo que Ryszard Kapuściński (2007) caracterizó como el *encuentro con el otro*. En este lugar de experiencia común, Arendt otorga a la otredad la capacidad de indicar el grado de implicación que existe entre los seres humanos y, como resultado, la calidad de la propia política, porque en el pluralismo la relación con el otro es un reflejo de la relación con uno mismo. El vínculo entre el nosotros y los otros no puede expresarse al margen de la pluralidad porque “todo lo que se decide, se decide entre hombres, y tiene validez mientras la tiene el entre [...] Tan pronto como éste desaparece, con él desaparecen las normas en sentido literal”¹⁴ (Arendt, 2018: 172, VIII, enero de 1952, [5]). Como consecuencia, la acción política se origina en la diversidad para fundar un pluralismo político y ético, y requiere de ella para su mantenimiento. Por esa razón, no hay posibilidad de fundar un espacio propiamente político, una comunidad en sentido arendtiano sin realizar un reconocimiento de los otros como iguales.

La tematización de la pluralidad no es un capricho o una cuestión superficial, sino que se trata de un problema que vertebra su pensamiento fenomenológico y que parte de su experiencia como mujer judía que vivió la abolición de la diversidad. Es por esto que Arendt apunta que la apertura a la pluralidad es una condición necesaria para experimentar la política porque, de lo contrario, nos encontramos en un paraje de muerte y deshumanización. Su interés queda reflejado en que, por un lado, busca describir ese asombro (*thaumadzein*) ante la realidad ontológica de la diversidad para plasmarla en un marco político plural y,

¹⁴El subrayado presentado en el fragmento es original de Arendt.

por otro, pretende evitar la consolidación de una dominación totalitaria “que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres vivos como si la humanidad fuese justamente un individuo” (Arendt, 2020: 589). Sintetiza su descripción sobre la pluralidad en una suerte de ley universal que expresa su aceptación y defensa radical. A esta ley universal la denomina al comienzo de *La vida del espíritu* [1978] como la ley de la tierra, y lo relata en el siguiente pasaje:

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden* [...] nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra (Arendt, 2016b: 43)

A pesar del interés por mostrar los beneficios políticos de la visibilización de la diversidad, Arendt no es ingenua, pues la experiencia, en especial la experiencia del totalitarismo, le lleva a atestiguar que los seres humanos están desoyendo la ley de la tierra. El miedo latente que la autora advirtió es que tras la debacle totalitaria nada garantiza que no volvamos a encontrarnos con un escenario de terror ideológico y deshumanizante. Es por eso que la defensa de la pluralidad debe ser radical porque “si verdaderamente creemos [...] que la pluralidad rige la tierra, entonces hay que modificar el concepto de unidad entre la teoría y la práctica hasta tal punto que sea irreconocible para quienes lo pensaron antes” (Arendt, 1995: 141). La pluralidad debe aterrizar en un mismo suelo común no solo procedimentalmente, sino también en un sentido ético y valórico con una responsabilidad cívica compartida que refleje la diversidad política y moral existente. La defensa radical de la pluralidad conlleva una construcción y una defensa igualmente radicales del pluralismo político.

4. La continuación del terror totalitario por otros medios

Siendo honesta con las conclusiones de su lectura y análisis sobre el fenómeno totalitario, Arendt afirma que las repercusiones para la política van más allá del fin de los regímenes nazi y estalinista que abolieron la ciudadanía y sustituyeron el poder por la violencia (Giner, 2020: 18). Su preocupación se ubica en un horizonte posttotalitario que guarda en la memoria las atrocidades

deshumanizadoras que un mal estructural, burocrático, banal y carente de juicio puede ejercer sobre los seres humanos. Sin embargo, Arendt también es consciente de que la experiencia del totalitarismo ha transformado la violencia. Como resultado, en este horizonte una nueva plasticidad en la violencia permea progresivamente en las sociedades, generando una normalización y una paulatina tolerancia pública hacia actitudes que, anteriores a la dominación totalitaria, eran impensables de asumir.

Entiende que es necesario recuperar la responsabilidad cívica y moral¹⁵ en la reflexión sobre la política porque, dadas las lecciones de la historia reciente, si se separan aumentan las posibilidades de presenciar nuevamente acontecimientos terribles y deshumanizadores que solo pueden ser relatados como tragedias contemporáneas (matanzas, limpiezas étnicas, esclavitud, crímenes de lesa humanidad, políticas de segregación y *apartheid*, violaciones en masa, torturas). No es que antes la vida pública no estuviera sometida a predicamentos violentos y la realidad no fuera una realidad clausewitziana donde se equipara la política con la violencia, haciendo que cualquier forma de violencia, pero, especialmente la guerra, fuera entendida como “una mera continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, 2005: 31); sino que a esta dialéctica schmittiana se le suman, en un mundo posttotalitario, la apertura a nuevos métodos y la aceptación de nuevas cotas de sufrimiento.

En este aumento de la violencia y su plasticidad se fortalece lo que Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski (1956) denominan como «síndrome totalitario».¹⁶ Javier Leiva Bustos (2017) describe este síndrome como la reproducción total o parcial de un conjunto de síntomas o de prácticas propias de un sistema totalitario en una sociedad (auto)definida como no-totalitaria. La cuestión determinante es

¹⁵La preocupación de Arendt sobre la responsabilidad, que recupera de la idea de responsabilidad colectiva en Jaspers, y su vínculo con el juicio se muestra como una constante a lo largo de su obra y su pensamiento. Cabe resaltar que esta preocupación es una cuestión que le preocupaba vitalmente, no solo por su experiencia biográfica, sino por sus repercusiones a futuro y las consecuencias derivadas de su relación con ámbitos como la moral, la política y la verdad. Muestra de ello son los innumerables trabajos en los que aborda este tema y que, por ejemplo, recientemente han sido recopilados por Jerome Kohn en la obra *Responsabilidad y juicio* [2007].

¹⁶La idea del «síndrome totalitario» aparece esbozado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* como una consecuencia coherente con la perpetuación de la violencia y el terror totalitario. No obstante, su sistematización se la otorgaron Friedrich y Brzezinski.

que estos vestigios¹⁷ revelan la latencia del fenómeno totalitario en la actualidad. Sin embargo, el síndrome totalitario se presenta con un rostro cercano al imperio de la ley, más familiar y menos ligado con los nazis y el holocausto, pero cuyas acciones son igualmente terroríficas. En otras palabras, supone un problema crucial para el futuro de la vida pública y se muestra como una espada de Damocles que pende continuamente sobre el porvenir del pluralismo político. Como afirma Campillo, “puede abrir la vía al resurgimiento de nuevas ideologías y gobiernos autoritarios” (2002: 179), bajo la forma de democracias liberales o de pseudodemocracias plebiscitarias.

Tras la Segunda Guerra Mundial se genera en los Estados europeos un pacto tácito para, a modo de cordón sanitario, aislar de los parlamentos, las instituciones y las actividades políticas públicas a los grupos simpatizantes con ideologías filofascistas y neonazis. Sin embargo, la normalización y la tolerancia pública hacia la violencia que suscita el síndrome totalitario han roto este cordón. Muestra de ello son las figuras públicas de Marine Le Pen en Francia, Viktor Orbán en Hungría y Santiago Abascal en España; o la aparición de partidos políticos como *Amanecer Dorado* en Grecia, el *Partido de la Libertad de Austria* (FPÖ) y *Alternativa para Alemania* (AfD). El auge de los discursos nacionalistas y de la progresiva naturalización de una retórica polarizada, xenófoba y autoritaria se nutre de lo que Norbert Lechner (2002) caracteriza como los tres miedos: miedo al otro, miedo a la exclusión y miedo al sinsentido; muy ligadas con las metáforas totalitarias y que desarticulan gradualmente el suelo común del pluralismo político por el que abogó Arendt.

La efectividad y el calado social de estos discursos representan no solo un nexo de unión con el análisis arendtiano sobre las consecuencias del totalitarismo, sino la pertinencia y la perspicacia de Arendt para pensar el presente. Como

¹⁷Entre los vestigios totalitarios más destacados encontramos la privación de libertades individuales y derechos humanos, la pérdida de la división de poderes, el control mediante el miedo y el empleo de la violencia, la propaganda política masiva como sustituto de la deliberación pública, la primacía de la colectividad sobre el individuo, el corporativismo, el monopolio partidista, la sacralización del Estado, la formación de una policía política, la subjetivación del poder por medio del culto a un líder supremo, la demonización del adversario, el nacionalismo exacerbado, el rol predominante de la religión sobre la política, los discursos apoyados en la desigualdad natural (el racismo y la xenofobia), o el odio hacia sectores concretos de la población por su diferencia.

muestra de ello encontramos el aumento o reforzamiento de la violencia estructural y policial hacia las minorías étnicas (afrodescendientes, población migrante, indígena y romaní) y hacia la diversidad de cualquier índole (política, ideológica, social, sexo-afectiva y de género). El análisis arendtiano se complementa en la actualidad con la crítica sobre el papel decisivo que las redes sociales y los algoritmos predictivos están teniendo en la difusión de mensajes y acciones violentas,¹⁸ estableciendo lo que podríamos caracterizar como un nuevo *alfabeto homicida* que convierte a las personas en seres superfluos, banales y carente de juicio crítico. Nuevamente está floreciendo *una unidad sin pluralidad* apoyada en el uso de la violencia y la marginalidad como un modo de pertenencia. Al final de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt nos recordaba algo que todavía continúa vigente:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo (2020: 639)

En el capítulo “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, la autora describe la experiencia de la soledad como la esencia de la dominación totalitaria,¹⁹ en tanto que, a diferencia del aislamiento que solo afecta al terreno político, la soledad corresponde a la destrucción de la vida privada y de todo vínculo intersubjetivo. De ahí que esta experiencia se encuentre estrechamente relacionada con el desarraigamiento de la comunidad y la superfluidad de los sujetos. En nuestra sociedad no-totalitarias una atmósfera similar a la descrita por la autora proviene del peligro latente que encontramos en la industria de las redes sociales, pues daña seriamente el tejido narrativo que la autora trata de

¹⁸No resulta descabellado pensar que la opinión de Arendt con respecto a las redes sociales sería negativa y crítica. Viendo en ellas un peligro latente para la vida pública en lo referente a la comunicación, la deliberación y la participación política. Esta idea se deslinda de su participación en el debate organizado en el verano de 1972 por la Fundación Rockefeller, titulado *Valores en la sociedad contemporánea*, donde rechazó completamente el uso de los medios de comunicación de masas en la cultura política de la deliberación (Arendt, 2019: 221). Asimismo, para profundizar en la actualidad de esta cuestión, véase el documental de Jeff Orlowski, *The Social Dilemma (El dilema de las redes sociales)* (2020).

¹⁹En este mismo pasaje Arendt habla de las diferencias entre el aislamiento, la soledad y la vida solitaria, remarcando que tanto el aislamiento y la vida solitaria pueden caer en el abismo del terror totalitario y la soledad cuando se han roto por completo los lazos con una comunidad de referencia y los sujetos quedan reducidos a su pura animalidad.

recuperar para establecer el sentido común que funde y fortalezca su idea de comunidad. La cotidianidad con la que las redes sociales interactúan en nuestras vidas es un reflejo de cómo los vínculos necesarios para construir una comunidad se pierden en favor de un clima de aislamiento que favorece tanto la plasmación de una vida a espaldas de los demás como la apertura a la dominación totalitaria por otros medios.

La respuesta ante el totalitarismo fue una respuesta bélica, pero no política. Para Arendt no se hizo el suficiente hincapié en repensar las condiciones de exclusión que favorecieron la deshumanización, el terror y la soledad, sino que el fenómeno totalitario fue tratado como un acontecimiento excepcional en el normal funcionamiento de la política. Como consecuencia, en la política actual continuamos encontrando el germen del fenómeno totalitario. Si bien en la actualidad no se realizan medidas de discriminación tan salvajes como los campos de exterminio, la familiaridad con la que la violencia posttotalitaria afecta nuestras vidas fragmenta la esfera social en microespacios de exterminio ante la diferencia. El síndrome totalitario provee de los medios suficientes para, como sucedió en el régimen nazi, imposibilitar el establecimiento del diálogo y de la edificación de un pluralismo político y ético.

5. En realidad, sólo amo a mis amigos

Para hacer frente a la ruptura de los lazos del *sensus communis* y a la imposibilidad del diálogo político que impone el totalitarismo, Arendt aboga por la vinculación de los intersticios de la pluralidad. En otras palabras, la salida de la atomización y la exclusión no será posible hasta que no pensemos en la fundación de un espacio vinculante, un *inter-esse homines* o “Entre”, basado en una idea (kantiana) de humanidad. Esta idea de humanidad es lo único que podría demoler la cuestión de la raza y la clase que sirven como base para la jerarquización entre pueblos. El fenómeno de deshumanización no es contemporáneo, pero Arendt intenta ir un paso más allá de la dilucidación de la culpabilidad para evitar, en la medida de lo posible, que vuelva a ocurrir. Para ello hace hincapié en la corresponsabilidad que los sujetos poseen ante situaciones en las que se normaliza

y tolera públicamente la asunción de la violencia como algo connatural e intrínseco a las relaciones políticas.

La imposibilidad del diálogo político y de la construcción de un espacio vinculante es el resultado de la falta de comunicación entre los intersticios de la pluralidad, y ésta es el resultado de la deshumanización y la exclusión de colectivos humanos enteros, pues se jerarquizan las relaciones impidiendo que sean percibidas como un diálogo entre iguales y, como resultado último, impidiendo la aparición de un pluralismo político. La solución tradicional de construir los vínculos con los demás de forma análoga a la imagen de una gran familia es, desde la perspectiva de Arendt, uno de los motores de la exclusión y de la lógica schmittiana de amigo-enemigo que han permitido la culminación patológica de la dominación totalitaria. Para remediarlo, la propuesta arendtiana de humanidad toma como punto de partida su visión de la amistad.

Arendt construye su idea de la amistad diferenciándola radicalmente de la idea de fraternidad, muy similar a como Aristóteles entendió la amistad cívica. La vinculación fraternal, ligada a las relaciones de parentesco, tiene un carácter de obligatoriedad y el inconveniente de que la adición de nuevos miembros es dificultosa. Las comunidades construidas a raíz de la fraternidad están vinculadas debido a circunstancias naturales y culturales que no han sido elegidas (parentesco, nacionalismo, creencias religiosas, clase obrera, movimiento feminista). Por esta razón, la autora siempre se mostró tan suspicaz a la hora de vincularse socialmente con estos grupos. No se trata de una mentalidad elitista, sino que responde a la aceptación coherente y radical de su visión de la amistad, íntimamente ligada a la idea expresada por Gotthold Ephraim Lessing, como las relaciones basadas en las elecciones personales compartidas. Arendt expresó esta idea en una carta dirigida a su amigo Gershom Scholem en 1963 a raíz de la polémica derivada de su reflexión sobre los juicios de Eichmann: “En realidad, sólo amo a mis amigos y me siento completamente incapaz de cualquier otra clase de amor” (Arendt, 2010: 30).

En la entrevista con Günter Gaus, emitida un año más tarde, a finales del año 1964, para el programa *Zur Person*, habla sobre la distinción entre la amistad y la

fraternidad. Por medio de la amistad “la persona queda interpelada de forma directa y con independencia de toda referencia al mundo. Ésta es la razón por la que las personas de diferentes organizaciones pueden, pese a todo, mantener una amistad” (Arendt, 2010: 59). En cambio, las hermandades o fraternidades son un producto de las condiciones aleatorias de la vida humana (familia, lugar de nacimiento, color de piel, etnia, cultura, sexo biológico, género). A través de la amistad, Arendt entiende que uno “es leal, pero no ciegamente fiel. Conserva y cuida los afectos. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias” (Alonso Rocafort, 2010: 251). La importancia de la amistad se deriva del hecho de que la amistad favorece la comprensión mutua entre la pluralidad, fortaleciendo la construcción de las relaciones y las acciones políticas, así como la cohesión del *sensus communis* bajo un suelo común y compartido.

El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia (Arendt, 1997: 29)

Tomando como base esta visión de la amistad, Arendt recupera el carácter político que, según ella, subyace en la idea kantiana de «humanidad», puesto que está interesada en esa “confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la *idea* de humanidad” (Arendt, 2013: 115). En la *Crítica del Juicio*, Kant habla de la humanidad como una suerte de pacto originario donde se incluyen todos los sujetos. Conforme a sus propias palabras:

Humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales (Kant, 1991: 322)

La pluralidad en su conjunto bebe de esta idea compartida “presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en

que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones” (Arendt, 2013: 138). La lectura arendtiana, a raíz de esta idea kantiana, entiende el concepto «humanidad» como un *supraconcepto* que hace referencia a “un conjunto de capacidades y propiedades normativas, fundamentales de la persona” (Gutmann, 2019: 237).

A través de la reivindicación de la idea kantiana de humanidad, resignifica la concepción sobre el poder. Cuando habla de que la pluralidad es *la* condición de la política, se refiere a que “hombres y mujeres reunidos políticamente en busca de un objetivo común generan poder” (Kohn, 2016: 36). Es la actuación conjunta y concertada entre los intersticios de la pluralidad lo que da forma al poder auténticamente político. Para que esta actuación común se produzca es necesario establecer y visibilizar públicamente las condiciones bajo las cuales los sujetos que conforman la pluralidad pueden entrar en comunión y establecer una comunicación donde queden interpelados de forma directa e igualitaria, y esto es posible por medio del pluralismo político. Arendt acepta radicalmente el postulado cosmopolita de la ilustración kantiana, incorporando en el diálogo a la tercera persona, a la otredad en sí misma, que resulta fundamental para establecer la relación vinculante irreductible con el “Entre”. Desde esta perspectiva, la amistad arendtiana rompe con cualquier elemento de familiaridad y, por ende, de posible exclusión tribal. Hace las veces de nexo o de marco de posibilidad entre los sujetos que componen la humanidad para mostrar el mundo común y compartido con el otro, su *sensus communis*. Esta lectura, idealmente, permite poner en diálogo tanto al conjunto de la pluralidad como a ideas y opiniones divergentes, que para Arendt equivaldría a los miembros de la humanidad kantiana.

Su lectura de la idea de humanidad kantiana es la única herramienta que encuentra para hacer frente a la deshumanización y a las condiciones de exclusión, soledad y banalización propias del totalitarismo que continúan repitiéndose en la actualidad. La preocupación de la autora sobre la posibilidad de volver a encontrarnos con una situación de terror y dominación totalitaria sigue estando vigente, porque seguimos sin responder políticamente al vaciamiento del pluralismo en la vida pública, derivado de su aislamiento y la normalización de la

violencia como categoría política. En un mundo con un discurso político tan polarizado donde se perpetúa la estigmatización de la diferencia, resulta harto complicado conectarse auténticamente con una tercera persona y encontrar un vínculo común. El diálogo político imperante no es amistoso, no está fundado, como pretendía Arendt, en un escenario compartido de pensamientos, palabras y experiencias. Por el contrario, el *alfabeto homicida* que está gestándose en este momento remarca la recaída en la superfluidad, la pérdida progresiva de la capacidad crítica de juicio en la vida pública y la aceptación de un mal estructural que, en esta ocasión, poseen un alcance global.

El camino que inicia para pensar políticamente el mundo posttotalitario no se cierra en sí mismo, sino que está abierto a ser compartido y continuado más allá de ella misma. La propia autora es plenamente consciente de que las consecuencias derivadas del fenómeno totalitario no se resolverán en su tiempo ni de manera cercana. Por esa razón, al final del prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, propuso, a modo de tarea pendiente para nosotros, elaborar «una nueva ley para la tierra» que sirva como punto de partida para repensar *mutatis mutandis* el tablero de juego de la política y su pluralismo. La solución que propone es una entre muchas posibles, pero la idea de recuperar el *factum* de la pluralidad, en su radical dimensión de suelo común, como medio para componer una comunidad abierta a la comunicación y la acción colectiva, nos puede servir como un lúcido punto de partida. La propia Arendt lo expresó de la siguiente manera:

La dignidad humana precisa de una nueva salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 2020: 27)

Bibliografía

- Alonso Rocafort, V. (2010). *Retórica, democracia y crisis*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arendt, H. (1953). Understanding and Politics. *Partisan Review*, 20 (4), 377-392.
- Arendt, H. (1990). Philosophy and politics. *Social Research*, 57 (1), 73-103.

- Arendt, H. (1997). *Filosofía y política: Heidegger y el existencialismo* (Trad. Elena Martínez Rubio). Besatari.
- Arendt, H. (2002). Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión) (Trad. Cristina Sánchez Muñoz). *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, 17-30.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Agustín Serrano de Haro). Caparrós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga). Trotta.
- Arendt, H. (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Ed. Ronald Beiner) (Trad. Carmen Corral). Paidós.
- Arendt, H. (2015). *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2016a). *La condición humana* (Ed. Manuel Cruz) (Trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (2016b). *La vida del espíritu* (Trad. Carmen Corral y Fina Birulés). Paidós.
- Arendt, H. (2018). *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (Trad. Raúl Gabás). Herder.
- Arendt, H. (2019). *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión, 1953-1975. Volumen II* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Roberto Ramos Fontecoba). Página Indómita.
- Arendt, H. (2020). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana). Alianza.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 29, 159-186. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.649>
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Herder.
- Clausewitz, C. von (2005). *De la guerra* (Ed. Gabriel Cardona) (Trad. Carlos Fortea). La Esfera de los Libros.
- Friedrich, C. L.; y Brzezinski, Z. (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*.

Harvard University.

- Giner, S. (2020). La filosofía moral política de Hannah Arendt. En Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana) (pp. 11-24). Alianza.
- Gutmann, T. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana (Trad. Carlos Emel Rendón). *Estudios de Filosofía*, 59, 233-254. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a11>
- Kant, I. (1991). *Crítica del juicio* (Trad. Manuel García Morente). Espasa-Calpe.
- Kapuściński, R. (2007). *Encuentro con el Otro* (Trad. Ágata Oszeszek). Anagrama.
- Kohn, J. (2016). Introducción. En Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés) (pp. 11-37). Austral.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM.
- Leiva Bustos, J. (2017). En la sombra acecha: residuos totalitarios de nuestra era. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19, 75-86.
- Moran, D. (2011). Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública. En Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones) (pp. 270-300). Anthropos.
- Orwell, G. (2006). *Rebelión en la granja* (Trad. Rafael Abella). Espasa Calpe.
- Palomar Torralbo, A. (2009). Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de Filosofía*, 47, 133-148.
- Palomar Torralbo, A. (2015). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (Tesis doctoral). Universidad de Murcia. <https://bit.ly/3wU7x8j>.
- Rayas Padilla, E. J. (2011). *El concepto de paria en la obra de Hannah Arendt*. Universidad de Guadalajara.
- Salamun, K. (1987). *Karl Jaspers* (Trad. Marciano Villanueva). Herder.
- Sánchez Madrid, N. (2021). *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. Alianza.
- Venmans, P. (2017). *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra* (Trad. Laura Alonso Padula). Punto de Vista.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía* (Trad. Manuel Lloris Valdés). Paidós.

El Gulag dentro del horizonte totalitario. Ejercicio de cruce entre el testimonio de Soljenitsin y la interpretación de Arendt

The Gulag Within the Totalitarian Horizon. Cross Exercise Between Solzhenitsyn's Testimony and Arendt's Interpretation

Germán Ramos

Universidad Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Ramos, Germán (2022). El Gulag dentro del horizonte totalitario. Ejercicio de cruce entre el testimonio de Soljenitsin y la interpretación de Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 147-177. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas>

RESUMEN

El presente artículo analiza una de las cuestiones más polémicas de *Los orígenes del totalitarismo*, a saber: la justificación de la inclusión del estalinismo bajo la categoría del totalitarismo. Se trata de una cuestión polémica ya que, si bien el libro de Arendt presenta un largo estudio de los antecedentes del antisemitismo y del racismo nazi, no hay un equivalente con respecto al estalinismo. La clave para analizar esta cuestión está en centrarse en la implementación de los campos de concentración, que son las instituciones totalitarias fundamentales. Y para ello, el testimonio de Alexander Soljenitsin, autor de *Archipiélago Gulag* y de *Un día en la vida de Iván Denísovich*, resulta muy importante. La hipótesis del artículo consiste en sostener que el análisis arendtiano que presenta al estalinismo como una forma de totalitarismo no se justifica por su estudio acerca de los antecedentes que permitieron su cristalización, sino por la centralidad que adquirieron en su sistema los campos de concentración. Lo que proponemos es un ejercicio de cruce entre las obras de Soljenitsin y el análisis que presenta Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Al mostrar cómo se vinculan estas categorías en la obra de Soljenitsin, podremos evaluar en qué medida la inclusión del estalinismo como una forma de totalitarismo está fundamentada.

PALABRAS CLAVE: Filosofía política, campos de concentración, Gulag, totalitarismo.

ABSTRACT

This article analyzes one of the most controversial issues of *The Origins of Totalitarianism*, namely: the justification for the inclusion of Stalinism under the category of totalitarianism. This is a contentious issue since, although Arendt's book presents a long study of the antecedents of anti-Semitism and Nazi racism, there is no equivalent with respect to Stalinism. The key to analyzing this question is to focus on the implementation of the concentration camps, which are the fundamental totalitarian institutions. And for this, the testimony of Alexander Solzhenitsyn, author of *Archipiélago Gulag* and *A day in the life of Iván Denísovich*, is very important. The article's hypothesis consists in sustaining that the arendtian analysis that presents Stalinism as a form of totalitarianism is not justified by its study of the antecedents that allowed its crystallization, but by the centrality that the concentration camps acquired in its system. What we propose is an exercise in crossover between the works of Solzhenitsyn and the analysis presented by Arendt in *The Origins of Totalitarianism*. By showing how these categories are linked in Solzhenitsyn's work, we will be able to assess to what extent the inclusion of Stalinism as a form of totalitarianism is substantiated.

KEYWORDS: Political philosophy, concentration camps, Gulag, totalitarianism.

Introducción

Entre las múltiples controversias que genera la obra de Hannah Arendt, una crítica que posee cierta recurrencia es la que consiste en sostener que su análisis del totalitarismo está “desbalanceado” (Canovan, 2002: 19), ya que, si bien presenta una extensa indagación de los antecedentes del antisemitismo y del racismo nazi, no hay un equivalente con respecto al estalinismo. En el estudio preliminar que Margaret Canovan presenta en *La condición humana* (1998), se analizan las razones de esta aparente omisión de Arendt. Allí se cuenta que ella se había embarcado en un estudio de los “elementos totalitarios del marxismo”, en el que pretendía analizar de qué modo se cristalizó la visión criminal de Stalin a partir de la teoría de Marx, de modo similar a como el antisemitismo y el imperialismo habían posibilitado la cristalización del nazismo. Ese estudio nunca se concluyó –aunque, como comenta también Canovan (1998: xi), algunas ideas aparecieron en *La condición humana*–, porque Arendt comprendió que criticar al marxismo implicaba necesariamente cuestionar la tradición occidental, que desde Platón pensó a la pluralidad como el material crudo para la acción política. Si bien no la abordó de modo sistemático, esta crítica estuvo muy presente en sus desarrollos teóricos posteriores, ya que se trata de una reinterpretación de las

categorías filosóficas y políticas fundamentales, que, desde Platón, se han utilizado para pensar la realidad.¹ Arendt considera que la convicción de que la acción política se reduce a la implantación en la realidad sensible de modelos ideales es tan fuerte, que Marx sólo fue un continuador de esta línea.² En efecto, su error consistió en confundir la "praxis" con el "hacer", lo que implicaba reducir la acción política a la tarea de moldear un material que no participa más que como elemento pasivo.

Pero más allá de esta controversia en relación con el pensamiento de Marx, lo importante es que Arendt tuvo en cuenta la cuestión de los elementos que permitieron la cristalización del estalinismo, y eso nos habilita a poner en duda la interpretación del carácter desbalanceado de su análisis. Sin embargo, como este examen de los antecedentes del estalinismo nunca fue de hecho escrito por ella, creemos que es necesario encontrar otra vía para refutar aquella interpretación, y la clave parece estar en focalizar el estudio sobre la institución totalitaria fundamental: los campos de concentración. Nuestra hipótesis consiste en sostener que, en efecto, el análisis arendtiano que presenta al estalinismo como una forma de totalitarismo no se justifica tanto por su examen acerca de los antecedentes que permitieron su cristalización, sino más bien por la centralidad que adquirieron en su sistema los campos de concentración. Arendt sostiene que los campos son el laboratorio en los que se lleva a cabo el experimento de la "dominación total", y por ello son centrales para los regímenes totalitarios. Si bien recorrieron caminos muy diferentes, tanto el nazismo como el estalinismo confluyeron en la implementación de estas instituciones, y allí reside su punto de contacto.

Sin embargo, existe otra cuestión controversial en la obra de Arendt, que

¹En la Introducción a *La condición humana* que ya mencionamos, Canovan afirma que la tradición occidental de pensamiento acarrea esta confusión propia de la filosofía política platónica: "Desde que Platón le dio la espalda a la democracia ateniense y expuso su esquema para una ciudad ideal, los filósofos políticos han estado escribiendo sobre política de una manera que ignora sistemáticamente las características políticas más destacadas de los seres humanos – que son plurales, que cada uno de ellos es capaz de nuevas perspectivas y nuevas acciones, y que no encajarán en un modelo ordenado y predecible a menos que estas capacidades políticas sean aplastadas" (1998: xii).

