

COLECCIÓN FILOSOFÍA

LA MODERNIDAD EN CUESTIÓN

Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt

Anabella Di Pego

Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EduLP), Colección de Filosofía.
La Plata, **2015**.

Número de páginas totales: 351 páginas.

ISBN: 978-987-1985-54-8.

Anabella Di Pego

Profesora (2001) y Licenciada en Filosofía (2005) y Magíster en Ciencias Sociales (2011) por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ha sido becaria de investigación de la UNLP y actualmente se encuentra finalizando el Doctorado en Filosofía con una beca del CONICET. Realizó una estancia de investigación anual en la Universidad Libre de Berlín financiada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Participa en equipos de investigación y se desempeña como docente de la cátedra de Filosofía Contemporánea (UNLP). Sus áreas de interés son la filosofía contemporánea y la filosofía política. Ha publicado numerosos artículos en reconocidas revistas académicas del país y de Latinoamérica.

A mi mamá

En Auschwitz el suelo de los hechos se transformó en un abismo que arrastra a todo aquel que con posterioridad intenta situarse en él. [...] Si el suelo de los hechos se ha vuelto un abismo, entonces el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse a sus propios pasados nacionales [...]; y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargarse sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible.

Hannah Arendt (“Dedicatoria a Karl Jaspers”, en *Ensayos de comprensión*, 2005a: 264)

En realidad el proceso que los europeos temen como “americanización” es el surgimiento del mundo contemporáneo, con todas sus perplejidades e implicaciones. [...] Hoy la imagen de América es la Modernidad. Es la imagen del mundo tal y como se alzó en la Edad Moderna que dio a luz a ambas, la Europa y la América de hoy. Los problemas centrales del mundo son hoy la organización política de las sociedades de masas y la integración política del poder técnico. Por la potencialidad destructiva inherente a estos problemas, Europa ya no está segura de que pueda adaptarse en modo alguno al mundo contemporáneo. Consiguientemente, intenta huir de las consecuencias de su propia historia bajo el pretexto de separarse de América. [...] No importa lo que nos digan los europeos, estos temores y recelos no son específicamente europeos. Son los temores de todo el mundo occidental, y en último término de toda la humanidad.

Hannah Arendt (“La amenaza del conformismo”, en *Ensayos de comprensión*, 2005a: 513)

Agradecimientos

Quisiera empezar agradeciendo a las diversas instituciones que hicieron posible la realización de esta investigación. La Universidad Nacional de La Plata me ha permitido abocarme al desarrollo de este trabajo gracias a las becas de investigación recibidas. El Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) me dio la oportunidad de realizar una breve estancia en Berlín y posteriormente llevar a cabo una estadía de investigación de un año en la *Freie Universität Berlin*. Agradezco también a esta universidad y especialmente al *Otto Suhr Institut für Politikwissenschaft* por el ámbito de trabajo brindado y a los Archivos Hannah Arendt de la *Oldenburg Universität* por haberme brindado la posibilidad de consultar su legado.

En el largo trayecto de años de trabajo del que ha surgido este libro numerosas personas han colaborado y me han ayudado en esta tarea. Quisiera agradecer especialmente a mi director Francisco Naishtat, quien me ha acompañado desde mis comienzos en la investigación en mi tesina para la Licenciatura en Filosofía, con diálogos y críticas perspicaces, algunas de las cuales espero que se hayan plasmado en el presente trabajo. La generosa Presentación de este libro es un eslabón más de una larga cadena de intercambios y sugerencias enriquecedoras. Mantengo asimismo una deuda intelectual considerable con Claudia Hilb quien me ha acompañado pacientemente desde la Licenciatura hasta la Tesis de Maestría, con su aguda lectura y sus atinados comentarios que siempre me obligaban a buscar una vuelta de tuerca más a alguna cuestión que un tanto apresuradamente había intentado cerrar. Mi agradecimiento también a los jurados de la Tesis de Maestría en Ciencias Sociales: Leiser Madanes, Daniel Brauer y Beatriz Porcel, que con sus comentarios y críticas en la defensa contribuyeron a la reelaboración que dio lugar a este libro.

Una mención destacada merece también Mario Presas quien siempre me ha incentivado en mi estudio del alemán y que con su erudición en temas de filosofía alemana contemporánea me ha permitido adentrarme en sus enrevesados senderos. De mi estadía en Alemania le agradezco especialmente a mi director el Dr. Wolfgang Heuer por la orientación intelectual brindada y a Christine Harckensee y Oliver Bruns de los Archivos Hannah Arendt por la paciencia y la buena disposición con que me facilitaron los innumerables materiales que les solicité.

De la comunidad filosófica platense quiero agradecer a Pedro Karczmarczyk y a todos los miembros del grupo de investigación, con quienes los jueves nos adentramos en

prolíficos diálogos filosóficos; y también al equipo de Mario Presas que me ofreció un espacio para la presentación y discusión de algunas de las ideas de este trabajo.

Por último, aunque esta enumeración no es exhaustiva, un agradecimiento muy especial a mi mamá, Vilma Pruzzo, que está siempre a mi lado y mi mayor agradecimiento para Chacho que es, además de un lector implacable, mi compañero e interlocutor en los interminables diálogos filosóficos y políticos cotidianos que han dado lugar a estas reflexiones.

Anabella Di Pego
La Plata, febrero de 2013

Advertencia

Se consignan a continuación la lista de abreviaturas utilizadas de las obras de Hannah Arendt. Las ediciones pueden cotejarse en la bibliografía final siguiendo el año de la edición correspondiente. Asimismo, la primera vez que aparece citada una obra se mencionan en nota al pie las referencias completas de las ediciones que se utilizan, y oportunamente se aclara cuando se sigue otra edición debido a cuestiones relativas a la traducción.

- AJC* *Hannah Arendt - Karl Jaspers Correspondence 1926-1969* (1993)
CH *La condición humana* (2001a)
CR *Crisis de la República* (1998a)
DF *Diario Filosófico* (2006)
DHA *De la historia a la acción* (1998b)
EC *Ensayos de comprensión* (2005a)
EJ *Eichmann en Jerusalén* (2000a)
EJud *Escritos Judíos* (2009)
EPF *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996)
HTO *Hombres en tiempos de oscuridad* (2001b)
KMT *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007)
LR *Reflections on Little Rock* (1959b)
OT *Los orígenes del totalitarismo* (1999)
PLC *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*
PP *La promesa de la política* (2008)
QP *¿Qué es la política?* (1997)
RHJ *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (2005b)
RV *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (2000b)
SR *Sobre la revolución* (1992)
SV *Sobre la violencia* (1970)
TO *La tradición oculta* (2004)
TP *Tiempos presentes* (2002a)
VE *La vida del espíritu* (2002b)

Presentación

El presente libro de Anabella Di Pego aborda, a lo largo de un vasto y complejo recorrido, un problema hermenéutico que me parece de los más difíciles de la obra de Hannah Arendt: la articulación conceptual y temática entre las dos obras capitales de su pensamiento teórico, a saber, el estudio arendtiano acerca del totalitarismo (*Los orígenes del totalitarismo, 1951*) y el estudio posterior de la autora acerca de la condición del hombre moderno (*La condición humana, 1958*).

En este sentido, lo que se ofrece aquí no es solamente una lectura reconstructiva de estas dos obras neurálgicas de Arendt, lo que –por otra parte– el estudio de Di Pego cumple con agudeza, erudición y claridad, sino, sobre todo, el original intento de abordar la *continuidad* del pensamiento arendtiano en el marco del pasaje y del giro, en apenas una década, del estudio sobre el totalitarismo al estudio de la condición política moderna. *Prima facie*, la apuesta de Di Pego podría dejar escéptico al lector y arrancarle una perogrullada, una de esas verdades de La Palisse: *un giro es un giro*: Arendt se habría centrado en la inmediata posguerra en el fenómeno histórico del nazismo y del estalinismo y, con posterioridad, al final de los cincuenta, habría apuntado a la condición de la política moderna y a su manifestación en las sociedades democráticas de masas. De este modo el lector escéptico, encogiéndose de hombros, familiarizado con el fragmento como forma y estilo de pensamiento arendtianos, declararía que es mejor no reducir a una unidad lo que se presenta en Arendt bajo la forma de lo complejo, lo singular y lo diferenciado.

De hecho, no faltan los estudios y las lecturas que así lo entienden, y que verían un falso problema en la compleja ecuación o inecuación que Di Pego intenta abordar: la propia autora de este libro menciona, en el estado del arte de su problema, aquellos estudios que, frente a la discontinuidad manifiesta, dejan sentado el hecho de esta última y se contentan con dilucidar las categorías separadamente, señalando, como Elizabeth Young-Bruehl (p. 179 y *passim*), que Arendt, en su abordaje del totalitarismo, pone énfasis en las prácticas y en la fenomenalidad material del episodio totalitario, en desmedro del tema hermenéutico y filosófico de la modernidad, o señalando, como Agamben (p. 197 y *passim*), que los estudios arendtianos sobre el totalitarismo carecen de la mirada biopolítica que admitirán los estudios posteriores de Arendt sobre las nociones de labor, trabajo y acción en el marco de su fenomenología política de la sociedad de masas.

Sin embargo, la articulación pretendida por Di Pego no me parece del orden de una reducción de lo complejo a lo simple ni a alguna exigencia de sistema, lo que ofrecería, tratándose del pensamiento de Arendt, un flanco vulnerable: la propia Arendt es refractaria a cualquier unidad sistemática y cerrada de su pensamiento, y su reflexión sobre la modernidad ha procedido siempre de un movimiento pendular y abierto entre los estudios de casos, introductores de nuevas categorías, y las comprensiones hermenéuticas de alcance más general, pero susceptibles siempre de revisión, a la luz de los nuevos estudios fragmentarios de caso.

Arriesgaría que la articulación que desentraña la comprensión de Anabella Di Pego entre los dos momentos del pensamiento de Arendt es del orden de lo complejo y diferenciado de sus objetos, más propio de las afinidades y de la constelación entre sus diversos componentes que del orden de la reducción de lo complejo a un principio simple y sistemático. La relevancia de esta articulación, sin embargo, es significativa y sus motivos no son de mera forma, sino de fondo:

1. Que el fenómeno del totalitarismo no es un accidente externo a la modernidad europea, como lo sería la barbarie dentro de la comprensión eurocéntrica clásica del tándem *barbarie-civilización*, en cuanto amenaza y accidente siempre externo, sino que se incubaba al interior mismo de nuestra modernidad occidental. Como señala Anabella Di Pego en su estudio (p. 115), Arendt ha sido sensible aquí a las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, que ofrecía ya un desmontaje agudo de las relaciones entre barbarie y civilización, cuando declaraba en su tesis VII que “No existe un documento de la cultura que no sea a la vez de la barbarie”.
2. Esta inherencia moderna y occidental del episodio totalitario planteaba por ende la exigencia de una cierta relación e interacción entre los más tardíos análisis de las democracias de masas de posguerra, propios de nuestra modernidad occidental, y el fenómeno totalitario, definido sin embargo por Arendt como novedad radical en la historia de Occidente. Ciertamente, esta mirada arendtiana no habría constituido una novedad, ya que, más allá de las advertencias de Benjamin en sus *Thesen* (1940), también Adorno y Horkheimer apuntalaron, apenas cuatro años antes a *Los orígenes del totalitarismo*, en su célebre *Dialektik der Aufklärung* (1947), la existencia de una dialéctica en la razón occidental que regresa de la razón al mito, lo que inscribe el episodio del fascismo y del nazismo, como cristalización moderna del mito, dentro de la dialéctica de la razón occidental, e inscribe los fenómenos del consumismo, de la reificación, de la alienación y del fetichismo en las sociedades capitalistas de masas dentro de la misma dialéctica.

3. Pero la dialéctica negativa es todavía una cierta teleología, a lo que el pensamiento político de Arendt permanece refractario¹. Por ende el totalitarismo no es, en el marco de la comprensión arendtiana, el resultado *necesario* de un proceso dialéctico, sino, como apunta la comprensión de Di Pego (p. 21 y *passim*) a partir del término *cristalización* acuñado por Arendt misma, un acontecimiento *contingente* que ha sido no obstante preparado por antecedentes profundos, embebidos en la tradición histórica y filosófica de la modernidad occidental. Del mismo modo, el totalitarismo no se inscribe como *telos* necesario de toda sociedad de masas, pero tampoco deja de ser, por la condición misma de los antecedentes que lo prepararon en la génesis de la modernidad, una posibilidad y una amenaza siempre vigentes en nuestras sociedades modernas, y ante la cual no se debe dimitir teóricamente, relegándolo por fuera del análisis de las sociedades modernas de posguerra, como un cuerpo enteramente extraño.

Por ende, a la lectura de Anabella Di Pego se le ofrece un problema de la mayor complejidad: a) pensar la inserción del totalitarismo dentro de la modernidad, b) pensar el totalitarismo como novedad radical y contingente; c) pensar la amenaza totalitaria como siempre vigente y relevante en la modernidad de posguerra, esto es, dilucidar, en nuestras sociedades de posguerra, los antecedentes materiales y conceptuales que son propios de las derivaciones totalitarias que conoció la modernidad de entreguerras; d) pensar, sin embargo, la sociedad moderna de masas de posguerra como diferente del totalitarismo, esto es, encerrando otras posibilidades: estado de derecho y libertad política a través de los públicos, de los movimientos de protesta civil y del espacio público moderno.

Son estas las exigencias de fondo que me parecen haber llevado a Anabella Di Pego a intentar desentrañar una articulación entre el estudio arendtiano del totalitarismo y el estudio arendtiano de la sociedad democrática de masas propia de la posguerra. En el espacio de este prólogo no podré más que indicar la lógica de la articulación establecida, sin ahorrar al lector, desde ya, la necesidad de reconstruirla a través de su propia lectura del libro que se propone aquí.

En contra de los comentaristas que reducen los *Orígenes del totalitarismo* a un estudio histórico de las prácticas que se manifiestan en la singularidad del fenómeno totalitario, el estudio de Di Pego sobre Arendt invita a tomarnos muy en serio la palabra “origen” en su doble sentido genealógico y fenomenológico; desde un punto de vista genealógico

¹ Arendt no menciona en *Los orígenes del totalitarismo* la obra en cuestión de Adorno y de Horkheimer, lo cual no quiere decir que no la haya conocido. Podemos aquí añadir la pregunta por la lectura arendtiana de la *Dialéctica de la Ilustración* a la pregunta que plantea Di Pego sobre la posible lectura arendtiana de la *Miseria del historicismo* de Popper, que también acusa algunas afinidades con la crítica arendtiana a la filosofía de la historia (nota 148, p. 138).

se trata de rastrear las condiciones que han preparado el episodio totalitario; desde el punto de vista fenomenológico, se trata de desentrañar aquello que en el episodio estudiado define una estructura clara y comprensible.

En este último sentido, es sugerente lo que Walter Benjamin declaraba acerca del término “origen” (*Ursprung*) en el prefacio de su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928): “Por «origen» no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”. Esto quiere decir que en el *origen* debemos ver, más que la causa empírica y determinista conducente a un efecto, la idea misma de la cosa, en cuanto comprensión cabal, en la que se revela un significado aún clarividente y vigente para la comprensión. Sin embargo, es en la existencia de los extremos que se muestra la esencia del origen como idea, es decir, en aquellas determinaciones que son extremas en relación al concepto: “las ideas sólo cobran vida cuando los extremos se agrupan a su alrededor”, señalaba Benjamin un poco más adelante en el mismo prefacio epistémico-crítico de su *Trauerspiel*.

Anabella Di Pego ofrece una lectura de los *Orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt en la que, sugerentemente, muestra que en Arendt es la idea del *ascenso moderno de lo social*, en detrimento de lo político, a través de la lógica de la homogeneización y de la normalización de los sujetos, los cuales quedan sometidos a una lógica social meramente reproductiva de la vida según pautas administrativas definidas por expertos, dejando de contar como singularidades, lo que modernamente incuba (aunque no produce necesariamente) el episodio totalitario de la dominación total, en la que los sujetos habrán perdido todo elemento de espontaneidad y toda huella de reconocimiento como hombres.

Di Pego demuestra con claridad que en Arendt la *crystalización* totalitaria del régimen administrativista de dominación está ejemplificada por los campos de exterminio nazis, en los que la Biopolítica del ascenso de lo social por vía de reproducción administrativa de la vida ha devenido, entretanto, una *tánatopolítica*, es decir, un régimen de fabricación de la muerte física y simbólica.

Me arriesgaría a pensar que aquí los campos de exterminio, que en la lectura de Di Pego ejemplifican por excelencia la sociedad totalitaria, juegan el papel de los *extremos* que Benjamin piensa en cuanto caracteres clarificadores de la idea de origen: el viviente homogeneizado de la biopolítica en términos de administración poblacional ha sido convertido (o se lo intenta convertir), en los campos de exterminio nazi, en un viviente, que me atrevería a llamar “inexistente”, no porque no sea –ónticamente– ni porque no exista en términos biológicos, sino porque se intenta allí que pierda toda huella singular

como persona, de modo tal que es “como si nunca hubiera existido” (p. 160 y *passim*), como si la muerte simbólica, que eventualmente sobreviene después de la muerte física, “cuando nadie nombra ya al muerto”, aquí se *fabricara y reprodujera con anterioridad a la muerte biológica*, de modo que el viviente muera primero *simbólicamente*, antes de ser asesinado *biológicamente*. La pérdida de la espontaneidad y la pérdida de la singularidad como persona se articulan por ende en el campo de exterminio como una condición artificialmente producida para hacer de cada cautivo del campo lo que me atrevo a llamar *un viviente inexistente*, al que se intenta convertir en una sombra, sin espontaneidad y sin nombre.

Ahora bien, este carácter extremo, cristalizado en el campo de exterminio, es precisamente lo que ofrece la singularidad más radical del episodio totalitario como novedad, como muestra Di Pego en su lectura de Arendt. Hannah Arendt ha desentrañado al cabo de un estudio de origen (*Ursprung*) la novedad radical del episodio totalitario, y eso es lo que uno no encontrará en una noción vulgar de origen, contrariamente a lo que han pensado aquellos estudios que vieron en el trabajo de Arendt una búsqueda de génesis causal. Arendt, como muestra Di Pego, coloca la *tanatopolítica*² de los campos de exterminio bajo el mandato de *dominación total*, que funcionaría aquí a través de dos operadores: a) *hacer como si todo fuera posible* (en términos de destrucción de la realidad y de ficcionalización); b) *hacer como si las víctimas no hubieran existido nunca*. No podemos desentrañar aquí la articulación de la tanatopolítica con la cuestión del antisemitismo nazi, que brinda la otra cara de los campos de exterminio. Sin embargo, la lectura de Di Pego rastrea, de modo sugerente, las afinidades electivas entre el dispositivo conceptual de la secularización moderna y de su consumación nihilista extrema, a través de las figuras del hobbesianismo, de la Ilustración y del romanticismo, y el dispositivo material de la tanatopolítica, bajo la égida del “todo es posible” y de la víctima del campo de exterminio como el viviente inexistente, sin huellas ni raíces en el mundo.

¿Cuál es, entretanto, la relación, afinidad, conexión de sentido que estos operadores *tanatopolíticos* pueden tener con la *tradición filosófica* de la modernidad, más allá del fenómeno del “ascenso de lo social”, como clave de la secularización moderna? Sin tener otra posibilidad aquí que de invitar al original estudio que se ofrece en este libro, nos permitimos apuntar al análisis que, en la segunda parte del libro, Di Pego apuntala bajo el concepto arendtiano de “alienación del mundo” (*Weltentfremdung*, p. 219 y

² El término *tanatopolítica* es ya de Michel Foucault (apenas consecutivo a su introducción del término de Biopolítica) y no de Roberto Esposito, como sugiere Di Pego (p. 174), aunque este último hará efectivamente de la palabra un uso más generalizado.

passim). En efecto, nos permitimos aquí indicar dos cuestiones que, sin estar respondidas en el libro de Anabella Di Pego, se encuentran sin embargo disparadas por el abordaje de la autora:

1. La “huida del mundo al yo”, en clave de la filosofía de la conciencia, al hacer de la autoconciencia (con Descartes) el único testimonio auto-evidente de la existencia propia, ¿no operaría ya, de algún modo indirecto y colateral, como erosión de la existencia simbólica de la persona? Aquí, la huida del mundo al yo empalma con la homogeneización por vía de la pérdida del otro y con la ficcionalización por la vía de la pérdida del mundo. La figura del *cogito* aparece solamente en la segunda parte del libro hacia atrás de los tres factores filosóficos mencionados en la primera parte (hobbesianismo, Ilustración, romanticismo³) brindando sin embargo una clave hermenéutica de la tradición moderna susceptible de ser situada como componente de la idea de origen, en relación al episodio del totalitarismo.

2. En contra de muchos comentaristas de Arendt como Cohen, Arato, Benhabib, Di Pego demuestra en la segunda parte de su libro, de modo muy riguroso que, en contraste con la noción homogeneizante de lo social en cuanto empobrecedor de la lógica público-política, habría en Arendt una segunda noción de lo social en clave *asociativa*, presente en sus análisis de las revoluciones modernas y de las prácticas contemporáneas de la desobediencia civil. Nos parece que esta segunda figura de lo social en Arendt, que oficia de contrapeso en la modernidad, es un aporte original de la lectura de Di Pego, que podría empalmarse con la idea de política, de juicio y de público. Ahora bien, arriesgaría que esta segunda figura de lo social, precisamente, funciona como contrapunto a la pérdida del mundo implicada en la noción de *Weltentfremdung* que se desprende del *cogito*, ya que precisamente se trata de una interacción que *hace* o que *recupera* mundo. A la noción de “estar-en-el-mundo” que en los análisis del primer Heidegger aparece asociada a la caída y a la despersonalización bajo las formas del mandato impersonal del “se”, y que parecen haber impactado en la fenomenología arendtiana de la política moderna como “lógica homogeneizante” de lo social, aparecería aquí, me arriesgo a proponer, un contrapunto arendtiano de lo social, como figura de un “hacer mundo”, en términos de interacción.