² De hecho, en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Arendt sostiene que la línea que va de Aristóteles a Marx es más continua que la que va de Marx a Stalin, planteando una clara disputa con la postura que intenta ver en el marxismo el antecedente directo del estalinismo (Arendt, 2007: 17).

consiste en el hecho de que su análisis de los campos de concentración parece soslayar las diferencias fundamentales entre los *lagers* del nazismo y el Gulag del estalinismo, lo que le impediría comprender la especificidad de cada sistema (Traverso, 2001a: 98-102; 2001b: 143-152). Un camino que puede resultar fructífero para corroborar si el análisis de Arendt sobre los campos de concentración se puede aplicar con justicia al caso soviético es recurriendo a los testimonios. Y en este sentido, Alexander Soljenitsin es un autor destacado, ya que lo que revelaron sus obras fue una de las razones que permitieron que el velo de silencio y ocultamiento que recubría al sistema concentracionario soviético se corriera y que salieran a la luz las atrocidades allí cometidas.³ Por ello es que elegimos su testimonio por encima de otros: como sostiene Lefort en relación a quienes se empeñaban en negar la verdad aun con el relato crudo y sin tapujos que sus textos presentan –entre quienes se encontraban los mismos directores de *Les temps modernes* (Lefort, 1980: 12 y ss) –, a partir de la obra de Soljenitsin “ya no hay ignorancia de los hechos, sino ceguera deliberada” (Lefort, 1980: 10).

Lo que proponemos es un ejercicio de cruce entre las obras de Soljenitsin y las categorías que Arendt presenta en *Los orígenes del totalitarismo*. Se trata de una operación metodológica particular, ya que los textos que tomamos corresponden a registros discursivos diferentes: mientras que las obras de Soljenitsin pertenecen al ámbito literario y se fundan en una experiencia de la que se pretende dar testimonio, el texto de Arendt corresponde a una investigación detallada acerca de la cristalización de los regímenes totalitarios. Sin embargo, creemos que este ejercicio de cruce nos permitirá evaluar en qué medida el planteo de Arendt acerca del estalinismo es adecuado, para arrojar algo de luz sobre este tópico controversial. Pero también podremos apreciar las diferencias en la evaluación del régimen estalinista que proponen ambos autores, pues mientras que Soljenitsin

³ Así lo atestigua Claude Lefort, quien describe en estos términos el testimonio que da Soljenitsin en *Archipiélago Gulag*: “(...) un libro que describe lo que ocurre en las prisiones y en los campos de trabajo soviéticos, el terror que ha acompañado, no en circunstancias excepcionales, sino de manera continua, la construcción del régimen burocrático en la URSS y le sirve de armazón; un libro que desmonta el decorado del socialismo estalinista y revela la gran maquinaria de la opresión, los mecanismos de exterminio disimulados detrás de las mamparas de la Revolución, de la Planificación benéfica y del Hombre nuevo –en fin, que proviene de Rusia misma–, escrito por alguien cuyo testimonio y conocimiento del sistema son irrefutables” (Lefort, 1980: 9).

considera que el terror estuvo desde el comienzo (es decir, desde la Revolución de Octubre y, por tanto, desde el leninismo) y sólo se fue volviendo cada vez más atroz en oleadas sucesivas, Arendt distingue claramente el terror dictatorial (que correspondería a Lenin) del totalitario (que le atribuye a Stalin).

Nos serviremos de dos de las obras fundamentales de Soljenitsin que tratan la cuestión de los campos de concentración: *Un día en la vida de Iván Denísovich* y *Archipiélago Gulag*. Estos dos escritos abordan la temática desde perspectivas totalmente opuestas: el primero es una novela corta que narra el desarrollo de una jornada en el campo desde la perspectiva de uno de sus reclusos, mientras que el segundo es un estudio sumamente extenso y detallado, en el que confluyen diversas fuentes,⁴ y que pretende analizar con el mayor detalle posible los aspectos esenciales del sistema penitenciario soviético. Sin embargo, el objetivo esencial es el mismo: comprender cómo y por qué se desarrollaron estos espacios de reclusión, y analizar las consecuencias que tuvieron tanto para los que componían la URSS como para la humanidad en general.

1. Cuestiones preliminares

Antes de analizar los posibles vínculos entre la obra de Arendt y la de Soljenitsin, debemos atender a ciertas cuestiones problemáticas, que se vinculan directamente con la hipótesis de nuestro trabajo. La primera de ellas es la de la heterogeneidad de los campos, que implica atender a la diferencia fundamental entre los campos de trabajo forzado, los de concentración y los de exterminio (diferencia que, como veremos, Arendt parece soslayar). La segunda tiene que ver con examinar el análisis que propone Arendt de los elementos que permitieron la cristalización del estalinismo como una forma de totalitarismo, lo que implica, por un lado, comprender su postura acerca del carácter específicamente moderno del fenómeno totalitario, y por otro, atender a la imbricación histórica de este

⁴ En su estudio sobre *Archipiélago Gulag*, Lefort nos invita a considerar el subtítulo de la obra: *ensayo de una investigación literaria*. En efecto, la multiplicidad de fuentes y de testimonios en los que se basa hacen que no se la pueda clasificar más que en el horizonte de lo literario: “Es una investigación indefinida, sin límite, que nace de una condición privada de todo sentido; por eso es literaria. Está inmediatamente unida a la exigencia de hablar para vivir y de vivir para hablar, y no puede más que seguir siéndolo” (Lefort, 1980: 22).

fenómeno en la tradición occidental de pensamiento, cuyo vínculo está dado por su relación con el marxismo. Como veremos, ambas cuestiones se vinculan directamente con nuestra hipótesis, ya que atender a la diferencia entre los campos implica cuestionar la asimilación que propone Arendt de los sistemas concentracionarios soviético y nazi; y el análisis de las razones por las que la autora pretende rastrear el impulso totalitario en el espíritu de la modernidad y ubicarlo en el corazón de la tradición occidental supone cuestionar la interpretación que sostiene que la inclusión del estalinismo en su análisis del totalitarismo carece de la debida justificación (al menos, en su comparación con el rastreo de los antecedentes del nazismo). Si bien nuestra hipótesis consiste en afirmar que esta inclusión está justificada por la centralidad que adquirieron los campos en el régimen de Stalin (y, para demostrar esto, nos apoyaremos en el testimonio de Soljenitsin), es necesario atender también al esfuerzo intelectual que realizó Arendt para rastrear los elementos que permitieron su cristalización.

Para analizar el primer punto de estas cuestiones preliminares, nos serviremos de las reflexiones de Enzo Traverso (2001a; 2001b). La opinión de este autor es que Arendt parece soslayar una cuestión primordial en su análisis del universo concentracionario, a saber: la diferencia fundamental entre los campos de trabajo forzado y de concentración, por un lado, y los campos de exterminio, por otro lado. En realidad, ella demuestra que advirtió esta diferencia cuando, en *Los orígenes del totalitarismo*, propuso una clasificación de los campos en función de su semejanza con los escenarios de una vida después de la muerte: el Hades, correspondiente a los campos de desplazados, el Purgatorio, propio de los campos de trabajo forzado soviéticos, y el Infierno, encarnado en los campos de concentración y exterminio del nazismo (Arendt, 2015: 598).⁵ Sin embargo, en cuanto a su conceptualización del universo concentracionario, esta diferencia no parece ser tomada en cuenta. Así lo expresa Traverso: “Escrito cuando la historiografía nazi era aún embrionaria y el conocimiento del sistema de campos

⁵ En el prólogo a la tercera parte de la edición de 1966, Arendt también establece una clara distinción entre los campos soviéticos y los nazis: “(...) la indecible y gratuita crueldad de los campos alemanes de concentración y de exterminio parece haber estado considerablemente ausente de los campos rusos, donde los cautivos morían de abandono más que de tortura” (Arendt, 2015: 48).

presentaba lagunas considerables, *The origins of totalitarianism* no operaba ninguna distinción entre los campos de concentración y los campos de exterminio". (Traverso, 2001a: 96). Al pasar por alto las diferencias entre los campos, Arendt no advirtió que la mayoría de los prisioneros no experimentaron la "dominación total" (su única experiencia concentracionaria fue la de los guetos polacos o la de los campos intermedios de Europa occidental), sino que fueron exterminados al ingreso. Pero más que esta omisión, lo que resulta determinante es que, al no tomar en cuenta la distinción entre los tipos de campos, Arendt no consideró la diferencia fundamental entre el sistema concentracionario nazi y el soviético, cuyos objetivos eran diferentes:

Parece justificado emitir reservas ante la asimilación del sistema concentracionario soviético con los campos de exterminio nazis. Ya en 1954, en una crítica a la obra arendtiana, Raymond Aron subrayó la "diferencia esencial" entre el régimen soviético de la época estalinista y el de Hitler: "en un caso, la culminación es el campo de trabajo, en el otro la cámara de gas". Aunque compartían el terror como forma de dominación, el proyecto de eliminación de las "razas inferiores" seguía siendo una especificidad nazi (Traverso, 2001a: 99-100)

La conclusión de Traverso es que Arendt llevó demasiado lejos la homologación entre nazismo y estalinismo, y no advirtió que se trataba de fenómenos que son comparables pero que no pueden ser equiparados. Esta asimilación fue la que, también en opinión de Traverso, le impidió a Arendt captar la naturaleza contradictoria del estalinismo (que conjugaba la promesa de liberación con un gigantesco sistema totalitario), y por eso su interpretación la acercaba a las ideologías anticomunistas de la guerra fría (lo que condicionó la recepción de su obra).

Para comprender las diferencias entre nazismo y estalinismo (que el término común "totalitarismo" no deja ver), Traverso propone que se debe atender a su relación antinómica con la Ilustración: mientras que el estalinismo se consideraba su heredero, el nazismo se veía como su sepulturero:

[...] estalinismo y nazismo revelan sus diferencias: uno deportaba, esclavizaba y “usaba” millones de seres humanos para construir ferrocarriles e industrias químicas; el otro usaba trenes y productos químicos para matar seres humanos. El hecho de que estas dos formas de dominio sean la causa de millones de muertos las hace, sin sombra de duda, igualmente condenables – no hay jerarquía del horror, ni víctimas más dignas que otras de ser recordadas o lamentadas–, pero no elimina esta diferencia que deriva, en última instancia, de su relación antinómica con el racionalismo de las Luces, del cual uno se consideraba su heredero; el otro, su enterrador. La noción de totalitarismo tiende a ocultar, precisamente, esta diferencia, limitándose a subrayar los elementos comunes a estos dos regímenes (Traverso, 2001b: 152)

Este asunto de la relación del nazismo y el estalinismo con la Ilustración nos pone en contacto ya con la segunda cuestión preliminar que queremos analizar aquí, a saber, la del vínculo del totalitarismo con la modernidad y con la tradición occidental de pensamiento. Pero antes de pasar a este segundo punto, es importante aclarar que la interpretación que propone Traverso podrá ser cuestionada a partir del testimonio de Soljenitsin; y si bien esto no anula la crítica que este autor le dirige a Arendt por su asimilación del nazismo y el estalinismo, sí nos permitirá considerar que los objetivos de ambos regímenes no estaban tan distanciados como él afirmó.

Para analizar la segunda cuestión preliminar, nos serviremos de las reflexiones de Margaret Canovan (2002) y de Dana Villa (1999). En primer lugar, debemos señalar que la inclusión relativamente tardía del estalinismo como otra forma de totalitarismo se justifica por el hecho de que, en el análisis que presenta en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt no considera que el advenimiento de esta forma de gobierno novedosa responda a un proceso exclusivamente alemán, sino que lo ubica en la perspectiva más amplia del desarrollo de la modernidad en el proceso civilizatorio europeo. En otras palabras, se puede decir que el análisis de los antecedentes del totalitarismo no se centra (como puede parecer) en el caso del nazismo, sino en un desarrollo mayor propio de la modernidad. De hecho, como muestra Canovan (2002: 19-20), la idea original de Arendt ni siquiera era focalizar su análisis en el nazismo en sí, sino en lo que ella denominaba el “Imperialismo racial”. Por ello es que, en su esquema teórico, no encontraba demasiadas

dificultades para reunir bajo un mismo concepto los regímenes de Hitler y de Stalin, los cuales, aun cuando siguieron caminos diversos, convergieron en crímenes similares y en una forma de dominación sin precedentes:

En un sentido, ciertamente, cuando se volvió claro que Stalin aparentemente había llegado al mismo destino que Hitler por una vía completamente diferente, se confirmó su convicción de que con lo que estaba tratando era un fenómeno que no era específico de ningún país, sino que era un problema de la modernidad en sí misma. (Canovan, 2002: 20)

¿En qué sentido afirma Arendt que el totalitarismo es un fenómeno esencialmente moderno? Para Dana Villa, la clave está en considerar lo que hace del totalitarismo una forma de dominación radicalmente novedosa: el hecho de ir más allá de la alternativa entre el gobierno legal y el ilegítimo. Arendt sostiene que el terror totalitario no es arbitrario, sino que se encuentra regido por la ley; pero la legalidad a la que apela no es la del derecho positivo, sino la de la Naturaleza o la de la Historia (Arendt, 2015: 619-620). El desprecio que los regímenes totalitarios demuestran por las leyes positivas puede inducirnos a creer que se trata de la ilegalidad de la tiranía llevada hasta el extremo; pero, en realidad, la lógica totalitaria encuentra su guía en el cumplimiento absoluto e irrestricto de las leyes de la Naturaleza o de la Historia (y la acción política es entendida como la simple “aceleración” de este cumplimiento), brindándole a sus regímenes una inusitada “legalidad”. Aquí es donde Villa encuentra el rasgo propiamente moderno del totalitarismo:

Como un régimen cuyo objetivo es la fabricación de una especie humana "perfeccionada" mediante la ejecución terrorista de tales "leyes", el totalitarismo es sin precedentes e incuestionablemente moderno. Pero es moderno en un sentido más profundo, ya que da una expresión exagerada a lo que Arendt considera el espíritu definitorio de la época, a saber, una creencia arrogante en la naturaleza ilimitada del poder humano. (Villa, 1999: 184)

Lo que el totalitarismo tiene de “moderno”, entonces, es la convicción de que la humanidad puede ser creada, construida de modo intencional. Una de las prerrogativas del hombre moderno es el rechazo de todo lo que no haya sido producido por él mismo y la pretensión de superar las barreras que la naturaleza le impone (Villa, 1999: 184-185). Y en este mismo punto reside también la conexión entre el totalitarismo y el marxismo: si el comunismo, según la

presentación que Marx hace de él, es el camino adecuado para “producir la historia”, entonces se trata de una ideología cuyos objetivos son afines a los del totalitarismo. Pero a pesar de que fue Marx quien desarrolló cabalmente esta forma de entender la acción política, la idea original no fue suya. Desde Platón y Aristóteles, la acción se confunde con el “hacer” o la “fabricación”, y por ello se puede afirmar que, cuando la dominación totalitaria finalmente se ha cristalizado, esta tradición de pensamiento se revela como la poseedora de su germen. Es claro que Arendt no pretende poner a Platón como un filósofo del totalitarismo, pero sí le interesa resaltar que su influencia permitió el florecimiento de una corriente de pensamiento que ve con suspicacia el desarrollo espontáneo e irrestricto de la libertad. Por lo tanto, más que una negación de la tradición occidental de pensamiento, lo que supone el totalitarismo es “la radicalización de algunas de sus figuras máspreciadas y fundacionales” (Villa, 1999: 197).

Para concluir este análisis de las cuestiones preliminares, podemos afirmar que, en la visión de Arendt, lo que comienza como una crítica a la modernidad y sus “corrientes subterráneas” se extiende luego a la tradición occidental misma desde Platón. Esto nos muestra, por un lado, la complejidad y extensión del enfoque que la autora elige; pero por otro, nos advierte acerca del esfuerzo intelectual que llevó a cabo para comprender los orígenes de los regímenes totalitarios, es decir, del nazismo y del estalinismo. Es claro que el nexo entre el totalitarismo y el marxismo sigue siendo problemático; pero al poner el fenómeno de la dominación totalitaria en el horizonte más amplio de la modernidad y de la tradición occidental, Arendt nos muestra que ningún elemento o antecedente puede ser visto como la mera causa de este acontecimiento.

2. El terror dictatorial y el terror totalitario

Una vez analizadas las cuestiones preliminares, comencemos por examinar las diferencias entre Arendt y Soljenitsin y veamos qué controversias suscitan. Como dijimos en la introducción, la divergencia principal entre ambos es que el autor ruso cree que el terror fue un elemento clave del bolchevismo desde el principio del régimen (basa su opinión, sobre todo, en el hecho de que los primeros

campos de concentración se crearon ni bien la Revolución tomó el poder), mientras que la autora sostiene que el terror como tal fue implementado recién con Stalin. Para comprender esta diferencia, es necesario analizar sus argumentaciones. Si comenzamos con Arendt, debemos decir que, en el comienzo de la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, dedicada a la cuestión de la sociedad sin clases, ella establece que una de las condiciones primarias para el desarrollo de los regímenes totalitarios es la existencia de individuos totalmente atomizados (sin lazos comunes de ningún tipo) en una sociedad de masas. Esto es así porque, a diferencia de lo que puede pensarse, el desarrollo de los totalitarismos no depende de la falta de estructuras sociales en una sociedad de masas sino, justamente, de la estructura atomizada e individualizada de esa sociedad. Y aquí es donde Arendt señala una diferencia fundamental entre el nazismo y el bolchevismo: mientras que el primero contó con esta condición por ciertas circunstancias históricas, el segundo tuvo que crearlas de modo artificial. En el caso de Alemania, debemos decir que con la ruptura del sistema de partidos (cuyo antecedente fue el fracaso en el reclutamiento de las masas desarticuladas, y no la deserción de sus miembros), apareció en toda su dimensión la inmensa mayoría de individuos atomizados, que no tenían nada en común más que la convicción de que los intereses de los partidos se hallaban condenados. En cambio, las anárquicas condiciones sociales que imperaban en Rusia, aun cuando favorecieron el triunfo de la Revolución de Octubre, dificultaban la conservación del poder, ya que fomentaban los cambios repentinos. Por ello, Arendt sostiene que Lenin se aferró a todo lo que pudiera proporcionar una estratificación de la sociedad, es decir, a todos los elementos que pudieran brindar una cierta estructura a la población (diferencias sociales, nacionales o profesionales). En esto, Lenin parece haberse aferrado más a su instinto para manejar la política que a sus convicciones marxistas, puesto que el fomento de las diferenciaciones sociales era un elemento que podía reestablecer ciertas tendencias centrífugas (por ejemplo, la que podría surgir de las reivindicaciones de las nacionalidades recientemente emancipadas), o incluso brindar fuerza al nacimiento de una nueva burguesía. Pero en todo caso, lo que Arendt considera claro es que Lenin estaba convencido de que

sólo a partir de la estratificación social se podía salvar la Revolución.

En esto reside, según la autora, la gran diferencia entre Lenin y Stalin. Mientras que el primero creía que la falta de una clara estratificación social podía comprometer el poder de la Revolución, el segundo consideró que las nuevas clases y nacionalidades se interponían en su camino hacia la dominación totalitaria, por lo que buscó fabricar una sociedad cuya estructura fuese la atomización de los individuos. Comenzó con los soviets, quitándoles todo su poder a través de la infiltración de células bolcheviques, y continuó por la liquidación del resto de las clases sociales: la clase media, los agricultores y la clase obrera. Por encima de esta desarticulación social, se hallaba la liquidación de la burocracia, es decir, de la aristocracia administrativa y militar. Para cuando concluyó este proceso, los miembros de la burocracia quedaron al mismo nivel que el de los trabajadores rusos, y los privilegios de los que antes gozaban quedaron completamente en el olvido. Pero lo que más le interesa destacar a Arendt de esta política estalinista es que la liquidación de los estratos sociales no fue motivada por su hostilidad contra el régimen, puesto que la oposición al mismo ya no existía. Y aquí es donde se revela con toda claridad la diferencia entre el terror estalinista y el que pudo implementar Lenin. Dice Arendt:

El terror dictatorial –diferenciado del terror totalitario en tanto que constituye solamente una amenaza para los auténticos adversarios, pero no para los ciudadanos inofensivos que no representan una oposición política– había sido suficientemente fuerte como para sofocar toda la vida política, abierta o clandestina, incluso antes de la muerte de Lenin. (Arendt, 2015: 451)

El terror dictatorial, adjudicado a Lenin, es suficiente para sofocar toda oposición e incluso para aniquilar la vida política de una sociedad. El terror totalitario, en cambio, no se justifica en función de la liquidación de opositores, sino que se vuelve el fin mismo de la acción política. Pero incluso esta caracterización se queda corta, puesto que la justa evaluación del terror totalitario nos debería llevar a reconocer que las nociones de “finalidad” y “utilidad” han quedado superadas, ya que no alcanzan a abarcar el fenómeno que se pretende explicar:

[...] el terror total comienza sólo después de haber sido superada esta fase inicial y cuando el régimen ya no tiene nada que temer de la oposición. En este contexto se ha señalado frecuentemente que en semejante caso los medios se han convertido en el fin, pero ello es, después de todo, sólo un reconocimiento, bajo paradójico disfraz, de que ya no se aplica la categoría de que “el fin justifica los medios”, de que el terror ha perdido su “finalidad”, de que ya no son los medios los que asustan a la gente. (Arendt, 2015: 591-592)

Arendt considera que ni el uso de la violencia ni la implementación de los campos de concentración fueron una novedad de los movimientos totalitarios. Pero el modo en que hicieron uso de estas armas muestra que ya no se tienen en cuenta ni los motivos utilitarios ni el interés propio: más allá de toda finalidad o interés, la dominación totalitaria busca demostrar que “todo es posible”, y los campos de concentración son el laboratorio en el que se pretende probar este axioma. Por ello es que, para la autora, el terror totalitario no puede ser justificado de ningún modo, y su distinción entre el leninismo y el estalinismo se apoya en esta convicción. Mientras que Lenin se mantuvo apegado al objetivo de conservar el poder que la Revolución de Octubre había conseguido, Stalin se desembarazó de todo objetivo utilitario y así preparó el país para la dominación total.

Ahora bien, podríamos preguntarnos cuáles son las fuentes en las que se apoya Arendt para brindar estas apreciaciones sobre el caso soviético. Esta información la encontramos en el prólogo a la tercera parte que aparece publicado en la edición de 1966, quince años después de la primera aparición de la obra. A pesar de que, como dijimos en la introducción, el texto está desbalanceado con respecto a su evaluación de los dos regímenes totalitarios, el nazismo y el estalinismo –o, tal vez, justamente por ello–, este prólogo propone una extensa justificación de la inclusión del régimen de Stalin en esta categoría. Sin embargo, cuando se refiere a las fuentes, Arendt reconoce la ausencia de archivos confiables, y afirma que esta particularidad del caso soviético vuelve especialmente compleja su evaluación:

La única adición importante –dice Arendt en el prólogo a la tercera parte– para nuestro conocimiento, el contenido del Archivo de Smolensko (publicado en 1958 por Merle Fainsod), ha demostrado hasta qué punto seguirá siendo decisiva para todas las investigaciones sobre este período de la historia rusa la escasez de la más elemental documentación y de material estadístico. (Arendt, 2015: 46)

Por ello es que la pregunta por las fuentes de Arendt nos parece justificada. Es claro que no tuvo conocimiento de las obras de Soljenitsin,⁶ sobre todo de las referidas a los campos de concentración: *Un día en la vida de Iván Denísovich* se había publicado en 1962, y *Archipiélago Gulag* recién en 1973. Pero es también el mismo Soljenitsin quien reconoce que su obra carece de la fundamentación documental debida: “No me atrevo a escribir la historia del Archipiélago: no tuve ocasión de leer sus documentos” (Soljenitsin, 2016), dice en la introducción, y luego aclara que sólo cuenta con su propia experiencia y con el testimonio de innumerables sobrevivientes que le confiaron sus desventuras una vez que publicó su novela sobre la vida en los campos. Sea como sea, podemos decir que cuenta con un conocimiento más detallado del que pudo disponer Arendt jamás, y por eso es valioso analizar cuál es su postura respecto al terror soviético.

3. El nacimiento del Gulag

Lo que reconoce Soljenitsin en primer lugar es la utilización por parte de Lenin de lo que Arendt llama el “terror dictatorial”: al poco tiempo de que la Revolución de Octubre tomara el poder, se llevó a cabo una cacería de los opositores, que incluyó la disolución del resto de los partidos y la persecución de todos los ciudadanos que hubieran militado en otro partido que no fuera el bolchevique. Estas acciones se iniciaron a comienzos de la década del '20: “Aquel mismo año de 1921 se ampliaron y sistematizaron los arrestos de los miembros de otros partidos. En realidad, ya habían acabado con todos los partidos políticos de

⁶ Arendt comienza la investigación que da lugar a *Los orígenes del totalitarismo* en la década del '40 y publica la obra en 1951; en este lapso de tiempo, las fuentes acerca del estalinismo son sumamente escasas. Al respecto de esta escasez, Traverso resalta lo siguiente: “Arendt basaba su análisis en la escasa literatura existente en la época [...] Olvidaba contribuciones esenciales como los escritos de Trosky o las novelas y las autobiografías de Victor Serge. La noción misma de «gulag» aún no existía en Occidente; Grossman, Soljénitsyne y Chalamov aún eran nombres desconocidos” (Traverso, 2001a: 98-99).

Rusia, aparte el vencedor” (Soljenitsin, 2016).

Sin embargo, el punto de inflexión para Soljenitsin reside en el hecho de que fue Lenin quien implementó los campos de concentración⁷ y recurrió a los trabajos forzados⁸ como medio de sometimiento. Y esto responde, según el autor, a una determinación teórica fundamental: “¿No enseñaban Marx y Lenin que era necesario destruir el viejo sistema burgués de represión y reemplazarlo de inmediato por *otro nuevo, expresamente construido con ese propósito?*” (Soljenitsin, 2016, las cursivas pertenecen al texto original.). Si un sistema de represión está constituido por el ejército, la policía, los tribunales y la cárcel, resulta claro que la Revolución debía apurarse a montar todo este aparato represivo si es que pretendía conservar el poder recientemente tomado. Aun cuando se tratara de “nuevas cárceles”, la dictadura del proletariado precisaba de estas instituciones para mantener la disciplina.⁹

Pero si éste era el verdadero objetivo de la política leninista o, en otras palabras, si el terror que pudo implementar Lenin todavía se justificaba en función de una finalidad, entonces sus medidas seguirían estando bajo la categoría de lo

⁷ De hecho, Soljenitsin afirma que la “fecha de nacimiento” del Gulag se establece por un decreto de Lenin: “Puede decirse que con ese Reglamento de 23 de julio de 1918 (a los *diez* meses de la Revolución de Octubre) se originaron los campos de concentración y nació el Archipiélago” (Soljenitsin, 2016).

⁸ “La idea motriz del Archipiélago, *los trabajos forzados*, fue expuesta, pues, en los mismos comienzos de la Revolución de Octubre” (Soljenitsin, 2016).

⁹ En este punto relativo a la influencia de Marx, nos parece interesante la reflexión que propone Lefort en su comentario a la obra de Soljenitsin. Al identificar el inicio de la violencia estatal en la Revolución de Octubre, Soljenitsin dirige una crítica a la fuente: el marxismo. Sin embargo, Lefort muestra que esta crítica no encuentra apoyo en lo que Marx sostiene en sus obras, ya que en ninguna parte se menciona que la destrucción de un aparato represivo (el burgués) implicase la constitución de otro. Por lo tanto, el análisis de los campos y del sistema que los hace posibles no debería suponer una crítica a Marx sino, en todo caso, al “marxismo instituido”, es decir, a lo que los sucesores de Marx hicieron con su teoría.

Pero hay un punto de la teoría marxista que sí merece la atención de Lefort. Si bien Marx no propone la instauración de un sistema represivo, tampoco se pronuncia acerca de la forma en la que la sociedad debería defenderse de sus enemigos internos y administrar justicia. Está claro que, para Marx, es la sociedad entera la que debería legislar, juzgar y castigar, manteniendo una visión plenamente autocomprensiva de sí misma. Pero Lefort se pregunta si este proyecto de un saber total sobre la sociedad no remite al de un poder total que se cierne sobre la misma y que permite la omnisciencia y la omnipotencia edificadas sobre la aniquilación de los opositores. Podría decirse que, a la luz de los acontecimientos ocurridos (el Partido que concentra todo el poder y el saber, y los campos de concentración que permiten su identificación a partir de la liquidación de los enemigos), el marxismo se revela como uno de los elementos que permitió la cristalización del totalitarismo. Cabe aclarar que, en todo caso, el antecedente está más en lo que Marx no dice que en lo que sí afirma, pero consideramos que esta reflexión de Lefort (1980: 158-166) arroja luz sobre este punto controvertido.

dictatorial y no alcanzarían todavía lo específico del totalitarismo, según la tipología que propone Arendt. Sin embargo, la obra de Soljenitsin aporta ciertos elementos que nos permiten cuestionar esta interpretación del leninismo. En efecto, aun cuando se reconoce que el discurso oficial de Lenin apuntaba a señalar que la represión sería sencilla y breve,¹⁰ también se advierte sobre el calibre de las sentencias que ya se dictaban incluso antes de la década del '20, que hacían prever que el régimen represivo debería extenderse por muchos años:

En febrero de 1918, el presidente del Consejo de Comisarios del Pueblo, camarada Lenin, exigió que se aumentara el número de centros de reclusión y que se extremara la represión de los delitos, y en mayo del mismo año, pasando ya a concretar, dictaminó que el cohecho fuera castigado con no menos de diez años de cárcel, además de diez de trabajos forzados, o sea, veinte en total. En un primer momento, semejante escala podía parecer algo pesimista: ¿será posible que dentro de veinte años todavía haya que recurrir a los trabajos forzados...? Ahora sabemos que los trabajos forzados resultaron una medida muy vivaz, y que incluso al cabo de cincuenta años siguen gozando de enorme popularidad (Soljenitsin, 2016).