³ En la lectura de Di Pego el romanticismo aparece constitutivamente ligado a la noción de genio y de formación de la personalidad, conducente de modo claro a un romanticismo reaccionario, consecutivo a la derrota de Napoleón, en términos de nacionalismo y de la comunidad de la sangre, del suelo y de la lengua; habría empero que ver la relación de Arendt con una forma anterior del romanticismo, de rasgos cosmopolitas, más estrechamente vinculados a la noción de vida, y no tanto a la comunidad de la lengua o del suelo. Este primer romanticismo parece haber hundido raíces hasta la muerte de Novalis y abarca al primer Schlegel, hasta su conversión al catolicismo. Debo a la especialista Laura Carugatti esta precisión.

Es la sugerente lectura arendtiana de Anabella Di Pego la que nos pone en la pista de esta figura abierta de la modernidad, que permite ahondar en su comprensión y por ende en una autocomprensión más radical de nosotros mismos. La articulación de la política con esta segunda figura de lo social permite oponer un argumento de peso contra quienes acusan a Arendt de haber esencializado la política en un tipo puro e ideal, desconectado de los problemas de la sociedad moderna.

Francisco Naishtat
Buenos Aires, marzo de 2013

Prólogo

Este libro realiza dos movimientos complementarios en la lectura de Hannah Arendt, por un lado, lleva a cabo una lectura filosófica de *Los orígenes del totalitarismo* [1951], y por otro lado, emprende una historización y una contextualización de *La condición humana* [1958]. De esta manera, su análisis del totalitarismo no es subsumido en las discusiones historiográficas sino que a partir de ellas despliega sus alcances filosóficos y políticos, a la vez que las “rígidas” distinciones “filosóficas” de su libro sobre la vida activa emergen reconfiguradas en torno de su crítica de la sociedad de masas y de los momentos en los que ha fulgurado la política en su especificidad a lo largo de la historia.

Esta lectura filosófica del totalitarismo implica analizar sus raíces en la modernidad, tanto en sus prácticas, instituciones y mecanismos de dominación social y política (antisemitismo, asimilación, imperialismo, racismo, Estado nación, burocracia, etc.) como también en sus corrientes intelectuales (iluminismo, romanticismo, la filosofía política de Hobbes, la declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano). La filosofía se presenta entonces como una de las corrientes subterráneas que, según Arendt han permanecido inadvertidas, cristalizando en el siglo XX en el fenómeno totalitario. En este sentido, la concepción moderna de la historia, tal como se plasma en las denominadas filosofías substantivas de la historia, contribuirá especialmente a la conformación de las ideologías propias de los movimientos totalitarios. Sin embargo, el análisis de Arendt no puede ser reducido a una perspectiva unilateral. El totalitarismo se encuentra enraizado en corrientes de la modernidad pero al mismo tiempo implica una profunda ruptura. En el transcurso del libro se procura dilucidar estas líneas de continuidad y de discontinuidad entre la modernidad y el totalitarismo, en discusión con diversas interpretaciones contemporáneas, desde la orientación habermasiana de Seyla Benhabib y Albrecht Wellmer, pasando por la perspectiva crítica de Martin Jay, hasta la biopolítica de Giorgio Agamben. El totalitarismo se muestra entonces en toda su complejidad como una amalgama de elementos que se inscriben en el derrotero moderno maridados con la inusitada novedad de una forma de dominación sin precedentes que encuentra su máxima expresión en los campos de concentración y exterminio.

El libro también explora el pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana*, como una profundización y una radicalización de la crítica de la modernidad

que ahora se remonta a los inicios de la tradición del pensamiento occidental entre los griegos. Cuando Arendt se propone rastrear los elementos totalitarios del marxismo, para subsanar lo que consideraba la laguna más seria de su estudio sobre el totalitarismo, advierte que estos elementos no son privativos de esta corriente sino que permean toda la tradición del pensamiento filosófico y político. En este punto, en el libro se muestran también los vasos comunicantes entre los regímenes totalitarios y la sociedad de masas de la posguerra en la medida en que ambos se encuentran inmersos en la tradición occidental. Aún reconociendo las particularidades y el carácter irreductible de estas formas de organización social y política, Arendt sostiene que en el seno de la sociedad de masas persisten y se recrean elementos totalitarios que amenazan la supervivencia de la política incluso bajo formas de organización democráticas. Adentrarnos en la perspectiva arendtiana de la vida activa supone analizar la sociedad de masas a través de las distinciones que allí se presentan. Con frecuencia la delimitación entre labor, trabajo y acción, o entre lo privado y lo público, y lo social y lo político, se han considerado como categorías estancas, frente a lo cual, en el libro se procura dinamizarlas atendiendo al modo en que estas categorías se ponen en funcionamiento en el análisis que Arendt lleva a cabo de situaciones históricas y políticas concretas. De este modo, se propone ver el modo en que en su libro *Sobre la revolución* o en ensayos como “Desobediencia civil” y “Little Rock”, las distinciones arendtianas resultan flexibilizadas y resignificadas en la complejidad que ameritan las situaciones particulares. Así, por ejemplo, la distinción entre lo social y lo político es entendida como una tensión que estructura la dinámica política entre un polo vinculado al conformismo y la reproducción social, y otro que remite a la acción política y su capacidad de introducir novedad y cambiar el mundo. A partir de esto, se desvanecen las objeciones de que el pensamiento de Arendt se aferra a un modelo normativo que ya no resulta vigente en nuestras sociedades, ya sea por su excesivo apego al ideal griego o a cierto republicanismo peculiar, y su perspectiva política se muestra vigente en sus potencialidades crítico-descriptivas.

El recorrido del libro a través de los derroteros políticos de la modernidad, tanto en sus formas totalitarias como en la sociedad de masas, constituye asimismo una manera de considerar problemáticas políticas del presente. La lectura filosófica del totalitarismo permite advertirnos respecto del carácter extremo que pueden adoptar el terror y la dominación, así como también de los potenciales riesgos totalitarios que continúan amenazando a la política, uno de cuyos casos paradigmáticos estaría dada en la figura de los inmigrantes ilegales y de los sin papeles. Mientras que una lectura historizada del

principal libro filosófico de Arendt, nos permite ahondar en su crítica a la sociedad de consumo a la vez que delinear las potencialidades políticas del mundo actual. Ambos movimientos confluyen, por tanto, en una mirada que procura interpretar la obra de Arendt desde su índice significativo para la contemporaneidad.

Índice

Introducción.....	20
Primera parte: Totalitarismo y modernidad.....	31
1. El antisemitismo moderno. Consecuencias de la asimilación y de la secularización.....	31
El antisemitismo político como ideología decimonónica.....	31
La relación entre los judíos y los Estados Nación europeos.....	36
La asimilación en la sociedad del siglo XIX: entre parias y advenedizos.....	40
La tradición oculta: los judíos paria.....	48
La inflexión del caso Dreyfus: el valor político del antisemitismo.....	56
El antisemitismo y la Ilustración.....	60
El antisemitismo en el horizonte de la modernidad.....	65
2. El imperialismo y la decadencia del Estado Nación.....	69
La expansión imperialista frente a los límites de los Estados Nación.....	69
La herencia de Hobbes: el poder y la violencia como núcleo de la política.....	73
La ideología racista y el declive de la noción de igualdad.....	78
El imperialismo de ultramar: raza y burocracia como principios organizativos.....	83
Excurso: El imperialismo de ultramar y las leyendas.....	90
El imperialismo continental y el nacionalismo tribal.....	92
Los Estados multinacionales como simientes de los movimientos totalitarios.....	96
Las limitaciones del Estado Nación ante las minorías y los apátridas.....	101
Las perplejidades de los Derechos del Hombre.....	105
Breves notas sobre el Romanticismo.....	109
Las amenazas de la “civilización” moderna.....	112
3. Singularidad y arraigo histórico del totalitarismo.....	116
Consideraciones preliminares en torno del concepto de totalitarismo.....	116
Las masas y el sistema totalitario.....	127
Las ideologías y su concepción de la historia.....	137
La organización totalitaria.....	144
La desorganización organizada del Estado totalitario.....	149
La policía secreta y el terror.....	154
La dominación total y el mal radical.....	156
El totalitarismo como una nueva forma de dominación.....	164
Modernidad, biopolítica y totalitarismo.....	168

Segunda parte: Sociedad de masas y modernidad.....	179
4. Vita activa y modernidad en <i>La condición humana</i>.....	179
Consideraciones preliminares sobre la naturaleza humana y la experiencia de la <i>polis</i> griega.....	179
La distinción entre labor y trabajo.....	187
La acción y el discurso.....	198
Las frustraciones de la acción.....	203
Las soluciones frente a las frustraciones de la acción.....	207
Los paliativos inherentes a la acción.....	210
El espacio de la aparición en la época moderna.....	212
La alienación en la época moderna y la gran tradición.....	217
5. Sociedad de masas, política y modernidad.....	224
Delimitación provisional de lo privado y lo público-político.....	224
Algunas críticas feministas a la oposición público-privado.....	229
La distinción entre el espacio público y político.....	233
El ascenso de lo social y la sociedad de masas.....	244
La cuestión social en <i>Sobre la revolución</i>	251
La tensión constitutiva de lo social: normalización y diferenciación.....	256
Conclusiones.....	266
Bibliografía.....	284

Introducción

En este libro nos proponemos analizar, desde la perspectiva de Hannah Arendt, los derroteros de la política en la modernidad, y esto supone considerar dos hitos ineludibles: el totalitarismo y la sociedad de masas. El foco del trabajo se concentra, por ello, en el abordaje de dos de los principales libros que Hannah Arendt publicó durante su vida: *Los orígenes del totalitarismo* [1951] y *La condición humana* [1958], en la medida en que ésta última puede ser concebida como una crítica de la sociedad de masas aquejada por “el auge de lo social” (CH: 48)⁴ y la “amenaza del conformismo” (EC: 509)⁵. Sin embargo, también proponemos poner en relación estas dos obras fundamentales de Arendt con diversos escritos históricos y políticos, que abordan problemáticas afines desde los últimos años de la década del veinte hasta comienzos de los setenta⁶, lo que permite no sólo aclarar y profundizar los argumentos vertidos en las dos obras ya mencionadas, sino también, lo que resulta todavía más relevante, reconsiderar algunas de sus tesis fundamentales y revisar las categorías teóricas a la luz de sus usos analíticos para el estudio de situaciones concretas. Asimismo, la remisión a las discusiones que atraviesan sus artículos y ensayos, nos permitirá contextualizar la lectura de estos libros de Arendt y repensar, a pesar de los manifiestos desplazamientos, los vínculos que pueden establecerse entre ellos.

Nos concentramos, entonces, en dos problemáticas fundamentales: totalitarismo y sociedad de masas, que actúan como bisagra para el análisis de la relación entre modernidad y política. A partir de esto, el desarrollo de nuestro análisis se organiza en torno de tres ejes centrales: la relación entre totalitarismo y modernidad, la relación entre sociedad de masas y modernidad, y la relación entre totalitarismo y sociedad de masas. Mientras que las dos primeras problemáticas son abordadas en la primera y en la segunda parte respectivamente, la tercera es tratada transversalmente a lo largo de diferentes capítulos pertenecientes a ambas partes. En cada uno de estos ejes proponemos, a su vez, tres hipótesis principales de lectura que actúan como

⁴ Arendt, H. (2001a). *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós. Véase especialmente el apartado “El auge de lo social” (CH: 48-59).

⁵ Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós. Remitimos al ensayo de 1954 titulado “La amenaza del conformismo” (EC: 509-513).

⁶ En cambio, apenas haremos mención a la obra póstuma de Hannah Arendt *La vida del espíritu* (2002b) y a su libro sobre Eichmann (2000a) que inaugura su aproximación a las problemáticas de la voluntad, el pensamiento y el juicio, a las que nos abocamos en la investigación de nuestra tesis de Doctorado titulada: “Narración, comprensión y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger” (Di Pego, 2013a).

vertebradoras de todo el trabajo y que permiten articular las diversas tesis que se presentan en el discurrir de las secciones y los capítulos.

En primer lugar, nos ocupamos de la relación entre totalitarismo y modernidad en los escritos arendtianos y de dos interpretaciones antagónicas de las que ha sido objeto, exaltando cada una de ellas alternativamente la continuidad o la discontinuidad entre estos fenómenos. Por un lado, las interpretaciones continuistas encuentran un íntimo vínculo entre modernidad y totalitarismo en Arendt, y en la medida en que consideran que la modernidad conduce indefectiblemente al totalitarismo (Wollin, 2003; Losurdo, 2003), catalogan el enfoque arendtiano como antimodernista (Jay, 2003). En este sentido, Martin Jay (2003: 142) sostiene que en la obra de Arendt “una vez que la modernidad introdujo la cuestión social, el totalitarismo era prácticamente inevitable”, y Richard Wollin (2003: 99) considera que de acuerdo con el enfoque arendtiano “el Holocausto fue esencialmente un producto de la ‘sociedad moderna’.”. Por su parte, Domenico Losurdo (2003: 275), asevera que Arendt lleva a cabo “una interpretación deductivista del fenómeno totalitario”. Estas interpretaciones adolecen de la seria limitación, de que pasan por alto la distinción que la propia Arendt realiza entre la búsqueda de los orígenes y la delimitación de factores causales. Esto se evidencia en la utilización de la expresión de que el totalitarismo fue “un producto” de la modernidad o de que resultaba “prácticamente inevitable”.

Sin embargo, Arendt no está empeñada en la búsqueda de causas del totalitarismo sino en la identificación de elementos de la historia europea que posteriormente cristalizaron⁷ en el fenómeno totalitario, y por eso al mismo tiempo nos advierte respecto de la “falacia” que supone “equiparar sencillamente al totalitarismo con sus elementos y orígenes” (*OT*: 17)⁸. Arendt señala en reiteradas ocasiones que “los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes si por ‘orígenes’ no entendemos causas. Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando *cristalizan* repentinamente en forma fijas y definidas” (*EC*: 387, nota 16. La cursiva me pertenece)⁹. Asimismo, la crítica de Losurdo parece desconocer que Arendt

⁷ Arendt utiliza la noción de cristalización como metáfora explicativa de la forma en que el totalitarismo se configura a partir de elementos previos. La cristalización es el proceso químico en el cual dado un componente que puede ser un gas, un líquido o una solución, se forma un sólido cristalino. De manera análoga, el totalitarismo se conforma a partir de elementos diversos, que dan lugar a un nuevo fenómeno peculiar y singular respecto de ellos. Fina Birulés (2006: 44) sostiene que la noción de cristalización opera como una “metáfora de la contingencia” y seguramente fue tomada por Arendt de la segunda parte de la *Crítica del juicio*, en donde Kant (2010: § 58) utiliza el concepto para explicar la discontinuidad que implica el proceso de formación de cristales a partir de un líquido. En este sentido, como advierte Birulés, la cristalización supone siempre un grado de imprevisibilidad irreductible. Al respecto véase también el apartado “Comprensión y cristalización” (2.3) de nuestra Tesis de Doctorado (Di Pego, 2013a).

⁸ Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus.

⁹ “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)” (*EC*: 371-393).

rechaza explícitamente no sólo las explicaciones causales sino también las deductivas para el abordaje de la historia (*OT*: 10 y 17). Esto se debe a que entiende que los acontecimientos no pueden deducirse de una serie de factores precedentes, sino que implican una reconfiguración de sentido que sólo puede proyectarse retrospectivamente en relación con otros sucesos posteriores¹⁰. Todo esto hace necesario una revisión de la concepción de Arendt que nos permita esclarecer la relación entre totalitarismo y modernidad, procurando dar cuenta no sólo de sus encadenamientos, como pretenden las interpretaciones precedentes, sino también de sus ineludibles puntos de quiebre. Por otro lado, encontramos las interpretaciones de la discontinuidad entre totalitarismo y modernidad, que enfatizan el carácter singular y novedoso del totalitarismo, en tanto que resulta irreducible a formas de dominación precedentes en la historia. De este modo, Dana Villa (1999: 190. La traducción me pertenece) sostiene que el totalitarismo en Arendt se presenta como “una forma patológica” que implica una ruptura total de la tradición del pensamiento occidental y, en la medida en que se encuentra entroncada en ella, también de la época moderna¹¹. En este sentido, el totalitarismo nazi ya no sería concebido como un producto de la tradición, sino más bien como una cesura que rompe el hilo que nos mantenía unidos a ella. En discusión con las interpretaciones continuistas y discontinuistas, procuramos poner de manifiesto que el totalitarismo no es meramente un producto ineluctable de la lógica moderna, ni tampoco una consecuencia de una tendencia de la modernidad que ha sufrido una desviación patológica. Por el contrario, nuestra hipótesis de lectura es que el análisis arendtiano se sitúa en un delgado punto de equilibrio entre su arraigo histórico y su singularidad irreducible. En este sentido, será

¹⁰ En el prólogo de su libro, Arendt advierte explícitamente que el totalitarismo no puede ser deducido de la historia precedente: “La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, *deducir* de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso–. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere” (*OT*: 10. La cursiva me pertenece).

¹¹ Esta es la posición de Dana Villa respecto del nazismo, que no obstante se diferencia del estalinismo que se encuentra, según su entender, estrechamente vinculado a la tradición. De este modo, Villa (2006: 2-3) hace una lectura peculiar que distingue entre el nazismo y el estalinismo, mientras que el primero constituye una ruptura de la moderna tradición occidental, el segundo se encontraría en continuidad con esta tradición. Esta lectura resulta problemática porque parece reducir el nazismo a una dimensión de mera reacción en contra de la modernidad, y al mismo disolver la singularidad del estalinismo en su inscripción histórica. En disenso con este enfoque, en lo sucesivo procuraremos mostrar, por un lado, que pueden establecerse íntimos vínculos entre el nazismo y la modernidad que la perspectiva de Villa pasan inadvertidos, y por otro lado, que el estalinismo también implica una singular ruptura de la tradición. Por eso Arendt (2007: 17) advierte que “la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas, que la línea que va de Marx a Stalin”. Respecto de esto último, remitimos especialmente al apartado “La alienación en la época moderna y la gran tradición” del capítulo cuarto, y en relación con las raíces que el nazismo hunde en la modernidad remitimos al análisis de los dos primeros capítulos.

preciso desentramar las líneas de continuidades y discontinuidades entre el totalitarismo y la modernidad, para poder dar cuenta de la particular amalgama de elementos que lo configuran, algunos de los cuales son manifiestamente novedosos y otros de los cuales se encuentran profundamente imbricados en la época moderna. Para ello, los análisis de Enzo Traverso (2003) en torno de *La violencia nazi* (2003), aunque no se abocan particularmente a Arendt, resultarán de especial relevancia, en la medida que abordan el fenómeno en esta doble vertiente que procura reconstruir los elementos que lo inscriben en un contexto civilizatorio más amplio, sin perder de vista la comprensión de su singularidad histórica. De manera análoga, nuestro desafío consistirá en mostrar que en el abordaje arendtiano, el totalitarismo hunde sus raíces en la modernidad, pero al mismo tiempo, constituye un fenómeno político novedoso y sin precedentes, en relación con la dominación total que instituye.

En segundo lugar, abordamos la relación entre totalitarismo y sociedad de masas, lo que requiere asimismo detenerse en las articulaciones y los desplazamientos en el pensamiento arendtiano en los siete años que separan *Los orígenes del totalitarismo* de *La condición humana*. Al respecto, el libro *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* de Margaret Canovan (2002), publicado por primera vez en 1992, marcó un hito al situar las reflexiones de Arendt en torno de la acción como una respuesta a ciertos interrogantes que se habían desplegado en su obra previa sobre el totalitarismo. Hasta ese entonces las interpretaciones del pensamiento político de Arendt habían soslayado la importancia de su aproximación al totalitarismo, y Canovan (2002: 1-16) lo reconduce hacia esta problemática para reinterpretar a partir de ello sus desarrollos teóricos posteriores. De este modo, Canovan hilvana las preocupaciones arendtianas en torno del totalitarismo con sus abordajes de la vida activa, de las problemáticas morales y de la revolución, permitiendo la apertura de nuevas perspectivas en su pensamiento.

Sin embargo, el énfasis en el viraje que se produce entre el análisis histórico de *Los orígenes del totalitarismo* y el análisis teórico-filosófico de *La condición humana*, continúa siendo un lugar compartido en las interpretaciones (Benhabib, 2000a; Kohn, 2005; Serrano de Haro, 2007; Agamben, 2003; Young Bruehl, 1993). Asimismo, la misma Canovan destaca en diversas ocasiones que uno de estos cambios de perspectiva se produce en relación con el papel de la tradición intelectual, que no desempeña una función explicativa relevante en el análisis del totalitarismo pero que luego se vuelve un elemento fundamental en su libro sobre la vida activa. Por otra parte, Giorgio Agamben (2003: 12) también encuentra una fluctuación significativa entre estas dos obras, al

advertir que en *La condición humana* Arendt desarrolla una perspectiva biopolítica que se encuentra completamente ausente en *Los orígenes del totalitarismo*. Por nuestra parte, sustentamos la hipótesis de que a pesar de ciertos desplazamientos, pueden encontrarse fuertes líneas de continuidad entre el abordaje del totalitarismo y de la sociedad de masas. De este modo, por una parte, esperamos mostrar, en disonancia con Canovan, que la tradición intelectual desempeña un papel relevante en el surgimiento del totalitarismo, por lo que su posterior crítica de la tradición en *La condición humana* constituye una rearticulación y radicalización de la misma. Por otra parte, consideramos que en la tesis del ascenso de lo social y en el análisis que Arendt realiza de los campos de concentración y exterminio en los regímenes totalitarios, ya se encuentra una perspectiva biopolítica que será luego retomada en la concepción del ascenso del animal *laborans* dentro de la vida activa. El establecimiento de estos vínculos entre los dos libros, nos permitirá a su vez poner de manifiesto los elementos compartidos que se encuentran a la base del totalitarismo y de la sociedad de masas en la perspectiva arendtiana. A partir de esto, delimitamos los elementos totalitarios que subsisten en el seno de la sociedad de masas y que, aunque no hacen de ella un totalitarismo, la vuelven proclive a caer en tendencias totalitarias que erosionan sus precarios sustentos democráticos.

En tercer lugar, nos abocamos a la indagación de las relaciones entre la sociedad de masas y la modernidad. La caracterización de la época moderna (*modern age*) en *La condición humana*, se encuentra íntimamente vinculada no sólo con las dimensiones de la vida activa, sino también con una serie de distinciones ellas asociadas que podrían ser agrupadas en pares de conceptos opuestos con connotaciones a negativas y positivas respectivamente. Según esta perspectiva (Pitkin, 1998; Bernstein, 1991; Cohen y Arato, 2000; Jay, 2000; Habermas, 2000), el pensamiento de Arendt se encuentra atravesado por dicotomías, que raramente resultan productivas para afrontar la complejidad de las problemáticas actuales. Frente a esta forma de entender las distinciones arendtianas como dicotomías irreconciliables, proponemos concebirlas como tensiones que se relacionan de manera análoga a dos polos que se atraen y repelen mutuamente, pero que no requieren ser superados puesto que en su interacción mutua constituyen la dinámica agonal que los recrea. Para sustentar esta tesis proponemos situar *La condición humana* no sólo en el marco de los estudios sobre el totalitarismo, sino al mismo tiempo,

ponerla en relación con ensayos y artículos históricos y políticos¹², en donde las distinciones entran en juego en el análisis de situaciones políticas concretas. El libro sobre la vida activa es un ejercicio de delimitación conceptual, en el cual las distinciones elaboradas permanecen en cierta medida en un plano abstracto, mientras que en otros ensayos y escritos de actualidad política, es posible observarlas en funcionamiento. Esta lectura, parece ser respaldada por la propia Arendt, cuando señala que *La condición humana* no constituye un estudio sobre la política sino más bien un prolegómeno para el abordaje de la política¹³. La vida activa se presenta, entonces, como un estudio preliminar de los conceptos que se encuentran a la base de la política, conformando una serie de nítidas y estilizadas distinciones; que, sin embargo, se verán luego inmersas en el barro de la historia y emergerán consecuentemente, en sus escritos de análisis político, transfiguradas y permeadas por las complejidades que requiere el abordaje de determinadas situaciones históricas y de actualidad. Nuestra tercera hipótesis de lectura es que al situar *La condición humana* en el contexto de estos escritos de actualidad política, las distinciones de Arendt resultan no sólo flexibilizadas sino también enriquecidas por los análisis concretos y a partir de esto proponemos un reinterpretación de las distinciones mismas, que a su vez nos permitirá repensar con nuevos matices el posicionamiento arendtiano frente a la época moderna. Nos concentramos especialmente en las duplas: público-político y social-político, y proponemos como tesis que existen dos acepciones diferentes de lo social en la obra arendtiana. Estas dos acepciones –que denominamos lo social conformista y lo social asociativo–, constituyen dimensiones complementarias de la dinámica social y cada una de ellas se vincula de manera diferente con lo público y lo político. Luego de esta delimitación preliminar de los tres ejes estructurantes del trabajo, nos resta esclarecer las principales contribuciones de cada uno de los capítulos a las hipótesis precedentemente esbozadas. El totalitarismo, como ya hemos advertido,

¹² Nos referimos especialmente a diversos artículos de actualidad política que Arendt publicó durante su vida en diversas revistas y que fueron compilados y editados en 1986 por Marie Luise Knott en *Zur Zeit. Politische Essays* (Arendt, 1986). La traducción al español se titula *Tiempos presentes* y data del año 2002 (Arendt, 2002). Posteriormente, en el año 2000 Ursula Ludz compila *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II* (Arendt, 2000c), en donde reúne además de los textos que habían aparecido en *Zur Zeit* –con excepción de “Wir Flüchtlinge” que ha sido reeditado en compilaciones referidas a cuestiones judías– otros ensayos de actualidad política agrupados en cuatro temáticas: Alemania, Estados Unidos, guerra y revolución después de la Segunda Guerra Mundial y la conquista del espacio. Asimismo, también pertenecen a este tipo de ensayos de actualidad, los materiales publicados en 1972 todavía en vida de Arendt en *Crisis of the Republic*, que contiene ensayos sobre la agitada situación política de comienzos de los setenta, uno sobre los documentos del pentágono en torno de Vietnam, otro sobre desobediencia civil y un tercero sobre la violencia, más una entrevista de Arendt sobre política y revolución. Véase la traducción al español (Arendt, 1998a).

¹³ Al respecto véase el primer apartado del capítulo cuatro, denominado “Consideraciones preliminares sobre la naturaleza humana y la experiencia de la *polis* griega”, especialmente la nota al pie número 217.

constituye, por un lado, un fenómeno político nuevo que no puede subsumirse bajo las categorías políticas tradicionales, pero por otro, se asienta en una amalgama singular de prácticas y corrientes intelectuales que se desarrollaron en los siglos precedentes en relación con el antisemitismo y el imperialismo. En el primer capítulo nos concentramos en la particular delimitación arendtiana del antisemitismo, que diferencia entre el antisemitismo social o más precisamente la discriminación social de larga trayectoria histórica y el antisemitismo político en sentido estricto surgido en el siglo XIX.

Particularmente nos interesa destacar cómo en esta aproximación ya está operando la distinción entre lo social y lo político que recorre gran parte de sus análisis posteriores y que constituye uno de los pilares de su posicionamiento frente a la modernidad. Una aproximación al antisemitismo político como fenómeno decimonónico, también permite esclarecer las condiciones históricas que hicieron posible que los judíos llegaran a constituir el núcleo de la ideología nazi en el siglo siguiente, dando lugar a una convergencia inusitada de las dos vertientes del antisemitismo: la social y la política. A partir de este análisis del antisemitismo, reconstruimos la crítica de Arendt a la asimilación de los judíos, que implica a su vez una crítica visceral de la concepción del individuo de la tradición liberal, en donde los sujetos de derechos son individuos abstractos, deshistorizados y desarraigados. Para asimilarse a la sociedad, los judíos debían despojarse de sus singularidades en tanto que judíos, y demostrar que a pesar de su origen desfavorable podían llegar a destacarse a través de un proceso integral de formación de la personalidad (*Bildung*). En consecuencia, los judíos de excepción se volvían ejemplares de la humanidad, que evidenciaban la perfectibilidad del espíritu humano. Sin embargo, esta caracterización por la excepcionalidad de los judíos, los colocaba en una posición social peculiar y diferenciada, que los volvía proclives tanto a su exaltación como a su discriminación. De este modo, procuramos mostrar el papel que la corriente intelectual de la Ilustración desempeñó en la estigmatización de los otros y en la configuración del antisemitismo. Al mismo tiempo, esperamos poner de manifiesto la peculiar visión arendtiana de la secularización, que distingue entre la secularización del cristianismo y la seudosecularización del judaísmo (Leibovici, 2005), y sus implicancias en relación con el ascenso del antisemitismo.

En el segundo capítulo, abordamos el fenómeno del imperialismo en sus dos variantes de ultramar y continental. El imperialismo de ultramar instauró la raza como principio de unificación social en las colonias en reemplazo de la identidad nacional que desempeñaba un papel análogo en las madres patrias. En coligación con el imperialismo, el racismo es incorporado a los mecanismos burocráticos del Estado,

dando lugar a las primeras masacres administrativas. El imperialismo continental, por su parte, da origen a los pan-movimientos que se sustentan en la idea de un origen tribal común y se movilizan por la expansión de esa conciencia tribal, generando un nacionalismo que también abona al racismo y el antisemitismo. A su vez, a diferencia de Margaret Canovan (2002) que señala que el análisis de Arendt se sustenta fundamentalmente en prácticas y acontecimientos históricos, mientras que las corrientes intelectuales no desempeñan un papel relevante en su estudio, reconstruimos la interpretación arendtiana de la filosofía política de Hobbes, como una contribución a la posterior conformación de la política imperialista. En esta dirección, también destacamos el escueto pero relevante análisis de Arendt (*TO*: 19)¹⁴ sobre el Romanticismo, al que ya había concebido como la “tradición alemana” con mayor implicancia en la cuestión judía y en el que ahora encuentra también derivas proclives al pensamiento racial y al imperialismo.

Luego de esta indagación en los dos primeros capítulos en torno de los elementos propios de la época moderna que se encuentran en los orígenes del totalitarismo, el tercer capítulo se aboca a dilucidar la singularidad propia del fenómeno totalitario. El concepto de totalitarismo reviste de centralidad en el planteamiento de Arendt, puesto que pone de relieve que no puede reducirse a formas de dominación precedentes. La peculiar organización del movimiento totalitario en una estructura en capas de cebolla, permite un aislamiento sucesivo de la realidad y a su vez, la difusión de la ideología y del terror. Pero la novedad absoluta del totalitarismo reside en los campos de concentración y exterminio, en donde se lleva a cabo una dominación total que elimina todo rastro de espontaneidad de las personas. Por eso, los campos de concentración constituyen la institución central de estos regímenes que se erige en el modelo ideal de la sociedad que pretenden instaurar.

La peculiaridad del totalitarismo no debe hacernos perder de vista su inscripción en la modernidad. La ideología que ocupa un lugar destacado en la organización totalitaria se sustenta en una concepción teleológica de la historia, en la que los individuos son arrastrados por la dinámica de una pauta según la cual ésta se desenvuelve –la lucha de razas o la lucha de clases–. Estas ideologías del siglo XX provienen de las ideologías del siglo precedente, que encuentran sus orígenes en concepciones filosóficas de la historia. He aquí una nueva vertiente de la corriente intelectual que contribuye a los elementos que posteriormente cristalizan en el totalitarismo. A su vez, el derrotero del totalitarismo puede resultar esclarecido a través de una lectura biopolítica de la

¹⁴ Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires: Paidós.

modernidad. En discusión con Agamben (2003) que encuentra una perspectiva biopolítica sólo en *La condición humana*, mientras que le parece que no está presente en el estudio sobre el totalitarismo, delimitamos dos líneas argumentativas que dan pie a una lectura biopolítica de la modernidad en *Los orígenes del totalitarismo*: por un lado, el ascenso de lo social y de las masas a la política, y por otro, el terror y la dominación que llegan a niveles inusitados en los campos de concentración y exterminio. No obstante, al mismo tiempo nos distanciamos en cierta medida de la interpretación de Agamben, puesto que Arendt no ofrece una perspectiva unidireccional ni monolítica de la modernidad. Esta lectura biopolítica requiere ser complementada con aquellos elementos de la modernidad que, en el enfoque arendtiano, se encuentran en tensión con el totalitarismo. De modo que la relación entre modernidad y totalitarismo se presenta como un mosaico complejo y diverso, que no puede ser caracterizado de manera unidimensional, ni subsumido en un desenvolvimiento predominantemente progresivo o regresivo.

En la segunda parte, abordamos la caracterización arendtiana de la época moderna (*modern age*) en relación con las distinciones de la vida activa y la tradición, por una parte, y con la sociedad de masas y la política, por otra. En el capítulo cuatro, reconstruimos las distinciones al interior de la vida activa, así como también las frustraciones y los paliativos de la acción. En este contexto, resulta necesario analizar las “soluciones” modernas, o más precisamente las tentativas de soluciones, frente a la fragilidad de los asuntos humanos, pero también es preciso remitirse a la tradición del pensamiento político occidental hasta la antigüedad. De modo que, *La condición humana* constituye una crítica de la época moderna en relación con las jerarquías de la vida activa, que a su vez se inscribe en la crítica más amplia de la gran tradición occidental. Esto permite señalar ciertas articulaciones y desplazamientos entre este libro y el análisis precedente sobre el totalitarismo. En este marco, nuestra tesis es que la transición entre estas obras implica una profundización de la crítica de la modernidad, que en *Los orígenes del totalitarismo* se remontaba a la Ilustración y al Romanticismo del siglo XVIII, y sólo de manera puntual y aislada a la concepción política de Hobbes, mientras que en *La condición humana*, el análisis se extiende hasta el surgimiento de la filosofía moderna en el siglo XVII con Descartes. Al mismo tiempo, advertimos que la preocupación arendtiana por analizar críticamente la modernidad parece extenderse en esta obra teórica al examen crítico de la tradición del pensamiento político occidental hasta sus orígenes con Platón. De manera que en el libro sobre la vida activa hay una doble radicalización de la crítica de la tradición occidental: desde la filosofía política

moderna hacia el surgimiento de la filosofía moderna en general con Descartes, por una parte, y hacia la gran tradición del pensamiento occidental a partir de Platón, por otra parte.

Una vez delimitadas las dimensiones de la vida activa y la crítica de la tradición a ella vinculada, en el capítulo cinco rastreamos el surgimiento de la sociedad de masas y sus implicancias en relación con el espacio público y político en la época moderna. Por una parte, proponemos delimitar entre el espacio público signado por la espontaneidad y el espacio político caracterizado por cierta institucionalidad. A partir de esto, sostenemos que en la modernidad se produce una restricción de los espacios políticos institucionalizados como consecuencia del avance de la lógica administrativa y de su transformación en ámbitos sujetos al conocimiento experto. Pero al mismo tiempo, el espacio público en su dimensión espontánea ha surgido y se ha reconfigurado a lo largo de la época moderna en diversas situaciones de agitación social y política: las Revoluciones Francesa y Americana, la Comuna de París, los soviets antes y durante la Revolución Rusa, los consejos obreros en Alemania, la Revolución Húngara, pero también diversos movimientos de las décadas del sesenta y del setenta –pacifistas, feministas, en contra de la Guerra de Vietnam, por los derechos civiles, entre otros–. Por otra parte, esto hace necesario revisar la denominada tesis del ascenso social, según la cual la época moderna en la perspectiva arendtiana estaría signada por un retraimiento del espacio público-político como consecuencia del avance de lo social. Para ello, sustentamos la tesis de que en la obra de Arendt pueden encontrarse dos formas alternativas pero complementarias de entender lo social. En *La condición humana*, lo social se presenta como un ámbito híbrido entre lo público y lo privado que se caracteriza por la uniformidad y el conformismo, asegurando de este modo la reproducción social. Denominamos a esta acepción: lo social conformista. Mientras que en otros escritos históricos y políticos de Arendt¹⁵, lo social es entendido como una arena de disputas e interacción social que ofrece un ámbito proclive para la asociación, posibilitando en consecuencia la innovación social. En lo social asociativo, como denominamos a esta segunda acepción, se recrea la acción política entendida como la capacidad de introducir novedad en el mundo, en tanto que lo social conformista tiende hacia la clausura de la acción y su reemplazo por la previsibilidad de la conducta estereotipada. La dinámica social se encuentra atravesada por estas dos modalidades de lo social que, aunque tiendan a prevalecer alternativamente en distintos momentos

¹⁵ Para llevar a cabo esta lectura nos concentraremos especialmente en algunos ensayos de Arendt sobre actualidad política, tales como “Little Rock” y “Desobediencia civil”, ambos en *Tiempos presentes* (Arendt, 2002a) y también en su libro *Sobre la revolución* (Arendt, 1992).

históricos, nunca pueden ser completamente anulados. Las derivas de la época moderna también resultan complejizadas cuando se toman en consideración las trayectorias disímiles de lo social conformista y de lo social asociativo.

A su vez, este esclarecimiento de la concepción arendtiana de la modernidad, nos permitirá entender la sociedad de masas, como una de sus derivas posibles junto con el totalitarismo, que siempre constituye una amenaza para las sociedades en las que prevalece el conformismo y la uniformidad. De manera que, la sociedad de masas comparte con el totalitarismo “zonas grises que conviene clarificar” (Mate, 2003: 15) y a través de las cuales se pone de manifiesto los frágiles sustentos de lo político. No obstante esta fragilidad característica de lo político, nuestras sociedades democráticas detentan particularidades distintivas que suponen una diferenciación del fenómeno totalitario. Por último, a partir de estos vínculos entre el fenómeno totalitario y la sociedad de masas, procuramos realizar un balance respecto del derrotero político de la modernidad y de las perspectivas de la acción política al interior de nuestras sociedades. Sin embargo, no pretendemos reconstruir una concepción acabada de la modernidad en sus escritos, sino dejar entrever las fisuras y ambigüedades que los recorren, porque en ellas reside la potencialidad de su pensamiento.

A lo largo de este recorrido, esperamos poder plasmar no solamente algunos de los conceptos y tesis que Arendt desarrolla en dos de sus obras principales, sino también su actitud vital de esforzarse constantemente por comprender el mundo en el que le tocó vivir. Este afán de Arendt por comprender, junto con sus escritos que aún continúan iluminando nuestros tiempos, constituyen los legados más importantes de esta pensadora. Por eso nuestra aproximación tampoco constituye solamente una exégesis de su pensamiento, sino que al mismo tiempo pretende poner de manifiesto su actualidad, buscando reapropiarse de este legado y proponer usos del pensamiento arendtiano que nos interpelen aún trascendiendo sus propias formulaciones. En la medida en que su perspectiva constituye un diagnóstico de los peligros y potencialidades de la política en la época moderna (Canovan, 2002), resulta esclarecedora de ciertas tendencias que todavía acechan a nuestras sociedades. Esto es precisamente lo que procuramos poner de manifiesto en las páginas siguientes, a través del análisis del derrotero de la política en la modernidad en dos de sus cristalizaciones a lo largo del siglo XX: el totalitarismo y la sociedad de masas de la posguerra.

Primera parte

1. El antisemitismo moderno.

Consecuencias de la asimilación y de la secularización.

El antisemitismo político como ideología decimonónica

En *Los orígenes del totalitarismo*, una de las tesis centrales de Hannah Arendt en relación con el antisemitismo¹⁶, sostiene que éste no puede identificarse con los conflictos religiosos de la era cristiana y de la edad media. La supuesta persistencia del antisemitismo a lo largo de la historia ha sido producto de una proyección falaz de la historiografía. Desde la perspectiva de Arendt, hacia finales del siglo XIX surge el antisemitismo político (*political anti-Semitism*), que se diferencia del precedente odio social a los judíos o discriminación social (*social discrimination*)¹⁷. Este antisemitismo político constituye una de las corrientes de la historia europea que en el siglo XX cristalizan en el nazismo. Indagaremos las peculiaridades de este antisemitismo y sus vínculos con las políticas de asimilación de la Ilustración para esclarecer su posterior papel en el movimiento totalitario. En la medida que nuestro eje de análisis se centra en las líneas de continuidades y discontinuidades entre la modernidad y el totalitarismo, adquiere centralidad la especificidad del antisemitismo político así como su particular raigambre en la época moderna.

¹⁶ Bauman advierte que el término “antisemitismo” resulta inapropiado para dar cuenta de las prácticas que pretende estigmatizar, puesto que delimita su referente de manera demasiado genérica. Sin embargo, en el uso práctico considera que el concepto puede utilizarse para remitir a la aversión contra el judío o contra el pueblo judío. “La palabra refiere tanto a la noción de pueblo judío en cuanto grupo extraño, hostil y formado por indeseables como las prácticas que se derivan de la noción y la refuerzan” (Bauman, 2006: 56).

¹⁷ En las páginas sucesivas retomamos esta diferenciación entre el antisemitismo político y la precedente discriminación social, que Arendt introduce en el capítulo tercero “Los judíos y la sociedad” de su libro sobre el totalitarismo (*OT*: 105-107). Al respecto véase también la carta de Arendt a Jaspers del 7 de septiembre de 1952 publicada en: Arendt, H. y Jaspers, K. (1993: 197). Allí podemos observar que la principal objeción de Arendt a su libro sobre Rahel Varnhagen reside precisamente no haber advertido las particularidades del antisemitismo político del siglo XIX frente al precedente odio social a los judíos. En esta distinción encontramos esbozada la delimitación entre lo social y lo político que Arendt introduce en *Los orígenes del totalitarismo*, en relación con el ascenso de las masas y con su crítica de la noción de igualdad. Respecto de la noción de “lo social” en los *OT*, véase el tercer capítulo y especialmente el apartado “Modernidad, biopolítica y totalitarismo”. La distinción entre lo social y lo político atraviesa gran parte de la obra arendtiana, y desempeña un papel fundamental en el análisis de *La condición humana*, como tendremos ocasión de ver en el quinto capítulo.

“El antisemitismo, una *ideología* secular decimonónica –cuyo nombre, aunque no su argumentación, era desconocido hasta la década de los años setenta de ese siglo– y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo” (OT: 13. La cursiva me pertenece).

En este pasaje, Arendt remite a esa nueva variante del antisemitismo característico de las últimas décadas del siglo XIX, que emerge como una ideología secular en el marco de los modernos Estado Nación y de sus partidos y movimientos de masas (Bernstein, 1996: 49). El antisemitismo no fue simplemente un elemento utilizado políticamente para impulsar las masas, sino que configuró una ideología¹⁸ que se encuentra en el núcleo mismo del movimiento nazi¹⁹. Por eso, Arendt emprende el estudio del antisemitismo decimonónico, de especial relevancia para comprender *Los orígenes del totalitarismo*, pero no pretende, de ninguna manera, hacer una reconstrucción exhaustiva de la historia del antisemitismo o del odio hacia los judíos a lo largo de los siglos. Su interés reside en dilucidar el papel fundamental que desempeñó el antisemitismo político en el desarrollo del totalitarismo en el siglo XX, procurando al mismo tiempo, no reducir el totalitarismo al antisemitismo ni a ninguno de los otros los elementos que lo configuraron.