¿Cómo justificar la represión que se lanzó contra gran parte de la sociedad soviética en términos utilitarios cuando las condenas eran evidentemente desproporcionadas con respecto a los crímenes? La postura de Soljenitsin no parece carecer de justificación cuando se analiza este oscuro período en el que se dio el nacimiento del Gulag. Incluso el término “concentración” es atribuido a la planificación leninista del gobierno, lo que supone que fue Lenin quien llevó a cabo el paso fundamental para la transformación de la prisión común en el campo, es decir, en este espacio de reclusión que no reunía delincuentes ni presos políticos, sino que albergaba a los ciudadanos que por alguna razón resultaban sospechosos. En referencia a la expresión “campo de concentración”, Soljenitsin sostiene lo siguiente:

¹⁰ Esta suposición se asentaba en la inversión del orden represivo: “La represión de la minoría explotadora por la mayoría de los que hasta ayer han sido esclavos asalariados es un hecho relativamente tan sencillo, fácil y natural, que costará mucha menos sangre y le saldrá a la Humanidad mucho más barato que las anteriores represiones de la mayoría por la minoría” (Soljenitsin, 2016).

En 1918 aparece utilizada por vez primera en relación con los propios conciudadanos. La transposición del término es lógica: un campo de concentración para prisioneros no es una cárcel, sino un punto donde se centraliza a éstos con fines preventivos. Del mismo modo, o sea, sin juicio previo, se centralizará preventivamente a los conciudadanos sospechosos. A la inteligencia privilegiada de Lenin, la sola imagen del alambre de espino alrededor de no-condenados le sugirió el término adecuado: concentración (Soljenitsin, 2016).

Se ha dicho que lo propio del régimen leninista fue la difusión de la sospecha como la única forma posible de interacción social. Si bien es verdad que la categoría de “sospechoso” todavía remite a cierta culpabilidad latente, ya que se conecta al individuo con actitudes que son consideradas como subversivas, también es cierto que la ausencia de condena y la reclusión preventiva de los ciudadanos son formas de crear al “enemigo objetivo”, tan necesario para el avance del totalitarismo. Pero para comprender esta categoría, debemos avanzar en nuestro análisis de los postulados teóricos que Arendt presenta en *Los orígenes del totalitarismo*. Es claro que esta discusión acerca del papel que Lenin le adjudicó al terror podría continuarse, pero nuestra intención aquí era presentar un simple esbozo de las posturas de ambos autores. Avancemos, entonces, con la confrontación de sus obras, y veamos en qué puntos se presentan acuerdos.

4. “Todo es posible”: los campos de concentración y la dominación total

En el anteúltimo capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, dedicado a analizar lo que sucede con los movimientos totalitarios cuando alcanzan el poder, Arendt postula que la mayor dificultad que enfrentan estos gobiernos es la de sostener la ficción totalitaria una vez que han logrado la dominación del aparato estatal. Esa ficción había sido el motor que mantenía al movimiento totalitario en un avance continuo en su búsqueda de alcanzar el poder: para dominar a las masas y aislarlas de la realidad, era necesario que la propaganda presentara un mundo ficticio consistente, que aparecía como más adecuado que el mundo real (Arendt, 2015: 489). Pero el poder implica el enfrentamiento con la realidad, y esto es justamente lo que los movimientos totalitarios habían evitado. Cuando éste se ha conquistado, la propaganda y la organización ya no alcanzan para afirmar que lo

imposible es cierto, por lo que se vuelve necesario implementar otras estrategias. Arendt sostiene que la conquista del poder por parte de los movimientos totalitarios supone el establecimiento de una sede oficial del gobierno, pero también la organización de un “laboratorio” en el que se ensaye el experimento de la dominación total. Este laboratorio lo constituyen los campos de concentración (Arendt, 2015: 535).

Para describir lo que suponen los campos de concentración para los regímenes totalitarios, Arendt toma el juicio que había propuesto David Rousset en su análisis del universo concentracionario: la creencia de que “todo es posible” (Rousset, 2018: 103). En efecto, lo que se pretende en los campos es demostrar que este axioma es verdadero, y se procede como esbozamos más arriba: convirtiendo la ficción en realidad, o, dicho de otro modo, transformando la realidad para que coincida con la ficción. ¿En qué consiste esta ficción que se pretende mostrar como verdadera? En la suposición de que las diferencias entre los seres humanos pueden ser borradas, anulando la pluralidad, de modo que la humanidad en su conjunto pueda ser tratada como un individuo (Arendt, 2015: 589). En esto consiste la dominación total: en eliminar la espontaneidad individual y transformar la personalidad en una cosa. Esto sólo se logra en los campos, que constituyen el aislamiento total del mundo, tanto del mundo compartido, es decir, de la sociedad, como del mundo de los vivos en general. Por eso, sostiene Arendt, los relatos de los sobrevivientes son tan difíciles de creer, y el totalitarismo en general es tan difícil de comprender. Pero a pesar de esta dificultad, ella afirma que los campos de concentración, por su implementación del experimento de dominación total, son la verdadera institución del poder totalitario (Arendt, 2015: 590).

Lo inverosímil de la experiencia concentracionaria y de sus horrores está ligado a su inutilidad económica. En efecto, ¿cómo creer en una empresa tan alejada de lo útil? Arendt sostiene que los campos no sólo no pueden ser justificados desde un punto de vista utilitario, como si estuviesen al servicio de algún fin económico o de otro tipo, sino que incluso llegan a constituirse como una empresa antiutilitaria. El primer punto es claro: lo que se produce en los campos

no aporta beneficios económicos, sino que sólo sirve para que se mantengan a sí mismos. La prueba de esto está en la poca rentabilidad de lo producido: “Cualquier trabajo que haya sido realizado [en los campos] habría podido ser acometido mejor y a menor precio bajo condiciones diferentes” (Arendt, 2015: 597). Pero esta escasa rentabilidad, que convierte a los campos en instituciones inútiles desde el punto de vista económico, es llevada al punto de la antiutilidad cuando se privilegia su funcionamiento y se lo pone por encima de las necesidades más urgentes y acuciantes, como sucedió con el nazismo: “Los nazis condujeron esta inutilidad hasta el grado de una franca antiutilidad cuando en plena guerra, a pesar de la escasez de materiales de construcción y de material rodante, establecieron enormes fábricas de exterminio y transportaron a millones de personas de un lado para otro” (Arendt, 2015: 598). Es claro, entonces, que la lógica totalitaria no responde a criterios de utilidad, y es por ello que la empresa concentracionaria no puede ser justificada en función del beneficio económico que aporta. Esta misma antiutilidad de los campos es la que los resguarda de la mirada exterior, tan habituada a juzgar todo en base a las ventajas que una acción determinada puede producir.

Si analizamos ahora la postura de Soljenitsin, podemos decir que, en primer lugar, se reconoce la importancia de que la ficción totalitaria se mantenga, incluso cuando la realidad fáctica parece contradecirla. Al analizar las oleadas de detenciones que se sucedieron en la URSS por varias décadas, Soljenitsin reconoce que los decretos eran fundamentales: “En primer lugar, la ventaja del Decreto estribaba en su frescor: con la aparición del Decreto brotarían esos delitos y asegurarían una abundante riada de recién condenados” (Soljenitsin, 2016). Era el decreto el que “producía” el delito y no el delito el que justificaba el decreto. De lo que se trataba era de conseguir material humano para mantener al Gulag en funcionamiento, y si la ficción totalitaria no se reflejaba en la realidad (esta ficción tenía que ver con la convicción de que siempre existen enemigos ocultos), entonces se modificaba la realidad para que coincidiera con el relato oficial.

Ahora bien, la pregunta que aparece latente tiene que ver con la razón por la que estas grandes oleadas de detenidos eran necesarias: ¿se trataba de una

necesidad económica, vinculada a la mano de obra que aportarían, o su justificación respondía a otros criterios? Soljenitsin responde a esta pregunta con cierta modulación, ya que en un primer momento se inclina por la justificación económica del Archipiélago, pero luego indaga en las razones teóricas de su implementación.¹¹ El hecho de que los campos adquirieron su carácter distintivo cuando fueron asociados a la planificación económica no ofrece dudas para Soljenitsin. La prueba de esto está en que lo que ocurrió en las islas Solovki, que fueron el escenario en el que el Gulag tuvo su origen: “[...] en los primeros años de las Solovki, el hostigamiento de los obreros y los trabajos exhaustivos se debían más bien a repentinas explosiones de furia: aún no se habían convertido en sistema. La economía del país no descansaba todavía en su esfuerzo, ni ellos cimentaban los futuros planes quinquenales” (Soljenitsin, 2016). En efecto, el carácter prematuro de las islas Solovki se debía a que aún no se había creado el sistema del Gulag, que consistía en una planificación económica basada en el trabajo esclavo de los prisioneros. Cuando eso ocurrió, el hostigamiento a los trabajadores dejó de ser motivado por la crueldad y se convirtió en la característica de un sistema que buscaba exprimir toda la fuerza de trabajo del recluso.

Esta interpretación de Soljenitsin, que concede a la justificación económica de los campos un gran peso, contrasta claramente con el análisis de Arendt. Sin embargo, como dijimos más arriba, en la lectura que realiza el autor sobre el origen del Archipiélago confluyen dos principios: uno de tipo económico y el otro, teórico. La justificación económica tenía que ver con la necesidad de mano de obra que fuera: “1. Barata, y, de ser posible, gratuita; 2. Poco exigente, dispuesta a ser trasladada en cualquier momento, libre de trabas familiares, sin necesidad de alojamiento, ni de escuelas, ni de hospitales, y, por cierto tiempo, ni siquiera de cocinas y baños” (Soljenitsin, 2016). La justificación teórica, en cambio, se relacionaba con la reeducación de los delincuentes a través del trabajo: si la

¹¹ “El sistema concentracionario se debía, por un lado, a exigencias de tipo económico, aunque éstas podían haberse resuelto simplemente con la creación del ejército de trabajadores; pero quiso la suerte que para la creación de los campos se cruzara también una justificación de carácter teórico. Las dos necesidades se encontraron, se fundieron, y así nació el Archipiélago” (Soljenitsin, 2016).

esencia del hombre consiste, según la teoría marxista, justamente en el trabajo, entonces su reforma no puede residir en la meditación, sino en la actividad productiva. Aunque Soljenitsin aclara que, “al hablar de delincuentes, Marx se refería a los comunes; nunca se le ocurrió pensar que sus discípulos considerarían delincuentes a los políticos...” (Soljenitsin, 2016).

Pero incluso estas dos justificaciones, que responden a distintos criterios utilitarios, son cuestionadas por el mismo Soljenitsin. En primer lugar, la justificación económica contrasta fuertemente con ciertos rasgos que parecen esenciales del sistema concentracionario soviético. Uno de estos rasgos se vincula con la tendencia a las obras monumentales que evidenció Stalin, entre las que se destacan los dos grandes canales que ordenó construir: el Belomorcanal y el canal del Volga-Moscova. En efecto, Soljenitsin se pregunta: “¿Por qué se eligió justamente el Belomorcanal como primera gran construcción del Archipiélago? ¿Se vio impulsado Stalin por urgentes necesidades económicas o militares? Llegados al término del relato, podremos afirmar, con seguridad, que no” (Soljenitsin, 2016). Y la reflexión que extrae el autor de este planteo también le sirve para cuestionar el segundo criterio que justifica la implementación del Archipiélago, que él lo califica como “teórico” y que está asociado a la reeducación de los prisioneros a partir del trabajo forzado. Dice Soljenitsin:

Stalin necesitaba utilizar a los presos en *cualquier lado* para construir alguna obra monumental que devorara muchos brazos y muchas vidas (el sobrante de los *kulaks*) con la eficiencia de la cámara de gas, pero mucho más barata, y que al mismo tiempo dejara un imperecedero monumento a su reinado, de tipo pirámide (Soljenitsin, 2016).

Es claro, entonces, que, para Soljenitsin, lo que movía a Stalin no eran consideraciones prácticas o utilitarias, sino la necesidad de comprometer a muchos presos en alguna obra que les costara la vida, y así lograr su exterminio mientras que erigían monumentos en su nombre. La comparación con las cámaras de gas es sugestiva, y la aclaración de que se trataba de un método menos costoso implica que el objetivo era el mismo: asesinar a muchas personas en poco tiempo. Por lo tanto, podemos concluir que la justificación teórica de los campos soviéticos, vinculada a la reeducación de los prisioneros, tampoco era real; se trataba de otra

ficción que buscaba presentar como verosímiles y aceptables a estos espacios de reclusión, cuyo verdadero propósito era el exterminio de los enemigos del pueblo. Al igual que Arendt, Soljenitsin considera que la ausencia de una justificación utilitaria era lo que protegía a los campos de la mirada exterior: “Podía uno creer que se destruían las *clases*, pero no los *hombres* que pertenecían a ellas. Educado en conceptos amplios y generosos, el ruso no terminaba de darle su auténtico sentido a esa cruel enseñanza, como si leyera tales párrafos con gafas inadecuadas para su vista” (Soljenitsin, 2016).

El experimento de dominación total que se lleva a cabo en los campos de concentración es definido por Arendt como el intento de aniquilar la espontaneidad de los prisioneros y anular su capacidad de acción, de modo que se encuentren vencidos incluso antes de su exterminio y no opongan ningún tipo de resistencia. Para llevar a los reclusos a este estado de sometimiento, es preciso destruir en ellos los núcleos de su personalidad: la persona jurídica, la persona moral y la individualidad misma. Veamos, entonces, en qué consisten estos atentados sucesivos que sufre el prisionero de los campos y analicemos si encuentran alguna vinculación con el testimonio de Soljenitsin.

5. La aniquilación de la persona jurídica: los presos políticos y los delincuentes comunes

La antiutilidad de los campos que acabamos de esbozar, vinculada con la ausencia de una justificación económica, se completa con la descripción de lo que sucedía en el interior de los mismos. Si lo que se producía no alcanzaba para justificar la implementación de estos espacios de reclusión, la conformación de su población tampoco permitía clasificarlos como cárceles comunes. En efecto, los campos no son instituciones que sirvan para castigar delincuentes, y por ello su población está constituida, esencialmente, por personas inocentes. Esto no impide que al campo vayan a parar también delincuentes, es decir, personas que son objetivamente culpables; al contrario, la inclusión de delincuentes comunes es una estrategia que sirve para amedrentar y aislar a los inocentes, quienes aparecen, en consecuencia, como los verdaderos destinatarios de estos lugares.

Arendt afirma, por otro lado, que la inclusión de delincuentes comunes en los campos permite que la existencia de estos espacios de reclusión sea más aceptable para la mirada exterior. Sin embargo, la autora también reconoce que esto es sólo una concesión del estado totalitario a la sociedad, y que los verdaderos destinatarios de las condenas no deben ser, bajo ningún punto de vista, personas culpables de algún delito (Arendt, 2015: 602). La razón de este principio del universo concentracionario es clara: si lo que se busca es la dominación total, el camino es la aniquilación de la persona jurídica, y esto se logra de un modo mucho más perfecto y acabado cuando la víctima es inocente. Paradójicamente, el culpable sigue siendo considerado, por su misma culpa, como una persona que se encuentra dentro de los márgenes de la ley; su delito lo mantiene unido a los procesos habituales, y, más profundamente, le permite conservar su derecho a actuar y a ser juzgado. El inocente, en cambio, no puede reclamar ningún tipo de justicia pues no ha cometido ninguna falta que se encuentre prevista en algún artículo de la legislación vigente. Sólo castigando al inocente y volviendo totalmente arbitraria su condena (Arendt, 2015: 604) es como se llega a demostrar que la dominación total es posible.

El planteo de Soljenitsin respecto a este tema se centra en el análisis del Artículo 58 del Código Penal (elaborado en 1926), que establecía la legislación sobre los presos políticos. Lo que sostiene el autor es claro: a pesar de que era el Artículo del que se servían los Órganos del Partido con mayor frecuencia, la categoría de “preso político” no existía como tal, por lo que se puede afirmar que el sistema penitenciario soviético fue el primero que la eliminó completamente de su legislación:

El artículo 58 no constituye en el Código un capítulo sobre delitos políticos y en ninguna parte consta que es “político”. No, con los delitos contra la Administración y el bandidaje integra el capítulo de “delitos contra el Estado”. Así, el Código Penal se inicia con la negativa a considerar en su territorio a nadie delincuente político: sólo común (Soljenitsin, 2016).

Con respecto a esta cuestión, Soljenitsin afirma dos cosas: en primer lugar, que quienes caían detenidos por el Artículo 58 eran los que no habían podido ser condenados según un artículo del derecho común; y, en segundo lugar, que, en el

interior de los campos, el trato que recibían los delincuentes comunes era muy distinto del que se les daba a los “políticos”. Con respecto a este último punto, Arendt también había reconocido que “en todas partes los delincuentes constituyen la aristocracia de los campos” (Arendt, 2015: 602). En el relato de Soljenitsin, la relación entre los presos políticos y los delincuentes comunes es una de las cuestiones principales que tejen la trama de su testimonio, y por ello se pueden encontrar múltiples referencias a esta temática. Sin embargo, aquí sólo nos interesa señalar que, en el caso soviético, la categoría de “preso político” era la encarnación de lo que Arendt llama el “enemigo objetivo”. Este concepto permite distinguir la dominación despótica o dictatorial de la totalitaria, y se vincula directamente con el intento de aniquilar la persona jurídica: si no se trata de un opositor auténtico, entonces no es necesario procesarlo en base al derecho positivo, y su condición se asemeja a la de un “fantasma”, es decir, a la de alguien que ha perdido su vinculación con la ley, y, por lo tanto, con el resto de la humanidad.

En *Un día en la vida de Iván Denísovich* también podemos encontrar esta referencia a los presos que, sin haber cometido ningún delito auténtico, se hallaban purgando largas condenas. La categoría de “enemigo del pueblo” era la que se utilizaba para clasificar a este tipo de detenidos, que se encontraban, evidentemente, en la situación más precaria y desventajosa que se podía esperar. El mismo protagonista de la novela es uno de estos prisioneros:

En el expediente dice que Shújov cumple condena por traición a la Patria. Y hasta ha firmado una confesión de que sí, que se había rendido con intención de traicionar a la Patria, y que había regresado a sus líneas para cumplir una misión de espionaje alemán. Que qué misión, eso ni Shújov fue capaz de inventarlo, ni el juez tampoco. Lo dejaron así: una misión (Soljenitsin, 1983: 64).

En su análisis de la obra de Soljenitsin, Claude Lefort elige destacar esta fórmula para describir al estalinismo: *el pueblo se ha convertido en su propio enemigo* (Lefort, 1980: 47, mis itálicas). Para Lefort, el régimen estalinista concibe al pueblo como un todo indiviso, sin fracturas ni discontinuidades, que se encuentra en un avance continuo hacia un objetivo común: el socialismo. Pero esta unidad indivisible del pueblo se construye y afianza a partir de la generación del

enemigo, del que sobra y debe ser eliminado. Este enemigo no puede ser concebido como un opositor, pues eso implicaría que posee otro punto de vista, otra forma de ver el mundo que entraría en disputa con la visión del pueblo. Por lo tanto, el enemigo es, simplemente, un *otro*. Lo que el totalitarismo no tolera es la existencia de una alteridad autónoma que sea capaz de algo novedoso. Por ello es que, en su camino hacia la dominación total, lo primero que pretenden los regímenes totalitarios es aniquilar la personalidad jurídica de sus víctimas. El siguiente paso consiste en aniquilar también la personalidad moral.

6. La negación de la solidaridad entre los prisioneros

Si el objetivo de los campos de concentración consiste en la aniquilación de la espontaneidad de los prisioneros y, como dice Arendt, en “la transformación de la misma naturaleza humana” (Arendt, 2015: 615), uno de los requisitos indispensables para lograrlo es la disolución de cualquier forma de sociabilidad, de cualquier tipo de vinculación social que pueda emerger en este contexto. El aislamiento de los presos con respecto al mundo exterior ya supone un atentado contra la tendencia a la socialización que es propia de la condición humana; pero para eliminar cualquier vestigio de la misma que se pueda originar en el campo, se implementa una doble estrategia: por un lado, se anula la solidaridad entre los prisioneros, y por el otro, se hace imposible el martirio. En realidad, más que de una doble estrategia, se trata de una misma acción que contribuye a la realización del objetivo planteado: al eliminar la solidaridad entre los seres humanos, cualquier acción o testimonio pierde validez, lo que vuelve imposible el martirio. Se puede decir que los actos humanos (que, en tanto que son específicos del hombre, son también morales) adquieren su valor profundo y su sentido último por la resonancia que tienen en la comunidad en la que se dan. Si los lazos de solidaridad han sido rotos, entonces ya no queda lugar para el sacrificio, para la inmolación, es decir, para un último acto de rebeldía que permita recuperar la dignidad arrebatada. Todo lo que había de significativo en los actos se pierde irremediabilmente, y el prisionero se ve totalmente despojado de cualquier recurso que le permita oponer resistencia. La “sociedad de moribundos” (Arendt,

2015: 611) que busca crear el campo se encuentra, entonces, casi realizada.

Ahora bien, ¿cómo es que se logra que los lazos de solidaridad se rompan de modo irremediable? Una de las estrategias que se emplean en los campos ya la hemos comentado: la inclusión de delincuentes comunes, que supone el ingreso de un elemento disgregador, ya que su accionar licencioso (recordemos que tanto Arendt como Soljenitsin afirman que los delincuentes eran quienes dominaban los campos) mina la confianza y la entereza moral de los “enemigos objetivos”, es decir, de quienes se encuentran en el campo a partir de una selección arbitraria (y que son, como ya dijimos, los verdaderos destinatarios de estas instituciones). Pero además de esto, lo que se busca es eliminar todo vestigio de una opinión pública en la que pueda repercutir lo que sucede en el interior de los campos. Soljenitsin manifestó una plena conciencia acerca de la efectividad de este recurso, que hace que cualquier manifestación o protesta se vuelva superflua:

El que se declare en huelga de hambre debe ser aislado en una celda individual, pues nadie debe enterarse de su intento. No ya el *mundo libre*, tan propenso a las manifestaciones, ni la celda de al lado; tampoco los de su misma celda pueden enterarse de que su compañero ayuna, pues también ellos son opinión pública de la que es preciso aislarle (Soljenitsin, 2016).

Y, por último, la estrategia más eficaz para eliminar los lazos de solidaridad de modo definitivo consiste en implicar a los mismos reclusos en los crímenes que son cometidos contra ellos. Para Arendt, esto implica que ya no existe la elección entre el bien o el mal, pues hacer el bien se vuelve imposible en el contexto del campo (Arendt, 2015: 607). La línea entre el perseguidor y la víctima se ve enturbiada, lo que confunde los roles. De esta manera, el odio o el rencor que los prisioneros pueden experimentar contra sus verdugos se ve redirigido hacia sus propios compañeros, haciendo que su sometimiento sea más sencillo y eficaz. En *Archipiélago Gulag*, Soljenitsin se refiere con insistencia a la cuestión del auto control del grupo de reclusos como forma de disciplinamiento; pero es en *Un día en la vida de Iván Denísovich* donde esta cuestión adquiere un papel primordial. En efecto, la novela se centra en el padecimiento cotidiano de una cuadrilla de prisioneros, y se insiste en que el trabajo en grupo es una vil herramienta al servicio del sometimiento:

Para eso está pensado el *trabajo en equipo*. Y no como esos equipos en libertad, donde Fulano cobra aparte y Mengano cobra aparte. En el campo, el equipo es un invento para que a los presos no los acucien las autoridades, sino los mismos presos entre sí. Aquí es así: o *complementaria* para todos, o todos a morirse de hambre. Tú no trabajas, cabrón, ¿y he de pasar yo hambre por tu culpa? ¡No, trabaja tú también, carroña! (Soljenitsin, 1983: 57).

La consecuencia de esta estrategia parece ser la aniquilación total de cualquier forma posible de resistencia. En efecto, ¿cómo pensar en la posibilidad de resistir cuando esto implica la organización y la socialización? El último atentado contra la personalidad de los prisioneros, la eliminación de la individualidad, está pensado para aplastar cualquier vestigio de autonomía y espontaneidad, de modo que no sólo la resistencia sino cualquier tipo de acción sean imposibles.

7. La aniquilación de la individualidad y la posibilidad de resistencia

Una vez que el prisionero ha sido despojado de su personalidad jurídica y moral, lo único que impide que se convierta en un “cadáver viviente” es su identidad personal, que es el rasgo que lo distingue como individuo. La aniquilación de la individualidad es el atentado más atroz que se puede cometer contra el prisionero, pero resulta relativamente sencilla cuando se han completado ya los otros dos atentados, es decir, la eliminación de la personalidad jurídica y moral. Arendt sostiene que esta aniquilación consiste en la eliminación de la espontaneidad, que es lo que le permite a la persona humana realizar un acto novedoso: “[...] destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos” (Arendt, 2015: 610-611). El individuo es el único ser capaz de este tipo de actos espontáneos, por lo que su misma existencia engendra un peligro para la dominación total. En definitiva, lo que se pretende es que la víctima se encuentre ya vencida incluso antes de ser llevada al patíbulo.

Soljenitsin también reconoce que el objetivo último de los campos es la aniquilación de la individualidad. De hecho, ya hemos comentado que, según el autor, lo que hace que la empresa concentracionaria se vuelva fantástica e increíble

es que busca la eliminación de las personas concretas, y no sólo de las clases sociales. Pero en cuanto a la liquidación de la espontaneidad, podemos encontrar lo que en principio aparece como una clara disputa entre el planteo de Arendt y el testimonio de Soljenitsin. En efecto, éste último dedica toda la parte final de *Archipiélago Gulag* a analizar las revueltas que se extendieron a lo largo del sistema de campos, que comenzaron incluso antes de la muerte de Stalin, y que supusieron un levantamiento repentino frente a décadas de sometimiento. En esta sección de la obra, el tono cambia y el autor se entusiasma al hablar de la posibilidad de resistencia a partir del renacimiento de la socialización.

El origen de esta serie de revueltas que se extendieron sobre el Archipiélago está, aunque suene paradójico, en una medida que tomó Stalin en 1948. Eso es lo que sostiene Soljenitsin cuando analiza su decisión de separar a los delincuentes comunes de los presos políticos (condenados por el Artículo 58), para enviar a estos últimos a los recientemente creados campos especiales, donde las condiciones de su detención debían ser más crueles. Pero el resultado fue el inverso al esperado: con la separación de las categorías de detenidos, los presos políticos se libraron del hostigamiento de los delincuentes comunes, y al desvanecerse el miedo y la suspicacia, se comenzaron a recuperar la simpatía, el diálogo y la solidaridad. Para Soljenitsin, esto implicaba que los presos políticos se sintieron, por primera vez, como tales, y al despertarse la conciencia de su condición también comenzó a resquebrajarse la lógica concentracionaria: “Empiezan en el equipo conversaciones en voz baja que no tratan de la ración de pan, ni de gachas, sino de cosas que no oírás siquiera fuera, ¡y cada vez más libremente! Y el jefe de equipo de pronto pierde la sensación de la omnipotencia de su puño” (Soljenitsin, 2016). Se puede decir, entonces, que los presos se vuelven “políticos” cuando recuperan la solidaridad y conciben la posibilidad de la lucha colectiva contra los opresores.

Ahora bien, esta solidaridad renacida no se limita a ser un simple aire renovado en la atmósfera enrarecida de los campos. El fruto de la misma es la organización colectiva en función de la acción revolucionaria. Con respecto a este punto, el análisis que ofrece Lefort contribuye a clarificar el sentido de estas

revueltas:

No se trata sólo de una revuelta, de un impulso incontrolado de violencias bajo el efecto del odio que inspiran los guardianes, de un retorno accidental de las pasiones. Soljenitsin pone a todas luces en evidencia el sentido del acontecimiento: una comunidad adquiere sensibilidad propia, se ordena en función de un designio de resistencia o de ofensiva, se apodera espontáneamente del arma propia de los oprimidos en la sociedad moderna: la huelga, y crea instituciones clandestinas o públicas, más o menos desarrolladas según las circunstancias –comités de huelga, organizaciones de autogestión (Lefort, 1980: 200).

La condición para recobrar la capacidad de organización y de acción era, entonces, la recuperación de la hermandad, de la camaradería y de la solidaridad entre los reclusos. Por eso es que, para Arendt, el objetivo de los campos es lograr la soledad más absoluta, pues sólo así se puede aniquilar la espontaneidad humana y la capacidad de acción (Arendt, 2015: 634 y ss). En definitiva, podríamos decir que, al destacar los actos de rebelión organizada que se sucedieron en el Gulag, y sin tener en cuenta el hecho de que todos ellos fueron sofocados, Soljenitsin presenta una coincidencia fundamental con este planteo de Arendt. Es cierto que la autora no propone ninguna reflexión sobre la posibilidad de resistencia por parte de los prisioneros, pero creemos que su objetivo en *Los orígenes del totalitarismo* es presentar una interpretación de los campos que haga comprensible lo que sucede en ellos. Desde ese punto de vista, se puede decir que la falta de una referencia a la cuestión de las rebeliones por parte de Arendt no implica la afirmación de que para ella la resistencia era, simplemente, imposible. Tal vez sea más prudente afirmar que su intención de describir el experimento de dominación total que se emplea en los campos la llevó a focalizarse en los mecanismos de sometimiento y sujeción, resaltando el objetivo de estas instituciones: la aniquilación de la espontaneidad. El testimonio de Soljenitsin nos permite informarnos acerca de los distintos focos de rebelión que se dieron en el Gulag (entre los que se destaca el levantamiento del campo de Kenguir), y que son una prueba del desafío que pudieron proponer ciertos reclusos al poder pretendidamente total, cuando las condiciones así lo permitieron.