En su estudio sobre la teoría política del antisemitismo en Arendt, Julia Schulze Wessel (2006: 66-70) delimita cinco fases del antisemitismo moderno según la perspectiva arendtiana. La primera, hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, remite a los conflictos entre los judíos y la mayoría cristiana de la sociedad, y se manifiesta en diversas formas de segregación política, jurídica, económica y social. La segunda fase comienza en el último tercio del siglo XIX y se caracteriza por la transformación del antisemitismo en un movimiento político. Este antisemitismo corresponde a lo que, siguiendo a Bernstein (1996), hemos denominado antisemitismo político, mientras que el antisemitismo precedente es un fenómeno social, cuyas irrupciones pueden dar lugar a persecuciones y matanzas de judíos, pero no a un plan sistemático de exterminación, que requiere una utilización y una organización política en torno del antisemitismo. En este sentido, Bernstein (1996: 24) advierte que: “ella se mantuvo escéptica acerca de la

¹⁸ Arendt utiliza la noción de ideología para referir a un conjunto de doctrinas que pretenden constituir un sistema capaz de explicar la totalidad del pasado, del presente y del futuro. Las ideologías procuran así detentar la “clave” de la historia y, como veremos en el tercer capítulo (véase especialmente el apartado “Las ideologías y su concepción de la historia”), pueden ser asimiladas a las denominadas filosofías substantivas de la historia prevalecientes en el siglo XIX.

¹⁹ Margaret Canovan (2002: 28) entiende que el antisemitismo opera como un elemento catalizador que no desempeña un papel fundamental en el análisis arendtiano. Distanciándonos de esta perspectiva, esperamos que a lo largo de este capítulo se esclarezca la centralidad que Arendt adjudica al antisemitismo en la configuración del totalitarismo nazi.

posibilidad de que alguna vez pudiese llegar a eliminarse la discriminación social y el odio a los judíos. Pero tal discriminación sólo se vuelve peligrosa cuando es utilizada para la opresión política y el exterminio” (La traducción me pertenece). En este capítulo, abordamos el antisemitismo político, que constituye el principal objeto de análisis de Arendt a lo largo de la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, en donde procura identificar las condiciones que hicieron posible que el antisemitismo llegase a constituir el núcleo de la ideología totalitaria.

En la tercera fase, el antisemitismo adquiere un carácter biologicista y racista a partir de la expansión imperialista, que establece en las colonias un sistema de dominación que Arendt denomina “imperialismo racial”. En el próximo capítulo indagaremos los vínculos entre el imperialismo racial y las matanzas administrativas²⁰. La cuarta fase se caracteriza por el papel de la propaganda antisemita durante el ascenso y el establecimiento en el poder del movimiento nacionalsocialista. La última fase del antisemitismo remite a la denominada “solución final”. Estas dos últimas fases serán analizadas en el tercer capítulo en relación con la especificidad del régimen totalitario nazi²¹.

Al emprender el estudio del antisemitismo desde una perspectiva histórica, Arendt pone en cuestión una serie de creencias generalizadas. Una de ellas, concibe como fortuito el hecho de que los judíos hayan sido las víctimas de la ideología nazi, es decir, sostiene que podrían haber sido tanto los judíos como cualquier otro grupo. Desde esta perspectiva los judíos son concebidos como víctimas inocentes del terror moderno. Sin embargo, esto no debe impedirnos advertir que es necesario indagar en las cuestiones históricas que hicieron posible que los judíos llegaran a constituir el núcleo de la ideología nazi.

“Es verdad que el que sufre el terror moderno muestra todas las características de la víctima propiciatoria; es objetiva y absolutamente inocente, porque no ha hecho ni dejado de hacer nada que tenga relación alguna con su destino. [Sin embargo] para establecer un régimen totalitario el terror tiene que ser presentado como el instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que

²⁰ Véase al respecto especialmente en el siguiente capítulo el apartado “El imperialismo de ultramar: raza y burocracia como principios organizativos”. En el marco del imperialismo, la noción de raza desempeñó la función de principio de unificación social en reemplazo de la nacionalidad, que no podía constituir en factor unificador en aquellos territorios que habían sido anexados como colonias. La estructuración de la sociedad en torno de la unidad de la raza, dio lugar a las “masacres administrativas”, a partir de la organización y burocratización del manejo de los diversos grupos étnicos que se encontraban bajo un mismo régimen.

²¹ Schulze Wessel (2006: 68) advierte que “Arendt encuentra los elementos del antisemitismo moderno, que predominantemente somete a análisis en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, especialmente en los comienzos del movimiento totalitario, es decir, en el período de su ascenso y establecimiento –como también en su forma ideológicamente modificada–” (La traducción me pertenece). En el tercer capítulo, en la sección “Las ideologías y su concepción de la historia” abordamos el papel de la propaganda totalitaria, y en el apartado “La dominación total y el mal radical”, examinamos los campos de concentración y exterminio como la institución central del poder totalitario.

el terror pueda ser estabilizado. Para el historiador lo interesante es que los judíos, antes de ser víctimas principales del terror moderno, fueron eje de la ideología nazi. Y una ideología que tiene que persuadir y movilizar a la gente no puede escoger arbitrariamente a sus víctimas” (OT: 50-51).

Con esta afirmación, Arendt no pretende en absoluto inculpar a los judíos por sus propios padecimientos. Los judíos no son culpables o responsables moralmente de los ataques que han sufrido, pero esto no debe eximirnos de afrontar el estudio no sólo de las condiciones históricas que hicieron posible el ascenso del antisemitismo, sino también del posicionamiento político de los propios judíos frente a esto. Según las palabras de Bernstein (1996: 38): “La cuestión central para Arendt es cómo los judíos respondieron y como podrían (y deberían) haber respondido cuando fueron tratados como parias y se les denegaron sus derechos políticos”. Esto explica la simpatía de Arendt en sus inicios con el sionismo²² porque constituyó el primer intento por parte de los judíos de dar una respuesta política al problema del antisemitismo. La creencia generalizada de que los judíos son víctimas pasivas, debía ser desplazada para dar lugar a la perspectiva de los judíos como actores políticos, capaces de organizarse para enfrenar el antisemitismo y luchar por sus derechos en tanto que judíos²³.

Otra de las creencias que, según Arendt, obstaculizan el análisis de las problemáticas de los judíos, es la ya mencionada concepción del antisemitismo eterno, según la cual, el problema de la violencia contra los judíos no se presenta como una cuestión digna de explicación sino como una constante de la historia humana. De este modo, el antisemitismo se naturaliza como una tendencia histórica persistente, y el ser perseguidor de judíos se presenta como una ocupación entre otras a lo largo de la historia. De ahí, la importancia de inscribir históricamente el estudio del antisemitismo,

²² A pesar de esta simpatía inicial, Arendt se distancia del movimiento sionista debido a la exacerbación en sus filas de una forma de nacionalismo judío, y la reivindicación de un Estado Nación al estilo europeo. En cambio, Arendt sostenía que la patria judía por la que se luchaba no debía ser concebida como un Estado Nación soberano sino como una confederación árabe-judía. De este modo, la crítica de Arendt al sionismo se inscribe en su crítica más amplia a la forma de organización política y social del Estado Nación. Abordamos estas críticas en el siguiente capítulo –véase especialmente la sección “Las limitaciones del Estado Nación ante las minorías y los apátridas”–. Estas discrepancias la llevaron a distanciarse del sionismo, pero no obstante, como advierte Bernstein (1996: 11) “ella se pensó a sí misma como parte de una oposición leal y no como antisionista” (La traducción me pertenece). Ronald Beiner (2006: 45), por otra parte, considera que Arendt es extremadamente crítica del sionismo y que lo coloca entre los movimientos ideológicos del siglo XIX que afirmaban poseer la clave del desenvolvimiento de la historia. Véase también: “Hannah Arendt’s Zionism?” (Bernstein, 2001: 194-202) y “The Early ‘Post-Zionism’” (Zimmermann, 2001: 181-193). En relación con los escritos de Arendt sobre el sionismo, remitimos a “El sionismo. Una retrospectiva” (Arendt, 2004), y al libro *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, especialmente “Herzl y Lazare”, “El Estado judío: cincuenta años después” y “Salvar la patria judía” (Arendt, 2005b).

²³ Al respecto remitimos especialmente a los artículos de Arendt publicados en la revista *Aufbau* entre abril de 1944 y abril de 1945. En el libro *Escritos judíos* se han reunido los diversos escritos de Arendt sobre esta problemática, y en el apartado denominado “La organización política del pueblo judío” (Arendt, 2009: 280-327) se encuentran los artículos aparecidos oportunamente en *Aufbau*.

procurando delimitar sus características específicas de acuerdo con el contexto social, político y económico.

“Resulta muy notable que las únicas dos doctrinas [la de la víctima propiciatoria y la del antisemitismo eterno] que al menos tratan de explicar el significado político del movimiento antisemita nieguen toda responsabilidad específica de los judíos y se opongan a discutir la cuestión en términos específicamente históricos” (OT: 53).

Otra creencia errónea consiste en identificar el surgimiento del antisemitismo con el auge del nacionalismo y sus episodios de xenofobia. En realidad, el antisemitismo llega a su punto máximo cuando se produce el derrumbe del sistema de poder del Estado Nación. La ideología nazi tiene un componente supranacionalista mucho más importante que sus exaltaciones nacionalistas, las cuales sólo constituían, de acuerdo con Arendt, un recurso retórico para aumentar el apoyo popular. En cambio, el objetivo supranacional consistía en generar un movimiento nazi con pretensiones de expansión mundial, que iban más allá de las fronteras de cualquier Estado. De modo que la exacerbación nazi del antisemitismo no se debió a una ideología nacionalista sino a una ideología de carácter supranacional²⁴.

Por otra parte, suele concebirse que el inusitado odio a los judíos se debía a su protagonismo político, su importancia en el sistema de poder y sus riquezas. Pero Hannah Arendt nos sugiere retomar la explicación de Tocqueville acerca del odio de la plebe hacia la nobleza en la Revolución Francesa. Este odio no surgió cuando la nobleza ocupaba cargos de poder importantes, sino cuando perdió todo el poder y sólo conservó sus riquezas. El poder constituye un componente necesario para la organización de la sociedad, en cambio la riqueza sola, se vuelve intolerante porque no reviste de ninguna función social. Algo similar sucedió respecto del odio a los judíos, éste no se exacerbó mientras los judíos desempeñaban cargos políticos importantes, sino cuando perdieron sus funciones públicas y conservaron nada más que sus riquezas. De alguna manera, si el odio contra los judíos fue efectivo para movilizar a las masas se deben rastrear en la historia de las relaciones entre los judíos y el Estado, y entre los judíos y el pueblo, los elementos claves para comprender la hostilidad creciente hacia los judíos desde finales

²⁴ En “Arendt and Nationalism”, Beiner (2006: 47) analiza pormenorizadamente las críticas de Arendt al nacionalismo y especialmente al sionismo como una forma de nacionalismo. Sin embargo, en relación con el advenimiento del totalitarismo esta problemática es desplazada por la relevancia de los movimientos con aspiraciones de expansión mundial. Cuando en los OT Arendt se ocupa del nacionalismo tribal, destaca precisamente que éste aspira a la unificación de tribus, o grupos que se reconocen con un origen común, que se encuentran dispersos en diversos Estados. El pangermanismo constituye una forma de nacionalismo tribal que se organiza en torno de un pan-movimiento. Al respecto, véase el siguiente capítulo, especialmente el apartado: “El imperialismo continental y el nacionalismo tribal”.

del siglo XIX, hasta su punto culminante en los campos de concentración y exterminio nazis.

“El simultáneo declive de la Nación-Estado europea [*European nation-state*] y el desarrollo de los movimientos antisemitas, la degradación de una Europa nacionalmente organizada, coincidentemente con el exterminio de los judíos –que fue preparado por la victoria del antisemitismo sobre todos los ismos que rivalizaban en la persecución de la opinión pública–, tienen que ser considerados como serios índices del origen del antisemitismo” (OT: 54).

La relación entre los judíos y los Estados Nación europeos

Con la caída de las monarquías absolutas, en el siglo XVIII, el estatuto de los individuos dejó de estar relacionado con su posición dentro del Estado, y comenzó a ser definido por su pertenencia a una clase social y por la relación de ésta con otras clases sociales. Sin embargo, los judíos constituyeron una excepción a este fenómeno. Los nacientes Estados nacionales necesitaban imperiosamente crédito, y los judíos fueron los únicos dispuestos a otorgárselos, mientras que los burgueses preferían apostar sus capitales a empresas privadas y no arriesgarlo en el ámbito público. Los Estados retribuyeron la actitud de los judíos, otorgándoles ciertos beneficios que otros sectores de la sociedad no gozaban, como por ejemplo la ciudadanía. Arendt propone dividir la historia de las relaciones entre los judíos y los Estados europeos en cuatro períodos.

El primer período, esquemáticamente, transcurre durante los siglos XVII y XVIII, cuando todavía reinaban los monarcas absolutos. Algunos judíos denominados palaciegos se desempeñaban como administradores y prestamistas de los príncipes, sin embargo, la mayoría del pueblo judío, como el resto de las masas, seguía viviendo en condiciones más o menos feudales. En el segundo período, que tiene lugar después de la Revolución Francesa, se constituyeron y se consolidaron los Estados Nación. Como éstos requerían cada vez de más recursos, los préstamos de los judíos palaciegos resultaron insuficientes, y los sectores judíos más adinerados también comenzaron a prestar dinero a los Estados. Consecuentemente, los privilegios de los judíos palaciegos se extendieron a un sector mucho más vasto de la población judía, lográndose finalmente la emancipación de los judíos en la mayor parte de los Estados. Durante este período, los judíos también desempeñaron un papel importante como colaboradores para la realización de acuerdos de paz, debido a que no se hallaban vinculados con ninguna causa nacional.

Hacia fines del siglo XIX, Arendt sitúa el tercer período, en donde los Estados Nación comienzan a adoptar políticas imperialistas, con lo cual la burguesía empieza a

interesarse y a participar en los asuntos de gobierno. Con el imperialismo se comienzan a corroer los cimientos del Estado Nación y, al mismo tiempo, la relación privilegiada de la judería con los gobiernos, pues ésta se basaba en la indiferencia de la burguesía. El último período abarca los años que precedieron y subsiguieron a la Primera Guerra Mundial, donde se consumó la paulatina desintegración del Estado Nación y de la judería como grupo. Después de la guerra, los judíos quedaron esparcidos y desintegrados sin ningún tipo de poder en los gobiernos y conservando todavía las riquezas de antaño. “El elemento judío anacional e intereuropeo se convirtió en objeto de odio universal precisamente por causa de su inútil riqueza y de desprecio por causa de su falta de poder” (OT: 62). Estas circunstancias explican, en parte, como fue que el antisemitismo del siglo XIX llegó a transformarse en una ideología que tenía como núcleo a los judíos.

De modo que, debido a su íntima relación con el Estado, los judíos fueron identificados con el poder político, despertando el odio de todos aquellos que se encontraban en una relación conflictiva con el Estado²⁵. Al mismo tiempo, entre los judíos la familia desempeñó un papel más fundamental que en cualquier otra estructura social, debido a la necesidad de conservar y transmitir las costumbres de su pueblo. Debido a su permanencia en torno de estrechos círculos familiares, los judíos fueron concebidos como extraños al cuerpo social y como representando una amenaza para la integración de la sociedad. Este posicionamiento hostil de diversos sectores sociales frente a los judíos, en el proceso de conformación del *Reich* alemán, constituye uno de los pilares para entender el surgimiento y la consolidación del antisemitismo político hacia fines del siglo XIX.

A partir de la caída del despotismo ilustrado de Prusia hacia 1807 con la victoria de Napoleón, se llevaron a cabo diversas reformas que iniciaron el proceso de formación del Estado Nación, que culmina en 1871 con el primer *Reich* alemán. Estas reformas que venían prefiguradas por la idea de igualdad, incluyeron la emancipación judía, es decir el reconocimiento de los derechos civiles de los judíos²⁶. A pesar de que las reformas no fueron tan radicales como para privar a los nobles de ciertos privilegios, los

²⁵ Arendt (OT: 72) advierte que la clase trabajadora permaneció más o menos indiferente frente al antisemitismo porque sumida en la lucha de clases no se enfrentó al Estado sino a la burguesía, en la que los judíos no desempeñaban un papel relevante.

²⁶ El Edicto de emancipación de 1812 reconoce los derechos civiles de los judíos en Prusia. Sin embargo, como advierte Jerome Kohn (2009: 18) “a Arendt le parece claro que el Edicto de Emancipación de 1812 no preservó la identidad de los judíos como pueblo, y que nunca pretendió hacerlo, y, por tanto, no introdujo una presencia judía nueva en la vida política alemana”. Este posicionamiento se esclarecerá hacia el final del presente capítulo, en la sección “El antisemitismo y la Ilustración”, en donde se aborda la crítica de Arendt a la asimilación. Brevemente, la cuestión central es que la Ilustración reconoce a los judíos de manera genérica como seres humanos pero no como judíos, y por ello, constituye una forma de olvidar el pasado de discriminación y fundirse con la sociedad emancipada.

beneficios otorgados a los judíos, permitieron su ascenso a una clase media. Esto exacerbó el odio de los nobles, entre los que surgió un estallido de antisemitismo. Después del Congreso de Viena, que culminó en 1815, los nobles restablecieron su poder sobre los reformadores, y dado la conveniencia de tener a los judíos ricos como aliados, el antisemitismo se transformó en una tibia discriminación sin consecuencias políticas, que se basaba en la distinción entre los judíos y la judería —el pueblo judío pobre—. Los judíos ricos, por su parte, siempre habían defendido esta distinción, oponiéndose a la emancipación de todos los judíos porque los igualaba a las masas pobres del este. De este modo, el Estado pudo mantener una política que privilegiaba a los judíos ricos a la vez que discriminaba y segregaba socialmente al pueblo judío, y al mismo tiempo los judíos acomodados podían distinguirse del resto de los judíos y mantenían un cierto control sobre ellos (*OT*: 81).

Cuando el antisemitismo de la nobleza prácticamente había desaparecido, surgió un efímero antisemitismo por parte de los liberales y los radicales, que denunciaban los privilegios de los judíos y subrayaban el peligro que significaban, en la medida en que, a su entender, constituían un “Estado dentro del Estado” y una “nación dentro de la nación”. Mientras que la segunda aseveración podía ser en cierta medida acertada, Arendt advierte que la primera es completamente falsa porque los judíos nunca aspiraron a conquistar el poder político. Durante la conformación del primer *Reich* alemán a partir de 1871, las políticas de Bismarck tendientes a abolir los vestigios feudales y sus estrechos vínculos con los judíos, despertaron nuevamente la ira de la nobleza, que sin embargo no era lo suficientemente influyente en la opinión pública como para generar un movimiento antisemita. En la década de 1880 Adolf Stoecker, proveniente de la clase media baja, se convirtió en el portavoz de un movimiento antisemita. Stoecker descubrió la capacidad movilizadora de la propaganda antisemita, pero todavía no había una conflictividad entre el Estado y la clase media baja, que pudiese canalizarse a través del odio a los judíos. Sin embargo, la experiencia de Stoecker constituye un antecedente de la constitución de los primeros partidos antisemitas.

Hacia fines del siglo XIX se sucedieron en Alemania, Austria y Francia diversos escándalos financieros que involucraban a la aristocracia que manejaba los asuntos públicos. Los judíos sólo habían actuado de intermediarios y ninguna familia judía se vio enriquecida tras los fraudes, pero la clase media baja se volvió antisemita culpándolos de las pérdidas de sus ahorros. La clase media baja, estaba conformada, en gran medida, por los hijos de los antiguos gremios de artesanos que se habían

desarrollado bajo la protección del Estado, y que reclamaban en vano la protección de las nuevos Estados Nación. En su lugar, observaban con recelo los beneficios otorgados a los judíos y su prosperidad en los negocios. Además, para el pequeño comerciante, el banquero aparecía como el propietario explotador ante los trabajadores, con el agravante de que los trabajadores advertían que los propietarios, al mismo tiempo que los explotaban, les daban la oportunidad de producir, mientras que los comerciantes no consideraban que el banquero les diera nada.

“Muchos de estos banqueros eran judíos, y, lo que resulta aún más importante, la figura general del banquero poseía por razones históricas definidos rasgos judíos. De esta forma el movimiento izquierdista de la clase media inferior y toda la propaganda contra el capital bancario acabaron siendo más o menos antisemitas” (OT: 85).

Con base en la clase media baja se conformaron, hacia la década de 1890, los primeros partidos antisemitas, que se sirvieron de la efectividad y convocatoria de los ‘*slogans*’ contra los judíos como principal herramienta de movilización. Estos partidos se distinguían de los demás partidos porque se jactaban de estar “por encima de todos los partidos” y tenían por objeto reemplazar al Estado y actuar ellos mismos como mediadores de los conflictos en la sociedad. No resulta casual que su auge coincida con el surgimiento de las primeras fases del imperialismo, puesto que estos partidos pretendían extenderse incluso más allá de las fronteras nacionales, debido a que consideraban que el carácter intereuropeo de la ‘cuestión judía’, requería así mismo de una solución intereuropea. Los partidos antisemitas aspiraban a una organización supranacional de los grupos antisemitas de toda Europa. Es cierto, que los socialistas también eran supranacionalistas, pero se vieron tan concentrados en la lucha de clases y en el primera fase de liberación de los Estados –para luego conformar un Estado supranacional–, que ignoraron completamente los asuntos de política exterior y no desarrollaron “fantasías expansionistas y [...] pensamientos relativos a la destrucción de otros pueblos” (OT: 89). Sin embargo, al promediar el final del siglo XIX, los partidos antisemitas “tras sus éxitos iniciales, retornaron a la insignificancia; sus dirigentes, después de una breve agitación de la opinión pública, desaparecieron por la puerta trasera de la Historia en la oscuridad de la confusión del fanático y del charlatanismo del curalotodo.” (OT: 90).