Conclusión

El objetivo del presente trabajo era mostrar que el análisis que presenta Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* acerca de los campos de concentración y del experimento de dominación total que estas instituciones llevan a cabo encuentra una clara vinculación en las obras de Soljenitsin. Si el objetivo de los campos es la aniquilación de la espontaneidad del prisionero, y el camino para lograrlo es la eliminación de su personalidad jurídica, moral e individual, podemos decir que el Gulag se constituyó como un sistema concentracionario consecuente y –además– muy eficiente. Es el testimonio de Soljenitsin el que nos permite considerar que estos atentados contra la personalidad de los prisioneros aparecen como una constante en el Archipiélago, lo que sugiere que era el exterminio de los “enemigos del pueblo”, y no su reeducación, lo que perseguía el sistema.

Con respecto a la objeción que Traverso propone sobre la interpretación de Arendt, que tiene que ver con el de hecho de que la autora pasa por alto las diferencias entre los campos de trabajo forzado o de concentración y los de exterminio, creemos que el testimonio de Soljenitsin nos permite adoptar otra postura y ver una semejanza mucho mayor entre el sistema concentracionario soviético y el del nazismo. Si bien es cierto que Arendt no ofrece una descripción detallada de las diferencias entre estos sistemas, su análisis de los campos termina mostrándose acertado para comprender lo que sucedía en la vasta red del Gulag.

Por otro lado, debemos reconocer que la cuestión sobre los antecedentes marxistas del bolchevismo queda abierta, ya que es una problemática que excede las fuentes que hemos tomado en consideración. La intención del artículo no es discutir esta cuestión en profundidad, sino mostrar que el análisis de Arendt se vincula con el testimonio de Soljenitsin, para corroborar en qué medida está justificada su inclusión del estalinismo bajo la categoría del totalitarismo.

Bibliografía

- Arendt, H. (1998). *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Ediciones Encuentro.

- Arendt, H. (2015). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Canovan, M. (1998). Introduction. En: H. Arendt, *The human condition* (pp. viii-xx). The University of Chicago Press.
- Lefort, C. (1980). *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*. Tusquets Editores.
- Rousset, D. (2018). *El universo concentracionario*. Anthropos Editorial.
- Soljenitsin, A. (1983). *Un día en la vida de Iván Denísovich*. Hyspamérica Ediciones.
- Soljenitsin, A. (2016). *Archipiélago Gulag*. Editorial digital: Titivillus. Recuperado de: <https://lectulandia.me/>
- Traverso, E. (2001a). *La historia desgarrada*. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales, trad. de David Chiner, Barcelona, Herder.
- Traverso, E. (2001b). *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba.
- Villa, D. R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press.

Reflexões sobre o conceito de ideologia em Hannah Arendt

Reflexiones sobre el concepto de ideología en Hannah Arendt

Lara França Da Rocha

Universidade Federal do Ceará

Judikael Castelo Branco

Universidade Federal de Tocantins

Cómo citar este artículo:

Da Rocha, Lara França y Castelo Branco, Judikael (2022). Reflexões sobre o conceito de ideologia em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 178-204. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de ideologia fundamentado por Hannah Arendt. A hipótese central defendida é que a compreensão sobre o *modus operandi* do discurso ideológico oferece um panorama de reflexão que ilumina não apenas os regimes totalitários, mas também a substituição da verdade factual pela tirania do raciocínio autopropelido, recurso protototalitário correntemente utilizado pelos governos atuais. Para tanto, inicialmente será exposta a definição arendtiana de ideologia, relacionando-a com as leis da história e da natureza e com o afastamento do pensamento com relação à realidade. A seguir, com o objetivo de compreender como a ideologia aplaina o caminho para o terror, serão indicadas as características totalitárias presentes nos *ismos*, bem como os tentáculos ideológicos apontados por Arendt em *Origens do totalitarismo*: a educação, a propaganda e os discursos do líder.

PALAVRAS-CHAVE: Ideologia, totalitarismo, história, terror, propaganda.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar el concepto de ideología elaborado por Hannah Arendt. La hipótesis central que se defiende es que la comprensión del *modus operandi* del discurso ideológico ofrece un panorama de reflexión que ilumina no sólo los regímenes totalitarios, sino también la sustitución de la verdad

fáctica por la tiranía del razonamiento autopropulsado, recurso protototalitario utilizado por diferentes gobiernos actuales. Para ello, se expondrá inicialmente la definición arendtiana de ideología, relacionándola con las leyes de la historia y la naturaleza y con la distancia entre pensamiento y realidad. A continuación, para comprender cómo la ideología allana el camino al terror, se señalarán las características totalitarias presentes en los *ismos*, así como los tentáculos ideológicos señalados por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: educación, propaganda y discursos del líder.

PALABRAS CLAVE: Ideología, totalitarismo, historia, terror, propaganda.

1. Conceito de ideologia

Apesar de desafiar os fundamentos das leis positivas, não é possível considerar que o totalitarismo se baseia em um discurso arbitrário, já que se orienta segundo as leis da natureza e da história, sendo “mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais o foi” (Arendt, 2011: 514).¹ Ao querer se amparar no que tradicionalmente foi reconhecido como a fonte da legalidade, seu escopo era alcançar uma forma superior de ordenamento que, como tal, pudesse dispensar convenções menores, suscetíveis a equívocos.

Ambicionando converter a humanidade em uma encarnação dessas leis, o totalitarismo se baseou em um movimento ininterrupto cuja direção caminhava rumo à sua própria extinção, pois “se é lei da natureza eliminar tudo o que é nocivo e indigno de viver, a própria natureza seria eliminada quando não pudesse encontrar novas categorias nocivas; se é lei da história que, numa luta de classes, certas classes fenecem, a própria história chegaria ao fim se não se formassem novas classes que pudessem fenecer” (Arendt, 2011: 516). Assim, o Estado e suas instituições serviriam apenas para assegurar que esses regulamentos se realizassem.

Governando por leis que, diferentes das positivas, não conferem marcos de confiabilidade para os indivíduos, pois pretendem extinguir a capacidade humana de iniciar, o movimento ininterrupto dessas normas dá lugar ao terror que comprime os homens com força suficiente para extinguir o espaço indispensável

¹ A bibliografia sobre o tema é extensíssima. Aqui, recomendamos o texto de Joahnn Chapoutot (2014).

para a preservação de suas liberdades. “Diferente da mera consistência epistemológica, as leis supra-humanas hipostasiam uma lógica consequencial que não pode ser desafiada pelos eventos” (Rensmann, 2014: 90).

Ao executar as sentenças que a história e a natureza já prescreveram, o terror forneceu velocidade descomunal aos processos inerentes a essas leis sobre-humanas, o que só foi realizável porque os indivíduos, no contexto de alienação, massificação e isolamento, se identificaram como representantes dessas normas, confundindo-se com elas. Para atingir esse intento, o elemento que prepara as massas para a dominação total, destruindo maximamente a sua espontaneidade e a possibilidade do livre exercício do pensamento, é a ideologia.

Os habitantes de um país totalitário são arremessados num processo de natureza ou da história para que se acelere o seu movimento, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças ou membros das classes agonizantes [...] serão amanhã os que devem ser imolados. Aquilo que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia (Arendt, 2011: 520).

Arendt frequentemente se referiu à ideologia como os *ismos* e a definiu como a lógica de uma ideia. O objetivo do discurso ideológico é fornecer explicações totais sobre os fenômenos, descobrindo suas causas “ocultas”. Constantemente revestido com a aparência de linguagem científica, esse discurso é construído com a finalidade de engolfar as multidões, moldando-as tanto para o papel de carrasco quanto de vítima. Frente a isto, Lefort (1979) pontua que a interpelação ideológica, voltada à sedução das massas, torna possível a conformação do Um-só-homem, construindo uma unidade social que normaliza a necessidade do extermínio de grupos inteiros.

Nas condições de dominação ideológica brutal, o princípio de ação que, em outras formas de governo motiva os homens a atuar no espaço público, é meramente ideológico, pois a lógica de seus argumentos suprime tanto os “espaços intermediários onde se poderiam abrigar a imaginação, o bom senso e mesmo o senso [comum]” (Souki in Aguiar et. al., 2001: 111) quanto a deliberação, faculdade essencial para a manutenção da política e constituinte do diálogo interior. A

ideologia elimina o espaço necessário ao exercício do pensar, de modo que onde ela se sobressai dificilmente o pensamento ficará a salvo, já que a contingência é substituída pela “tirania da ficção, o argumento compulsivo, autopropelido, inquestionável, «objetivo» [...]. Nada de humano, de «subjetivo», de mortal” (Aguiar, 2003: 109).

O conceito arendtiano de ideologia, divergindo, por exemplo, do significado marxiano, se relaciona com o surgimento do fenômeno totalitário, sendo tão característico deste que, de acordo com a autora, o potencial verdadeiramente coercitivo da ideologia era desconhecido antes de Hitler e de Stálin (Arendt, 2008). Assim, se a ideologia marxiana se refere a um aparato de ideias e conceitos utilizado para a manutenção das relações de poder,² fundado no ocultamento e na dissimulação difundidos por princípios forjados pelos detentores do capital com o intento de apartar os homens da luta de classes, em Arendt, os princípios de ocultamento e dissimulação permanecem na base dessa moldura conceitual, mesmo que desassociados dos interesses de classe (Pereira, 2018). Na autora, o distanciamento do mundo e a fuga do real que originam a ideologia nem têm a pretensão da verdade e nem tampouco de garantir o partilhar-o-mundo; ao contrário, pretendem afastar os homens de qualquer experiência verdadeiramente política, estabelecendo um contexto no qual o que os vincula é a consecução dos ditames ideológicos (Barbosa, 2016). No contexto totalitário, a única coisa comum entre os homens é o compromisso com a execução das leis da história e da natureza.

A tirania do raciocínio autopropelido, o processo compulsivo de dedução, é

² “Uma ideologia, de acordo com Marx, articula aquilo que alguém aparenta ser em benefício de seu papel ativo no mundo; todas as leis do passado, religiões e filosofias são, desse modo, ideologias” (Arendt, 2021: 50). Como fica posto na síntese de André Enegrén (1984: 202-203): “Arendt não evoca qualquer relação imaginária com condições materiais de existência disfarçadas por interesses de classe, nenhuma racionalização penetrada por afetos, e a sua definição ainda se opõe às teorias decorrentes do marxismo na medida em que se recusa a fazer da a-historicidade ou, *a fortiori*, de uma compreensão não dialética da realidade uma característica importante da ideologia. Além disso, não é reivindicada qualquer cientificidade exclusiva da ideologia, escapando milagrosamente daquilo que P. Veyne chama de «errância histórica». São suspeitas de ideologia as visões totalizantes que se valem de uma instância externa de verdade e não as apreensões parciais, sendo a ilusão por excelência justamente o conhecimento absoluto que supostamente emerge da ordem invisível das coisas. Limitada pelo seu objeto, a definição arendtiana é perfeitamente adequada às suas próprias categorias”.

antinômico ao pensamento. Seguir o fluxo dos acontecimentos movendo-se apenas a partir dos preceitos ideológicos equivale ao “triunfo de uma máquina intelectual que produz as consequências a partir dos princípios, como se o pensamento se encontrasse desconectado da experiência do real” (Lefort, 1986: 65). Frente a isso, Pereira (2018) afirma que a lógica de uma ideia se volta para a formulação de premissas coerentes e válidas, mas sem compromisso com a verdade. Para defender essa elaboração, o autor cita Margutti Pinto, para quem a inferência lógica se direciona muito mais para a formalidade do argumento (ou seja, para a sua validade) do que para se manter vinculada à verdade factual.³ Dito de outro modo, o compromisso do argumento lógico é com o estabelecimento de premissas válidas de acordo com os preceitos da ciência lógica, mesmo que elas não possuam fundamento na realidade.⁴

Desassociando pensamento e experiência, a ideologia é essencialmente antipolítica, pois, ao apartar-se da verdade factual, ela desfigura a realidade, fabricando uma nova a partir do quadro explicativo fornecido pelas leis da história e da natureza. Em outros termos, “natureza e história formam os eixos processuais em que a lógica de uma ideia, isto é, o movimento coerente de uma premissa desconexa das contradições e imprevisibilidades da realidade, avança de maneira autônoma da realidade [...], de maneira infinita, num processo pelo processo, tal como atestam os campos de concentração” (Pereira, 2018: 208).

Se os governos totalitários contaram com o apoio da maioria da população, isso se deu também porque a ideologia preparou os indivíduos para que os crimes cometidos pelo Estado fossem considerados o cumprimento do inevitável, parte da sentença predeterminada pelas leis eternas, sem que eles parassem para pensar no que estavam fazendo: na tirania da lógica não importa examinar o conteúdo, mas apenas seguir o movimento interno de dedução. Assim, “quando [Hitler] diz que o «pensamento só existe para dar e executar uma ordem», ele está extraíndo a

³ Para o aprofundamento da análise sobre a verdade dos fatos, recomendamos o texto de Pereira (2018b).

⁴ Pereira (2018) cita o seguinte exemplo para demonstrar a diferença entre argumento válido e argumento verdadeiro: “Todo inseto é humano/ toda abelha é inseto/ logo toda abelha é humano” (Margutti Pinto, 2001 apud Pereira, 2018: 206). Assim, uma inferência válida não necessariamente é uma sentença verdadeira.

conclusão [...] que «tudo é bobagem». Seus ouvintes, fascinados com a absoluta coerência dessa visão de mundo, apenas em raríssimos casos teriam imaginação prática suficiente para captar o derradeiro significado dessa lógica inabalável” (Arendt, 2008: 318).

A ideologia é a argumentação que justifica quaisquer códigos e explicações que se pretendam totais. Sem seus incrementos, não seria concebível que um grande contingente de indivíduos compartilhasse – e reproduzisse – as mesmas opiniões. Sua irrupção na cena pública não é um fato isolado; ao contrário, ela tende a prosperar em um contexto de dissolução da política, de desarraigamento do mundo (e, com ele, da frustração dos indivíduos por sentirem-se incapazes de agir) e de desgaste das instituições públicas, que não conseguem mais assegurar aos indivíduos as condições favoráveis à participação efetiva na política. Na ausência de interesses comuns e ansiando sentirem-se incluídos, os indivíduos substituem a pluralidade de vozes do *sensus communis* pela uniformidade ideológica.

Diferentemente do diálogo – entendido como a capacidade política de dizer a realidade, a comunicação estabelecida *entre* os homens sem a qual eles não conseguiriam se fazer entender, derivada do fato de que os indivíduos são sempre singulares, porém semelhantes –, a ideologia decorre da dissolução do comum: reduzir os homens ao mesmo exemplar, repetido indefinidamente, faz com que o discurso se torne desnecessário. Assim, o argumento racional e autopropelido é antipolítico e violento, pois substitui o senso comum, o sentido a partir do qual os indivíduos conseguem se certificar da realidade, pelas mentiras organizadas, que “abrigam um germe de violência; a mentira organizada sempre tende a destruir aquilo que ela decidiu negar” (Arendt, 2016: 312).

A mentira na política e a ideologia caminham *pari passu*. A potencialidade da segunda em converter-se em arma de destruição indica que não apenas a realidade pode ser fabricada, mas que, sob condições de alienação, massificação e solidão, a ilusão ganha força descomunal.⁵ “A lógica como processo põe a ideia em movimento e assim tritura sua substância. Esta perda de substância é fundamental

⁵ Sobre a solidão em Arendt, recomendamos o texto de Rocha (2021).

[...]. A ideia apreende as massas através da lógica, cujo traço inevitável se converte em suporte, como a corda para o enforcado [...]. A lógica é aquilo que une a todos, na verdade, é o mais baixo denominador comum” (Arendt, 2006: 184-185, VIII, março de 1952, [23]).

A força com a qual uma ideologia é aceita e difundida é proporcional à superfluidade dos homens, ao seu apego às premissas lógicas ditadas pelos *ismos* como único meio capaz de explicar os fatos e a sua própria condição de miséria e anonimato. O preço a pagar por isso é a redução do humano (e de sua imprevisibilidade, sua capacidade de pensar, ajuizar, agir e dialogar) ao não-humano, o que devasta a esfera pública e a teia de relações que compõe o âmbito privado. Comparando a capacidade destrutiva da ideologia com os efeitos devastadores das armas nucleares, Canovan afirma que “nenhuma pretensa explicação total pode se sustentar sem destruir a espontaneidade, a imprevisibilidade e a criatividade” (1992: 81).

A serviço dos *ismos*, a lógica é o contraponto da dialética: enquanto no diálogo –exterior ou interior– não há coação, a ideologia produz uma falsa identificação que, ao não se fundar na constatação de que eu possuo algo em comum com o outro (o diálogo é sempre *sobre* alguma coisa),⁶ baseia-se em forçá-lo a pensar como eu. De acordo com Arendt (2006), eliminar o *sobre* é extinguir a possibilidade do diálogo e da diferença: ao considerar os indivíduos como repetições indistinguíveis, a ideologia complementa, linguística e psicologicamente, a compressão que o terror executa e, por isso, é coercitiva *par excellence*. Com efeito, a marca deixada pela ideologia totalitária foi o “condicionamento pelo qual a realidade deixa de ser a soma total de fatos concretos e irrecusáveis, e se torna um aglomerado de eventos e slogans sempre variáveis, em que uma coisa pode ser verdadeira hoje e falsa amanhã” (Arendt,

⁶ “Pensar é comentar uma coisa consigo mesmo; falar é um falar sobre [...]. Se queremos evitar o sobre forçamos o outro a que venha a nosso próprio pensamento; aqui surge a coação e assim se renuncia ao que tenho em comum com o outro na forma do sobre. Se força uma falsa identificação. A coação consiste em tratar o outro como o próprio alter ego. Sem a forma do sobre não há nenhum diálogo. No sobre se expressa que temos um mundo em comum, que habitamos juntos a terra”. (Arendt, 2006: 205-206, IX, junho de 1952, [19]).

2008: 276).⁷ Tratando a todos como exemplares de seus imperativos, a ideologia é a explanação sobre o vazio e, como tal, destituída de significado.

A inviabilização do livre pensar gerada pela ideologia advém do fato de que todas as experiências que despertam o ego pensante são hermeticamente ajustadas às suas premissas lógicas, reduzindo cada acontecimento a uma falsa comprovação de suas teses. Eliminadas as contradições factuais, o mundo se torna facilmente explicável a partir dessas verdades fabricadas, já que não é necessário parar para pensar a respeito de postulados axiomáticos, pondo-os à prova. Por isso, a ideologia, ao afastar os homens da realidade, desfigura o pensamento: uma vez que torna a lógica o seu elemento central, reduz a reflexão ao encadeamento de premissas e à negação das contradições.

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento pela explicação total da ideologia [...] não é o risco de ser iludido por alguma suposição vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade [...] de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 2011: 522).

Porquanto o pensamento tem a sua gênese na realidade e objetiva alcançar o significado daquilo que interroga, possibilitando aos homens compreender o mundo e reconciliar-se com ele, a ideologia percorre a direção oposta: enquanto o diálogo sem som não perde o contato com o mundo, mas, ao contrário, origina a multiplicidade de pontos de vista que o torna contingente e deliberativo, o discurso ideológico, ao diluir o confronto com a realidade plural, “aplica sobre o mundo contingente dos homens uma leitura coerente e sem falha e se previne em relação àqueles que não aceitam docilmente as articulações fantasmáticas” (Souki,

⁷ Para Chevallier (1986), a ideologia nazista pode ser compreendida a partir do *Mein Kampf*. Na primeira parte da obra, o *Führer* defende que a miséria do povo alemão se origina no marxismo, cujo fundador, um judeu que teria como plano o domínio judaico mundial. Desse modo, os dois inimigos a combater estavam postos: o judaísmo e o marxismo, responsáveis pela derrota alemã na Primeira Guerra. A doutrina ideológica aparece na segunda parte da obra, a partir dos Vinte e Cinco Pontos do Partido Nacional-Socialista, um manifesto de ódio aos inimigos objetivos e de autodivinização da raça ariana que, entre outras medidas, promulgava a reforma da educação, a punição à corrupção judaica no Parlamento alemão e os programas de regeneração racial, que separavam os indivíduos de sangue alemão, os cidadãos do *Reich*, dos não-alemães. Todavia, isso somente seria possível a partir da maciça adesão popular à um Estado forte, que reuniria todos os arianos numa Grande Alemanha.

1998: 60).

Em um contexto de isolamento, as respostas prontas fornecidas pela ideologia tornam não apenas desnecessárias as perguntas oriundas do diálogo interior, mas inibem as condições de possibilidade que favorecem o seu exercício: o espanto com a realidade, a coexistência plural, o senso comum, a imaginação, a metáfora e a experiência.⁸ Como o pensar possui potencial para ser uma atividade infundável⁹ –tal como o véu de Penélope– pois “enquanto houver novos eventos e motivos para os homens se espantarem e começarem a refletir sobre eles, continuarão exercendo esta atividade mental” (Rocha, 2019: 50), ele é o oposto da introjeção muda, passiva a um fundamento absoluto e, por isso, é antinômico à ideologia.

Além disso, outro ponto crucial para a compreensão de como a ideologia inviabiliza o livre pensar gravita em torno do duplo vértice da linguagem tal como prenunciado por Arendt: por um lado, a linguagem tem o potencial de revelar a verdade – predicativo ínsito à sua importância política e no fato de que o pensamento, enquanto *dia-logos*, é linguisticamente mediado, o que levou Parekh (1981: 94) a afirmar que “pensar é falar consigo mesmo e falar é pensar com os outros” –, enquanto, por outro, ela pode também ser utilizada para mascarar a verdade, o que implica necessariamente a inviabilização do pensamento e da *radix* política da palavra. O segundo recurso é ínsito à ideologia, cujas explicações são particularmente sedutoras em um contexto caracterizado pela “ausência de pensamento [*thoughtlessness*] –a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de «verdades» que se tornaram triviais e vazias” (Arendt, 2016: 6). Um mundo que não seja motivado pelo que, desde

⁸ “Arendt identificou que o raciocínio envolto em si mesmo, característico dos homens isolados das sociedades massificadas, corresponde à deturpação do livre exercício do pensamento, cuja finalidade é significar os eventos e compreender um mundo preexistente em que todos nasceram como estranhos e, por esse motivo, precisam constantemente reconciliarem-se com o que lhes acontece. Nesse âmbito de análise, é possível sinalizar que a solidão é um dos mais potentes inviabilizadores da reflexão: se o homem desolado é incapaz de pensar, é porque esta faculdade mental também se relaciona com a pluralidade.” (Rocha, 2019: 12).

⁹ Apesar de não ser o objetivo deste artigo descrever o *modus operandi* da fenomenologia do ego pensante proposta por Arendt, para um aprofundamento da análise sobre esta atividade –e, inclusive, a inviabilização de seu livre exercício pretendido pela ideologia–, recomendamos o texto de Rocha (2019).

Homero, foi considerado o impulso humano *par excellence*, ou seja, “dizer o que é” (Arendt, 2016: 285), mas que, ao contrário, busque alicerces na mentira organizada, não é verdadeiramente humano, porquanto inviabiliza as duas formas propriamente humanas de ser livre: a liberdade de agir e o livre exercício das atividades espirituais.

A ideologia ganha espaço a partir do momento em que uma perspectiva defende ser a única verdadeira, impedindo que o debate aconteça; nesse contexto, a legitimação de regimes baseados na mentira organizada corresponde ao afastamento da realidade e à degradação do comum, posto que as suas premissas inviabilizam a participação política e dissociam pensamento de significado, reduzindo-o à dedução. Para Arendt, “a lógica ocidental é tirânica *by definition*. Frente às leis imutáveis da lógica não há nenhuma liberdade; se a política é um assunto do homem e da constituição racional do Estado, só a tirania pode produzir boa política” (Arendt, 2006: 44, II, dezembro de 1950, [20]). A ideologia não é uma prerrogativa exclusiva dos regimes totalitários, porquanto está presente também nos períodos que os antecedem.

Legitimando as premissas niilistas de que tudo é permitido e de que os meios são mais importantes que os fins,¹⁰ abriu-se a horrenda brecha para a justificação de atrocidades; nublaram-se os antigos valores e descobriu-se com que facilidade novos padrões de conduta poderiam ser aceitos pela maioria das pessoas, um processo cimentado pela ideologia (Arendt, 1955). É nesse momento em que o *logos*, no qual se radica tanto a política quanto o pensamento, desvincula-se de ambos, pois, em seu uso ideológico, as palavras servem apenas como meios para mascarar a realidade.

O dispositivo ideológico totalitário buscou responder aos anseios psicológicos das massas que, por um lado, desejavam sentir-se participantes do mundo e, por outro, associavam verdade à ausência de contradições. Para Di Pego (2015), a ideologia totalitária suscita um fanatismo singular por dois motivos

¹⁰ Para Arendt, o niilismo representa uma ameaça para o pensamento, pois tal negação dos valores surge do anseio por resultados demonstráveis e úteis, que dispensam as constantes indagações que constituem o diálogo interior. (Arendt, 2014). Por mais que toda reflexão também negue as normas, sua busca por significado não pretende fundar novos códigos: a reflexão é perigosa para os *ismos*.

principais: primeiro, os indivíduos sentiram-se participantes de um movimento histórico tão superior que qualquer sacrifício pessoal seria justificável. Segundo, porque o discurso ideológico desafia o utilitarismo, já que não segue nem os interesses econômicos, nem os imperativos coletivos. “Por isso, Arendt entende que a ideologia não remete fundamentalmente a certos conteúdos específicos, mas a uma concepção de história e a uma lógica de seu desenvolvimento que permite prever seu dever-ser” (Di Pego, 2015: 138).

Vale destacar que se, por um lado, a reivindicação ideológica de explicação total teve seu potencial descoberto pelos regimes totalitários, por outro, a percepção de que é possível moldar as ações dos indivíduos a partir da lógica de uma ideia não é recente; ao contrário, a tentativa de superar a contingência inerente à ação é recorrente na história da filosofia (Arendt, 1950), cujo ponto nevrálgico foi a substituição da ação pela fabricação e, com a Revolução Industrial, o advento do ensimesmado *animal laborans* como o paradigma do homem moderno –em detrimento do homem de ação, que discute e age em comum acordo com seus iguais.¹¹

Diante disso, Villa (1999) argumenta que a desconfiança de Platão com relação à democracia ateniense o motivou a buscar uma solução para o “caos” da esfera pública; assim, caberia ao seleto grupo dos amigos dos deuses governar e dominar opiniões e paixões. Desse modo, se era possível que os indivíduos acreditassem que os assuntos públicos eram regidos por leis supraterras conhecidas apenas pelos filósofos, era igualmente concebível que a sabedoria de alguns poucos governasse as paixões humanas –inclusive as políticas. Com isso, a pluralidade de vozes e de perspectivas daria lugar ao som uníssono oriundo das verdades eternas, modelo que os homens deveriam perseguir. Esta constatação fez Arendt afirmar que os filósofos, mesmo apartados da esfera dos assuntos humanos, pretenderam ditar as regras para o seu funcionamento e, com isso fizeram com que a filosofia se enamorasse da tirania durante boa parte da história (Arendt, 2006).

Ademais, a partir da Idade Moderna, a razão foi considerada sinônimo de

¹¹ Sobre o *animal laborans* arendtiano, conferir Adriano Correia (2014: 71-106).

raciocínio lógico, procedimental, um processo mental que, como um jogo executado ao redor de si mesmo, precisa se fechar em seu entorno para alcançar resultados definidos, mensuráveis, de modo similar ao que é obtido na fabricação. Se a ideia pode ser encerrada em um ciclo compulsório, cujo fim é calculado de antemão, é possível manipular os meios (os processos de raciocínio lógico) para que os fins pretendidos sejam alcançados. Foi partindo da redução da ação e do pensamento ao cálculo de consequências e à fabricação que as ideologias alcançaram o respaldo necessário para se firmarem como elemento de dominação.

A unicidade de vozes na cena pública é antagônica ao livre exercício do pensamento, equiparando-se à fabricação de comportamentos ajustados às premissas ideológicas: quando a ação passa a ser concebida como fabricação, o pensar se torna supérfluo e a retirada do mundo necessária para essa faculdade passa a ser considerada algo que atrapalha o curso dos processos. Nessa leitura, a produção ideológica de cadáveres viventes, sonâmbulos repetidores de clichês, parece ser o resultado previsível dessa inversão, tão previsível quanto o curso de suas leis: se é possível fabricar uma realidade irresistível o suficiente para fazer com que os indivíduos se sintam impelidos a fazer parte dela, tem-se as condições para que os seus integrantes renunciem ao que os torna humanos.