En Austria el antisemitismo del siglo XIX adquirió un vigor ideológico inusitado. Los sectores judíos acomodados estaban vinculados estrechamente a la monarquía de los Habsburgo y cuando la sociedad se empezó a enfrentar con el Estado, esta se tornó fuertemente antisemita. Se formaron así partidos antisemitas y nacionalistas que fundaron el movimiento “pangermanista” caracterizado por concebir la nacionalidad

con independencia del Estado y cuyo objetivo era reestructurar la organización política de Europa de manera tal que quedara bajo el dominio de una potencia Austriaco-Alemana. Este movimiento inauguró el antisemitismo propio del siglo XX.

En Francia, en cambio, se desarrolló el tipo de antisemitismo característico del siglo XIX que alcanzó su punto máximo con el auge del Estado Nación. Los partidos antisemitas franceses carecían de aspiraciones supranacionales, y contaban con el apoyo de los sectores clericales. Los partidos socialistas no simpatizan con los judíos, pero se decidieron a adoptar una posición contra el antisemitismo a partir de los sucesos del affaire Dreyfus, que abordaremos en un apartado de este capítulo especialmente dedicado a este caso.

Hacia finales del siglo XIX los partidos antisemitas se habían debilitado completamente, y hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial se sucedió un tiempo de paz para con los judíos que fue llamada “la edad de oro de la seguridad”. Simultáneamente los banqueros judíos perdían influencia en los Estados europeos debido a las políticas imperialistas de expansión que les suministraban los recursos necesarios y los regímenes políticos lograron subsistir con escaso apoyo popular a partir de esta bonanza económica. Esto generó un cambio en las ocupaciones judías, que se fueron alejando paulatinamente de las finanzas estatales para concentrarse en negocios privados (*OT*: 101)²⁷. El comercio de alimentos y de vestimenta se difundió entre los judíos que comenzaron a establecer almacenes y tiendas en las ciudades, y también las profesiones liberales y la actividad intelectual se convirtieron en una opción para los jóvenes. En general, se cometió el error de concebir, que el problema del antisemitismo formaba parte de un pasado superado.

La asimilación en la sociedad del siglo XIX: entre parias y advenedizos

En el siglo XIX la sociedad no estaba dispuesta a aceptar la igualdad política y legal de los judíos, sino que sólo aceptaba la igualdad de algunos individuos que se mostraban como excepciones del pueblo judío. Esta tendencia se vio fortalecida por la exaltación bien intencionada de los judíos cultos occidentalizados, por parte de algunos escritores, tales como Lessing y Herder. El hecho de que los judíos cultos a pesar de que provenían de un pueblo atrasado, pudiesen enarbolarse como ejemplos de humanidad, según

²⁷ Por supuesto que siguió habiendo judíos dedicados a la actividad financiera en estrecho vínculo con el Estado, pero este grupo se redujo considerablemente a unos pocos judíos acomodados con escasa o nula relación con los amplios sectores de los judíos de clase media.

Lessing, mostraba que debían tener algo superior. Se exigía, de este modo, que los judíos cultos se destacasen en su ámbito propio, que sobresalieran y demostraran su particular grandeza. La relevancia de los judíos para la vida cultural de ese entonces se puso de manifiesto en los salones de reuniones judíos a los cuales asistían aristócratas “ilustrados” e intelectuales de clase media. Uno de estos salones pertenecía a Rahel Varnhagen, mujer que se destacó por su desafío constante a los prejuicios sociales. Arendt comenzó a escribir sobre la vida de Rahel Varnhagen cuando, motivada por su interés en el Romanticismo alemán, encontró su vasta correspondencia en la que se plasma su inteligencia, su apasionamiento y su carácter no convencional²⁸. Esta correspondencia fue editada de manera sesgada por su esposo, Karl August Varnhagen, quien encubrió la lucha que Rahel mantuvo a lo largo de su vida con su identidad judía. En su libro sobre Rahel, Arendt realiza una reapropiación de las categorías de paria²⁹ y advenedizo³⁰ (*parvenu*) del francés Bernard Lazare (1974; 1983), para analizar el estatuto social de los judíos. Estas nociones resultan también centrales en el análisis de *Los orígenes del totalitarismo*. El advenedizo es aquel que no tiene escrúpulos en negar su identidad como judío para ser admitido en la sociedad, mientras que el paria se rebela contra esas exigencias sociales y permanece como *outsider* en los márgenes de la sociedad. Arendt advierte que “Rahel es ‘interesante’ porque, con ingenuidad manifiesta y absolutamente desprejuiciada, ella permaneció justo en el medio entre paria y advenediza” (*AJC*: 200. La traducción me pertenece)³¹. Esa fue también la situación de muchos judíos en el transcurso del siglo XIX, por lo cual, el caso de Rahel Varnhagen resulta particularmente ilustrativo de lo que Arendt denomina posteriormente los “judíos de excepción”.

La asimilación de los judíos a la sociedad es un proceso fuertemente activo que requiere renunciar a la propia identidad, a los impulsos naturales y a la pasión misma (Bernstein, 1996: 20). Y por esta renuncia, se paga el precio de vivir en la mentira y el autoengaño.

²⁸ En 1929, Arendt emprende su estudio de la vida de Rahel Varnhagen (1771-1833) en el marco de su segunda disertación (*Habilitationschrift*) para acceder a la carrera universitaria alemana; su primera disertación había versado sobre *El concepto de amor en San Agustín* (Arendt, 2001c). Hacia mediados de la década de 1930, Arendt (2000b) culmina su escrito sobre Rahel cuando ya se encontraba exilada en París.

²⁹ Respecto de la noción de paria, Arendt también retoma los desarrollos de Max Weber en torno de los judíos como pueblo paria. Abordamos esta cuestión en el próximo apartado, abocado al análisis de la tradición oculta de los judíos como parias.

³⁰ En *Los judíos y la Alemania*, Traverso (2005: 188) realiza un estudio en torno del judío como paria y como *parvenu* o advenedizo. Los siguientes rasgos destacan de su caracterización del *parvenu*: se encuentra obsesionado por ser aceptado socialmente, busca adaptarse al sistema sin cuestionarlo, trata de reprimir su identidad judía e incluso, a veces, llega a la autonegación o autofobia, y la presencia de los judíos del este (*Ostjuden*) le resulta intolerante.

³¹ Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Trad. de Robert y Rita Kimber. New York: Harvest Book.

Pero además la lógica de la asimilación requiere también incorporarse a la sociedad tal como ella es, inclusive con su antisemitismo³². A pesar de los esfuerzos del advenedizo siempre subsiste una sensación de no pertenecer a la sociedad, de seguir siendo un *outsider* que no puede ser cabalmente asimilado. Rahel Varnhagen manifestó en reiteradas ocasiones su voluntad de ser reconocida por la sociedad aun a costas de la negación de su identidad³³. Sin embargo, estos intentos de asimilación resultaron siempre fallidos y nunca pudo establecer vínculos perdurables con la sociedad, más allá de la época de esplendor de su salón berlinés. Esto revela “una doble imposibilidad: la de ser normalmente aceptado por un entorno impregnado de antisemitismo, y la de vivir el judaísmo como una totalidad” (Traverso, 2005: 134). Esta doble imposibilidad conduce a Rahel a rebelarse y consecuentemente asumir la posición del paria:

“[Rahel] dejó que Varnhagen la convirtiera en la señora Friederike Varnhagen von Ense, borrando del mapa su existencia anterior, incluido el nombre. En secreto, contra él, y en consciente rebelión contra una existencia semejante, evoca fragmentos de su antigua vida, vive su propia vida, pero ‘sólo íntimamente’ [...] La tendencia a anular lo alcanzado se agudiza cuando ya no puede negarse que su ascenso no es más que una apariencia, que en la verdadera buena sociedad un paria sólo puede aspirar a subir, pero no evitará esa insoportable sensación de estar expuesto, y tampoco las ofensas” (*RV*: 272)³⁴.

A pesar de sus esfuerzos por llegar a ser una advenediza, finalmente Rahel se rebela contra esa integración que la hace vivir en la apariencia y que se muestra finalmente como ilusoria³⁵. En esta rebelión, Rahel asume su posición de paria y en su lecho de muerte proclama: “lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas –haber nacido judía–, no quisiera ahora que me faltara por nada en el mundo” (*RV*: 21). A Rahel Varnhagen le había tocado vivir la introducción de la legislación napoleónica en Prusia a partir de 1807, que instaló la discusión sobre la emancipación de la totalidad de los judíos. Esto despertó el rechazo de los nobles y resucitó su antisemitismo hasta ese entonces solapado (*RV*: 168), a la vez que generó inquietud entre los judíos acomodados, puesto que significaba la

³² “Si uno quiere asimilarse, no puede escoger desde fuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y lo que no; no se puede, por tanto, rechazar el cristianismo, como tampoco el antisemitismo contemporáneo, ambos partes integrantes del pasado histórico de Europa y elementos vivos de la sociedad en la que vivía Rahel. [...] En una sociedad que es, en su conjunto, antisemita –y antisemitas fueron hasta nuestro siglo todos los países en los que vivían judíos–, sólo es posible asimilarse asimilándose también al antisemitismo” (Arendt, 2000b: 291).

³³ “Para formar parte de la nueva comunidad, Rahel sólo necesita anularse –a sí misma, su origen, su existencia ‘sensible’–, cosa que, por muchos motivos, desde hace tiempo se esfuerza por conseguir. ‘Debemos extirpar de nosotros al judío’, le escribe a su hermano; ‘es una verdad sagrada, aunque nos vaya la vida.’” (Arendt, 2000b: 176).

³⁴ Arendt, H. (2000b). *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Lumen.

³⁵ Bernstein (1996: 10) sostiene que lo que atrae a Arendt es que Rahel a pesar de su faceta inicial como advenediza, finalmente se rebela, afirmándose como una paria.

eliminación de la distinción entre los judíos cultos y el resto del pueblo judío, con la consecuente indiferenciación y pérdida del estatus social de los primeros.

Hacia 1808 las reuniones en los salones de los judíos fueron reemplazadas por encuentros en las casas de la burguesía aristocrática³⁶. Pero entre los judíos privilegiados no sólo se encontraban los intelectuales sino también los notables o banqueros que habían establecido relaciones económicas con el Estado. A ambos se les reconocía la igualdad política, y eran aceptados en su calidad de judíos, pero judíos distintos de la generalidad del pueblo judío. Este grupo económicamente acomodado llegó a constituir una “casta” de judíos a través de los casamientos entre sectores selectos. En Alemania los intelectuales judíos llegaron a enfrentarse con los banqueros, por los privilegios que éstos últimos recibían por parte del Estado. De este modo, paulatinamente se fue conformando una sociedad que discriminaba al pueblo judío “ordinario” pero aceptaba y reconocía a algunos judíos considerados excepcionales por su condición intelectual o por sus riquezas económicas. Los judíos cultos lograron reconocimiento y participación en la vida política y social de su época por su condición particular de judíos, pero al mismo tiempo tenían que procurar distinguirse del común de los judíos.

“El judío sentía simultáneamente el pesar del paria y el no llegar a ser un advenedizo y la mala conciencia del advenedizo por haber traicionado a su pueblo y haber trocado la igualdad de derechos por los privilegios personales [...] Ser judío significaba pertenecer o bien a una clase alta superprivilegiada, o a una masa subprivilegiada a la que en la Europa occidental y central sólo se podía pertenecer a través de una solidaridad en cierto modo artificial” (OT: 119).

En contraste con Rahel que culminó por asumirse como paria, Benjamin Disraeli es un paradigma de los “judíos de excepción” que procuraron siempre consumarse como advenedizos y pueden ser caracterizados como trepadores sociales que tratan de escapar de su estatus de paria a costas de mentirse y engañarse a sí mismos (Bernstein, 1996: 17). Nacido en Inglaterra y bautizado por sus padres para convertirlo en una persona común, Disraeli aprendió a servirse de su condición de judío para ingresar en los ámbitos políticos y culturales más estrechos de su época. Aunque ignorante de la tradición judía, Disraeli “se consideró a sí mismo el ‘hombre elegido de la *raza* elegida” (OT: 123. La cursiva me pertenece), puesto que sin nombre ni riquezas reconocidas, había logrado forjar una exitosa carrera política así como insertarse en selectos círculos sociales londinenses³⁷. Originalmente el judaísmo significaba una religión, una nacionalidad, recuerdos y esperanzas propias, pero la asimilación alteró la

³⁶ Arendt advierte que esta transformación de los salones lejos de constituir una ampliación del espacio acentuó su exclusividad, puesto que ahora en lugar de intelectuales, los salones eran copados por funcionarios políticos encumbrados y por influyentes hombres de negocios, que modelaron este espacio en sintonías con las sociedades patrióticas secretas (RV: 167).

³⁷ Disraeli llegó a ser Ministro de la Reina, adquirió gran popularidad y fue admitido en la sociedad aristocrática.

conciencia de los judíos cultos de manera tal, que del judaísmo sólo quedó el recuerdo de pertenecer a un pueblo elegido.

Asimismo, con la secularización se produjo la separación del “concepto de pueblo elegido de la esperanza mesiánica, cuando en la religión judía esos dos elementos eran dos aspectos del plan divino de redención de la Humanidad” (*OT*: 127). Este desacoplamiento constituye uno de los hechos que tendrán consecuencias fatídicas, puesto que posibilita la perversión de la noción de pueblo elegido para la redención de la humanidad, en la superioridad racial de los judíos. Esta idea de superioridad degenera en un chauvinismo judío, que “atribuye cualidades humanas generales a un pueblo particular, conduciendo así a los miembros de ese pueblo a idolatrarse ellos mismos al idolatrar a su pueblo” (Leibovici, 2005: 75). En este contexto, Disraeli introduce la idea de “razas” naturales como factor de articulación política en contra del orgullo de castas, contribuyendo de este modo al desarrollo de doctrinas raciales que estuvieron después a la base del antisemitismo del siglo XX.

Respecto de estas consecuencias de la secularización judía es necesario destacar dos cuestiones. En primer lugar, remarcar que la noción de pueblo elegido en el judaísmo no lleva consigo un elemento de fanatismo o de superioridad, puesto que se encuentra íntimamente vinculada con la redención de toda la humanidad. Sin embargo, el proceso de secularización, al desligar la noción de pueblo elegido del mesianismo redentor, ha generado una perversión de la idea judía de elección. Este desacoplamiento de la noción de pueblo elegido respecto del mesianismo judío, se inscribiría dentro de un proceso de secularización, que Leibovici (2005: 68) denomina “seudosecularización” porque entiende que acarrea una distorsión que no “habría permitido tomar en cuenta las significaciones propias del dominio político”. Sin embargo, consideramos que en este caso resulta problemático hablar de seudosecularización, en la medida en que todo proceso de secularización lleva consigo una transmutación de los motivos religiosos, de modo que éstos persisten transfigurados en el ámbito social, cultural y político. A pesar de ello, es necesario destacar, como lo hace Arendt, que en el seno de la religión judía, la idea de pueblo elegido se encuentra exenta de cualquier fanatismo o chauvinismo. Al respecto, Martine Leibovici nos advierte:

“Lo más importante a los ojos de Arendt es que la elección divina no es el mito de la superioridad nativa de un pueblo sino más bien el de ‘una suprema realización del ideal de una humanidad común’. Eso sólo puede comprenderse si el concepto de elección está relacionado con el de mesianismo [...] El mesianismo no es la espera de la redención del pueblo judío solamente sino de toda la humanidad: en el fin de los tiempos cesará también la separación con respecto a los otros pueblos de la tierra” (Leibovici, 2005: 69-70).³⁸

³⁸ Respecto de esta lectura, Francisco Naishtat ha observado que si en Arendt el peso de lo universal humano en la figura de la salvación judía es asintótico, podría verse privado de efectividad, o podría ser

En segundo lugar, quisiéramos realizar algunas precisiones respecto del concepto de secularización. El proceso de secularización implica dos vertientes diferenciadas que Arendt denomina: secularización política y secularización espiritual. La secularización política “no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa” (*EC*: 449)³⁹. La secularización espiritual consiste en la reapropiación de esquemas y motivos religiosos pero “abstrayéndolos de su relación con la trascendencia divina, [lo] que de alguna manera los descontextualiza, para transformarlos en esquemas culturales” (Leibovici, 2005: 16). Respecto de la vertiente política, Arendt destaca que “la secularización, no se limitó a separar la política de la religión en general, sino muy específicamente a separarla del credo cristiano” (*EC*: 459)⁴⁰. A partir de esto, Leibovici (2005) indaga las particularidades del proceso de secularización respecto del judaísmo, bajo la hipótesis de que éste se encuentra “a prueba de la secularización”, es decir, que el judaísmo sólo fue parcialmente secularizado. Efectivamente el proceso de secularización del judaísmo quedó inconcluso, pero no en relación con la secularización política, como sugiere Leibovici, sino en relación con la secularización espiritual. La religión judía nunca estuvo vinculada con un Estado, y los judíos tampoco ocuparon cargos políticos determinantes. Los judíos acomodados establecieron una estrecha relación con el Estado, pero no obstante, nunca de manera tal que pueda sostenerse que la religión judía contribuía a la estructuración del Estado. Por el contrario, Arendt advierte que los judíos acomodados no estuvieron mayormente interesados en ocupar cargos en el Estado y que siempre mantuvieron su religión como una cuestión privada. En consecuencia, no es posible hablar de secularización política del judaísmo, porque éste último no se encontraba imbricado con el Estado moderno.

objeto de la crítica que Benjamin y Arendt misma dirigen a la onto-teleología. Aunque aquí sólo podemos esbozarlo, quisiéramos señalar que efectivamente la noción de humanidad –que es a lo que apunta esta idea de que la redención eliminaría la separación entre los pueblos– es irrealizable, pero no por eso carece de efectividad, porque es un exceso que siempre nos fuerza a la revisión del presente. De modo que, a partir de la figura del exceso derridiana, tal como la presenta Naishtat (2009) en su análisis de la violencia en Arendt y Benjamin, podría delinearse una idea de humanidad que puede desempeñar un papel político sin caer en un onto-teleología.

³⁹ En “Religión y política” (*EC*: 443-469). Asimismo remitimos al ensayo “El concepto de historia antiguo y moderno”, en donde Arendt sostiene que con la secularización “el hecho es que se produjo la separación de Iglesia y Estado y que así se eliminó la religión de la vida pública, con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política, y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio romano” (*EPF*: 79).

⁴⁰ En “Religión y política” (*EC*: 443-469).

La secularización inconclusa en los escritos de Arendt, por tanto, no remite a la secularización política sino a la espiritual. En su artículo de 1947 “La creación de una atmósfera cultural” (*RHJ*: 17-22)⁴¹, Arendt sostiene que la secularización es una transformación, en cuyo proceso los conceptos religiosos adquieren nuevos significados, forjando un ámbito cultural impregnado de motivos religiosos, pero en el que éstos ya no ocupan un papel predominante. Esta secularización espiritual consiste en la reapropiación de motivos religiosos en el ámbito socio-cultural, con lo cual se produce un sincretismo entre los motivos religiosos originarios y las significaciones que éstos adquieren en el proceso de inserción en el nuevo ámbito.

“La secularización transformó los conceptos religiosos y los resultados de la especulación religiosa de tal modo que recibieron un nuevo significado y una relevancia independiente de la fe. Esta transformación marcó el comienzo de la cultura tal como la conocemos, es decir; a partir de entonces la religión se convirtió en una parte importante de la cultura, pero dejó de tener el dominio sobre todos los logros del espíritu” (*RHJ*: 17).

El problema es que esta secularización se llevó a cabo sólo a partir del cristianismo, por lo cual, el ámbito cultural que se forjó era inminentemente cristiano, y cuando los judíos abrazaron la cultura ilustrada, abandonaron por completo el judaísmo. En este sentido, como veremos en el próximo apartado, Arendt considera que es necesario llevar a cabo un proceso de secularización del judaísmo, que de lugar a un ámbito cultural propio en el que persistan sus impulsos religiosos. Como esto no se produjo, los judíos tenían como alternativa recluirse en posiciones ortodoxas para preservar su tradición, o abandonarla por completo para adherir a la cultura predominante, forjada a partir de la secularización del cristianismo. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Arendt brega precisamente por una secularización del judaísmo que de lugar a una cultura propia, que recree en su seno los motivos centrales del judaísmo (*RHJ*: 17-22)⁴². Consideramos, entonces, que habría que delimitar que Arendt recibe con complacencia las perspectivas que abren la secularización política y la espiritual, aunque advierte que la secularización inconclusa del judaísmo, no permitió que se forjara un ámbito cultural propio. Asimismo, en el marco de esta secularización espiritual inconclusa, algunos

⁴¹ Arendt, H. (2005b). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Trad. de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós.

⁴² Si bien la tesis de Arendt respecto de la seudosecularización del judaísmo se muestra plausible hasta el siglo XIX inclusive, se plantean serias dudas respecto del siglo XX. A comienzos de este siglo encontramos diversos filósofos y pensadores que abren nuevas sendas en la reapropiación de la tradición judía. Entre ellos podemos mencionar a Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, pero también a Walter Benjamin y con posterioridad a Emmanuel Lévinas, entre otros. Aunque esto tal vez resultaba difícil de apreciar en la conmoción de los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, parece confirmarse en una mirada retrospectiva. Asimismo, la tesis de la seudosecularización del judaísmo se verá restringida en sus alcances por la propia Arendt, en la medida en que reconstruye la “tradición oculta” de los judíos parías. Esta tradición, aunque solapadamente, ha logrado a su manera recrear ciertos motivos y elementos del judaísmo en un contexto cultural secularizado. Al respecto véase el siguiente apartado de este capítulo “La tradición oculta: los judíos paría”.

motivos del judaísmo fueron reapropiados de manera descontextualizada, es decir, sin encontrarse inmersos en una cultura propia, dando lugar a peligrosas perversiones. Uno de estos casos paradigmáticos, es precisamente la secularización de la noción de pueblo elegido, que Arendt califica rotundamente como “el más fatídico elemento de la secularización judía” (*OT*: 127). En este sentido, a pesar de que existe un vínculo estrecho entre las ideologías raciales del siglo XIX y la superioridad de raza por la que bregaba Disraeli, Arendt advierte que “las doctrinas raciales de Disraeli, sin embargo, no fueron tanto el resultado de su extraordinaria comprensión de las normas de la sociedad como el desarrollo de la secularización específica de la judería asimilada” (*OT*: 126). Sólo a partir de esta secularización inconclusa del judaísmo, fue posible que la noción de pueblo elegido trocara en la de raza superior.

El caso de Disraeli muestra cómo los “judíos de excepción” fueron aceptados en la sociedad como algo peculiar y extraño, y este carácter excepcional contribuyó a la idea de los judíos como superiores y distintos al resto de la sociedad. Simultáneamente la mayoría del pueblo judío era fuertemente segregado y discriminado. De este modo, los judíos se sentían superiores o inferiores pero, en cualquier caso, diferentes de los demás; esta diferencia se presentaba como un hecho natural adquirido por el nacimiento y por eso, “se hallaban justificando constantemente, no lo que hacían, sino lo que eran” (*OT*: 138). Este es el marco social en el que fue posible la conformación del antisemitismo como una ideología política, sustentada en la idea de una estratificación jerárquica de los individuos según razas, que también fue alimentada por el propio sentimiento de superioridad de los judíos acomodados.

“Era la judeidad de uno [...] la que le había abierto las puertas de los salones exclusivos, mientras que al mismo tiempo hacía extremadamente insegura su propia posición. En esta situación equívoca, la judeidad era para cada judío a la vez una tacha física y un misterioso privilegio personal, inherentes ambos a una ‘predestinación racial’ [...] Aunque Benjamín Disraeli seguía siendo uno de aquellos judíos que eran admitidos en sociedad por constituir excepciones, su secularizada autorrepresentación como ‘un hombre elegido de la raza elegida’ prefiguraba y esbozaba las líneas a lo largo de las cuales había de desarrollarse la autointerpretación judía” (*OT*: 136-137).

La aceptación social de los judíos cultos, que por otra parte no deja de ser ambivalente, no implicaba que los prejuicios contra los judíos ya no tenían vigencia, sino sólo que la sociedad era más tolerante con lo que consideraba inadmisibles, incluso con el delito. De esta manera, surgió un antisemitismo político, que hubiese podido conducir a una legislación antisemita, a una expulsión en masa de los judíos, o a otras formas políticas de castigar el delito; pero que junto con la estigmatización de los judíos en el ámbito social, convirtió la judeidad en un vicio, abriendo las puertas para el exterminio porque “un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado” (*OT*: 141). El

antisemitismo social puede conducir a diversas formas de discriminación y a feroces pogromos, pero no a un exterminio masivo por su falta de organización política; mientras que el antisemitismo político puede conducir a legislaciones antisemitas, que pueden implicar desnaturalizaciones, expulsiones y persecuciones, pero sólo puede dar lugar a un exterminio masivo cuando tiene un profundo asidero en la discriminación social extendida. De esta manera, la letalidad del antisemitismo nazi se encuentra relacionada con esta amalgama del antisemitismo político y del social, o más precisamente, con el surgimiento de un antisemitismo político sustentado en la discriminación social a los judíos, que se había difundido en la sociedad, ofreciendo amplias bases sociales susceptibles de ser movilizadas.

La tradición oculta: los judíos paria

Aunque la figura que prevaleció en el siglo XIX fue la de los judíos de excepción advenedizos⁴³, Arendt advierte que hay otra tradición oculta y subterránea, que remite a los judíos que se rebelaron contra las implicancias de volverse advenedizos y aceptaron su condición de parias. Para la caracterización del judío paria, Arendt se remonta tanto a los escritos de Lazare como a los de Max Weber⁴⁴, quien se refería a los judíos como un pueblo paria. En el tercer tomo de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber (1998b: 16-17) define un pueblo paria como “un pueblo forastero, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social. De tal condición pueden deducirse todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno, sobre todo su voluntaria existencia de ghetto, muy anterior en el tiempo a su confinamiento forzoso, y la modalidad de dualismo de moral hacia dentro y moral hacia fuera”. De manera que, una aproximación al judío como paria⁴⁵, debe tener en consideración tanto

⁴³ Dentro de esta corriente dominante entre los judíos acomodados, Traverso (2005: 189-195) distingue tres tipos: el *parvenu* económico (la familia Rothschild, Gershon Bleichröder), el *parvenu* político (Hans-Joachim Schoeps, Leo Baeck, Walter Rathenau), y el *parvenu* intelectual (Ernst Kantorowicz).

⁴⁴ En “La tradición oculta”, Arendt cita explícitamente a Weber en relación con utilización de la noción de paria para la descripción de los judíos.

⁴⁵ Según Traverso (2005: 120), mientras que en Weber la categoría de pueblo paria es fundamentalmente económica, en Lazare y Arendt adquiere una significación más amplia que pretende dar cuenta de la situación existencial de los judíos en la modernidad. Sin embargo, nos parece que la cita precedente de Weber pone en evidencia que tampoco desde su perspectiva es posible reducir la caracterización de los judíos como pueblo paria a una dimensión económica. El mayor distanciamiento de Arendt respecto de Weber, no se encuentra en la caracterización del judío paria, sino más bien en el abordaje del *parvenu*. Weber (1998a: 19) advierte que “llega un día [...] en que el origen social se olvida y la aceptación social se realiza plenamente, aun cuando siga pesando por largo tiempo sobre los *parvenus* un resto de desclasamiento social”. En cambio, Arendt se muestra mucho más escéptica respecto de la aceptación social de los *parvenu*, que a su entender nunca puede realizarse plenamente. Aunque por momentos históricos esto parezca posible, la existencia del *parvenu* siempre se encontrará amenazada. Posiblemente

las condiciones sociales hostiles del entorno, cuanto ciertas cualidades subjetivas que se forjan como reacción a este entorno (Traverso: 2005: 131-132).

Al no ser aceptados por la sociedad, los judíos se encuentran desarraigados y en una posición marginal, que Arendt caracteriza como de “acosmia”, es decir, carencia de mundo o de un espacio de reconocimiento entre pares con quienes es posible interactuar. Esta situación social se encuentra agravada en el caso de los judíos paria que son asimismo apátridas, por lo que no poseen derechos ni se encuentran contemplados dentro de la ley. De este modo, a la falta de un mundo compartido, se suma la falta de reconocimiento político y la consecuente carencia de derechos. Pero al mismo tiempo, este encontrarse en los márgenes de la sociedad promovió entre los judíos parias determinados rasgos subjetivos, de los que Arendt da cuenta en su artículo de 1943 “Nosotros, los refugiados” (*RHJ*: 1-15):

“La historia moderna de los judíos, que empezó con los judíos cortesanos y siguió con los judíos millonarios y filántropos, puede muy bien hacer olvidar esa otra corriente de la tradición judía: la tradición de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, de Bernard Lazare, Franz Kafka o incluso Charles Chaplin. Es la tradición de una minoría de judíos que no han querido convertirse en advenedizos, que prefirieron el estatuto de ‘parias conscientes’. Todos exhibieron cualidades judías: el ‘corazón judío’, la humanidad, el humor, la inteligencia desinteresada son todas cualidades de parias” (*RHJ*: 14).

La marginalidad del paria en la sociedad, le otorga un distanciamiento que posibilita el juicio independiente [*Selbstdenken*] y una inteligencia desinteresada. “El paria, por desarraigado y apátrida, era un individuo sin ataduras, acostumbrado a mirar el mundo desde una vasta perspectiva y no desde un punto de vista nacional mezquino” (Traverso, 2005: 136). Así, el paria puede advertir los vejámenes de la sociedad y solidarizarse con aquellos que se encuentran humillados y excluidos como él. Esta solidaridad es a la que Arendt se refería con el ‘corazón judío’, que estrecha vínculos con otros humillados, forjando de esta manera una fraternidad que remite a la noción de humanidad⁴⁶. Pero además el paria es aquel que se reconoce como tal, es decir, es un “paria consciente”, y se rebela en consecuencia contra los ultrajes de la sociedad. Por eso, adoptar el posicionamiento de paria implica adoptar una postura política desafiante de los cánones

la posición de Arendt se haya radicalizado después de la política de exterminio de los nazis, pero sus reservas respecto de la acepción social de los parvenu, ya se encontraban desarrolladas en su estudio sobre Rahel Varnhagen. Tras los infructuosos intentos de Rahel por asimilarse a la sociedad aun a costas de la negación de su identidad, ella culmina por asumirse como paria consciente.

⁴⁶ En su ensayo “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, Arendt explora la relación entre los pueblos parias y un tipo de humanidad vinculado con la fraternidad. “Este tipo de humanidad se vuelve inevitable cuando las épocas se tornan tan oscuras para ciertos grupos de personas que el hecho de apartarse del mundo ya no depende de ellos, de su discernimiento o elección. La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados; y en la Europa del siglo XVIII tenía que ser bastante natural detectarla entre los judíos, que entonces eran los nuevos integrantes de los círculos literarios. Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias; es la ventaja que los parias de este mundo pueden tener siempre y en cualquier circunstancia sobre los demás.” (Arendt, 2001b: 23).

predominantes en la sociedad. En “La tradición oculta” de 1944 (TO: 49-74) Arendt llama la atención sobre las potencialidades políticas del judío paria.

“La existencia política como pueblo se refleja en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna [...] Retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente el mismo, pero cada vez más extenso” (TO: 50).

En las páginas sucesivas, Arendt analiza cuatro casos de judíos de esta tradición que iluminan cuatro conceptos esenciales del paria: Heinrich Heine y el señor del mundo de los sueños, Bernard Lazare y el paria consciente, Charles Chaplin⁴⁷ y el sospechoso, y por último, Franz Kafka y el hombre de buena voluntad. La poesía de Heine y especialmente sus canciones sobre el pueblo judío recrean un mundo de ensueños donde él es el rey de los poetas, y donde con humor presenta, en otra realidad posible, la inversión de las jerarquías sociales imperantes. Con esa “mezcla de cuento de hadas y avatares humanos cotidianos”, Heine ha conquistado un “arrollador carácter popular. Ni la crítica artística ni el odio a los judíos han podido con esta popularidad emanada de la cercanía primordial del paria al pueblo” (TO: 53). Esta proximidad al pueblo es muestra de su solidaridad con los excluidos. Pero al mismo tiempo por permanecer “fuera” de la sociedad, puede ver todo “desde más lejos y con más precisión, como a través de las lentes de un telescopio” (TO: 55), para así impugnar lo que le resulta inadmisibile de esa realidad.

Arendt ve en Heine un espíritu libre que con su arte lleva a cabo una “verdadera amalgama” entre la tradición judía y la alemana, vertiendo a ésta última “innumerables palabras judeo-hebraicas” (TO: 56), a pesar de la resistencia de la sociedad. Por eso, Arendt entiende que Heine fue el único caso en la historia de asimilación exitosa, puesto que podía decir de sí mismo que era alemán y judío a la vez. Heine no sólo nunca abandonó su identidad judía sino que “se aferró a su pertenencia a un pueblo de parias y *Schlemihl* y por eso se cuenta entre los que lucharon en Europa por la libertad sin claudicar (de los que precisamente en Alemania ha habido pocos que lo hicieran tan desesperadamente)” (TO: 57)⁴⁸.

⁴⁷ A pesar de las controversias en torno del origen judío de Charles Chaplin y de la afirmación de su principal biógrafo de que no era judío, Enzo Traverso (2005: 131, nota al pie 23) advierte que “tanto su nombre (Kaplan pasado al inglés) como su obra parecen desmentir esta hipótesis. Es evidente el carácter típicamente judío de un personaje como Charlot”.

⁴⁸ Según la perspectiva arendtiana, el *Schlemihl* es aquel que se encuentra marginado de la sociedad como el paria pero todavía no ha alcanzado la conciencia de la necesidad de rebelarse contra ella y acepta su destino con cierto fatalismo. Sin embargo, Traverso (2005: 137-140) objeta que Arendt pasa por alto ciertas características que distinguirían a la figura del *Schlemihl* de la tradición *yiddish*, del paria judío de occidente.

Bernard Lazare introduce la noción de “paria consciente” con explícitas pretensiones políticas. Los judíos paria se encuentra bajo una doble servidumbre respecto de la hostilidad del entorno que no los acepta, pero también respecto de los judíos acomodados, que en función de la protección de sus intereses se han aliado con los primeros. Lazare pretende que los judíos paria se organicen políticamente para enfrentar tanto a la sociedad que los rechaza como a los judíos advenedizos. Sin embargo, el fracaso de su iniciativa no se debió a la oposición que presentara la sociedad o los judíos advenedizos, sino a la propia negativa de los parias a rebelarse contra aquellos.

“El *parvenu*, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar a *parvenu*, están de acuerdo y tienen razón en sentirse unidos. De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo” (TO: 61).

Las películas de Charles Chaplin han cobrado gran popularidad tomando como protagonista a una figura de un encanto irresistible, que Arendt considera característica del pueblo judío: el pequeño hombre de pueblo. “Ya en sus primeras películas, Chaplin nos presenta a este pequeño hombre chocando siempre inevitablemente con los defensores de la ley y el orden, los representantes de la sociedad” (TO: 61). Este personaje es un paria que, por su ajenidad a la sociedad, es visto siempre como sospechoso sin importar lo que haga o deje de hacer. Para él, castigo y delito son absolutamente independientes porque puede ser castigado sin haber cometido delito alguno. La inocencia del paria se complementa con su audacia que le permite rebuscárselas para sortear los escollos que la sociedad le presenta y al mismo tiempo, su posición en los márgenes le permite ciertos grados de libertad, en la medida en que le era posible escabullirse de ciertas normas y controles sociales.

“En este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países. Al fin y al cabo también éste había estado siempre obligado a esquivar una ley que en su sublime llaneza ‘prohíbe a pobres y ricos dormir bajo los puentes y robar pan’ (Anatole France). En el pequeño Schlemihl judío veía a su igual, veía grotescamente exagerada la figura que él mismo era un poco (como bien sabía). Y así pudo reírse inofensivamente de él mismo, de sus desventuras y sus remedios cómico-astutos; hasta que tuvo que enfrentarse a la extrema desesperación del desempleo, a un ‘destino’ frente al que todos los ingeniosos trucos individuales fracasaban. A partir de ese momento la popularidad de Chaplin se hundió rápidamente, ya no por el antisemitismo creciente sino porque su humanidad elemental ya no tenía vigencia, porque la elemental liberación humana ya no ayudaba a vivir” (TO: 64).

En *El castillo* de Franz Kafka, Arendt encuentra la figura del paria en K., su protagonista, que arriba al castillo y del que no sabemos nada de su vida anterior ni de su procedencia. K. es un extraño que no pertenece al gobierno del castillo ni al pueblo, y por tanto, como no es del lugar, se le hace sentir que no es nada. “Continuamente se le echa en cara ser superfluo, ‘sobrante y estar de paso en todas partes’, que al ser un

extraño tiene que conformarse con dádivas y que sólo se le tolera por misericordia” (TO: 67). Por eso, K. quiere llegar a ser indistinguible para ser aceptado y esto era precisamente lo que la asimilación exigía a los judíos: que renuncien a todos sus atributos judíos y se vuelvan un ser humano como cualquier otro. Por eso K. aspira a lo universal y a lo que “es común a todos los seres humanos [...]; si se le quisiera describir, difícilmente podría decirse nada excepto que es un hombre de buena voluntad” (TO: 69), que trata por todos los medios de ser aceptado por la sociedad y reconocido por el gobierno.

“A K. no le pasa absolutamente nada, excepto que el castillo se resiste con miles de excusas a darle el permiso de residencia reglamentario que exige. La lucha queda sin decidir y K. muere de muerte totalmente natural, de agotamiento. Lo que él había querido sobrepasa las fuerzas de un hombre solo” (TO: 72).

Lo más destacado de la novela de Kafka en relación con la problemática de los parias, es que la sociedad puede hacerlos sentir “nadie” y mostrar que su existencia es completamente superflua. Hay dos tipos de “nadies” en la novela de Kafka, aquellos que viven bajo el yugo del castillo en una sociedad burocratizada y homogenizada que hace indistinguibles a los individuos, y los “nadies” como K. que ni siquiera son reconocidos por el gobierno, por lo cual, como advierte Arendt, su problema no es la opresión política sino que ningún Estado quiera reconocerlos ni siquiera para oprimirlos. En este doble sentido, la sociedad se encuentra compuesta de “absolutos nadies [...] en frac” tal como advierte Kafka (1988) ya desde su primer relato “Descripción de una lucha”. La particularidad de los nadies, que no son admitidos como ciudadanos de ningún Estado, los apátridas, es que su carácter superfluo constituye uno de los pasos necesarios que posibilitan el posterior exterminio de un pueblo⁴⁹. De este modo, la comprensión de Kafka de la sociedad del siglo pasado resulta clarividente respecto de sus contemporáneos y al mismo tiempo más penetrante, en relación con la situación de los parias en el período de entreguerras, que la de muchos estudiosos de la época (Bernstein, 1996: 40).

A través del análisis de estos casos, Arendt esclarece y caracteriza la noción de paria, que constituye la tradición oculta del judaísmo, pero, como objeta Bernstein, no queda claro cuál es el íntimo vínculo entre esta noción y el judaísmo como para que constituya una tradición particular. El sólo hecho de ser parias no basta para delimitar esta tradición judía porque también han existido otros pueblos parias (Bernstein: 1996: 29). Bernstein tiene razón al señalar el tratamiento insuficiente que Arendt realiza de la

⁴⁹ En el apartado “Las limitaciones del Estado Nación ante las minorías y los apátridas” del segundo capítulo, abordamos en mayor detenimiento lo que Arendt denomina como la superficialidad de los apátridas, por la cual se vuelven superfluos, es decir, absolutamente prescindibles.

identidad judía de esta tradición. Sin embargo, consideramos que pueden encontrarse algunos elementos dispersos en la obra de Arendt que podrían configurar esta identidad. Por ejemplo, uno de ellos sería la idea de humanidad a la que Arendt atribuye origen judío⁵⁰, otro sería la orientación hacia el pasado propio de la redención⁵¹ y un tercero remitiría a la discontinuidad del tiempo vinculada con la posible irrupción del Mesías. Estos últimos elementos se plasman en la concepción de la historia de Arendt, que debe gran parte de sus formulaciones a las denominadas *Tesis de filosofía de la historia* de Walter, donde resulta innegable la recuperación de ciertas nociones de la tradición judía⁵². De este modo, la tradición oculta no remitiría sólo a rasgos vinculados con el modo de ser de los parias sino también a ciertos contenidos de la herencia judía que podrían ser resignificados en el ámbito cultural. A pesar de esto, la tradición oculta permanece en cierta medida como una realización inacabada porque, según Arendt, una cultura judía requeriría de un proceso de secularización de la religión, que en el caso judío hasta mediados del siglo pasado no se había llevado a cabo.

La cultura moderna se conformó a partir de la secularización de contenidos religiosos del cristianismo que adquirieron nueva significación, conformando un ámbito cultural propio en el que la religión ya no ocupaba el papel dominante. Dado el origen cristiano de esta cultura secular, “los judíos que querían ‘cultura’ dejaron el judaísmo de una vez por todas, aunque la mayoría de ellos mantuvieran la consciencia de su origen judío” (*RHJ*: 18) y abrazaron este proceso de secularización. Consecuentemente quedó sin realizar el proceso de secularización del judaísmo que hubiese conducido a una cultura propiamente judía. La “seudosecularización” del judaísmo, como vimos en el apartado precedente, sería este proceso inconcluso de transformación de la religión judía en un ámbito cultural propio⁵³.

⁵⁰ “A los ancestros de los judíos –escribe Arendt– debemos la primera concepción de la idea de humanidad’. Y la idea de humanidad está en el centro del momento más solemne de la liturgia judía” (Leibovici, 2005: 71).

⁵¹ Para la específica remisión de la redención hacia el pasado a diferencia de la remisión hacia el futuro de la salvación, véase nuestros trabajos “Materialismo y teología en la concepción de la historia de Benjamin” (Di Pego, 2006c) y “La dimensión política de la historia en Hannah Arendt” (Di Pego, 2004).

⁵² Respecto del vínculo entre Arendt y Benjamin (2006), remitimos a las cartas y postales que ambos intercambiaron durante la década del treinta y hasta los últimos días de Benjamin, y también al intercambio epistolar entre Arendt y Scholem (2010). Asimismo, remitimos a los siguientes trabajos sobre Benjamin y Arendt: “The Theorist as Storyteller” (Benhabib, 2000a: 91-101), “En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia” (Leibovici, 2007: 194-220), “La crítica de la violencia en Benjamin y Arendt” (Naishtat, 2009), “Illuminating inheritance. Benjamin’s influence on Arendt’s political storytelling” (Herzog, 2000: 1-27), y “The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction” (Evers, 2005: 109-120). Véase también nuestra tesina de licenciatura (2005), denominada “Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt. Proyecciones y limitaciones de la innovación política en el mundo actual”, especialmente el segundo capítulo “Historia y discontinuidad: la exaltación de la revolución. Los rastros de Benjamin en la obra de Arendt”.

⁵³ En la medida en que no se generó un ámbito cultural propio a partir de la secularización del judaísmo, fue posible que nociones como la de pueblo elegido fuesen descontextualizadas, y en consecuencia

“La secularización, e incluso el aprendizaje secular, se identificaron exclusivamente con la cultura no judía, de modo que nunca se les ocurrió a esos judíos que podrían haber puesto en marcha un proceso de secularización con respecto a su propia herencia. Su abandono del judaísmo llevó a una situación dentro del propio judaísmo en que la herencia espiritual judía pasó a ser más que nunca monopolio de los rabinos [...] cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos, una colección de objetos de museo” (RHJ: 18-19).