Assim, o sucesso da ideologia totalitária “e das transformações que ela opera na consciência individual” (Fruchter, 1970: 443) indica o perigo que todos correm quando atividades como pensamento e compreensão caem em desuso, pois mover-se no mundo guiado unicamente pelas premissas ideológicas equivale a se manter na superficialidade, não estabelecer raízes, ser carente de mundo.¹² Nessas condições, dizer o real, habilidade política *par excellence*, é substituído pela repetição incansável das premissas estabelecidas pelas leis da história, da natureza, ou de quaisquer códigos que ambicionem inviabilizar a comunicação e o

¹² “Compreender engendra profundidade. Politicamente, significa encontrar uma pátria no mundo, encontrar-se em casa [...]. Desarraigamento significa viver na superfície e com isso ligam-se tanto o parasitismo quanto a superficialidade. A dimensão da profundidade se engendra pelo fato de estabelecer raízes, quer dizer, pela compreensão no sentido de reconciliação. Na superficialidade [...] não desaparece simplesmente a profundidade, mas esta se mostra como um buraco sem fundo, como um abismo que se abre imediatamente abaixo da superfície. Quando dizemos: já não podemos compreender, queremos dizer: não podemos estabelecer raízes, estamos condenados a superfície. Esta superficialidade está organizada no domínio totalitário” (Arendt, 2006: 352, XIV, março de 1953, [17]).

testemunho sobre os eventos. Porquanto “os homens normais não sabem que tudo é possível” (Rousset, 2015: 109), este impensável e indizível que caracteriza os eventos antipolíticos de nosso tempo deve à ideologia parte de seu sucesso e de sua letalidade.

2. O *modus operandi* da ideologia totalitária

A compreensão do papel fundamental que a ideologia desempenhou na implantação do totalitarismo exige dois distintos níveis de abordagem que tomem, em perspectivas diferentes e complementares, a mesma questão, isto é, como, concretamente, a ideologia aplaina os caminhos para o terror.¹³ Uma primeira abordagem destaca os elementos constitutivos da ideologia. Neste ponto da argumentação, Arendt aponta ao menos três predicativos totalitários presentes em todos os *ismos*: a pretensão de explicação total, a emancipação da experiência e, por último, a utilização da lógica para a construção de uma nova realidade (no caso, fabricada a partir da lei da história e da natureza). Esses predicativos alicerçam, na prática, aquilo que podemos postular como os principais tentáculos da ideologia: neste segundo nível do problema, abordamos como o discurso ideológico é difundido a partir da educação, da propaganda e dos discursos do líder.

A pretensão de explicação total se funda na própria essência dessa forma de governo: ao não analisar o que algo é e nem o seu significado, a ideologia se preocupa apenas com o movimento, com o fluxo que põe os incidentes em atividade, e não com os eventos em si. Partindo do mesmo horizonte de reflexão, Estin (1980: 31) argumenta que, ao se afastar dos acontecimentos, “a ideologia é o contrário da narração que se submete ao evento, conta-o e nos prepara à compreensão de outros eventos”. Nesses termos, ao oferecer explicações totais e atemporais, o discurso ideológico engolfa os homens no fluxo ininterrupto dos acontecimentos legatários da lei da história e da natureza. A explicação total visa neutralizar maximamente a ameaça do novo e o caráter de imprevisibilidade que

¹³ Considerando, como bem sintetiza André Enegrén (1984: 202) que “o terror totalitário não poderia se exercer sem o contravalor do ideal que lhe é fornecido pela ideologia”.

caracteriza o contingencial mundo humano, mantendo-o sob controle.

A rapidez com que os eventos acontecem sob a égide da lei do movimento é um importante elemento de mobilização psicológica das massas, tão sufocante e eficaz quanto o cinturão de ferro do terror. É nesse sentido que, para Arendt (2006), a ideologia é o ópio do povo. Neste predicativo também se radica a sua propensão a abranger e esclarecer todos os acontecimentos históricos, “a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro” (Arendt, 2011: 523).

O segundo elemento totalitário presente nas ideologias consiste na dissociação do mundo do parece-me em função de uma realidade “mais verdadeira”, que só pode ser acessada pelo encadeamento lógico de causas e consequências. É partindo dessa operacionalidade que a doutrinação inviabiliza o desenvolvimento de opiniões, pois desvincula o pensamento das experiências e da realidade ao indicar que sempre há um fundamento mais profundo e um significado oculto por trás de cada movimento. “Isso produz uma mentalidade na qual já não se experimenta e se compreende a realidade em seus próprios termos [...], mas automaticamente se presume que ela significa outra coisa” (Arendt, 2011: 523).

Sobre os dois primeiros predicativos da ideologia, Arendt afirma que:

A argumentação ideológica, sempre uma espécie de dedução lógica, corresponde ao [...] elemento do movimento e o elemento da emancipação da realidade e da experiência – primeiro porque o movimento do pensamento não emana da experiência, mas gera-se a si próprio e, depois, porque transforma em premissa axiomática o único ponto que é tomado e aceito da realidade verificada, deixando, daí em diante, o subsequente processo de argumentação inteiramente a salvo de qualquer experiência. Uma vez que tenha estabelecido sua premissa, seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (Arendt, 2011: 524).

Se a ideologia desvincula o pensamento de seu nascedouro original, a experiência, isso só é possível pelo uso de métodos de demonstração lógica: a partir de um único axioma, todas as premissas (acontecimentos) podem ser deduzidas, como se constantemente reafirmassem a tese inicial, sendo tão previsíveis como qualquer cálculo de consequência. Eis o terceiro predicativo da

ideologia. Nesse contexto, o raciocínio frio como gelo decorre da adequação dos eventos às premissas ideológicas.¹⁴

Na ideologia, tal como na ciência lógica, a não-contradição é um dos princípios para a comprovação de um discurso verdadeiro. Desse modo, a compreensão deixa de ser a finalidade do pensamento para ser alcançada, por imitação da mente, ao enquadramento lógico e demonstrável das leis eternas a partir das formulações ideológicas. É esmagadoramente mais fácil para os indivíduos carentes de mundo – massificados e frustrados pela sua incapacidade de atuar efetivamente na esfera pública – aderir impensadamente a esses movimentos do que submeter suas doutrinas ao crivo crítico-reflexivo do pensamento. “A facilidade com a qual o cidadão comum aderiu ao regime revela o quão raramente exercemos a capacidade de pensar e julgar por nós mesmos, assim como na companhia dos outros. A opinião pública, no sentido de mera opinião da maioria, revela que a imitação automática de determinado comportamento é algo muito mais matizado do que parece” (Assy, 2015: 17).

Em outro nível, como dissemos distinto e complementar, a ideologia totalitária é tomada a partir dos tentáculos com os quais ela pôde efetivamente se estender sobre um significativo contingente de homens desarraigados: a educação, a propaganda e os discursos do Líder.¹⁵

A primeira, ao considerar o Estado como a base da instrução escolar, atua para que seja incutido nos jovens o senso de responsabilidade pelo seu papel no movimento, destacando a importância de cultivar a obediência, o nacionalismo e o

¹⁴ Aqui mais uma vez podemos nos beneficiar da síntese projetada por Enegrén (1984: 202) quando retoma alguns dos aspectos incontornáveis do pensamento arendtiano sobre o tema: “A ideologia tem a característica de se apresentar como uma dedução inflexível a partir de uma única premissa, de postular uma verdade escondida mais verdadeira do que as aparências, e, enfim, de obedecer a uma lógica dinâmica em vez de reguladora, modelada em um processo histórico ou natural, sempre capaz de colocar a história dos eventos de forma errada. Reduz-se, assim, a certos traços facilmente reconhecíveis que a circunscrevem a um campo bem definido; monismo lógico aplicado a uma *Weltanschauung* meta-empírica, ela é um saber que pretende captar a ordem do mundo graças à coerência independente das ideias. Prisioneiro de uma percepção maniqueísta da realidade, o seu discurso é inspirado pelos métodos da publicidade, obcecado pela cientificidade, inclinado a vaticinar em termos de milenarismos”.

¹⁵ Uma abordagem mais abrangente sobre como esses fatores operaram na Alemanha é encontrada na obra seminal de Claudia Koonz (2003).

gosto pelo risco.¹⁶ Somente após essa base posta seria aconselhável transmitir-lhes os saberes necessários.¹⁷ Nesse contexto, a importância do ensino é crucial: “tudo será sistematicamente organizado para que, ao deixar a escola, o jovem seja um alemão integral, convencido da superioridade absoluta dos alemães” (Chevalier, 1986: 406). Contrária à educação que se volta para a valorização do pensamento crítico e do juízo como formas de se responsabilizar pelo mundo, a instrução ideológica se reduz à mera doutrinação. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (Arendt, 2011: 520).

No intento de criar uma humanidade artificial, disposta a obedecer às leis sobre-humanas, insistentemente repetidas através das premissas ideológicas, o ensino foi uma das primeiras áreas a que os governos totalitários se voltaram; no Terceiro Reich, por exemplo, seu objetivo era “transformar as crianças em bons nazistas” (Bartolleti, 2006: 40), o que foi levado a cabo a partir de alterações substanciais no currículo e no material didático,¹⁸ além da valorização da educação física e da formação do caráter nacionalista.¹⁹ Se o ideário nazista, por exemplo,

¹⁶ Hitler projetou as Escolas Adolf Hitler, os Castelos das Ordens e as Altas Escolas de Rosemberg, que deveriam incutir nos jovens o espírito político nacional, o *Napola* (*Nationalpolitischen Erziehungsanstalten*), formando a elite totalitária. A partir dessas instituições adviria um tipo inumano. “Hitler descreveu aos mais íntimos o novo tipo humano, já parcialmente realizado na SS, como um animal predatório, cruel, sem medo, marcado de traços «demoníacos» de tal modo que ele mesmo se apavorou com a visão” (Fest, 2017: 622).

¹⁷ Hitler reiteradamente destacou o seu repúdio aos intelectuais, afirmando que a sua insolência jamais poderia ser uma prerrogativa dos jovens do *Reich*: “É de «combatentes» que precisará o novo Reich, não de intelectuais. Uma só ideia –a Ideia por excelência, a Ideia-mãe, o núcleo central do «idealismo nazista»– deverá ser infatigavelmente implantada nos jovens cérebros: a da Raça. «É preciso que nenhum rapaz ou nenhuma jovem deixe a escola sem ter chegado ao perfeito conhecimento do que são a pureza do sangue e a sua necessidade». A própria alma da Raça deverá palpitar em cada alma individual”. (Chevallier, 1986: 405).

¹⁸ Exemplo dessas alterações desvela-se no ensino de História: segundo Koch (1973), os materiais didáticos desta disciplina começavam com Adolf Hitler e terminavam com Aníbal. Com recorte político-militar, enfatizando a luta alemã contra as raças inferiores, em julho de 1933 foram promulgadas as *Diretrizes para Livros de História*. Segundo Evans (2012: 348), “as aulas de história dali em diante deveriam ser montadas em torno do «conceito de heroísmo em sua forma alemã, ligado à liderança». Em breve os estudantes estavam às voltas com redações sobre tópicos como «Hitler: o realizador da unidade alemã», «a revolução nacionalista como o começo de uma nova era»”.

¹⁹ Também era presente na URSS a valorização do belo, o que era feito a partir da valorização da prática esportiva, através da profusão de ginásios. Exemplo dessa valorização do belo e dos corpos sadios na formação dos jovens soviéticos reverbera-se até hoje, no sucesso dos esportistas russos nas competições internacionais (Malkova, 1985).

valorizava os corpos saudáveis e a ideia de belo que remetia à pureza da raça, além da formação de sujeitos propensos à competição constante, caberia ao ensino formar jovens com o “impulso na afirmação da superioridade que cada ariano deveria sentir, pois através disso desenvolveria um espírito forte que não poderia ser vencido” (Vicente e Witt, 2017: 75).

A consideração da educação como veículo indispensável para a assimilação de valores ideológicos não é prerrogativa exclusiva de regimes totalitários. Com efeito, o sociólogo Edward Ross, dentro do quadro de medicalização e higienização racial que caracterizou parte dos séculos XIX-XX, defendeu, em 1920, que a escola era a instituição responsável por evitar a ruína dos povos superiores em um contexto em que eles, devido ao processo de industrialização, tinham que conviver cada vez mais com as raças inferiores (Vicente e Witt, 2017). Pouco tempo depois, apropriando-se dessa equiparação entre educação e doutrinação, os governos totalitários fizeram do sistema de ensino um microcosmo que reproduzia o que a ideologia, de modo geral, perpetuava no corpo social: valorização do individualismo, da competição e da obediência, em um contexto de combate contínuo em que somente os melhores sobrevivem. Assim, a educação ideológica totalitária reproduzia o curso da lei da história e da natureza e, como tal, marchava rumo ao seu próprio colapso.

O segundo tentáculo, a propaganda, tem como objetivo não apenas a persuasão das massas, mas a sua organização, a sua massificação, a sua transformação em Um-só-homem a partir da criação de uma realidade ideológica fictícia. Ela se dirigia principalmente ao homem-massa, cuja solidão já o havia desassociado da esfera do comum, facilitando tanto forjar em sua consciência novos valores e convicções quanto moldar a sua personalidade, convertendo a imprevisibilidade de suas ações em comportamentos calculáveis. Essa irrealidade difundida através da propaganda é lógica, coerente e organizada, fazendo com que, em comparação com ela, o contingente mundo real caia em descrédito.

Para Bignotto (2001), a propaganda é o instrumento totalitário *par excellence*. Ela viabiliza a adulteração da realidade a partir da incansável repetição das premissas ideológicas que, mesmo em flagrante contraponto com a realidade,

por seu caráter pseudocientífico ganha um aspecto de coerência e veracidade que, muitas vezes, a própria verdade factual não dispõe. Sendo assim, o falso apelo à ciência feito pela propaganda fundamentou um discurso poderosamente sedutor que, em sua pretensão de atestar a veracidade da lei da história e da natureza, engolfou o espaço tradicionalmente reservado ao direito e à filosofia. “A palavra de toque é a ciência, que passa a ser usada como suporte para discursos que preenchem o vazio da solidão de cada indivíduo atomizado. Daí que não pode existir espaço para contestações, da mesma maneira que um líder não pode errar, pois isso corresponderia a admitir que a ideia de mundo apresentada não é a única e pode estar errada” (Bignotto in Aguiar et. al., 2001: 39).

Lafer (2003) destaca que a propaganda ideológica manipula a opinião das massas de tal modo que as distinções entre verdade e mentira são dissolvidas. Isso foi feito, no contexto do totalitarismo nazista, com a utilização de novas técnicas de comunicação, como a *image-making* que, longe de embelezar a realidade, pretendem substituí-la, e com o papel ativo do Ministério da Propaganda, cujo ministro definia a propaganda como “a arte de ouvir a alma das pessoas”, o que seria feito a partir da repetição de premissas simples, “falando com uma pessoa em uma linguagem que ela entende” (Fröhlich, 1987: 113-114; 393).

Dessa feita, a inovação da propaganda ideológica foi perceber que deveria se dirigir a uma massa composta por *animals laborans* desarraigados: “as ideologias metamorfoseiam ação em comportamento e *bios* em *zoe*, a vida nua” (Rensmann, 2014: 90). Nessa leitura, o sucesso desse mecanismo ideológico deriva-se da entrada dos imperativos biológicos na cena pública, ou seja, da biologização da vida. Ao não se dirigir para uma comunidade de atores políticos, mas à uma sociedade de massa, voltada para o consumo e a subsistência, a propaganda cimenta o caminho para o afastamento da realidade, *conditio per quam* a ideologia não teria o mórbido sucesso que alcançou, especialmente a partir dos regimes totalitários.

Se a ficção é um predicativo da propaganda, transposta para o âmbito público, ela representa uma ruptura fundamental com o que legitima a convivência entre os homens: “A propaganda passa a influir diretamente na convivência a

partir de ficções. A confiança, elemento fundamental na estruturação civilizada da comunidade, é substituída pela coerência da ficção. Este é o ponto axial para Arendt em *Origens do totalitarismo*. A ficção é o húmus do qual se alimenta qualquer propaganda” (Aguiar, 2009: 241).

Já que toda propaganda enseja em si um traço de coerção, propaganda e violência não são contraditórias. Ao contrário, ela é o mecanismo ideológico a partir do qual os povos seriam conduzidos aos trilhos das leis sobre-humanas; para tanto, é essencial “pensar como um, reagir como um e se colocar a serviço do governo” (Reuth, 1995: 269). A ideologia, através da propaganda, incute nos indivíduos a lógica da ideia a qual devem servir, tornando-os cópias dos “valores eternos” (Welch, 2002) nos quais o totalitarismo busca justificar-se – enquanto as tropas de assalto exterminavam toda a oposição ao regime, a propaganda visava transformar apoiadores passivos em participantes ativos.

Os *slogans* constituíram o *modus operandi* ideal para a difusão da propaganda ideológica totalitária (Arendt, 2011). Seu suposto cientificismo se tornou tão importante para a consolidação da ideologia que é impossível separá-la da própria organização. “A força do movimento totalitário está em transformar os *slogans* de propaganda em dispositivos organizacionais, para realizar o insano, o fictício, o que não é verdadeiro” (Arendt, 1955: 6).

A força da propaganda empresta voz à fragilidade dos argumentos ideológicos, o que a torna superior às formas de publicidade existentes anteriormente²⁰. Como exemplo da força da propaganda totalitária, Di Pego (2015) afirma que foi a partir dela que os *slogans* nazistas e bolchevistas obtiveram força suficiente para mobilizar as massas em torno de uma suposta conspiração judaica – ou trotskista – em prol da dominação mundial.

A propaganda ideológica deturpa o significado das palavras, fazendo com que ao invés delas serem a ponte para a comunicação e para a consolidação dos

²⁰ Paul (1990) aponta que o uso concomitante de diferentes estratégias tornou a propaganda totalitária tão avassaladora: imagens e mensagens contendo os *slogans* ideológicos eram vistos em cartazes, revistas, panfletos e filmes. Discursos eram proferidos nos espaços públicos, marchas tomavam as ruas. Estereótipos fáceis de assimilar foram formados sobre os inimigos objetivos do regime e incansavelmente reproduzidos. Em todos estes veículos, a propaganda confrontava os povos com uma escolha a ser feita: ou manter as forças de corrupção ou optar pela glória de um futuro previamente sentenciado pelas leis da história e da natureza.

vínculos, acabem instaurando uma nova gramática na qual o uso frequente de eufemismos desassocia os indivíduos da realidade: extermínio transforma-se em solução final, assassinato vira “conceder uma morte misericordiosa”, deportações são “mudanças de domicílio” (Assy, 2015: 9). É essa a gênese do burocratês de Eichmann e dos clichês por ele utilizados.

O motivo da superioridade da propaganda totalitária [...] é que o seu conteúdo, pelo menos para os membros do movimento, não é mais uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opiniões, mas tornou-se parte tão real e intocável de sua vida como as regras da aritmética [...]. Na Alemanha nazista, duvidar da validade do racismo e do anti-semitismo, quando nada importava senão a origem racial, quando uma carreira dependia de uma fisionomia «ariana» (Himmler costumava selecionar os candidatos à SS por fotografias) e a quantidade de comida que cabia a uma pessoa dependia do número dos seus avós judeus, era como colocar em dúvida a própria existência do mundo (Arendt, 2011: 412).

Como último tentáculo, os discursos do Líder são a demonstração de força da ideologia. Eles têm como objetivo alcançar dois públicos diferentes: as outras nações e os indivíduos do próprio país que ainda não estivessem completamente convencidos da veracidade e da inadiabilidade de sua adesão à doutrina totalitária. A força de convencimento dos líderes, somada à teatralidade das cerimônias oficiais, deveria ser tão incisiva e inabalável quanto a coerência de seus argumentos.

Sendo o representante, intérprete e executor das leis sobre-humanas, as aparições do líder deveriam reforçar sua posição, porquanto seus discursos possuem *status* legal. Por outro lado, convencer as massas da grandiosidade da missão oculta que movia os governos totalitários torna essenciais tanto a popularidade do Líder, “eficaz por ser fabricada pela propaganda e apoiada no terror” (Arendt, 2021: 149) quanto a eficiência de seus discursos. Os indivíduos isolados enxergam no Líder e em suas mensagens um marco de confiabilidade em que é possível se orientar em meio a ruína das antigas instituições e na impossibilidade das antigas verdades em serem nortes capazes de orientar o homem de massa.

Os discursos do Líder reduzem todos os problemas econômicos, políticos e sociais a um único denominador comum: as raças e classes que ameaçam o curso

das leis sobre-humanas e que, por isso, precisam ser eliminadas. Entretanto, transmitir essa mensagem deveria ser feito de modo bélico, simples e direto, recorrendo a *slogans* e frases curtas, de efeito, “dizendo às plateias o que elas queriam ouvir” (Evans, 2016: 226), para que o homem comum, deixado de lado pelos partidos políticos tradicionais, participasse do regime,²¹ e aquiescesse, de bom grado, em fazê-lo.

Porquanto “a lógica é a capacidade de compelir o raciocínio a conclusões com absoluta desconsideração por toda e qualquer realidade e toda e qualquer experiência, então o maior talento de Hitler –que lhe valeu o êxito e a queda– era a pura lógica” (Arendt, 2008: 318). O fascínio que envolvia seus ouvintes e motivava-os a tornar os *ismos* seu princípio de ação e de orientação derivou da absoluta coerência de seus argumentos. Assim, tomando os discursos do Líder como exemplo, é possível compreender que “o inédito [totalitário] não é o assassinato em si, nem mesmo o número de vítimas [...]. O inédito é muito mais o absurdo ideológico que os gerou, a mecanização da execução, a criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido” (Arendt, 2008: 271).

O *não-pensar* que levou à adesão das massas às ideologias totalitárias só foi possível após ser precedido pela alienação, pela solidão e pelo seu desarraigamento em relação ao mundo. Para Arendt, “a lógica é o pecado da solidão” (Arendt, 2006: 113, V, julho de 1951, [21]) pois, destruídas as teias das relações humanas, restou aos *ismos* apartar o pensamento da realidade, diluindo a diferença entre o verdadeiro e o falso, o certo e o errado – se o pensamento ideológico advém da lógica, e não da experiência, esses critérios perderam quase totalmente o sentido. Assim, o súdito totalitário ideal não é aquele que conhece minuciosamente os postulados do Partido, mas todo indivíduo que se tornou

²¹ “Começando os discursos de modo calmo, para capturar a atenção da plateia, gradativamente elevava-os até um clímax; a voz [...] subia de tom, escalando em um crescendo até um final bombástico aos gritos, acompanhados por gestos dramáticos cuidadosamente ensaiados [...] enquanto ele induzia a plateia a um frenesi de emoção. Não havia restrições no que dizia; tudo era absoluto, intransigente, irrevogável, inalterável. Hitler também exalava autoconfiança, agressividade, crença no triunfo último de seu partido, até mesmo uma noção de destino [...]. Sem necessariamente usar linguagem religiosa explícita, Hitler apelava aos arquétipos religiosos de sofrimento, humilhação, redenção e ressurreição profundamente alojados na psique de seus ouvintes” (Evans, 2016: 226).

incapaz de estabelecer vínculos com a realidade, com os demais e consigo mesmo “pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar” (Arendt, 2011: 526).

A obediência cadavérica, que tem em Eichmann a sua figura paradigmática, detém sua gênese na doutrinação ideológica. Foi esse novo tipo de indivíduo, um homem reduzido ao inumano, que cometeu atos abomináveis mesmo sem intenções malignas ou anormalidades psíquicas, mas apenas por ser incapaz de pensar e inapto para considerar o ponto de vista de outrem, já que seu raciocínio permaneceu limitado aos *ismos*. Ao contrário do diálogo interior, a ideologia não tem profundidade: baseada em argumentação vazia, ela não possui raízes na realidade que tenta ocultar. Por esse motivo, “um funcionário que nada mais é do que um funcionário é um homem muito perigoso” (Arendt, 2021: 323).

3. Considerações Finais

Sob condições totalitárias, o fenômeno da impotência se impõe de modo fulcral. Porém, mesmo sem condições de resistir, “existem formas diferentes de agir” (Arendt, 2021: 331). Os indivíduos destituídos da companhia dos demais podem continuar mantendo o vínculo consigo mesmo; todavia, o que a dominação totalitária comprovou é que, sob a coação ininterrupta do terror e da ideologia, tomados como motores das leis sobre-humanas da história e da natureza, a maioria das pessoas será abandonada pelos outros e por elas mesmas; em outras palavras, a inviabilidade do pensar está ancorada na experiência da solidão²². O não pensar tanto desvincula o indivíduo dos demais quanto o desassocia da realidade, e esse duplo alheamento impede a existência de qualquer senso de responsabilidade: se o objetivo do totalitarismo era a formação de uma humanidade artificial, o trajeto inevitável para lográ-lo era a redução dos homens

²² “Os processos do pensamento, caracterizados pela lógica exata e evidente por si mesma [...], têm algo a ver com a solidão; como observou Lutero [...], «não é bom que os homens estejam a sós». O homem solitário, diz Lutero, «sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo». O famoso extremismo dos movimentos totalitários, longe de se relacionar com o verdadeiro radicalismo, consiste, na verdade, em «pensar sempre o pior», nesse processo dedutivo que sempre leva às piores conclusões possíveis”. (Arendt, 2011: 530).

qua seres políticos e espirituais, tornando-os incapazes de agir e de pensar de forma espontânea e livre. A ideologia serve exatamente para esse fim.

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo, também a força autocoercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar –e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução [...]. Por um lado, a compulsão do terror total –que, com o seu cinturão de ferro comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto– e, por outro, a força autocoercitiva da dedução lógica –que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros– correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade (Arendt, 2011: 525-526).

Nesses termos, o sucesso da ideologia pode ser interpretado como a tentativa desesperada desse contingente humano solitário de se sentir parte do mundo. Com a degradação da política e a desconfiança generalizada em tudo aquilo que remete ao espaço público, a lógica parece ser o único ponto de apoio possível quando o *sensus communis* não consegue mais relacionar os indivíduos em um mundo comum. A inviabilidade do pensamento, experiência tão comum quanto a solidão generalizada, faz do não-pensar um elemento protototalitário corriqueiro e perigoso que a ideologia totalitária legou para a atualidade.²³

Do mesmo modo que a dialética [...] é a forma do pensamento no *estar-só*, a lógica, a pura dedução, é a forma do pensamento desamparado. Se perde o eu que replica, o qual é sócio da conversação do *estar-só* a dois; e a necessidade do que concorda forçosamente, na verdade é um processo de autodestruição e destruição do mundo que tem sido deixado solto de forma selvagem, em um processo que já não é possível estancar; o desamparado nem tem o mundo dos outros, nem tem a si mesmo, nem tem a Deus (Arendt, 2006: 206, IX, junho de 1952, [19]).

Já que para que um homem possa afirmar seu *quem* é indispensável a presença de outros, frente aos quais sua singularidade é afirmada, no desarraigamento inerente às sociedades de massa, o que torna a solidão

²³ “A solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação anti-social e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa do que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem. É o seu perigo que ameaça devastar o mundo que conhecemos antes que um novo começo, surgindo deste fim, tenha tido tempo de firmar-se” (Arendt, 2011: 530-531).

insuportável é a tríplice perda –do eu, dos meus pares e da realidade–, inviabilizando o livre exercício das atividades espirituais. Nessa situação, “o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (Arendt, 2011: 529). O raciocínio lógico e fechado em si mesmo dispensa qualquer companhia.

Porquanto o pensamento não é uma prerrogativa de poucos, mas a atividade em que cada indivíduo atualiza sua singularidade, a inviabilidade de refletir ensejada pela ideologia jamais pode ser considerada definitiva. O vazio de pensamento, além de ser uma atividade pervertida e artificial, é sempre relativo: como do homem é sempre possível esperar o inesperado, por maior que seja a compressão ideológica, não é impossível que, despertado por algum evento, o diálogo interior comece a ser exercitado. Com efeito, a perda dos vínculos entre os homens inviabiliza a sua percepção da realidade e os incapacita para considerar o ponto de vista dos outros, condição importante não apenas para o pensamento, mas indispensável para a formulação dos juízos e, por conseguinte, para a ação verdadeiramente política.

Bibliografia

- Alves Aguiar, O. et. al. (2001). *Origens do totalitarismo. 50 anos depois*. Relume-Dumará; Secretaria da Cultura e Desporto de Fortaleza.
- Alves Aguiar, O. et. al. (2003). *Filosofia política contemporânea*. Vozes.
- Alves Aguiar, O. (2009). *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Unijuí.
- Arendt, H. (1950). “Ideology and propaganda, lectures”. Manuscrito para o curso ministrado na Universidade de Notre Dame. Serie: Subject File, 1949-1975, n.d. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Livraria do Congresso, Washington D.C.
- Arendt, H. (1955). “Ideologies”. Manuscrito para o seminário de 1955 ministrado Universidade da Califórnia. Serie: Subject File, 1949-1975, n.d. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Livraria do Congresso, Washington D.C.

- Arendt, H. (2004). *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. R. Einchenberg. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2006). *Diários Filosóficos*. Trad. R. Gabás. Herder.
- Arendt, H. (2008a). *Compreender. Formação, Exílio e Totalitarismo*. Trad. D. Bottmann. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2011). *Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo. Imperialismo. Totalitarismo*. Trad. R. Raposo. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2014). *A vida do espírito*. Trad. C. A. de Almeida, A. Abranches e H. Martins. 4ª ed. Civilização Brasileira.
- Arendt, H. (2016). *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. Perspectiva.
- Arendt, H. (2021). *Pensar sem corrimão. Compreender (1953-1975)*. Trad. B. Andreiuolo et. al. Bazar do Tempo.
- Assy, B. (2015). *Ética, juízo e responsabilidade em Hannah Arendt*. Perspectiva.
- Barbosa, K. (2016). A questão judaica nas origens da filosofia política de Hannah Arendt. *Perspectivas*. 1 (2), 15-33.
- Bartoletti, S. Campbell. (2006). *A juventude hitlerista: a história dos meninos e meninas nazistas e a dos que resistiram*. Trad. B. Horta. Relume-Dumará.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.
- Chapoutot, J. (2014). *La loi du sang. Penser et agir en nazi*. Gallimard.
- Chevallier, J.-J. (1986). *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. L. Christina. Agir.
- Correia, A. (2014). *Hannah Arendt e a modernidade*. Forense Universitária.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Edulp.
- Duarte, A.; Brepohl, M. (Orgs.). (2004). *A banalização da violência. A atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Relume-Dumará.
- Enegrén, A. (1984) *La pensée politique de Hannah Arendt*. Press Universitaires de France.
- Eslin, J. C. (1980). L'événement de penser. *L'Esprit*, n. 42. 7-18.
- Evans, R. J. (2012). *O Terceiro Reich no poder*. Trad. L. Brito. Planeta.

- Evans, R. J. (2016). *A chegada do Terceiro Reich*. Trad. L. Brito. Crítica.
- Fest, J. (2017). *Hitler*. Volume 2 (1933-1945). Trad. A. Teixeira Ribeiro et. al. 3ª ed. Nova Fronteira.
- Fröhlich, E. (Ed.). (1987). *Die Tagebücher von Joseph Goebbels: Sämtliche Fragmente*. Part I: *Aufzeichnungen 1924-1941*. KG Saur.
- Fruchter, N. (1970). Arendt's Eichmann and Jewish Identity. En J. Weinstein, D. Eakins (Eds). *For a New America: Essays in History and Politics from Studies on the Left 1959-1967*. Vintage.
- Koch, H. W. (1973). *A juventude hitlerista: Mocidade traída*. Trad. E. Jorge. Renes.
- Koonz, C. (2003). *The nazi conscience*. Harvard University Press.
- Lafer, C. (2003). *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. 2ª ed. Paz e Terra.
- Lefort, C. (1979). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gallimard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique XIX-XX siècles*. Du Seuil.
- Malkova, Z. (1985). *Education. The Soviet Union today and tomorrow*. Novosti Press Agency Publishing House.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. Macmillan.
- Paul, G. (1990). *Aufstand der Bilder: Die NS-Propaganda vor 1933*. Bonn.
- Pereira, G. A. E. (2018a) Alienação, Ideologia e Verdade na obra de Hannah Arendt. *Princípios Revista de Filosofia*. 25(48), 195-216.
- Pereira, G. A. E. (2018b). As "condições" da verdade dos fatos. *Argumentos Revista de Filosofia*. 10(20), 100-113.
- Rensmann, L. (2014). Totalitarianism and evil. En P. Hayden. *Hannah Arendt. Key concepts*. Routledge.
- Reuth, R. G. (1990). *Goebbels: eine Biographie*. Piper Taschenbuch.
- Rocha, L. (2019). *Pensar em tempos sombrios. As implicações políticas do pensamento na perspectiva de Hannah Arendt*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Ceará]. Repositório institucional UFC. <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/49384>
- Rousset, D. (2016). *O universo concentracionário*. Trad. J. T. Proença. Antígona.

- Souki, N. (1998). *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Editora UFMG.
- Varela Rocha, A. G. (2021). A solidão como experiência central no totalitarismo no pensamento de Hannah Arendt. *Perspectivas*, 6 (2), 76-94.
- Vicente, G. A., Witt, M. A. (2017). A educação na Alemanha durante o Terceiro Reich e seu papel na doutrinação de crianças e jovens. *Conhecimento Online*. 10(1), 71-87.
- Villa, D. R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.
- Welch, D. (2002). *The Third Reich: politics and propaganda*. 2ª ed. Routledge.

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.



PERLAS

Fragmentos de pensamiento

Un pensamiento imposible | *Sobre Horacio González*

Los escritos de Horacio González componen una parte imprescindible del pensamiento nacional argentino y de nuestra conversación en la arena pública. Todas las tradiciones políticas –de la derecha ultramontana a la izquierda trotskista o anarquista– formaban parte de la atención y el interés genuino de Horacio González. En una época en la que el mundo académico, político e intelectual en general tiende a aferrarse en sus escritos sobre uno o dos autores lo más estables posibles, González tomaba otro camino, como tantas veces, a contramano. No temía conectar incesantemente un conjunto extraordinario de tradiciones políticas, libros y textos de naturaleza bien distinta, figuras de una amplia gama en combinación con procesos que antes parecían desvinculados pero después de la prosa gonzaliana se evidenciaban con una conexión fundamental. Nunca lo hacía sin atentas lecturas previas, sin esforzarse en comprender todo lo que sucedía alrededor. Quizás la palabra para esta entrega, para estos hallazgos permanentes de un buscador incesante, sea generosidad.

En las denominadas “Cátedras Nacionales” a comienzos de los años setenta –lugar donde se introdujo por primera vez la Escuela de Frankfurt–, el trayecto de Horacio González fue también particular: lejos de la ortodoxia o el manual básico, hizo experiencias comunitarias novedosas ante los –literalmente– miles de estudiantes aglutinados en las aulas del ingreso a la UBA (UNyPBA, por un breve tiempo). Una de ellas fue poner a todo volumen la recitación de una actriz del poema de Leónidas Lamborghini *Eva Perón en la hoguera*, con Leónidas estupefacto al lado de Horacio en el aula.

Previo a *Carta Abierta* y *El Ojo Mocho*, dos experiencias de revistas mezclaron a Horacio con políticos de relevancia en Argentina: primero, la *Envido*, que dio a luz sus primeros textos. Y luego, la revista de un peronismo opositor y en transformación permanente en los años ochenta del siglo pasado: *Unidos*.

Una faceta no tan explorada de González fue su aporte como editor. Más allá

de la experiencia frustrada en el Fondo de Cultura Económica los últimos años de su vida, Horacio tuvo un ímpetu editor fenomenal: las revistas facsimilares de la Biblioteca Nacional de Argentina, de la que fue su director diez años; los aportes a la colección *Los raros*, las ediciones de la obra de Rozitchner, también en la Biblioteca; la colección *Puñaladas* de Colihue; cada dossier de las revistas en que participó estaba plagado de invenciones y mundos intelectuales tan necesarios como poco explorados. En esa misma línea fue que escribió un libro sobre los Ecos alemanes en la cultura argentina, para la trascendental participación de Argentina como país invitado a la Feria del libro de Frankfurt en el año 2010.

En este artículo breve que presentamos aquí, Horacio González retrata a Hannah Arendt como “una intelectual en exilio permanente”. Escapa de la República de Weimar, pero también se escabulle cautelosamente de los *ismos*, de las clasificaciones veloces de la gran teoría política y de los silencios incómodos ante el horror por parte del mundo intelectual donde se alojaron sus reflexiones más tempranas; como el propio Horacio, tantas veces a contramano.

En constante exilio pero “casi argentina”, esta Arendt gonzaliana aparece a finales de los ochenta –muy oportunamente– para compartir su sentencia ante lo “imperdonable” de los actos del terror y sus efectos, y ofrecernos el “alegato más majestuoso”, la mejor embestida que ha dado la filosofía política del siglo veinte contra la obediencia debida.

Un pensamiento imposible entre nosotros, dice González sobre las reflexiones arendtianas en estas pocas líneas del *Diario Sur*, pero sobre el que pareciera imperioso persistir si pretendemos conservar ciertos interrogantes –igualmente oportunos hoy– acerca de cómo salvar la acción política de sus formas más llanas y menos valientes.

Carolina Rusca
Universidad Nacional de Córdoba

Arendt casi argentina

Horacio González¹

Si Heidegger quiso pensar con Hölderlin, Hannah Arendt encontró en René Char su poeta fundamental. El poeta capaz de decir lo que la teoría política, ociosa, dejaba escapar.

Char fue el poeta de la Resistencia Francesa, vista por los sobrevivientes. Cuando todo hubo pasado, recordar “el aroma de esos años esenciales”, decía Char, era como si se rechazara silenciosamente un tesoro. Recuperar “el tesoro perdido” de las revoluciones es el afán declarado de Hannah Arendt, la profesora de la Universidad de Cornell, la exiliada del Weimar.

Ella es la autora de una teoría general de la acción en la Era Moderna. Esta frase puede incomodar por su ausente austeridad, tratándose justamente de Arendt, una mujer implacable y prolija, siempre vestida en traje sastre, serenamente despectiva con las manifestaciones de necedad y que como *Monsieur Teste*, podría decir: “La torpeza no es mi fuerte”.

Pero su obra tiene la misma envergadura que la de Max Weber en cuanto al intento de perseguir la *vida activa*, el choque de la acción con el mundo, con la razón, con la técnica o los valores. En *La condición humana*, uno de sus libros fundamentales, escrito en la década de 1960, lo menciona a Weber casi con desdén. Ella, implacable, piensa en Aristóteles cuando formula una *praxis* capaz de definir la “alegría por la iniciación de algo nuevo”, y piensa en Heidegger cuando define las teorías como “surcos del lenguaje”, como *verdades originarias* que esperan su momento para salir a la luz, y no como correlaciones con determinados hechos sociales o históricos. ¿Podríamos tolerarla como profesora, como interlocutora del mundo intelectual argentino, surcado por pensamientos de “hombres tiernos”,

¹ Nota de lxs editorxs: Agradecemos el permiso para la reproducción de este artículo a María Pía López y Guillermo Korn. Fuente original: *diario Sur*, 31 de diciembre de 1989.

como los llama Nun, tales como pueden ser los de un Weber, los de un Lacan, un Foucault?

Ella sería exactamente imposible entre nosotros. Su modelo intelectual era el de Rosa Luxemburgo, a quien le dedicó algunas páginas de *Hombres en tiempos de oscuridad*, su fundamental serie de biografías editadas en 1955. “¿Tendrá la historia otro aspecto si la vemos bajo el prisma de la vida de Rosa Luxemburgo?”, se pregunta Arendt. Pregunta de respuesta insoportable o con una respuesta que Arendt quisiera preservar para sí. La historia, entonces, tendría el aspecto que le darían todos los que buscaron sin recompensas el tesoro perdido de las revoluciones.

Habermas, que por tantas razones está tan próximo a ella –aunque se muestre reticente al comentar los puntos de contacto existentes entre ambos– considera a Arendt, al igual que a Karl Jaspers, de quien fuera discípula, como dos “valientes radical-demócratas”, a pesar de que mantenían “una idea elitista de la política”. Podríamos suponer que la idea de “revolución perdida” es la que lleva a cierta melancolía altanera, tal como gustan los ermitaños del mundo moderno. Pero lleva también a un deseo de defender lo que “resta” de los ideales revolucionarios, algo que suele desembocar en un intento radicalizador de la democracia.

En la Argentina no fue con Hannah Arendt, sino con Rawls, Bobbio o con el propio Habermas que se tejieron estos mismos pensamientos, con mengua de su eficacia revolucionaria.

Para Arendt, la acción política no tiene “fines” exteriores a ella misma. Si hay acción es para “revelar sujetos”, como gesto iniciador de la política que Arendt menciona con la metáfora de la *natalidad*. El nacimiento es la forma privilegiada de la acción que, si es cabalmente iniciadora, deberá ser *irreversible* en sus efectos e *imprevisible* en sus resultados.

Siendo así, ¿no estaríamos frente a un concepto de revolución basado en un *aura*, en un *halo* imperceptible y sagrado? Temiendo precisamente que el acto político como natalidad quede asimilado a la forma del milagro. Arendt recolocó en

la historia a las funciones del *perdón* y la *profecía*. El perdón, para contrarrestar lo irreversible de todo hecho político; la profecía, para contrarrestar lo que toda historia tiene de imprevisible.

De este modo, toda política es expresión de una capacidad de juzgar, de perdonar o de preanunciar. Esas capacidades, porque existen, le sirven a Hannah Arendt para declarar *que no perdona* los resultados del terror o de la persecución. Y también para pensar las revoluciones modernas: la americana, la francesa, la rusa. En sus escritos titulados *Sobre la revolución*, asienta la idea de que todas esas “experiencias de nuevo origen” tienen un eco antiguo del cual toman su grandeza. Veían la política a la manera clásica como “una malla de consentimientos que agrupa a los hombres a través de promesas y compromisos mutuos”. Pero ni la revolución de Robespierre ni la de Lenin supieron cuidarse de la fatal asimilación de *la violencia al poder*. La revolución de Jefferson, en cambio, fue más cuidadosa, pero su tesoro fue abandonado cuando sustituyeron la idea de *espíritu público* por la de *opinión*, y la idea de *acción* por la de *comportamiento social*. En cambio, en Francia y en Rusia, fue otra cosa lo que ocurrió. Las versiones jacobinas-populistas del poder revolucionario fueron asfixiando las manifestaciones *comunales*, el *consejalismo*, devoradas por el “torrente revolucionario”.

Al perderse los consejos, los *soviets* originarios, la revolución se profesionaliza, fenece el sentido agonístico de la existencia, se disipa la “virtud” clásica y se gobernará por medio de encuestas de opinión. Fracasada la revolución, la modernidad abre el camino del totalitarismo. Hannah Arendt dedica su formidable y en muchos aspectos único estudio sobre los *Orígenes del totalitarismo* –y su libro más frecuentado– a examinar un cuadro fantástico de desplazamientos humanos e ideológicos, la alianza del capital y de las élites políticas con las masas trashumantes y degradadas. El totalitarismo rechaza el “sistema de clases” y retoma a los individuos desorganizados y desestructurados, “furiosos” en el despertar de su anterior apatía y ahora dispuestos a aceptar el llamado “antiutilitario”.

Hannah Arendt era una exiliada de la República del Weimar, con cuyos

políticos no concordaba. “¿Debíamos hacer barricadas por ellos?”. No estaba dispuesta a aceptar un liberalismo que desconocía que la política –como dice en *La vida del espíritu*, su último e inconcluso libro que data de la década de 1970– consiste en definir lo humano como el uso de una *capacidad de juzgar*. Ella fue una desterrada universal. En la década de 1960 ironizó sobre el sartrismo y el tercermundismo. En los Estados Unidos perteneció a un estrecho círculo intelectual, hasta su muerte en 1975, en el que junto con la novelista Mary McCarthy, insistió en definir la política como una acción “no mediada por las cosas”. Si bien esto la acercaba al Marx que critica el “fetichismo ideológico”, quería distanciarse drásticamente del concepto marxista de trabajo en la medida que este asimilaba *acción a fuerzas productivas*.

Se veía, según afirmaba, en el “lamentable deber” de criticar a Marx, y solo le restaba mantener la confrontación lejos del alcance del “antimarxismo profesional”. La idea de una política como “comunicación entre los hombres reunidos por un actuar libre de violencia” chocaba con otra gran vertiente literario-política del pensamiento crítico norteamericano. Por eso, cuando en 1980, Mary McCarthy polemiza con Lillian Hellman, es posible pensar que a través de ellas polemizaban Hannah Arendt y Dashiell Hammett, el compañero de Hellman, el autor de *El halcón maltés* y *Cosecha roja*. Es difícil imaginar a Hammett aceptando los puntos de vista arendtianos, que le hubieran causado perplejidad y jocosos desprecio. Para Hammett, el puritanismo político-social de la vida americana era justamente un “fetichismo” que encubría una violencia tortuosa, que era el verdadero “comienzo de las sociedades”.

La encrucijada teórica que Arendt no resolvió es la siguiente: mientras lamentaba la pérdida de la idea clásica de fundación política, veía que la política sólo podría salvarse como “acuerdos mutuos” fuera de los partidos en los frustrados *consejos* de las revoluciones francesa y rusa. Y mientras lamentaba que el sistema totalitario organizaba una alianza entre “ideología y terror”, no se preservaba lo suficiente de un hecho terrible para su tesis fundamental: era también el totalitarismo el que postulaba un acto de fundación originaria, una

“nueva ciudad” política.

Con todo, ella escribió un verdadero libro argentino: *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1964, y subtítulo “Un relato sobre la banalidad del mal”. *No existe en toda la teoría política contemporánea un alegato tan majestuoso contra la “obediencia debida”*. Era brillante y arbitraria, una intelectual en exilio permanente, un resolute espíritu femenino.

Interpelar sin estridencias | *Sobre Héctor Schmucler*

Héctor “Toto” Schmucler siempre acompañó de manera amorosa al grupo editorial de esta revista en la aventura, iniciada desde 2008, de crear y hacer crecer en nuestro país las Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Con voz pausada y sin miedo a la inactualidad, estuvo ahí para interpelar sin estridencias y razones enfáticas. Sus ensayos, tal como el que presentamos en este primer número de *Pescadora*, no sólo son la cifra de una lectura atenta de la obra de Hannah Arendt, sino también del intento de pensar -con la compañía de la pensadora judío alemana- los dilemas y los desgarros del presente argentino y latinoamericano. Sin dudas los contornos de ese presente, para Schmucler, se recortan a partir de una experiencia que atravesó la vida política argentina y su vida personal: efectivamente, sus obras dan testimonio del intento de comprender, con la compañía de Arendt y de otros autores como Levinas y Benjamin, “lo que resta” de la dictadura argentina acontecida entre 1976 y 1983, de su propio exilio en México, así como de la desaparición de su hijo Pablo, desde 1977. Sobre esa permanencia de la “desaparición” en el presente, nos ha dejado una de las más terribles y lúcidas palabras, de triste actualidad: “El 28 de enero de 1977 – conjeturamos- desapareció Pablo, mi hijo. Releo esta primera frase para seguir escribiendo. En mi espíritu, antes de anotarla, se insinuaba el deseo de dar un testimonio preciso, puntual. Al leerla no encuentro más que abstracción, dolor incierto. La exactitud de la fecha luego se diluye porque sólo “conjeturamos”; “desaparecer” evoca el vacío, “mi hijo” sólo es real para mí. Quise señalar un comienzo –el del recuerdo incesante- y describo un hueco” (Schmucler, 2019: 89).

Es precisamente esta experiencia la que intenta rodear con la ayuda de Arendt, para arrojar algo de luz sobre el mal totalitario, en el texto de 1996 que hoy acercamos a los lectores: “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)”. La

idea central de este ensayo toma una clara inspiración de “La imagen del infierno” de 1946, al señalar que los totalitarismos han enseñado que hay algo peor que el asesinato: la negación de la posibilidad de una muerte propia, de morir como un ser humano desdibujando la identidad de los cuerpos en los que la muerte puede dejar testimonio de que ese que murió había tenido vida. El desaparecido, hecho que señala una afinidad horrorosa entre la última dictadura argentina y los totalitarismos europeos, es el privado de muerte. No sólo se trata de constatar esta singularidad histórica, sino de preguntar por sus condiciones: ¿Cómo pudo ocurrir?, una pregunta que nos instala en el rastro del mal y en el problema de la comprensión y de la responsabilidad.

Héctor Schmucler nació en Entre Ríos, Argentina, el 18 de julio de 1931 y falleció en Córdoba el 19 de diciembre de 2018. Estudió Letras en la Universidad Nacional de Córdoba y obtuvo su licenciatura en 1961, en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Entre 1966 y 1969 estudió semiología en la *École Pratique Des Hautes Études*, bajo la dirección de R. Barthes. Fundó la revista *Pasado y Presente*, junto a J. M. Aricó, O. del Barco y S. Kiczkowski. Fue uno de los primeros en abordar el campo de estudios de la comunicación en el país, influenciados por la Escuela de Frankfurt y la Teoría de la Dependencia. Entre 1969 y 1972, dirigió la revista *Los libros*, donde colaboraban J. Rest, J. Gelman, J. Aricó, O. Steimberg, E. Verón, B. Sarlo, C. Altamirano, R. Piglia y G. García entre otros. Junto con intelectuales como R. Carri y H. González fue parte de las Cátedras Nacionales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En la década de 1970 fundó en Santiago de Chile la revista *Comunicación y cultura*, junto a A. Mattelard y A. Dorfman. En 1971 escribió el prólogo para el famoso libro *Para leer al Pato Donald*. Entre 1976 y 1986 vivió exiliado en México, en donde fundó la revista *Controversia* junto con J. Tula, R. Caletti, J.C Portantiero y N. Casullo. Fue fundador del Seminario de Informática y Sociedad en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Integró el grupo editor de la revista *Artefacto* y de la revista *Confines*. Es considerado una de las principales figuras de los estudios de la comunicación en América Latina. Entre sus obras cabe destacar

América Latina en la encrucijada telemática (con A. Mattelard, 1983), *Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura, una visión latinoamericana* (con N. Casullo et. al, 1993), *Memoria de la Comunicación* (1997), *Neoliberalismo, comunicación y después* (con M. Mata et. al, 2000), *Ciencia, Periodismo y Sociedad* (2001). En 2011 el propio Horacio González realizó una edición facsimilar de la revista *Los libros*. Sus últimos años permaneció en Córdoba profundizando una línea de investigación en el Programa de Estudios sobre la Memoria en el Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC). En 2005 participó de un debate que movilizó a la intelectualidad argentina iniciado por un texto de O. del Barco denominado “No matarás” y que ponía en cuestión de manera radical el apoyo del grupo de *Pasado y Presente* a la organización guerrillera EGP. Fue nombrado profesor emérito de la UNC. En 2019 Clacso publicó una colección de sus ensayos, al cuidado de Vanina Papalini, *La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler* (1979-2015).

Paula Hunziker
Universidad Nacional de Córdoba

Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)

Héctor Schmucler¹

1. Un texto de Hannah Arendt publicado en 1946² describe, con rara intensidad, la aniquilación de los judíos en los campos de concentración: “Después vinieron las fábricas de la muerte y todos murieron no en calidad de individuos, es decir de hombres y mujeres, de niños o adultos, de muchachos y muchachas, buenos o malos, bellos o feos, sino que fueron reducidos al mínimo común denominador de la vida orgánica, hundidos en el abismo más sombrío y más profundo de la igualdad primera; murieron como ganado, como cosas que no poseyeran cuerpo ni alma, ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello”. Hay un acto que es peor que la muerte y que no encuentra explicación en ninguna contingencia histórica: negar la posibilidad de morir como ser humano, desdibujar la identidad de los cuerpos en los que la muerte puede dejar testimonio de que ese que murió había tenido vida. Si la vida, en los hombres, solo se manifiesta en sujetos únicos, la muerte genérica es incapaz de mencionar la muerte humana; por eso es inagotable la necesidad de saber cómo murió cada uno³ y, por eso, la incertidumbre no tiene consuelo.

2. No nos urge saber a cada instante que alguien está vivo; en cambio, es perentoria la exigencia de confirmar la muerte. Porque cada uno tiene una muerte

¹ Nota de lxs editorxs: Agradecemos el permiso para la reproducción de este artículo a Vanina Papalini. Fuente original: Revista *Pensamiento de los Confines*, 1996, año 2, núm. 3, pp. 9-12, Buenos Aires.

² Arendt, H. “L’image de l’enfer”, en *Auschwitz et Jerusalem*, Paris, Deux aos Tierce, 1991. *Apud* Revault d’Allones, M. *Ce que l’homme fuit à l’homme*, Paris, Du Seuil, 1995.

³ Pierre Vidal-Naquet, en *Los asesinos de la memoria* (Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 136) cita una página de Tucídides en la que se narra la eliminación de dos mil ilotas 400 años antes de Cristo y en la que subraya esta frase: “poco después se los haría desaparecer, y nadie sabría de qué manera cada uno de ellos habría sido eliminado”. Vidal-Naquet fija su atención en el “cada uno” del escrito de Tucídides y en el hecho de que los “ilotas ‘desaparecen’, son ‘eliminados’ [...] pero las palabras que designan la matanza, la muerte, no se pronuncian, y el arma del crimen permanece desconocida”.

propia, sólo el muerto es testimonio de su muerte. Sin muerte propia, no es verdaderamente un muerto. El sustantivo “muerto”, no casualmente, evoca únicamente al hombre. En todos los otros casos la muerte es percibida como un momento particular, pero uno más, del acontecer temporal. Así, un animal, un vegetal, hasta un espíritu, pueden estar muertos, pero “el muerto” siempre habla de un ser humano: la muerte, para los seres humanos, es un absoluto. Negar el derecho de morir como “cada uno”, nos coloca en presencia del mal superlativo. Mientras “no matarás” es una orden fundante de nuestra concepción del hombre, no permitir la muerte es algo extraño al pensamiento. La Shoá implementada por los nazis y la técnica de “desaparición” practicada en la Argentina durante la dictadura instalada el 24 de marzo de 1976 tienen en común el no permitir la muerte de cada uno. Ambas resultan incomprensibles⁴ y, sin embargo, nada pone tanto en juego el sentido mismo del pensar como la necesidad de saber de qué forma lo impensable se hizo posible.

3. Es probable que el golpe de Estado sin los desaparecidos y el nazismo sin la Shoá, hubieran adquirido significaciones distintas a las que ahora se les otorga. Los recorridos de la historia no coinciden, obligadamente, con la presencia de acontecimientos que adquieren relevancia propia y que por su magnitud iluminan el sentido de una época. No hay continuidad necesaria entre el golpe de Estado y los desaparecidos, aunque se acepte que el golpe tuvo como motor y objetivo central el extirpar una guerrilla que había impuesto su marca en la vida de la Nación. La desaparición técnica consciente y exitosamente utilizada por las fuerzas

⁴ En el apéndice agregado en 1987 a *Si esto es un hombre* (Barcelona, Muchnik), Primo Levi sostiene: “Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar. Me explico: ‘comprender’ una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. Esto nos desorienta y a la vez nos consuela: porque quizás sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus obras) no lleguen nunca a resultados comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contrahumanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta lucha podemos asimilar la guerra: pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra, no es un episodio, no es una forma extremada. La guerra es un hecho terrible desde siempre: podemos execrarlo pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo ‘comprendemos’. Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá de su propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también”.

represivas va más allá de la crueldad que implica: está en la zona de lo no calculable, de lo que la imaginación ni siquiera debería proponer si es que en ella aún persisten rasgos de humanidad. No se trata de la muerte de los “enemigos” porque –si esto es escuchable– en la aborrecible contabilidad de la guerra, las muertes no fueron gratuitas.⁵ El golpe de Estado, en cambio, está teñido por los desaparecidos. De la misma manera, las cámaras de gas son indisociables del hitlerismo, aunque numerosos trabajos tratan de indagar si el genocidio hace o no a la naturaleza del nazismo.

4. Los sucesos del golpe de Estado, así como la historia del nazismo, son narrables. El acontecimiento de los desaparecidos o la decisión de que los individuos de un pueblo pueden ser eliminados *solo* por pertenecer a ese pueblo, carece de palabras. Pero, dijimos antes, el silencio no es tolerable aunque la apuesta sea el fracaso. El riesgo de hablar es manifiesto: si aquello a lo que se alude es inabarcable, toda palabra será defectuosa y estará marcada por la desesperación. El que da testimonio no espera nada, pero no puede dejar de ofrecerlo y, en ese sentido, las palabras –este, mi propio discurso– tienen algo de desesperado, abierto al riesgo. También existen riesgos menores, más mundanos, pero igualmente inquietantes: las palabras son ambiguas y, a la vez, implacables. Cada una marca al mundo y nos hace responsables de lo que decimos y de lo que no decimos. Tal vez por eso, antes de cada afirmación nos vemos empujados a señalar lo que no se quiso decir y, aun así, el riesgo es grande: el tener oídos no es siempre garantía del oír. Tengo conciencia que entre la Shoá y los “desaparecidos”

⁵ En la edición del 24 de marzo de 1996, *Página 12* publica una entrevista al general Rodolfo Mujica, en la que afirma: “a la subversión, entre la que había gente equivocada pero idealista, valiente, porque hubo quien murió en los montes tucumanos gritando en favor de sus ideas mientras enfrentaba al enemigo que lo reprimía, se la podía combatir de dos formas. Una era el combate oficial, que se logró recién con la firma del decreto que autorizaba la participación de las fuerzas armadas en la represión, y la otra, con la que no podía coincidir nunca un militar de verdad: actuar por izquierda, como actuó la Triple A, dirigida, para nosotros, por el señor López Rega, habrá tenido sus adeptos dentro del ejército, como pudo tenerlos dentro de los médicos, los ingenieros o los periodistas. Pero la Triple A empezó a actuar subvirtiendo el orden militar. Y para los militares que tenían relativa jerarquía, eso no era admisible. Tanto es así, que con fecha del 18 de junio de 1975 hago saber mi inquietud por la existencia de estos grupos a mi comandante de cuerpo, que la recibí y elevó a las autoridades militares. Si luego el combate a la subversión cegó a quienes se dedicaron a luchar de igual a igual con la guerrilla y con ello se perdió mucho del prestigio militar, es otra cosa. Los enceguecí pensar que el país podía tener zonas liberadas, los enceguecí ver la hipocresía de los que no querían que se procediera con franqueza, con total lealtad, imponiendo la pena de muerte. Así, en un país donde estaba muriendo tanta gente, en vez de aplicar la pena máxima a quien lo merecía, se mató, con Triple A o con lo que fuera, por izquierda”.

median tantas distancias que, históricamente, son incomparables. Salvo en un punto: en esa presencia incomprensible del mal.