Sin embargo, la tradición oculta del judaísmo con sus impulsos seculares y su recuperación de motivos judíos para la configuración de un arte propio (Heine), para la crítica de la situación y de la historia de los judíos (Lazare), o para la crítica de la sociedad en su conjunto (Chaplin y Kafka), junto con todos los aportes de aquellos que entraron en conflicto con la ortodoxia religiosa judía en la reapropiación de esta herencia, “ofrecen los primeros modelos para esa nueva amalgama de antiguas tradiciones con nuevos impulsos y sensibilidades sin los cuales una *atmósfera cultural específicamente judía* es a duras penas concebible” (RHJ: 21. La cursiva me pertenece). La tradición oculta constituye una primera instancia de recuperación en una cultura secular de ciertas fuentes del judaísmo religioso, pero es necesario profundizar este proceso que permaneció inconcluso y que por eso constituye una “seudosecularización”. Por último, Bernstein señala otra cuestión “extremadamente problemática” en relación con los elementos propiamente judíos de la tradición oculta y de la identidad judía en general en la perspectiva arendtiana. Arendt distingue entre judeidad (*jewishness*) y judaísmo (*judaism*), mientras que éste último remite, según Bernstein (1996: 184), a un conjunto de creencia, rituales y prácticas religiosas, el primero consiste en el hecho fáctico de haber nacido judío. De esta manera, Bernstein considera que en Arendt la noción de judaísmo se restringe exclusivamente a la tradición religiosa. Esta afirmación parece ser avalada por las propias palabras que Arendt manifiesta a Jaspers en una carta del 4 de septiembre de 1947: “El hecho es que muchos judíos como yo misma son religiosamente por completo independientes de su *judaísmo*, pero son no obstante todavía judíos” (AJC: 98. La traducción me pertenece). Si el judaísmo debe reservarse para cuestiones religiosas, entonces respecto de la tradición oculta y de los judíos no religiosos, deberíamos preguntarnos en qué reside su judeidad. Sin embargo, como ya hemos visto, Bernstein (1996: 29) advierte que “Arendt fue mucho más esclarecedora respecto del *parvenu* y del paria como tipos humanos ideales, que respecto de la *judeidad* de estos tipos”, con lo cual, parece no afrontar la problemática en torno de ¿en qué consistiría una identidad judía basada en la judeidad independientemente del

engendrarán “una peligrosa mitología” (Leibovici, 2005: 73). Pero, a diferencia de lo que sugiere Leibovici, la seudosecularización no remite meramente a la tergiversación de nociones religiosas sino al proceso inconcluso de conformación de una cultura judía que se reapropiara de estas nociones religiosas.

judaísmo? La falta de respuesta a esta cuestión constituye, según Bernstein, la mayor laguna en la obra de Arendt.

Esta crítica de Bernstein resulta sustentable en la medida en que no se ponga en relación la problemática del judaísmo con la delimitación que Arendt realiza entre la tradición dominante del judaísmo y la tradición oculta. Efectivamente, el judaísmo dominante es de carácter religioso puesto que como esta tradición sólo fue sometida a una seudosecularización, no se forjó a partir de esta herencia un ámbito cultural judío. Pero no debemos perder de vista, la existencia de esa otra tradición subterránea de los parias que es otra vertiente del judaísmo. En este sentido, es necesario destacar que siempre que hablamos de tradiciones religiosas o culturales, nos encontramos en el plano del judaísmo puesto que la judeidad sólo remite al hecho de haber nacido judío. Por eso, el judaísmo no se restringe a cuestiones religiosas aunque el judaísmo que históricamente prevaleció se haya estructurado fundamentalmente en torno a motivos religiosos. Por eso, Arendt llama la atención respecto de que antes de la asimilación hacia finales del siglo XVIII, “el judaísmo había significado una *religión* específica, una *nacionalidad* específica, la participación en *recuerdos* específicos y *esperanzas* específicas” (OT: 125. La cursiva me pertenece). En esta cita, puede apreciarse que el judaísmo era originariamente una tradición que abarcaba no sólo cuestiones religiosas sino también una nacionalidad, una historia y un porvenir compartidos. Cuando la asimilación llevó a muchos judíos a dejar de lado esta tradición, ésta se reconfiguró a partir de sectores ortodoxos para los que la religión ocupaba un lugar fundamental⁵⁴.

Asimismo Arendt denomina “judaísmo” en un sentido particular a la tradición del “tipo judío” de los parias⁵⁵. Y ésta es una tradición secularizada, que no se sustenta en la religión sino en un conjunto de disposiciones subjetivas, en un pasado común y en la reapropiación de motivos de la herencia religiosa, como el de humanidad y cierta concepción de la temporalidad y de la historia. La identidad judía es una cuestión histórica y como tal, no ha permanecido invariable sino que se ha configurado con el transcurso del tiempo en torno de diferentes elementos predominantes. En los primeros siglos de la historia moderna de los judíos, la identidad se sustentaba en diversos factores –religión, nacionalidad, historia, perspectivas futuras, etc.–, aunque prevalecían los aspectos religiosos. Posteriormente, con el avance del proceso de asimilación de los judíos, se produjo una reacción de los sectores más ortodoxos tendiente a la

⁵⁴ Respecto de la distinción entre judeidad (*jewishness*) y judaísmo (*judaism*) véase también la carta que Arendt dirige a Jaspers el 7 de septiembre de 1952 (AJC: 200).

⁵⁵ En la carta que Arendt dirige a Jaspers el 7 de septiembre de 1952 (AJC: 200) distingue entre judeidad (*jewishness*) y judaísmo (*judaism*), y considera que este última incluye a la tradición oculta de los parias judíos.

preservación de la religión y de la tradición judía. Sin embargo, simultáneamente se forjó una tradición minoritaria y oculta de judíos parias que constituyen una corriente secular que lleva a cabo una reapropiación de ciertos motivos religiosos judíos orientada a la conformación de un ámbito cultura específicamente judío.

La inflexión del caso Dreyfus: el valor político del antisemitismo

Alfred Dreyfus, un judío del Estado Mayor Francés, fue acusado, en el año 1894, de realizar tareas de espionaje para el gobierno alemán. Se lo sentenció a deportación perpetua en un veredicto aprobado por unanimidad. La principal prueba en que se basaba la acusación era una carta presuntamente escrita por el propio Dreyfus dirigida a un funcionario alemán. Con el transcurso del tiempo, la inocencia de Dreyfus se puso de manifiesto públicamente, y se luchó durante algunos años hasta que finalmente se logró la revisión del caso. A Dreyfus se le concedió la amnistía en el año 1899 y al mismo tiempo se le negó la posibilidad de reabrir el caso. Según Arendt, el caso Dreyfus permaneció vigente durante muchos años debido a que plantea dos cuestiones que cobrarán suma importancia en las primeras décadas del siglo XX: el odio por los judíos y el recelo hacia la República y sus instituciones democráticas.

Otro caso ocurrido en Francia fue el de la compañía de Panamá, que estaba encargada de la construcción del canal, para lo cual se recaudaron fondos a través de préstamos públicos respaldados por el Parlamento. Debido a manejos fraudulentos, la Compañía declaró la quiebra. Aunque no había judíos en la Compañía ni en los miembros sobornados del Parlamento, dos personajes –Cornélius Herz y Jacques Reinach– que se encargaban de distribuir los sobornos a los parlamentarios, tenían a su cargo algunos judíos que se desempeñaban en tareas menores. Antes de suicidarse, Herz distribuyó a un diario antisemita la lista de los parlamentarios sobornados, y así este diario se transformó en uno de los medios más influyentes del país⁵⁶ y en uno de los ejes de la prensa y del movimiento antisemita, que adquirieron gran relevancia política en Francia hacia fines del siglo XIX. Este hecho sería determinante en consecuencias negativas para los judíos acomodados franceses, al tiempo que puso de manifiesto que los políticos se habían transformado en una clase de negocios, que a través del Parlamento fomentaban la expansión financiera de la burguesía. Consecuentemente los judíos

⁵⁶ El diario se llamaba *La Libre Parole* y a pesar de ser insignificante, con esta primicia llegó a tener una tirada de 300.000 ejemplares (OT: 151).

dejaron de ser una fuente de financiamiento imprescindible para el Estado y si bien permanecieron actuando en cargos menores, como intermediarios entre el Estado y las empresas, luego del conflicto de la compañía Panamá fueron paulatinamente desplazados de esta función. Dejaron, entonces, de ser un grupo unificado para desintegrarse en múltiples camarillas abocadas a sacar réditos a costa del Estado. En el marco de las controversias públicas en torno del caso Dreyfus y de la compañía de Panamá, no sólo se exacerbó el antisemitismo sino que también el ejército y el clero se fueron coaligando como una férrea oposición a la República, que mostraba sus bases endebladas⁵⁷. El Estado francés no había tenido la voluntad política para doblegar al ejército heredado del Segundo Imperio, y de este modo el poder armado se fortaleció como cuerpo separado de la corrupción del Estado y se tornó imprevisible en sus relaciones con éste. La iglesia se aproximó a los sectores del Ejército por su concordancia respecto del “antirrepublicanismo”, y numerosos clérigos reconocidos participaron de amenazas, saqueos e intimidaciones contra los defensores de Dreyfus. Esta vinculación entre la iglesia y el ejército se fortaleció cuando los judíos empezaron a reclamar la igualdad en el ejército. Los jesuitas no estaban dispuestos a tolerar la presencia de judíos en el poder armado. Justamente Dreyfus había sido el primer judío en entrar al Estado Mayor, y seguramente el malestar que provocó esto, llevó a que las cúpulas del ejército se sirvieran de la carta falsificada como prueba para acusar de traidor a un judío. Simultáneamente eslóganes que pregonaban la muerte de los judíos o sentenciaban que Francia debía ser para los franceses canalizan una vía de recomposición de las relaciones entre el populacho (*mob*) y el Estado. Se descubrió, de este modo, el valor político del antisemitismo.

“El populacho es principalmente un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases [...] el populacho odia a la sociedad de la que está excluido tanto como al Parlamento en el que no está representado. Por eso los plebiscitos con los que tan excelentes resultados han obtenido los modernos dirigentes del populacho, son un viejo concepto de los políticos que se basa en el populacho [...] No hay duda de que a los ojos del populacho los judíos habían llegado a servir como símbolos y modelo de todas las cosas que detestaban. Si odiaban a la sociedad podían apuntar a la forma en que eran tolerados en su seno; y si odiaban al Gobierno podían apuntar a la forma en que los judíos habían sido protegidos por éste o a la forma en que habían sido identificados con el Estado” (OT: 162-164).

Arendt dedica un capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, a la descripción del papel que desempeñó el populacho en el ascenso del antisemitismo y advierte respecto del “error fundamental” de los políticos del siglo XIX “de considerar al populacho [*mob*]

⁵⁷ “La República, tal como se había desarrollado, no era la secuela lógica de un alzamiento del pueblo unido. De la matanza de los 20.000 communards, de la derrota militar y del colapso económico, lo que había en realidad emergido era un régimen cuya capacidad para gobernar resultó dudosa desde el principio” (OT: 153).

idéntico al pueblo [*people*] y no como una caricatura de éste” (OT: 162). Arendt sostiene que, como el pueblo reúne a diversas clases de la sociedad, ha sido confundido con el populacho que, sin embargo, reúne a los residuos de todas las clases, carece de conciencia política y ha desempeñado siempre un papel conservador siguiendo a líderes en alianza con los intereses dominantes. “Mientras el pueblo en todas las grandes revoluciones lucha por la verdadera representación, el populacho siempre gritará a favor del ‘hombre fuerte’, del ‘gran líder’.” (OT: 162). Las categorías de pueblo y populacho parecen, entonces, diferenciarse a partir del rol político que desempeñan antes que por su procedencia social de sus actores⁵⁸. La definición de populacho puede precisarse en relación con la noción marxista de lumpemproletariado (Canovan, 2002: 41). En *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx lo describe de la siguiente manera:

“Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó el lumpemproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto a *roués* [libertinos] arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados en tropas, licenciados en presidio, esclavos huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, *maquereaux* [alcahuetes], dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuolos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*; con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de diciembre. “Sociedad de Beneficencia” en cuanto que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora [...] Bonaparte se erige en jefe del *lumpemproletariado* [...] esta hez, desecho y escoria de todas las clases” (Marx, 1978: 74-75).

La Sociedad de Beneficencia que organizó al lumpemproletariado data de 1849, y desempeñó un papel decisivo en el golpe de Luis Bonaparte en 1851. El lumpemproletariado está conformado por los desechos de todas las clases, como puede apreciarse en la cita precedente, y desempeña un papel político regresivo en detrimento del proletariado y en estrecho vínculo con la burguesía y la aristocracia que les aseguran su supervivencia. En la organización y movilización del lumpemproletariado, resulta fundamental la figura del jefe o líder. A partir de estas características compartidas, el populacho al que se refiere Arendt puede ser identificado con el lumpemproletariado de Marx, y ambos se distinguen a su vez del proletariado. Margaret Canovan (2002: 65, nota al pie 9) incluso sugiere que Arendt introduce el término populacho para desvincular a la clase trabajadora de aquellos sectores que prestaron su apoyo al imperialismo. La cuestión decisiva hacia finales del siglo XIX reside en que algunos

⁵⁸ Arendt también distingue al populacho de las masas (*masses*). Mientras que el populacho es un fenómeno particular del siglo XIX que se encuentra íntimamente asociado con el imperialismo –como tendremos ocasión de ver en el próximo capítulo (remitimos al respecto los dos primeros apartados)–, las masas constituyen el sustento de los movimientos totalitarios del siglo XX y del régimen nazi. En el tercer capítulo nos detenemos en las características que diferencian al populacho de las masas, en el apartado “Las masas y el sistema totalitario”.

líderes políticos descubrieron el valor político que el antisemitismo podía tener para la movilización del populacho y para el restablecimiento de la alianza entre el populacho, por un lado, y la élite gobernante y el capital, por otro lado.

En los años que siguieron a la deportación de Dreyfus, el antisemitismo se incrementó considerablemente, pero la ira del populacho estalló cuando Georges Clemenceau, que en ese entonces era redactor del periódico *L'Aurore*, y otras personalidades públicas comenzaron a defenderlo en diarios y revistas. A partir de esto, se conformó la “liga antisemita” que organizaba al populacho. Los defensores de Dreyfus, por su parte, no constituían un grupo homogéneo sino que contaban con apoyo de sectores de las clases bajas y de clases medias (médicos, abogados y funcionarios civiles). El partido obrero fue el único que se alineó tras la defensa de Dreyfus y colaboró en la campaña por la revisión del caso, mientras que muchos sectores y partidos de izquierda insistían en que estas organizaciones no tenían que tomar parte de lo que denominan disputas entre burgueses. Tanto los detractores de Dreyfus como sus defensores se vieron obligados a actuar extra-parlamentariamente, los primeros en las calles y los segundos a través de la prensa y de la justicia.

El caso Dreyfus puso de manifiesto la condición de parias de los judíos que, por más asimilados que estuviesen a la sociedad de un país, podían ser arbitrariamente despojados de sus derechos y de sus privilegios sociales. Lo que los judíos nunca pudieron comprender, y que los antisemitas advirtieron oportunamente, es que la cuestión judía es una cuestión política. Ni siquiera ante la injusticia cometida contra Dreyfus, los judíos atinaron a organizarse políticamente para revertir la situación. Finalmente el mismo Parlamento que había rechazado la revisión del caso terminó aprobándola en 1899 por temor a un boicot. El cierre del caso Dreyfus marcó el final del antisemitismo clerical, y la retirada definitiva de los sectores religiosos franceses de la escena política. Por parte de los judíos, la situación de paria se hizo cada vez más patente (*OT*: 174, 177), puesto que por más asimilados que estuviesen, por más títulos y privilegios que detentasen, se hacía manifiesta la precariedad de su condición, es decir, el hecho de que todo podía serle arrebatado y de que no había país, ni derechos algunos que pudieran protegerlos.

El antisemitismo y la Ilustración

En un texto de 1932 “La Ilustración y la cuestión judía” (TO: 109-127), Arendt se concentra en el análisis de dos figuras destacadas de la cultura alemana de mediados y fines del siglo XVIII: Gotthold Ephraim Lessing y Johann Gottfried Herder. Resulta llamativo que bajo ese título Arendt incluyera también a Herder, que constituye uno de los críticos pioneros de la Ilustración y, como ella misma advierte, “cuya influencia en el Romanticismo será grande y decisiva” (TO: 119). Tal vez podría argumentarse que a pesar de la ruptura de Herder con la Ilustración, comparte cierto horizonte de época que se manifiesta, por ejemplo, en su mantenimiento de la idea de unidad de la Humanidad de raigambre ilustrada. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt retoma ciertas ideas de Lessing y de Herder, que a pesar de sus buenas intenciones, desempeñaron un papel paradójico y finalmente nocivo para el posicionamiento social de los judíos.

En el marco del humanismo ilustrado, Lessing entiende que por pertenecer a un pueblo despreciado y oprimido, los judíos constituían un modelo más puro de humanidad, y exaltó en consecuencia el carácter excepcional de los judíos mostrando el papel destacado que desempeñaban en la cultura. La exitosa obra de Lessing, *Nathan el sabio*, mostraba precisamente cómo el judío Nathan se destacaba resolviendo situaciones sociales complejas y lograba a través del diálogo salvar diferencias con representantes de otros credos (el Islam y el Cristianismo). La clave para la integración de los judíos en la sociedad ilustrada, era que éstos se sometieran a un proceso integral de educación y formación (*Bildung*). De esta manera, la problemática judía era desplazada del plano político, presentándose como una cuestión de educación y cultura. En el siglo XVIII, mientras los judíos franceses comenzaban a disfrutar de la emancipación política y los judíos alemanes todavía esperaban por ella, en el plano social los judíos sólo eran asimilados y aceptados cuando se destacaban por su formación y sus aportes a la cultura. Así, “para la mentalidad ilustrada el propósito de emancipar a los judíos era el de proporcionarles los derechos humanos que disfrutaban los no judíos y «mejorar» su suerte borrando la historia que los había determinado” (Kohn, 2009: 18).

Por su parte, para Herder los judíos encarnaban “nuevos especímenes de la humanidad”, que al mismo tiempo que muestran la diversidad de manifestaciones culturales, “constituyen un ejemplo de posible intimidad con todos los tipos de la Humanidad” (OT: 108). Herder consideraba que la particular situación de los judíos cultos, los hacía más libres de prejuicios y también “propuso la educación como verdadero camino para la emancipación de los judíos del judaísmo” (OT: 109). Esta era la clave para la asimilación social de los judíos, debían renunciar al judaísmo, es decir, renunciar a su historia y su singularidad para ser aceptados como seres humanos genéricos en la

sociedad. En “La Ilustración y la cuestión judía”, Arendt cita las siguientes palabras de Herder: “Vencidos los viejos prejuicios nacionales; abandonadas las costumbres que no encajan con nuestra época ni con nuestras circunstancias, ni siquiera con nuestro clima, los judíos ya no son esclavos [...] sino gente integrada en los pueblos cultos [...] que trabaja en la construcción de la ciencia, de la cultura del género humano” (TO: 126)⁵⁹.

“La tragedia del judaísmo alemán residía precisamente en la ilusión de basar su emancipación en el mero acceso a la cultura, ignorando su constante exclusión del campo político. La *Bildung* situó a los judíos en el corazón de la cultura alemana, pero sus conquistas resultaban muy frágiles en la medida en que no encontraban un verdadero anclaje político” (Traverso, 2001a: 83).

La integración de los judíos, entonces, tanto para los ilustrados como para los propios judíos, se reducía a una cuestión de educación y formación integral de la personalidad (*Bildung*)⁶⁰, y no constituía un asunto político. Si los judíos querían asimilarse debían renunciar a su identidad judía, pero al mismo tiempo, era éste origen judío el que les abría las puertas para ser aceptados en los estrechos círculos sociales como judíos excepcionales. De esta forma, al tener que relegar públicamente su religión y sus costumbres, los judíos se sentían extraños al pueblo del que procedían, pero al ser reconocidos como judíos de excepción, su origen judío permanecía como algo que no permitía su plena asimilación social. Esta posición ambivalente que consistía en “pretender ‘ser un hombre en la calle y un judío en casa’⁶¹ [...] determinó un sentimiento de ser diferente de los demás hombres en la calle porque era judío y una diferencia respecto de los demás judíos en casa por no ser ‘judío ordinario’.” (OT: 117). Para ser asimilados, los judíos debían mostrar sus cualidades excepcionales en materia intelectual, y consecuentemente permanecían como extraños frente a su pueblo. La asimilación significaba, entonces, mostrar un carácter excepcional respecto de su propio pueblo y al mismo tiempo, la renuncia a los hábitos y costumbres judías, en pos de volverse en un ser humano como cualquier otro. La vía de la asimilación, como una forma de procurar la siempre tan anhelada integración social, exigía que los judíos se vuelvan indistinguibles del resto de la sociedad. Arendt critica a la Ilustración porque bajo sus pretensiones de reconocer a los seres humanos en general se oculta una imposibilidad de reconocer a los judíos y a otras culturas en su especificidad (OT: 109-

⁵⁹ En OT: 109, Arendt cita también estas palabras que provienen de Herder, J. G.: “Über die politische Bekehrung der Juden”, en *Adrastea und das 18. Jahrhundert*, 1801-03.

⁶⁰ En Herder la noción de *Bildung* adquiere el sentido de “ascenso a la humanidad”, de manera que, “de acuerdo a la idea herderiana de formación, lo específicamente humano en el hombre es el resultado de un logro, de una manera particular de darle forma a las disposiciones y capacidades con las que un individuo humano está dotado naturalmente” (Karczmarczyk, 2007: 68).