5. Rigurosamente, en el mal no hay causalidad. Nada lo explica ni es posible instalarlo en un lugar previsible de consecuencias encadenadas. La Shoá y los “desaparecidos”, en su insoportable dimensión, se desadhieren de un origen y construyen un valor en sí. Con todo, es admisible una pregunta que nos arrastra, es decir, que nos instala en el rastro de nosotros mismos: ¿Cómo pudo ocurrir? Porque si el mal en sí mismo es ininterrogable desde presupuestos estrictamente humanos, no es menos plausible sostener que el mal se hace posible en condiciones determinadas. Aquí –en la indagación sobre las circunstancias que hicieron admisibles el estallido del mal– nuestra responsabilidad es indelegable. Hay que reconocer que, sin embargo, en nuestro caso aún no hemos comenzado a reconstruir sistemáticamente la historia y que los análisis políticos están cargados con prejuicios intolerantes, intereses coyunturales y miedos que paralizan e impiden indagar cómo y en qué medida la sociedad estuvo comprometida.⁶

6. En la Argentina, las multitudes acompañaron muchas veces los cambios políticos promovidos por los militares, desde el primer golpe de Estado en 1930. Las fuerzas armadas ocuparon en el imaginario social un lugar de privilegio como articuladoras de la Nación y salvaguardas de los más rectos principios. En todo caso, cuando eran pasibles de crítica, se les reprochaba no cumplir con el verdadero papel que les correspondía de acuerdo a esencialidades que las definían. No otro era el sentido de las acusaciones formuladas por el general Perón cuando fue derrocado en 1955. En 1924, mientras el fascismo crecía en el mundo, Leopoldo Lugones se adelantó en proclamar que había sonado “la hora de la espada” y las reacciones en su contra fueron minúsculas. La figura más significativa de la política argentina durante medio siglo, Juan Perón, elegido tres veces presidente de la República, había surgido del golpe militar de 1943 y en 1976 no

⁶ Esta afirmación no desconoce algunos intentos rigurosos aunque fragmentarios. El libro *A veinte años del golpe* (Rosario, Homo Sapiens, 1996), por ejemplo, ofrece trabajos vinculados a la última dictadura argentina. Allí mismo los compiladores, Hugo Quiroga y César Tcach, reconocen que “la comprensión de un tiempo complejo como el nuestro, cubierto de incógnitas, implica –parafraseando a Hannah Arendt– la ineludible apertura de un proceso de autocomprensión. La comprensión del autoritarismo militar no podría, entonces, quedar separada del proceso de autocomprensión de la sociedad argentina”.

resultaba sorprendente que las Fuerzas Armadas fueran consideradas protagonistas relevantes en prácticamente todas las combinaciones elaboradas para salir de una situación que nadie deseaba mantener. La atmósfera se había llenado de presagios, desencantos, miedos y pólvora. Roberto Cossa –entonces secretario de redacción de *El Cronista Comercial*, un diario que en aquel momento estaba estrechamente vinculado a los Montoneros– recuerda, veinte años después,⁷ la jornada del 24 de marzo: “En uno de los corrillos, un periodista de larga militancia en la izquierda combativa arriesgó la teoría de que, por fin, se terminaría la violencia imprevisible del gobierno de Isabel Perón [...]. Es probable que esa sensación la compartiéramos muchos de los integrantes del diario”. Algunos meses antes del golpe, el 13 de agosto de 1975 y recién regresado del exterior a donde había marchado tras amenazas de la Triple A, Tomás Eloy Martínez describía lo que había encontrado:⁸ “No he oído sino frases abatidas. Nadie sabe hacia dónde el país navegará mañana, a qué tabla de salvación encomendarse, en qué rincón de la noche recuperar la fe que se ha perdido durante el día”. El Golpe de Estado de 1976 podría haber sido uno más de los tantos sucedidos desde 1930. La diferencia radicaba en que, como nunca, la sociedad toda estaba involucrada. Es cierto que las Fuerzas Armadas actuaron por decisión propia, pero todos los caminos se habían abierto para el paseo triunfal. El golpe parecía cerrar brutalmente un tiempo de confusión y angustia, inclusive para gran parte de la guerrilla que se ilusionaba con tener, en adelante, un enemigo con rostro claramente reconocible. Estamos atravesados de olvidos⁹ que oscurecen las minucias de la historia.

7. El mal, sin embargo, seguirá inexplicable luego de saber cómo se hizo posible. Porque cuando se pretende nombrar el escándalo de no permitir la muerte de cada uno, solo se escuchan balbuceos. El desaparecido no es el “no muerto” sino el privado de la muerte. El cortejo fúnebre no puede regresar del cementerio porque la fosa está vacía: no es posible el duelo, que exige enterrar un cuerpo; ni es

⁷ Cossa, R. “La respuesta va a ser terrible”, *Página 12*, suplemento cultural, 24 de marzo de 1996.

⁸ Eloy Martínez, T. “El miedo de los argentinos”, *La Opinión*, 13 de agosto de 1975.

⁹ Ver Schmucler, H. “Formas del olvido”, *Confines*, núm 1, 1995.

posible la cólera que requiere señalar a un responsable del asesinato.¹⁰ La tragedia se ha instalado, pero “ha marcado la historia como terror mucho más que como destino”.¹¹ Terror a reconocer que la tumba permanece abierta esperando que algún orden sea posible. La tragedia en la que ningún destino parece cumplirse, se interroga a sí misma para doblegarse frente al mal sin aditivos. Los hombres han ido más allá de los dioses al establecer que “todo es posible”: se han vencido las fronteras de lo imaginable y hasta la posibilidad de preguntarse “por qué”, ha cesado.

8. David Rousset¹² encuentra el universo de los campos de concentración como un “astro muerto cargado de cadáveres” que seguía viviendo en el mundo. En la Argentina hay muertos en una tierra muerta, invisible. La que reconoce al muerto, lo acoge, lo reintegra, es una tierra viva que permite a los deudos retirarse sabiendo que el mundo continúa. Entonces, recién entonces, la memoria se hace posible. La memoria enraíza sobre heridas cerradas, se edifica sobre la convicción de que algo irreversible, y por lo tanto irreparable, ha acontecido. Los desaparecidos, en cuanto tales, no propician una memoria. Son una espera; son, en todo caso, un puro dolor que vive en el doliente y que amenaza disolverse cuando el deudo desaparezca o cuando agote su capacidad de dolor. El duelo tiende al consuelo y en el consuelo se realiza, “hace de la vieja desdicha el ingrediente que enriquecerá una experiencia mía”, escribe Vladimir Jankélévitch.¹³ La memoria es ajena al orden del consuelo, aunque presupone el duelo. Está después del duelo: es una decisión voluntaria de recordar y, por lo tanto, patrimonio de la ética. Prescribe, es tributaria de la Ley que hace hombres a los hombres y, como la Ley, no concluye, a condición de que sea transmitida. Sin duelo, sin cuerpo donde la muerte se asiente y sin tierra viva que lo cobije, la memoria no logra realizarse; estrictamente, no tiene *qué* recordar.

¹⁰ Ver el sugerente estudio que realiza a partir del lugar que ocupan las madres en la tragedia Loraux, N. *Madres en duelo*, Buenos Aires, De la equis, 1995.

¹¹ Revault d'Allones, M. *Ce qui l'homme fait à l'homme*, Paris, Du Seuil, 1995.

¹² Rousset, D. *L'univers concentrationnaire*, Paris, Du Minuit, 1965.

¹³ Jankélévitch, V. *La mala conciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sobre Étienne Tassin

Étienne Tassin (1955-2018) fue un gran filósofo y pensador francés que se inspiró en las obras de Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, entre otros, para crear una fina fenomenología política que lo ayudara a reflexionar sobre los asuntos más urgentes de nuestro tiempo. Discípulo de Miguel Abensour, compañero de Étienne Balibar, Martine Leibovici, Numa Murard y tantos otros, Étienne podría haber elegido un destino brillante en el centro de la academia francesa. Sin embargo, privilegió siempre dos cuestiones: dedicar su tiempo y su pensamiento a formar estudiantes (especialmente provenientes de las periferias) y a pensar los fenómenos más apremiantes de nuestra contemporaneidad. Quienes quieran conocer su obra encontrarán a un fino lector de la filosofía política contemporánea pero también a un autor que moviliza los aportes más importantes de esta tradición y los hace suyos por amor al mundo y a los hombres que habitan un presente sombrío pero nunca desesperanzado. Es por eso que elegimos, para esta sección, una *perla* que nos dejó en una de sus últimas intervenciones. Escrito junto a Camille Louis –cineasta y activista por los derechos de los exiliados– este texto representa una serie de intervenciones públicas que el filósofo realizara en el contexto de la llamada “crisis migratoria” denunciando la política de exclusión y expulsión de Europa y en particular de la República francesa, que le valiera grandes críticas por parte de colegas y políticos. Consideramos este tipo de intervención e involucramiento uno de los gestos más arendtianos del autor y elegimos recordarlo de este modo.

Presentación

Los Justos de Calais es uno de los textos que publicamos en co-autoría con Étienne Tassin en la edición de nuestro blog: “La jungla y la ciudad”. El modo en que en 2016 presentamos ese espacio de escritura y nuestras motivaciones sigue siendo, incluso hoy, la forma más justa y fiel de introducir este artículo en

particular. Retomar aquí esta descripción me permite continuar cruzando mis palabras con las de Étienne, cuya pérdida nunca significará desaparición u obliteración. Étienne permanece: cada rastro de su trabajo y compromiso cuenta y debe ser contado. He aquí una portada del “pasado que no pasa” y sigue abriendo futuros deseables:

2016: El espacio de escritura que abrimos aquí es a la vez un nuevo comienzo y una extensión de una acción realizada durante un año con un grupo de estudiantes de nuestro seminario de Maestría *la otra Europa, Europa de los otros*, con los que hemos venido regularmente a Calais, a la “jungla”¹ como a la “ciudad”, tratando de ver “más” de lo que representan los medios dominantes o los informes de los observadores oficiales. Múltiples asociaciones presentes en el territorio asumen un notable trabajo de necesaria contrainformación, relatando tanto la vida en el campo como las acciones de un gobierno que parece querer ponerle fin por todos los medios. Este trabajo local es esencial y sólo puede ser realizado con tanta precisión por personas que residen durante mucho tiempo en la “jungla” o sus alrededores. Para nosotros, que veníamos “temporalmente”, que transportamos, indefectiblemente el lugar desde el cual miramos y hablamos –entre filosofía y dramaturgia, entre Calais y las capitales europeas– se trató sobre todo de hacer de este “interior-exterior” el punto de otra mirada y de otra narración de la situación. Se ha tratado, y se trata todavía, de intentar dar otro testimonio de lo que se plantea colectivamente, tanto para los europeos como para los inmigrantes que los Estados de la Unión Europea expulsan de sus fronteras, como política común. Cuestión política de nuestro mundo común que no se puede dejar en manos de los autores-técnicos que se esfuerzan a través de su autoridad por hacer reinar el mundo del Uno. Un mundo deshecho de la multiplicidad de los mundos que lo componen y que se revela más inmundo día tras día, especialmente a la luz de la «crisis migratoria». Debajo de este mundo que se cierra y se encierra sobre una identidad que eventualmente lo hará estallar, hay una multitud de singularidades; la “multitud” de recorridos singulares que tejen hoy, en las fronteras interminablemente trazadas de “jungla” y “ciudades”, de “tierras” y “océanos”, algo

¹ “Jungla” es el nombre otorgado por los medios de comunicación para nombrar el campamento montado por los exiliados que buscaban pasaje hacia Inglaterra.

así como un “pueblo” cosmopolita y un espacio político a poblar. Este espacio no es solo obra de “migrantes” a quienes tendemos a reducir a imágenes congeladas de víctima o héroe. Es el hecho de todo lo que se sitúa y se construye “entre”. Entre sujetos iguales, de aquí y de otra parte, que todavía pueden crear lugares de encuentro y relaciones de calidad.

En Calais están únicamente «los emigrantes» y los «calaisianos enojados» que corren constantemente el riesgo de masacrarse. También están quienes, sin formar parte necesariamente de una asociación o estar comprometidos en una acción cotidiana, “viven” con los migrantes. Que hoy prestan atención a estas “subjetividades cualesquiera” y a los gestos frágiles con los que ellas/nosotros intentamos permanecer “de pie” sobre un suelo que no deja de romperse, de ser desangrado por fronteras que trazamos sin saber en nombre de qué límites se hace. Es a la historia de todas estas vidas invisibles a la que queremos dar un espacio aquí, “visitando” regularmente Calais, escuchando estas múltiples voces e invitando a estos oradores heterogéneos a contar sus historias. A contarnos. Habitantes de la “jungla”, habitantes de la “ciudad”: juntos se habita una “zona de frontera” que, a pesar de todo, sigue siendo un lugar de vida compartida. Una vida que testimonia un mundo en proceso de desmoronamiento y que podemos intentar hacer perdurar de otra manera. Invitaremos a diferentes testigos a unirse a nosotros, residentes de Calais o de otros lugares, europeos o extraeuropeos, estudiantes, activistas, artistas, filósofos, transeúntes atentos... Las historias se cruzarán y se distinguirán a partir de un punto de partida común: visibilizar lo que las políticas de Estado tienden a ocultar o a representar de una forma que equivale a invisibilizar, a no poder ver: “Migrantes”, “ciudadanos”; “víctimas”, “verdugos”... No pretendemos ser nuevos expertos en la situación. Simplemente pensamos que hay una cuestión para mirar y hablar desde saberes singulares que, –mientras todo tiende a vigilar las entradas y salidas– se dediquen a cuidar la circulación de relatos “entre” lugares que, por ser distintos, no dejan de ser vecinos. “Entre” territorios hábilmente cerrados, se yergue y puede expandirse el espacio de un común que nos corresponde hacer existir. Aquí viene la primera contribución. Otros seguirán, sin adoptar el ritmo de las ignominias denunciando y negándose a cumplir con la “urgencia” bajo la cual la política oficial sitúa toda nuestra relación

con el tiempo. Nos tomaremos aquí el tiempo que toman las vidas persistentes; nos tomaremos el tiempo de escribir o contar historias de estas existencias que otros quieren “tratar” rápidamente. Textos extensos, textos complementados con otros documentos (imágenes, entrevistas sonoras, etc.), documentos de nueva producción... el espacio de escritura encontrará su forma y su materia a medida que lo vayan poblando los diferentes hablantes. Una forma-materia que dice, sin duda, un mundo que todavía tenemos derecho a imaginar... Empecemos.”²

Camille Louis

² <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville-camille-louis?page=2>

Los Justos de Calais

Camille Louis y Étienne Tassin³

La ley antiterrorista que perpetúa el estado de emergencia entró en vigor ayer. Autoriza a los prefectos⁴ a establecer "perímetros de protección" en los que la policía tiene poderes excepcionales para controlar a la población. Estas medidas se utilizan para acosar a los exiliados. En cambio, algunos habitantes de Calais perpetúan un estado de confianza permanente a través de la práctica de la hospitalidad.

Justificado por una supuesta ley antiterrorista, el estado de excepción convertido en régimen de derecho común sirve para fines totalmente distintos a la lucha contra el terrorismo. Entre otras cosas, permite que las llamadas fuerzas del orden ejerzan un terror sistemático contra los exiliados, que son tan responsables del terrorismo como las aves migratorias lo son de los cazadores o el coro de niños de la *croix de bois* lo son de los curas pederastas. Una confusión esconde otra: se hace pasar medidas despiadadas como dispositivos de seguridad y a los exiliados pacíficos y generalmente benévolo, que ya son víctimas de la violencia terrorista o económica en sus propios países, se los hace pasar por delincuentes peligrosos que deben ser eliminados mediante el terror sistemático. El objetivo de la ley antiterrorista es, pues, legitimar el terrorismo de Estado.

³ Agradecemos a Camille Louis, a Louise Tassin y a todos los dueños de los derechos de Étienne Tassin por permitirnos publicar esta traducción del texto que ha aparecido en francés en <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville-camille-louis?page=2>

⁴ [N. del T] Prefecto en Francia es el representante y la autoridad política de un departamento o región.

Estado de emergencia y “asentamiento”⁵

Esto se observa frecuentemente en Calais y en toda la región. El estado de emergencia se utilizó, por ejemplo, para autorizar redadas masivas contra los exiliados en el bosque de Puythouk en Grande-Synthe bajo el pretexto de los controles de identidad.⁶ El viernes 27 de octubre, la policía de Calais despojó de sus últimas pertenencias a los jóvenes oromos que durante un tiempo, se habían refugiado bajo uno de los puentes de la ciudad. Sus posesiones se amontonan en contenedores de basura para ser destruidas. La policía incluso llegó a registrar los escondites donde se guardan las bolsas que contienen algunos vestigios de los distintos naufragios: un recuerdo del país, un objeto favorito, unas gafas, los pocos papeles que conservan, un teléfono o unas cartas. Toda una vida, o los restos de ella, que hasta ahora se han salvado, desaparecen. El terror quiere hombres desnudos, indigentes, expuestos, frágiles. Ello los lleva al borde de la muerte. Esto es también lo que ocurre cada día y cada noche desde hace meses en Calais: con el pretexto de impedir “cualquier punto de asentamiento” de los exiliados en la región, se les somete a un terror policial sistemático que el reciente “Informe de evaluación de la acción de las fuerzas del orden en Calais y en Dunkerque”⁷ trata de no nombrar, intenta minimizar o incluso ocultar.

En Calais, pero también a lo largo de la costa, la policía republicana lleva a cabo todas las noches persecuciones apenas imaginables para prohibir cualquier asentamiento de los exiliados en el lugar, en el páramo, en los bosques de los alrededores, o incluso en las eventuales casas ocupadas (*squats*) de la ciudad. Esta es una obsesión extremadamente grave. Prescinde de cualquier política, sustituyéndola por la violencia policial: acosar, herir, humillar, agotar, perseguir

⁵ [N. del T] Traducimos “*Point de fixation*” como asentamiento. Pero la expresión va más allá de un asentamiento ilegal. El término utilizado por la administración francesa y por las fuerzas del orden, que se traduce literalmente como *punto de fijación* hace referencia a aquello que se intenta evitar: que los migrantes se establezcan en un lugar fijo en territorio francés, que encuentren allí un lugar estable para desarrollar su vida, un domicilio fijo que podría llevar, en última instancia a reclamar residencia.

⁶ Ver:

<https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/251017/repression-depression-bulletin-meteo-de-la-semaine-du-18-au-24-calais>

⁷ Ver:

<https://www.interieur.gouv.fr/Publications/Rapports-de-l-IGA/Rapports-recents/Evaluation-de-l-action-des-forces-de-l-ordre-a-Calais-et-dans-le-Dunkerquois>

casi sin descanso a los niños. En un momento en el que el acoso sexual es denunciado justamente, el Estado radicaliza la violencia e intensifica el acoso moral y físico a los exiliados. Los jóvenes, en su mayoría menores de edad, se ven privados del sueño por las redadas de la policía que los persigue por el bosque, los despierta con brutalidad, gasea sus bolsas de dormir y su ropa, los refugios y su comida, les roba los zapatos y, a veces, con demasiada frecuencia, los golpea, rompiéndoles las piernas o las muñecas. Estos abusos están documentados, son habituales y se repiten desde hace meses.

El Estado finge creer y pretende dejar claro que ninguna otra medida es posible en Calais o Grande-Synthe, que el terror disuade y que pronto, debidamente informados en el desierto libio de la cruel inhospitalidad del litoral francés, los exiliados encontrarán refugio y un cruce en otro lugar. Calais ya no será un "punto de asentamiento". Este cálculo es falso: mientras Dover esté a las puertas de Calais, Calais será la puerta de Dover y los exiliados que crucen hacia Inglaterra llegarán a Calais. Este cálculo es una estupidez: se jactan la disminución del número de cruces, la reducción de la cantidad de contrabandistas, la reducción de los bloqueos en la carretera de circunvalación, etc., no obstante el costo financiero y humano es exorbitante y el número de fuerzas policiales movilizadas aumenta constantemente. Pero sobre todo, dicho cálculo es criminal: arruina la república, los derechos, la democracia y abre el camino al fascismo de Estado. La radicalización del terror y el acoso moral y físico son las únicas respuestas del llamado Estado "de derecho" constitucional a la demanda de los exiliados de que se les conceda el derecho de paso o de residencia.

Las noches y los días

Las noches de Calais están compuestas por el terror organizado, las calles, los páramos y los bosques son atravesados por hordas bárbaras que cazan a los exiliados como lo hacen esos perros que sus amos excitan para la matanza. Cuando llega el amanecer, la noche no acogió los sueños; la policía por su parte propagó las pesadillas destinadas a destruir los sueños de la hospitalidad. Durante el día, afortunadamente, admirables hombres y mujeres de Calais hospedan a estos jóvenes en sus casas para ofrecerles un poco de sueño, proporcionarles

provisiones, reparar o reponer sus ropas, darles otros pares de zapatos que, al llegar la noche, la policía les robará después de golpearlos.

Hemos conocido a varios de estos hombres y mujeres a los que los jóvenes exiliados llaman papá, mamá o abuela y de los obtienen devoción, hospitalidad, confort moral y psicológico, pero también una cama, una ducha, un enchufe, una camisa... Los acogen durante unas horas, unos días, unas semanas. Tienen lo que los exiliados necesitan pero, sobre todo, se hacen tiempo que sacan de sus vidas, para ofrecerles y brindarse. Generalmente tienen una edad respetable, como decimos eufemísticamente, y son a la vez frágiles y fuertes, débiles y poderosos, ellos son hermosos y ellas hermosas. Les habita una fe, tan sorprendente como admirable, en la humanidad, que los garrotes no pueden dañar ni debilitar, y que, por el contrario, consolidan: pues cada golpe que, por la noche, hiere a un niño magullado y socava un cuerpo agotado, fortalece, cuando llega el día, a los corazones heridos de los anfitriones calasianos y reaviva en ellos el espíritu de devoción. Estas mujeres frágiles y valientes –la Penélope invertida de una antigua leyenda que habla de la hospitalidad mediterránea– cosen de día los tejidos que los hombres viriles y brutales, blindados y equipados con armas letales, desgarran de noche. Estos hombres a los que la sociedad de la innovadora nación emergente suele considerar, por su edad o estilo de vida, como lentos o desviados, construyen y reconstruyen durante el día los hogares efímeros que permitirán a los exiliados evitar la locura durmiendo unas horas.

La mayoría de estas mujeres y hombres son discretos y anónimos, saben que no son muchos pero sí varios, y sin embargo no forman entre ellos un ejército en las sombras, ni siquiera una red clandestina de resistencia organizada. No, cada uno de ellos actúa como consecuencia directa de su afectividad y de la forma en que se ven afectados por esta situación intolerable que el frío estado impone a los niños a los que se les ha quitado todo. Todos ellos saben que están en lo cierto y al servicio de la honestidad, no lo transforman en escuela o milicia. Son invisibles, aunque nunca se esconden. En estos tiempos republicanos, en los que resurgen las peores costumbres de un mundo que se creía acabado en Europa, hay Justos en Calais.

La sociedad de los Justos

La sociedad invisible de los Justos nos da esperanza. En su fragilidad, es más fuerte que los garrotes. Porque su potencia reside en su debilidad, en su desorganización, en su diversidad, en su fragmentación. No es eficiente. Ciertamente, el Estado tampoco escatima sus fuerzas, al enviar constantemente refuerzos de CRS⁸ para rastrillar los bosques gastando millones de euros para reprimir a los exiliados que podrían invertirse en la construcción de centros de hospedaje, en beneficio mutuo de calasianos y exiliados. El Estado gasta sin reparos en alambre de púas, bombas de gas lacrimógeno y otros equipos represivos, en salarios y recursos: todo ello es irracional, por no decir delirante, y en todo caso improductivo y destructivo. Pero los Justos no son eficientes en otro sentido: no cuentan su tiempo, no ahorran sus fuerzas, no racionalizan su vida, no calculan los gastos, no especulan sobre el futuro. Ellos y ellas dan en el presente; presentan y hacen un presente (regalo) de su tiempo. Construyen un presente de humanidad y lo hacen perdurar repitiéndolo cada mañana: esta mañana recibirán a Ali o a Rachid, mañana a Mohammad o a Virna. Viven el día a día y cada día desafían el tiempo repitiendo esos gestos que salvan y devuelven la vida. Este presente que reinventan, esta entrega de su tiempo a los exiliados, es también para nosotros que los fuimos a conocer, y para todos los que todavía se preocupan un poco por la política, es decir, por la hospitalidad

¿Debemos cuestionar su eficacia? ¿Debemos contrastar la suma de desgracias que las fuerzas del orden esparcen cada noche con el modestísimo recuento de las pequeñas alegrías que los Justos proporcionan cada día? ¿Y debemos decirnos a nosotros mismos que uniéndose, organizándose, creando una oficina, un centro de inversión, recaudando fondos y juntando iniciativas dispersas, aumentarían su fuerza y su productividad? Sería razonar al revés, como hacen los "economistas", ya sean empresarios o ministros del interior. Sería creer que la llamada productividad es la vara que mide la eficacia de una acción; sería reproducir la lógica contable que obliga a la policía a dar cifras y que justifica la criminalización de los Justos. El poder de la sociedad invisible de los Justos es literalmente ser

⁸ [N. del T] Compañía Republicana de Seguridad, es una de las fuerzas de seguridad de la Policía Nacional francesa, destinada generalmente a reprimir motines y disturbios.

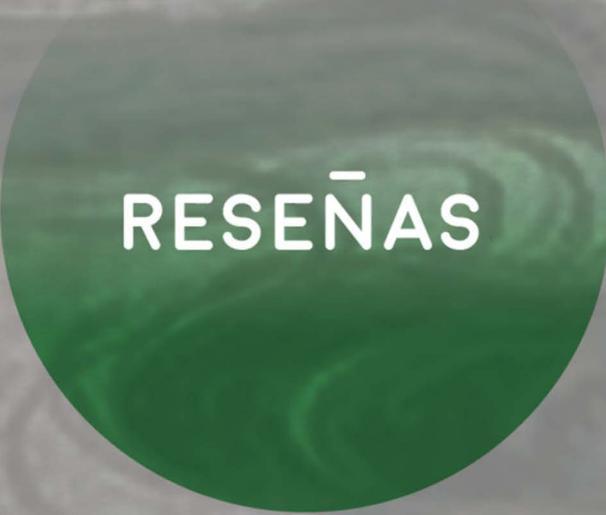
incalculable: una sociedad de incontables al servicio de los que no cuentan. Ser Justo es una cuestión de intensidad, no de cantidad. Tal vez les corresponda a otros, a nosotros, dar testimonio de este poder, y decir lo que tiene de admirable y de afortunado, decir que es una política, otra política distinta a la de la fuerza, pero aún así una política, y tal vez la única que honra a la *polis*. Sin embargo, no parece que haya que esperar de los Justos que formen un sindicato o un partido, ni siquiera una asociación, ni una federación secreta, o un comité invisible. Tampoco parece adecuado que se conecten entre sí en una red organizada de todos los que ayudan. No, porque su arma, que es lo contrario de cualquier arma, es la confianza. En el momento en que una de nuestras impotencias, dentro de las redes de ayuda a los exiliados, parece ser la dificultad de cooperar y de confiar en las acciones de unos y otros que parecen justas para algunos, insuficientes para otros o incluso demasiado “colaborativas” tal vez hay en esta política de confianza una fuerza liberadora.

¿Qué confianza tienen los Justos? Obviamente, no se trata de una confianza en sí mismos, porque la determinación no elimina la duda. Confían en el encuentro y en los exiliados que encuentran. Esta confianza es tanto la que depositan en todos estos exiliados como la que reciben de ellos a cambio y que, a su vez, refuerza su certeza de que es posible y necesario actuar bien. Tener confianza es experimentar la igual humanidad del otro y de mí mismo; es experimentar y actuar la igualdad. Es también apostar por el otro: postular una igualdad entre él y yo, y concederle la capacidad de reconocer en mí a quien reconoce en él nuestra común igualdad. Esta apuesta, se suele decir, es un riesgo y la confianza sería un regulador de este riesgo. Esto es sociológicamente correcto, éticamente inconsistente y políticamente incorrecto. Es cierto que nuestra capacidad de asumir riesgos aumenta en proporción a la confianza que tenemos en una situación determinada. Pero también es cierto que si la confianza fuera un mero cálculo, no tendría ningún significado ético: si lo tiene, es precisamente porque evita esta economía. Por último, es notable que la confianza concedida al extranjero en tránsito es precisamente una apuesta por la igualdad que no se basa en ninguna inversión, en ninguna ganancia, en ningún beneficio, sino solamente en un postulado político: la alteridad es una prueba de igualdad. Lo que los Justos de Calais hacen realidad

gracias a la confianza que tienen, conceden y reciben, es una sociedad de estricta igualdad, la de una fe compartida con los extranjeros en que un mundo común no sólo es posible, sino que ya existe, y que basta una sonrisa para hacerlo realidad. Cualquiera que sea la forma en que se formule para cada persona, este postulado de igualdad es para nosotros, que lo observamos, una fe en la política, porque en la hospitalidad dada a los exiliados se afirma una extranjería mutuamente aceptada y constructiva, que se ha convertido en nutriente de una sociabilidad cosmopolítica.

Esta sociedad de los Justos denuncia a su manera el estado de emergencia que desmantela a toda sociedad, vuelve inaceptable la hospitalidad y veda toda política. A la fantasía policial de un intolerable "asentamiento" de los exiliados en la costa del Canal de la Mancha, responde con un desmentido discreto pero irrefutable: siempre habrá ciudadanos que acojan a los extranjeros, que reconozcan los beneficios de la extranjería, que valoren más la igualdad que la nacionalidad, que prefieran el comercio de almas al comercio de bienes, y que deseen crear una sociedad en lugar de esforzarse por destruir los refugios. Gracias a ellos, se sigue permitiendo una política de hospitalidad en contra de los abusos de la policía que trabaja cada noche para negarla. Gracias a ellos, Calais sigue siendo una ciudad, es decir, sigue siendo hospitalaria.

Traducción de Camila Cuello y Julia Smola



RESEÑAS

Reseña de *El tercer Reich de los sueños* de C. Beradt. Trad. y Prólogo L. Levi y S. Nívoli, Posfacio y notas B. Hahn. Santiago de Chile, LOM, 2019, 145 págs.

Claudia Bacci

Universidad de Buenos Aires



Cómo citar este texto:

Bacci, C. (2022). Reseña bibliográfica de *El Tercer Reich de los sueños* de C. Beradt. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 258-262. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

El Tercer Reich de los sueños es un libro singular y perturbador. Escrito por la periodista Charlotte Beradt a partir de la investigación que desarrolló en la clandestinidad en Berlín entre 1933 y 1939 sobre “la producción onírica de los habitantes del Tercer Reich” (9) —como señalan Leandro Levi y Soledad Nívoli en el preciso Prólogo a la edición en castellano—, la aleatoria recopilación de estos sueños parecía brindar pistas sobre la deriva totalitaria cuando todavía, en la vida diaria de las y los berlineses, estas manifestaciones eran apenas perceptibles. Este “archivo onírico” conformado por sueños de personas de a pie, vecinas, amigos, colegas e intelectuales exiliadas/os, comerciantes del barrio y familiares, sobrevivió gracias a operaciones de enmascaramiento del lenguaje y de diseminación a través de cartas enviadas al otro lado del océano, que permitieron a Beradt reconstruirlos desde su exilio en los Estados Unidos, y luego reunirlos en este libro publicado por primera vez en 1966 en alemán.

El estudio de los sueños constituye hoy casi un sentido común de la cultura occidental, un reservorio de imágenes e imaginaciones que desde la antigüedad ha provisto a las artes y al pensamiento materiales que establecen relaciones confusas, fulgurantes o surrealistas con la vida cotidiana “despierta”. El siglo XX no ha escapado a ese embrujo y es quizás el periodo en que el reconocimiento de la importancia de la “vida onírica” dio fundamento a nuevas formas y objetos de conocimiento y de reflexión, desde la elaboración de una analítica por parte del psicoanálisis, hasta la renovación de las artes con las vanguardias estéticas de entreguerras, e incluso de aquellas áreas de estudio como la antropología o la sociología que comenzaron a tratar la materia onírica como parte inherente de la vida cultural en las sociedades presentes y pasadas. Aquí la autora reconoce estas líneas de trabajo con los sueños, y se apoya en epígrafes y citas de autoras y autores significativos como Kafka, Brecht, Arendt, Freud, Bettelheim, Orwell, Huxley, Jaspers entre otras/os, pero elige considerarlos no como envés oculto o materia inconsciente, sino como “metáforas reales” (34), aparatos de “visión nocturna” (23 y 36) que iluminan y muestran la oscuridad que se cernía sobre la vida social en los inicios del nazismo.

Beradt propone considerar los sueños durante esos primeros años como

documentos y testimonios de las transformaciones microsensibles que se producían a diario en la superficie del tejido social. Recupera así la actividad de soñar como ese espacio en el que emergen los límites de lo representable en los discursos sociales circulantes. Los “soñantes” sueñan aquello que, desde sus marcos sociales y culturales, es imposible no soñar. Constituyen así una rica materia de crítica cultural que la autora elabora como parte de un trabajo de comprensión “sin reaseguros” de su presente, como señalara Arendt, su amiga del exilio.

Organizados según una tipología basada en los diferentes aspectos de la relación entre los sueños y los sucesos de la vida diaria, luego de un capítulo introductorio donde explica la génesis de la publicación, la autora desgrana en los siguientes diez capítulos las formas comunes en que los soñantes sueñan con la máquina totalitaria e imaginan y (re)construyen su lugar en ella. El recorrido se inicia con el Capítulo sobre “la vida sin paredes”, en el que los sueños muestran la total subordinación de la vida privada a los reglamentos y leyes que uniforman cada vez más todos los aspectos de la vida social y personal. La burocratización de la vida cotidiana se ve reforzada en los sueños recogidos en los Capítulos tercero y cuarto sobre las “historias burocráticas de horror” y la aparición de “objetos siniestros en el hogar” (61) –como una “estufa hitleriana” que denuncia las burlas al gobierno de los habitantes de la casa (58). En estos capítulos se muestra el modo en que las consignas de la propaganda estatal horadaban la relación entre el mundo de los sueños y el estado de vigilia por medio de la difusión sistemática de un terror sin nombre o sin objeto que las/los propios soñantes interiorizan con sentimientos de culpa. Este sistema de terror muestra su faceta más inquietante en los capítulos siguientes, dedicados a la emergencia de diversas formas de “consentimiento”. En el Capítulo quinto las/los soñantes se convierten en “no-héroes” callados ante la injusticia, pierden la capacidad de hablar o se avergüenzan al reconocerse orgullosos de pertenecer a las filas de aquellos que segundos antes los hostigaban. El capítulo sexto plantea una frontera en la que las/los soñantes ensayan resistencias que pronto se invierten en refuerzos de la propaganda como forma de autoprotección. En el Capítulo séptimo los sueños doctrinarios muestran

el “carácter imaginario, ficticio y sintético” (82) de la ideología totalitaria, desplegando un mundo de distorsiones paródicas donde soñantes “morenos en el reino de los rubios” (86) responden con culpa individual aquello que constituye un estigma social o colectivo. El Capítulo octavo presenta los sueños de “personas que hacen algo”, que resisten activamente incluso mientras sueñan, sin degradarse o parodiarse a sí mismos, ni deformar su mundo, sino enfrentando sus circunstancias incluso por medio de acciones ilegales o prohibidas. Los capítulos noveno y décimo recogen aquellos sueños que expresan deseos velados de adaptación bajo la forma de deseos posibles –marchar con otros, participar en el grupo-, y también los que manifiestan abiertamente el deseo de pertenecer y participar del nuevo entramado de poder nazi, volviendo visible la conexión entre dominación y erotismo. En este punto Beradt destaca que incluso aquellos señalados por las autoridades y las leyes como integrantes de grupos sociales peligrosos –para la raza o para el Partido- soñaron con alguna forma de fusión en el colectivo totalitario, al menos en esos años iniciales donde todavía podía ignorarse el alcance de su violencia. El último Capítulo está dedicado a los/las soñantes que viven/sueñan su realidad más ominosa. Se trata de los “sueños de judíos”, en los que los detalles de la supervivencia diaria se vuelven centrales, y donde lo que constituía el piso de la vida social de pronto se diluye, como cuando deben exiliarse y su lengua materna se convierte en una “lengua del desierto” (130), o incluso cuando a través de la transmisión intergeneracional la “vida sin paredes” se proyecta al futuro.

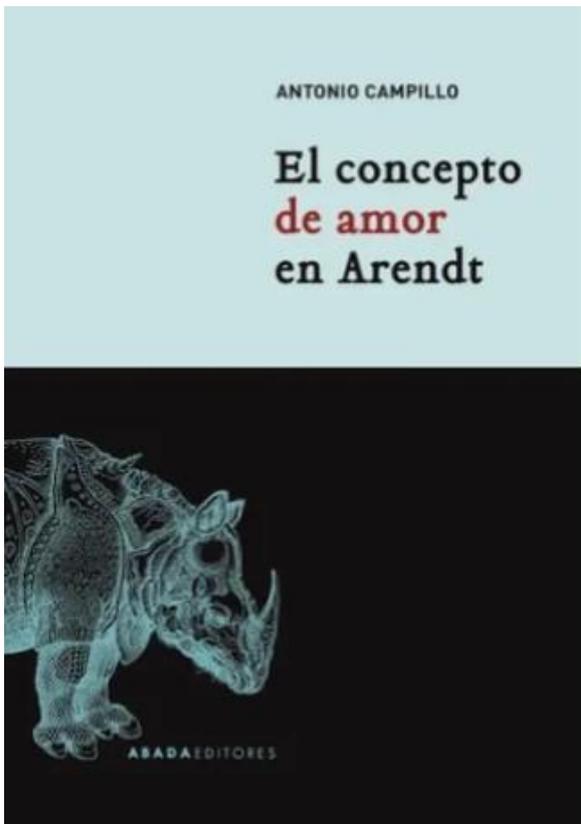
Debemos a esta primera y cuidadísima edición en español realizada por Levi y Nívoli la posibilidad de reconocer las diferentes capas de sentido que las sucesivas traducciones, prologuistas, comentaristas y reseñadores dejaron sobre el libro. Levi y Nívoli eligieron además incorporar el Posfacio y las anotaciones de Barbara Hahn, una de las editoras de la edición completa de las obras de Hannah Arendt. Esta elección no es caprichosa, no solo porque la propia Beradt cita en diferentes capítulos la obra referencial de Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*, del que parece casi su reverso perfecto, sino porque Hahn provee un documentado relato del proceso de trabajo de Beradt hasta llegar a este libro, así como las

anotaciones al texto que ubican culturalmente a sus lectoras/es, destacando y expandiendo las notas de la propia Beradt.

Las asociaciones culturales y políticas que presenta Beradt en sus análisis, así como su hipótesis acerca de la relación entre la superficie de los sueños y la profundidad del terror en la vida diaria se potencian en el abordaje sui generis de los sueños que realiza. Que hayan pasado décadas desde la publicación del libro de Charlotte Beradt en alemán hasta esta traducción cuidadosa y enriquecedora, no hace más que destacar lo acertado de esta edición, ofreciéndonos quizás una oportunidad para reconocer en el presente los nuevos disfraces “antes de que sus insignias visiblemente brillen y resplandezcan” (134).

**Reseña de *El concepto de amor en Arendt* de A. Campillo.
Madrid, Abada editores, 2019, 145 págs.**

Ari Costamagna
Universidad Nacional de Córdoba



Cómo citar este texto:

Costamagna, A. (2022). Reseña bibliográfica de *El concepto de amor en Arendt* de A. Campillo. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 263-267. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

El concepto de amor en Arendt de Antonio Campillo descansa sobre la convicción que la noción de amor y los conceptos que gravitan a su alrededor reconstruyen un hilo oculto en el pensamiento arendtiano no explorado por sus intérpretes. A pesar de las dificultades de la lectura reconstructiva, el autor recupera las líneas principales de la fenomenología del amor poniendo su atención en el vínculo posible y problemático entre el mundo, la política y el amor. Según la tesis principal del libro, allí encontramos el centro de gravedad que articula el pensamiento filosófico y la teoría política de la filósofa alemana (2019: 15). Campillo sostiene que la experiencia del amor explicita un cuestionamiento al «epistemocentrismo» que ha prevalecido en la tradición filosófica occidental» (2019: 135). Así, la investigación revela cómo determinadas lecturas sobre el concepto de amor y los distintos análisis que plantea Hannah Arendt podrían iluminar alcances y sentidos de una reflexión que nutre el pensamiento arendtiano: la crítica a la tradición filosófica de pensamiento occidental, y su dificultad en adoptar un pensamiento que pertenezca al mundo y reflexione a partir de él. Sin embargo, a lo largo del análisis se muestra que las reflexiones arendtianas sobre el amor se ubican en las tensiones entre hombre y mundo, *vida activa* y *vida contemplativa*, política y filosofía, lo cual contribuye a plantear una aproximación atenta a la complejidad que este tema supone.

En principio el libro detecta las dificultades principales de esta lectura: muy pocos intérpretes han prestado atención a este concepto tan problemático, por lo que hay escasa producción sobre este problema, e incluso Arendt misma se encargó de dejar al margen sus reflexiones sobre el amor y su vínculo con la política, elección que se podría fundamentar en base a su distinción entre esfera pública y privada. A lo largo del libro y sobre esta última dificultad, el autor se encarga de trazar un arco que va desde el amor “al mundo” al amor “sin mundo”, y que se entienden en el marco de las tensiones entre lo público y lo privado. No obstante estas tensiones, en *La condición humana* podemos detectar un punto cúlmine en su argumentación que nos permiten pensar la experiencia del amor en la intersección de ambas esferas: la unión de los amantes que describe el amor “sin mundo” cierra el espacio *entre dos* de la pluralidad, y sin embargo:

[...] es el que da origen a la «natalidad» y a la «pluralidad» como condiciones básicas del «mundo» humano, así que en el seno mismo de la familia se daría ya un cierto tipo de comunidad, en la que se mezclarían inseparablemente los dos extremos señalados por Arendt como contrapuestos: la vida y la política, el amor y la libertad, el cuidado laborioso del cuerpo viviente de los otros [...] y la creación de un mundo compartido con ellos (2019: 59).

Como menciona el autor, la expresión “sin mundo” retrata un modo de existencia particular: “[...] sin libertad e igualdad en sentido republicano, sin derechos y deberes políticos, es decir, sin autonomía personal, sin acceso al poder colectivo y sin responsabilidad por el mundo común” (2019: 73). En tensión con esto, uno de los aspectos centrales del amor al mundo es su condición terrestre que se articula con la condición humana. Como recuerda Campillo, el surgimiento del mundo moderno supuso una doble alienación que puso en tela de juicio aquella condición terrenal y mundana de los seres humanos. En ese sentido, *amor mundi* podría concebirse a partir del gesto crítico arendtiano respecto de la modernidad como una apuesta a la reconstrucción del vínculo entre los seres humanos y el mundo. El autor liga esta “reconciliación con la realidad” a una *confianza* en un Dios creador que difiere radicalmente al pensamiento tradicional de Dios. El uso que Arendt hace de la idea de un Dios y de nuestro origen divino “rechaza toda forma de teología política y asume como un cambio histórico irreversible la secularización del mundo moderno” (2019: 89). Sobre este telón de fondo, Campillo invoca la figura de Nietzsche y de su *amor fati* para pensar similitudes y distancias con el planteo arendtiano. Queremos destacar aquí que Campillo advierte la necesidad de ambos autores de repensar la condición humana a la luz de la destrucción de la metafísica tradicional; y a raíz de ello, intentan formular sus filosofías como alternativas al nihilismo reactivo, en pos de la reconstrucción del vínculo de los seres humanos con la “inmanencia de lo real”. Frente a los horrores de principio del siglo XX era necesario pensar, sobre la base de la ruptura de la tradición, una alternativa al rechazo nihilista del mundo para no caer en la “justificación cínica del mal” (2019: 90).

Desde luego, tal como menciona Arendt en la introducción de su obra póstuma *La vida del espíritu*, es que “si algo ha muerto, solo puede ser el pensamiento tradicional de Dios”. El dios cristiano requiere a los seres humanos en

aislamiento, tal como supone la relación entre amor y fe que Arendt establece “porque ambos son «sin mundo»” (2019: 87); pero además porque el vínculo entre el dios cristiano y los seres humanos es tal que se crea en la intimidad de la confesión, condicionada desde un principio por la culpa del pecado original. La apuesta arendtiana en la “confianza” en Dios, en contraposición a la fe cristiana, nos remite a una relación primitiva e histórica entre los seres humanos que no nos hace “compañeros de fe”, sino compañeros de un mundo común y comúnmente construido, cifrado en la complejidad de la contingencia del mundo y la libertad humana, y que funciona como trasfondo de los conceptos de “natalidad” y “pluralidad”. Amor al mundo implica una aceptación de *todo lo que es* que se expresa en el “*amo, volo ut sis*” agustiniano. La tensión que revela el análisis de Campillo entre la fe y la confianza en Dios muestra que la aceptación del mundo no implica aceptar sin más, sino que, partiendo de la condición humana de la natalidad, se trata de una confianza en la capacidad de renovación constante del mundo:

Dios creó al ser humano para que hubiera en el mundo un «inicio», es decir, para que la creación volviera a repetirse, por así decirlo, con el nacimiento de cada nueva criatura. Esa renovación constante es la razón última de la confianza de Arendt en el triunfo siempre posible del bien sobre el mal (2019:94).

Esta confianza, prosigue Campillo, “es una convicción ontológica fundamental y está inseparablemente ligada al «amor al mundo»” (2019: 94). El recorrido planteado por Campillo concluye en el décimo capítulo en la recuperación de la dimensión afectiva que descubre en el análisis arendtiano del amor, frente al rechazo de una “epistemología política” que se caracteriza por una cuádruple jerarquía: ontológica, epistemológica, antropológica y política, sedimentada en la historia de la filosofía occidental que va desde Platón hasta Heidegger. El autor sintetiza la relevancia de la recuperación arendtiana del amor de la siguiente manera:

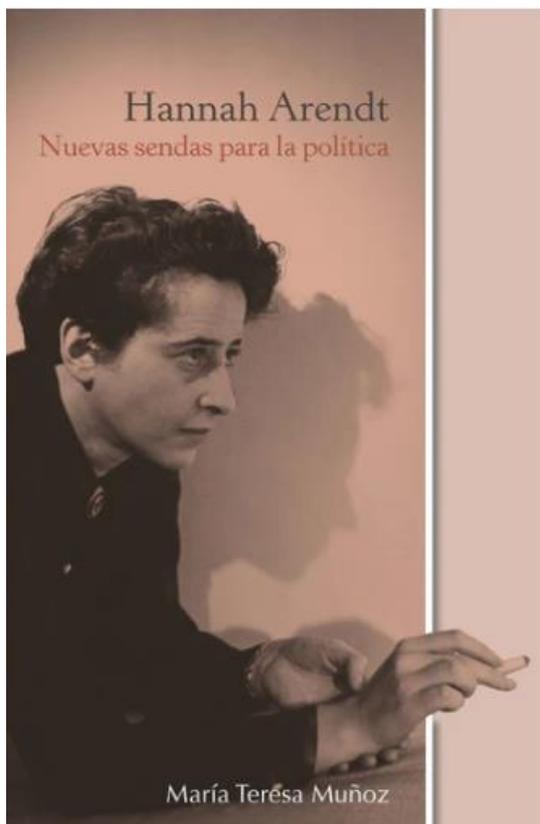
Arendt coloca en el centro de su pensamiento la pluralidad humana como una relación de amor, de amistad y de ayuda mutua entre personas libres e iguales. Es una «pluralidad irrepresentable», como dice Esposito (1987), porque no puede ser subsumida y neutralizada por ningún régimen de representación política, pero también porque problematiza la frontera misma entre lo personal y lo político. [...] La experiencia del amor, en su triple dimensión

ética, política y cósmica, es la fuente secreta que alimenta su potencia vital y su lucidez intelectual, la radicalidad de sus compromisos existenciales y la originalidad de su pensamiento filosófico (2019: 136).

Luego del complejo panorama teórico trazado en la investigación, de la cual hemos solo reconstruido algunas líneas fragmentarias, podemos concluir que el hilo oculto de la fenomenología del amor descubre un punto relevante sobre la novedosa antropología filosófica y la teoría política arendtianas que permiten tejer un horizonte de sentidos en el marco de la articulación entre mundo, política y amor, como mencionamos inicialmente. La relevancia de esta investigación en el marco de los estudios arendtianos se expresa no solo por la recuperación de un problema poco explorado y por la restitución de su importancia, sino también por la claridad de su análisis fiel a la complejidad que el tema supone, sin obviar la solidez del aparato crítico.

**Reseña de *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*
de M. T. Muñoz Sánchez. México, UNAM-Bonilla Artigas
Editores, 2020, 160 págs.**

Alaide Lucero Rodríguez
Universidad Nacional Autónoma de México



Cómo citar este texto:

Lucero Rodríguez, A. (2022). Reseña bibliográfica de *Hannah Arendt Nuevas sendas para la política* de M. T. Sánchez Muñoz. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 268-273. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradep perlas>

En una nota en la introducción del libro *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, la autora nos recuerda que, para la pensadora alemana, “los conceptos son una herencia para rescatar y no un testamento que acatar” (Muñoz Sánchez, 2021: 15). Es quizá en este espíritu en el que la profesora e investigadora María Teresa Muñoz ha escrito este ensayo, para recuperar la herencia arendtiana en un presente y unas coordenadas distintas a las que le tocó ver, pero que nos exigen, de igual manera, comprensión. Como clave de lectura puede pensarse que a lo largo del texto Muñoz se plantea dos objetivos. El primero es la tarea, atrevida como la misma autora admite, de enlazar el pensamiento político de Arendt con la corriente del republicanismo cívico. El segundo, posibilitado por las trazas de esta Arendt republicana, es “defender que [...] es imprescindible anteponer la democracia participativa a la democracia liberal representativa” (Muñoz Sánchez, 2021: 108). Desde la introducción queda claro que el estudio de los planteamientos arendtianos en consonancia con el republicanismo no es un mero trabajo de catalogación, pues es sabido que Arendt mostró un rechazo constante a identificarse con una corriente política; el texto se trata más bien del esfuerzo de Muñoz por contribuir al replanteamiento de nuestro lenguaje político. De este modo, la autora deja ver que la recuperación de dicha herencia no se limita a un trabajo de investigación, sino que puede ser parte de un compromiso con el pensar reflexivo y con la emisión de juicios que participen del espacio de lo político. Sin embargo, nos adelantamos, vayamos un poco más despacio.

Para cumplir la primera tarea, a saber, relacionar el pensamiento de Arendt con el republicanismo cívico, la primera parte del libro está dedicada a extraer de su obra un prototipo de ciudadano y rastrear tanto su original caracterización del espacio público como su recuperación de la capacidad de juicio en tanto que capacidad política. En una segunda parte –que ocupa el último capítulo del texto– la autora utiliza las imágenes del ciudadano juicioso y del espacio público delineadas anteriormente, para argumentar a favor de la Arendt republicana a través de los conceptos de libertad política, ley y poder.

El primer capítulo, “Hannah Arendt. Entre los intersticios de la filosofía y la política”, Muñoz aborda la conocida distancia que Arendt estableció entre la

singularidad de su pensamiento y la filosofía tradicional. Frente a aquellos que dividen la trayectoria intelectual de la filósofa en un primer momento, más político, y uno posterior, de retorno filosófico, la autora defiende la continuidad de una postura en el umbral entre ambos. No se trata sólo de un capítulo introductorio al ‘método’ de Arendt. En él, Muñoz recupera la riqueza de un pensamiento que busca mantenerse en la imbricación entre teoría y experiencia política y nos recuerda que son las imágenes, las narraciones y la reflexión en la incertidumbre las que logran capturarlo mejor. Esto se liga inmediatamente con el segundo capítulo, “El ciudadano y su condición pública”, en el que la autora dibuja la figura de un prototipo arendtiano de ciudadano. Para ello entrelaza las metáforas del paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo con una revisión de la obra de filósofa alemana que va desde una de sus primeras obras –la biografía de Rahel Varnhagen– al texto inacabado de *La vida del espíritu*. La noción de ciudadanía que extrae es una ciudadanía activa, una identidad política que se obtiene al aparecer frente a los otros, con la acción libre y la deliberación o el ejercicio compartido del juicio. El espacio en el que aparecen los ciudadanos es el espacio público. Así, el tercer capítulo, “La metáfora del espacio público”, desarrolla la caracterización arendtiana de lo público en sus dos acepciones de espacio de aparición y mundo en común en relación con tal ciudadanía activa. La autora resalta que, desde esta comprensión de lo público, el ejercicio de la ciudadanía puede ser entendido más allá de un rol pasivo, como aquella actividad que nos permite tanto alcanzar el reconocimiento a nuestra identidad singular y a la pluralidad infinita de lo humano, como la libertad de iniciar nuevas cosas y nuevas historias en un mundo compartido. A lo largo de estos tres capítulos, Muñoz no deja de destacar la recuperación por parte de Arendt de la capacidad de juicio y, en el capítulo cuarto, “Juicio político y ciudadanía democrática”, finalmente desarrolla su importancia. La autora reconstruye brevemente la inacabada teoría del juicio político de la filósofa alemana para argumentar, en suma, a favor de “la palabra como acción política” (Muñoz Sánchez, 2021:102). El juicio se presenta como la facultad que hace posible la unión de acción y discurso, la articulación del mundo en común como una trama de significados compartidos y perspectivas distintas y, sobre todo, la deliberación

política democrática y la apertura a temas antes ignorados en la arena de lo que se considera políticamente disputable. Es en ese sentido que el ejercicio del juicio es una característica indispensable de la ciudadanía activa y del espacio público que Muñoz deja delineados.

Entonces, en el capítulo final, “El republicanismo arendtiano”, Muñoz utiliza la imagen del espacio público y del prototipo del ciudadano juicioso que ha dejado establecidos para trazar la figura de la Arendt republicana. La autora deja claro que lo que le interesa de esta corriente son tres cosas: el imperio de la ley, una constitución mixta que cuente con poderes que se equilibren entre ellos, y la virtud cívica. Es sobre esta última sobre la que recaerá el énfasis, pues es ella la que permite que el vínculo entre los ciudadanos y las instituciones obtenga la solidez que Muñoz desea. Los conceptos arendtianos, analizados en relación con los valores centrales del republicanismo cívico son, en este capítulo, la libertad política, la ley y el poder. Entre ellos resalta la consideración de la libertad política como un *poder hacer* concreto; se trata de la posibilidad de participar en la construcción y el mantenimiento del espacio público, a través de la acción en un mundo en común. La ley, desde la lectura que la autora hace de la obra de Arendt, ha de ser entendida como una liga entre los miembros de esta comunidad política y es instituida por ellos en tanto ciudadanos activos. Sólo puede obtener su fuerza del poder, es decir, de la capacidad humana de actuar concertadamente y traer al mundo, en conjunto, nuevas formas políticas. Es en esto en lo que consiste el republicanismo de la filósofa alemana: en la consideración de “Lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano” (Muñoz Sánchez, 2021:143) y la libertad como participación –activa o discursiva– en tal espacio. A la vez, para Arendt, lo público es el lugar de la pluralidad, de modo que no requiere ser fundamentado en conceptos problemáticos como el de ‘voluntad general’. Así, una república pensada en tono arendtiano puede responder a críticas pertinentes que se le han hecho a la corriente republicana tradicional.

Es aquí en donde aparece el segundo objetivo de Muñoz: la proclama por una democracia participativa. Hemos visto que, a lo largo de los capítulos, lo que la autora destaca una y otra vez es la virtud cívica como involucramiento de los

ciudadanos en las instituciones y la comunidad política. En plena polémica con la teoría democrática liberal, que dicta la mayoría de las políticas actuales, en el texto los conceptos arendtianos se van contrapunteando con sus correlatos liberales. Como su título nos dice, el libro es la búsqueda de sendas posibles de escape frente a una situación contradictoria: los sueños de apertura de la democracia representativa están en directa oposición con las lógicas excluyentes del capitalismo neoliberal. Este diagnóstico es arrollador pero no sorprende, la política ha sido reducida a un juego clientelar de élites en el que la participación ciudadana se reduce al voto. Muñoz se encuentra pensando en respuesta a diversos movimientos sociales que exigen hoy una transformación; no sólo de la escena política actual, sino del lenguaje y las teorías que la sustentan. Así, la lectura de la obra de Arendt en clave republicana le permite imaginar una forma de democracia que no es nada más –ni nada menos– que el esfuerzo libre y común de los ciudadanos por establecerla y por mantenerla. Es a ello a lo que llama democracia participativa.

No se trata de democracia directa. La autora utiliza la teoría del juicio político y la imagen del ciudadano activo como espectador reflexivo para defender la importancia de la reflexión crítica de los asuntos comunes. Participar políticamente en nuestros días, más que actuar, decidir, o instituir, puede ser presentar juicios en el espacio público, arriesgándose tanto a la disputa como a la rearticulación inesperada de dicho espacio. Y es a esto a lo que apunta Muñoz.

El libro cuenta con un considerable aparato crítico y se desenvuelve en una discusión amplia con diversos pensadores y pensadoras arendtianas, teóricos políticos y colegas de la autora. Estos son leídos con atención y respeto, para coincidir o confrontar, con un sabor de amistad que da cuenta de años de investigación en los estudios sobre Arendt. Si la autora insiste en que el juicio debe hacerse siempre con los otros y con una imaginación que ‘va de visita’ a otras perspectivas, esto es puesto en evidencia en la multiplicidad de las voces con las que dialoga en el texto. Puede que sea esto mismo lo que consigue que el libro sea especialmente accesible, tanto para quienes poseen la familiaridad de Muñoz con Arendt como para aquellos que apenas se adentran en el mundo de esta filósofa.

Con la claridad y la paciencia que quienes han estudiado en sus cursos conocen de ella, la autora avanza paso a paso y no asume un conocimiento extenso previo.

En estos tiempos lo más común es encontrar a nuestro alrededor las marcas de la decepción y el alejamiento de la política de las élites. Hay veces en las que incluso yo, la que esto escribe, como lectora de filosofía política, necesito sacudirme el desencanto. *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, nos recuerda que esta filósofa es sumamente valiosa para recuperar aquello que lo político puede ser. Aunque sea demandante e incierto, lo político puede ser aquella actividad específicamente humana en la que hacemos manifiesto que podemos llegar a ser sólo con los y las otras, aquello con lo que damos sentido a la compleja trama de las historias que nos reúnen y en donde somos, sencillamente, libres para hacernos y hacer mundo.