⁶¹ Así reza el poema hebreo de Judah Leib Gordon, *Hakitzah ami*, 1863, citado por Arendt (OT: 117, nota al pie 27).

110). Los ilustrados nunca aceptaron a los judíos en tanto que judíos sino sólo bajo la condición de que dejaran de serlo. Esta crítica a la incapacidad de aceptar las diferencias, no afecta sólo a la Ilustración sino también a la tradición más amplia del pensamiento político liberal moderno en la que ella se inscribe⁶². Esta tradición con su unidad de análisis en el individuo y su búsqueda de lo general por sobre las singularidades, desemboca consecuentemente en una animosidad hacia las diferencias culturales. En este sentido, Bernstein (1996: 26) advierte respecto “de la insatisfacción de Arendt con la tradición liberal clásica. El lado oscuro de esta tradición es su intolerancia y hostilidad para reconocer a los judíos como un pueblo particular y no sólo como una colección de individuos abstractos con una religión privada” (La traducción me pertenece). La cuestión judía pone así de manifiesto la incompetencia de la tradición liberal moderna no sólo para reconocer a los judíos sino para reconocer a las minorías en general (*EJud*: 200)⁶³. Y esto se volverá una problemática fundamental durante el totalitarismo nazi pero también a lo largo de todo el siglo XX⁶⁴.

Incluso aquellos ilustrados que bregaban por la emancipación política de los judíos “exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática” (*OT*: 108). La emancipación política y la asimilación social constituían dos caras inseparables del tratamiento de la cuestión judía por parte de la Ilustración. En 1952, en una carta a Jaspers en relación con la situación de los judíos en el siglo XVIII, Arendt manifiesta: “Todavía creo hoy que bajo las condiciones de la asimilación social y la emancipación política los judíos no podrían ‘vivir’ [...] Bajo estas condiciones especiales, la Ilustración (*Enlightenment*) desempeñó un rol sumamente cuestionable” (*AJC*: 198-199. La traducción me pertenece).

Los judíos que adhirieron a la Ilustración también desempeñaron un papel cuestionable. Moses Mendelssohn creía que a través de la educación, los judíos podían ser asimilados a la sociedad sin advertir los riesgos que ello implicaba, puesto que “asimilarse” suponía absorber e incorporarse a la sociedad que rechazaba a los judíos y esto implicaba, como

⁶² En el próximo capítulo desarrollaremos con mayor detenimiento la crítica de Arendt a la tradición liberal en el marco de su álgido análisis del moderno Estado Nación. Véase especialmente el apartado “Las limitaciones del Estado Nación ante las minorías y los apátridas”.

⁶³ Arendt, H. (2009). *Escritos judíos*. Kohn, J. y Feldman, R. H. (eds.). Trad. M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas. Madrid: Paidós. Respecto de las minorías y su relación con la política veamos las siguientes palabras de Arendt: “A menudo se ha dicho que los judíos son la minoría por excelencia porque no tienen una patria, una afirmación que es correcta, al menos en la medida en que era la única minoría existente que podía ser completamente despolitizada, pues carecía del único factor político que, con independencia de todas las definiciones legisladas, inevitablemente politiza a una minoría: la patria”, en “La cuestión de las minorías” publicado originalmente en 1940 (*EJud*: 200).

⁶⁴ Para un abordaje contemporáneo del problema de las minorías étnicas, véase el libro de Seyla Benhabib (2005) *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*.

ya hemos señalado, asimilarse también al antisemitismo. Enzo Traverso (2005: 188) advierte que esto dio lugar entre los judíos advenedizos “a la autonegación, que podía expresarse entonces bajo la forma muy conocida de la autofobia judía (*jüdischer Selbsthass*)”. Estas consecuencias de la asimilación se hicieron evidentes en la siguiente generación de judíos asimilados, a los que pertenecía David Friedländer, que rechazaron explícitamente la religión y la historia de su pueblo en pos de despojarse de todas las singularidades para poder ser aceptados como seres humanos. El problema es que nadie puede autorrealizarse simplemente en tanto ser humano, sino en el seno de una cultura y de una tradición particular. De algún modo, los judíos asimilados sabían esto y por eso se aferraron con tanto ímpetu a la Ilustración que había desplazado a sus antiguas creencias.

“Mendelssohn no sólo está prácticamente de acuerdo en todas las cuestiones teóricas con los promotores de la asimilación, con Dohm y Mirabeau: para éstos, igual que para los judíos, él ha sido y es la prueba de que los judíos pueden y deben mejorar, de que bastaría con convertirlos en miembros social y culturalmente productivos de la sociedad burguesa. La segunda generación de asimilados (representada por David Friedländer, el discípulo de Mendelssohn) sigue aferrándose a la tesis ilustrada de la corrupción histórica. Partiendo de esta base tan idónea para sus aspiraciones, esta generación, que, a diferencia de Mendelssohn, ha roto sus vínculos con la religión, trata por todos los medios de hacerse un hueco en la sociedad. Se identifica hasta tal punto con la *obcecación de la Ilustración*, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia a su propia historia y considera que todo lo suyo es tan sólo un obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos” (TO: 116-117. La cursiva me pertenece).

La asimilación en tanto conlleva a la indistinción y a la igualación de los judíos con el resto de la sociedad, debe ser comprendida asimismo en el marco de la centralidad que la noción de igualdad desempeñó en el ideario ilustrado moderno. Mientras que la igualdad resulta sumamente legítima en el ámbito político, puesto que implica un reconocimiento en el plano formal y legal; la transposición de la igualdad desde el ámbito político al social genera consecuencias peligrosas. En el ámbito social, la igualdad conduce a la homogeneidad, que termina poniendo en cuestión cualquier tipo de diferenciación social. Así, comenzamos a vislumbrar los alcances de la crítica de Arendt al legado político de la modernidad y particularmente de la Revolución Francesa. “La igualdad de condición, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna. Cuanto más iguales son las condiciones, menos explicaciones hay para las diferencias que existen en la gente; y así más desiguales se tornan los individuos y los grupos” (OT: 106).

Los efectos de la igualdad resultaron paradójicos, porque allí donde las minorías son reconocidas como iguales, la sociedad que no acepta esta condición reacciona con

virulenta discriminación. De este modo, al bregar por la igualdad se culmina generando mayor hostilidad respecto de las diferencias en el ámbito social. “Como la igualdad exige que yo reconozca a cada individuo como igual, el conflicto entre grupos diferentes que por razones propias sienten repugnancia a otorgarse entre sí esta igualdad, adopta formas tan crueles” (OT: 106).

En este contexto, cuanto más se procuraba igualar a los judíos, más reaccionaba la sociedad contra ese grupo que veía como irreductiblemente diferente a pesar de sus esfuerzos por no distinguirse. “Esta nueva conciencia condujo a un resentimiento social contra los judíos y al mismo tiempo a una atracción peculiar hacia ellos” (OT: 106), por constituir lo diferente en una sociedad cada vez más homogénea. En este sentido, la segregación de los judíos procedió tanto de quienes los denigraban como de quienes exaltaban sus diferencias, puesto que el hecho de ser concebidos por los ilustrados como “nuevos especímenes de la humanidad” los situaba en una posición excepcional que puede fácilmente trocar en estigmatización. “La formación de un tipo judío fue debida tanto a la discriminación especial como al favor especial” (OT: 106).

De este modo, la excepcionalidad que en el siglo XVIII les había abierto a los judíos las puertas de la sociedad, en el siglo siguiente comenzó a mostrarlos como lo distinto y lo exótico, como aquello que difería de la norma y por tanto debía ser explicado en términos misteriosos o secretos (OT: 120). Los ilustrados, sin proponérselo, habían contribuido al desarrollo de tendencias antisemitas, al caracterizar a los judíos como inherentemente distintos por sus potencialidades intelectuales. Sin embargo, la discriminación social de los judíos en el siglo XIX no “causó gran daño político” debido a la persistencia de la diferenciación de clases en cuyo marco “podía soportar la sociedad que los judíos se establecieran por sí mismos como grupo especial” (OT: 106). En el transcurso del siglo XIX, el judaísmo, entendido como un conjunto de creencias vinculadas a una historia y a una tradición compartidas, fue relegado y reducido a la judeidad que remite a “un dato existencial ineluctable y transforma lo que era considerado como una identidad común a otros en un *rasgo psicológico* individual” (Bacci, 2008: 183). Así, la judeidad comenzó a ser vista como un atributo de nacimiento del que ya no era posible escapar mediante la conversión. La judeidad, entonces, se convirtió en un estigma, que hacía a los judíos socialmente “culpables” no por haber cometido delito alguno sino por el mero de hecho ser judíos. De este modo, la judeidad había dejado de ser un delito que podía ser castigado dentro de la normativa vigente y se transforma en un vicio social frente al cual, en la medida en que el ser judío se ha tornado una categoría ontológica irreductible, solo queda la “solución” de la

eliminación. Hacia finales del siglo XIX, el antisemitismo se tornó un fenómeno social mordaz y extendido, al tiempo que adquirió relevancia como elemento de movilización política. Por eso, Arendt manifiesta que “el tipo de antisemitismo nazi tenía sus raíces en estas condiciones sociales tanto como en condiciones políticas” (OT: 141). Esta “mezcla insoluble de motivos políticos y de elementos sociales” (OT: 141) explica cómo fue posible que el antisemitismo llegara a ser el foco de una ideología política, que en el siglo XX mostró su potencialidad devastadora.

El antisemitismo en el horizonte de la modernidad

El antisemitismo del siglo XX, que constituyó el núcleo de la ideología nazi, tiene sus raíces en el siglo XIX. El antisemitismo decimonónico se origina en la idea de que los judíos son diferentes del resto de los hombres debido a su naturaleza misma y se caracteriza por su utilización como elemento de movilización política. El caso Dreyfus desempeñó un papel destacado en el proceso de conformación del antisemitismo político, cuyas consecuencias se desarrollan plenamente en combinación con una extendida discriminación social que se fue gestando como reacción a la creciente igualación de los judíos en la sociedad. El carácter letal del antisemitismo en el siglo XX, deriva precisamente de que sustentándose en una discriminación social exacerbada hacia los judíos, se constituye no sólo en un atractivo factor de movilización política masiva, sino que también se comienza a concebir como un problema que requiere una solución política.

El antisemitismo llegó a constituir el eje de una ideología por diversas cuestiones históricas y sociales que hemos procurado poner de manifiesto a lo largo de este capítulo. Entre ellas quisiéramos destacar brevemente el papel de la secularización, la asimilación y la Ilustración, tres procesos que indudablemente podemos caracterizar como propios de la modernidad. La secularización en la época moderna, según Arendt, se llevó a cabo principalmente en relación con la religión cristiana tanto en el ámbito político como en el espiritual. La tradición judía, en cambio, se encontraba hacia mediados del siglo pasado en un proceso de secularización inconcluso. En este sentido, el judaísmo ha experimentado una “seudosecularización” en la medida en que no ha podido resignificar sus motivaciones religiosas fundamentales en un ámbito cultural propio. En consecuencia, se produjo también una secularización de algunas nociones religiosas que al no inscribirse en un contexto cultural judío, resultaron

descontextualizadas y tergiversadas. El caso paradigmático es la idea de los judíos como el pueblo elegido por dios, que se desacopló del mesianismo que la vinculaba con la promesa de redención de la humanidad y degeneró en la idea de una superioridad natural del pueblo judío, contribuyendo de este modo a la concepción de que existen jerarquías naturales entre los seres humanos. El antisemitismo se impregnó de esta visión que dividía a los seres humanos en grupos superiores e inferiores por naturaleza, y que se vio consolidada por el pensamiento racial que surgió con el imperialismo⁶⁵. De este modo, Arendt repara en ciertas consecuencias perniciosas de la resignificación de conceptos religiosos en el ámbito social y político, al tiempo que destaca la persistencia de nociones religiosas secularizadas en el seno de nuestra tradición cultural predominante.

Los representantes de la Ilustración no estuvieron exentos de prejuicios en relación con los judíos y “veían en ellos los atrasados vestigios de las edades oscurantistas” (*OT*: 95), pero al mismo tiempo, advertían sobre las contribuciones que los judíos realizaban a la cultura. Por eso, Lessing los consideraba ejemplos de humanidad y Herder se refería a ellos como “nuevos especímenes de la humanidad”. Este énfasis en el carácter excepcional de los judíos resultó, sin embargo, contraproducente para su posicionamiento social, puesto que coadyuvó a la estigmatización de los judíos como individuos no sólo diferentes sino también exóticos para la sociedad. En este sentido, concebir que los judíos son inferiores al resto de los seres humanos, como hicieron los nazis, no es más que invertir el argumento ilustrado de la superioridad de los judíos como “especímenes” ejemplares de la raza humana.

El otro elemento que la Ilustración aportó al antisemitismo, se vincula más íntimamente con su tradición política de pensamiento puesto que remite a su énfasis en la igualdad. Por una parte, en la medida en que los judíos se integraban alentados por las proclamas de igualdad de todos los seres humanos, la sociedad que no estaba dispuesta a aceptarlos, reaccionaba con virulenta discriminación, y en consecuencia se volvían más desiguales. Por otra parte, el ideal de la igualdad originariamente propio del ámbito político se extendió al ámbito social, provocando la intolerancia respecto de cualquier diferenciación social que era considerada como “anormal”. La interpretación de Arendt del antisemitismo, entonces, se sustenta en la distinción entre lo político y lo social, operando, al mismo tiempo, esta distinción como matriz de lectura crítica de la

⁶⁵ En el próximo capítulo abordamos en relación entre el imperialismo y las particularidades del pensamiento racial. Véase especialmente el apartado: “La ideología racista y el declive de la noción de igualdad”.

modernidad⁶⁶. Cada vez que elementos del ámbito político y social se solapan, como en el caso de la igualdad, se generan serias consecuencias⁶⁷. Así, el principio político de la igualdad degenera en el ámbito social en una uniformidad hostil a cualquier diferencia. En el marco de esta concepción de la igualdad, cabía esperar que la asimilación no implicara la convivencia de dos culturas diferentes, sino la renuncia a la tradición judía para ser aceptado por la sociedad. Por eso, la asimilación de los judíos a los Estados Nación europeos más que permitirles la incorporación a la sociedad los dejó en una situación indeseable entre parias y advenedizos. Los judíos asimilados no podían dejar de ser judíos en relación con sus orígenes, por eso no eran aceptados plenamente por la sociedad y permanecían como advenedizos, y al mismo tiempo, se volvían parias respecto de su propio pueblo. La asimilación exigía que los judíos se volvieran indistinguibles del resto de la sociedad para ser aceptados como seres humanos pero no como judíos. La asimilación inscrita en la tradición moderna liberal no toleraba las singularidades culturales y pretendía solucionar la cuestión judía, tratándolos meramente como individuos con una religión particular. En vez de aceptar las diferencias, la asimilación pretendía borrarlas, pero incluso optando por la conversión religiosa, los judíos no dejaban de ser tales por su condición de nacimiento. El ser judío dejaba así de remitir a una tradición, una religión y prácticas compartidas para transformarse en un tipo social y psicológico. La “judeidad” resulta irreductible y cuando se torna socialmente inadmisibles, sólo puede conducir a la eliminación. Después de este recorrido, el antisemitismo nazi y la solución final no pueden ser comprendidos meramente como resultados indeseables o desviaciones de la historia moderna. Por el contrario, resulta manifiesto que se inscriben en ciertos elementos propios de algunas corrientes predominantes de la modernidad, como la secularización, la Ilustración y la asimilación. Estos procesos hicieron posible el antisemitismo decimonónico que constituye una forma incipiente de combinación del antisemitismo

⁶⁶ En el capítulo tercero analizamos el papel que la distinción entre lo social y lo político desempeña en el surgimiento del totalitarismo, mientras que en el capítulo quinto examinamos su papel en *La condición humana*, al tiempo que reconsideramos la oposición entre lo social y lo político a partir de la lectura de algunos escritos históricos y de actualidad política de Arendt. En la medida en que la delimitación entre lo social y lo político constituye uno de los pilares de la lectura arendtiana de la modernidad, también constituye uno de los ejes del presente trabajo en torno del cual iremos profundizando en lo sucesivo.

⁶⁷ Tal como nos ha advertido Francisco Naishtat, podría hacerse una relectura de la concepción arendtiana de la igualdad, que distinguiera entre la “igualdad social” y la “homogeneidad cultural”. De esta forma, la lucha por la igualdad social no atendería forzosamente contra la diferencia cultural, puesto que estos procesos remitirían a dos pares de conceptos que no habría que solapar, el de igualdad-desigualdad, por una parte, y el de identidad-diferencia, por la otra. A partir de esta aproximación, se podría salir de varios de los atolladeros a los que conduce la crítica arendtiana a la noción de igualdad. Retomamos esta problemática en el capítulo quinto en el apartado: “La tensión constitutiva de lo social: normalización y diferenciación”.

social y del antisemitismo político, que se encuentra a la base de la conformación de la ideología del nazismo.

2. El imperialismo y la decadencia del Estado Nación. Hacia el eclipse de los Derechos del hombre.

La expansión imperialista frente a los límites de los Estados Nación

La segunda parte del libro *Los orígenes del totalitarismo*, se centra en el imperialismo colonial europeo, cuyo ascenso, según Arendt, implicó la decadencia de los Estados Nación, y configuró la mayor parte de los elementos que posteriormente dieron origen al totalitarismo. Aunque en una primera instancia esta sección del libro no suscitó demasiado interés entre los investigadores, esto cambió a partir de la década del noventa cuando la cuestión del imperialismo cobró centralidad en diversos estudios sobre el totalitarismo (Canovan, 2002: 17-62; Benhabib, 2000a: 62-100; Traverso, 2003: 57-89). En este sentido, Benhabib (2000a: 75) advierte que esta parte del libro “contiene uno de los análisis más reveladores del fenómeno del imperialismo europeo desde finales del siglo XIX hasta el fin de la Primera Guerra Mundial” (La traducción me pertenece). No obstante, también señala las dificultades que se presentan al tratar de establecer un vínculo entre el enfoque arendtiano del imperialismo, donde el imperialismo británico desempeña un papel central, y el fenómeno totalitario en Alemania.

“Mientras que hay una relación histórica clara entre los elementos del antisemitismo europeo analizados en la primera parte y la tercera parte sobre el totalitarismo, es muy difícil discernir algún vínculo causal y/o histórico entre el fenómeno discutido en torno del tópico del imperialismo y los problemas políticos del totalitarismo. El imperialismo británico, que sirve a Arendt de ejemplo en el establecimiento de sus conceptos claves para el análisis del imperialismo, no desempeña un papel en el totalitarismo. De hecho, Francia y Gran Bretaña, cuyas conquistas de Egipto, Argelia e India, Arendt considera paradigmáticas de las aventuras imperialistas, fueron y permanecieron como naciones democráticas, exceptuando la capitulación de Francia a la dominación nazi durante el período de Vichy” (Benhabib, 2000a: 75-76. La traducción me pertenece).

Sin embargo, algunas observaciones sobre el señalamiento de Benhabib, despejarán el camino para el subsiguiente esclarecimiento, a lo largo de este capítulo, de los vínculos que Arendt establece entre el imperialismo y el totalitarismo. Para ello resultará relevante la distinción entre el imperialismo de ultramar, británico y francés, y el imperialismo continental, propio de Europa central y del este. Si bien ambos aportan elementos que cristalizarán en el totalitarismo, Arendt destaca el papel que desempeña el imperialismo continental en relación con el nacionalismo tribal, en la proliferación de concepciones racistas y en la consolidación de los pan-movimientos en el seno de

Europa⁶⁸. Mientras que el imperialismo de ultramar organiza sus territorios en torno de los principios de la burocracia y de la raza, dando lugar a las primeras “matanzas administrativas”, cuyas consecuencias posteriormente ejercerán “efectos de *boomerang*” sobre Europa (OT: 294). De manera que las consecuencias del imperialismo continental son experimentadas directamente en el continente europeo, en tanto que la incidencia del imperialismo de ultramar sólo reconducirá indirectamente a Europa a través de sus relaciones con las colonias. Benhabib (2000a: 76) reconoce el efecto de boomerang que el imperialismo de ultramar ejerció en Europa, pero su análisis parece descuidar la importancia del imperialismo continental, que se desarrolló en el propio corazón de Europa.

Resultará necesario, entonces, delimitar la contribución particular de cada uno de estos imperialismos así como también su relevancia relativa en el advenimiento del totalitarismo. Pero además, la dilucidación de los nexos entre imperialismo y totalitarismo requiere del análisis de otros factores aledaños, tales como: las particularidades de los Estados multinacionales, la paradoja constitutiva del Estado Nación y las perplejidades de los derechos del hombre. En un plano más general, resulta preciso explorar el modo en que la era colonial hizo posible que la dominación mundial llegase a constituir una meta política de la época y sea acogida en lo sucesivo como una aspiración fundamental del totalitarismo.

A continuación, caracterizamos primeramente el imperialismo en general y luego procederemos a delimitar sus versiones, de ultramar y continental, para analizar sus respectivos aportes al fenómeno totalitario. Sin embargo, esta indagación no debe llevarnos a concebir que en presencia de una época imperialista se sigue ineludiblemente el totalitarismo. No hay teleología ni fatalismo en la concepción arendtiana, debido a la irreductible apertura del presente y a la contingencia propia de la historia. Arendt no concibe al imperialismo como causa del totalitarismo, sino como uno de los elementos que cristalizan en este fenómeno y que forman parte del horizonte civilizatorio occidental de la época (Traverso, 2003: 25). Sólo bajo la perspectiva de este horizonte, la novedad del totalitarismo resulta comprensible a la luz de sus antecedentes (Canovan, 2006: 32). Veamos al respecto las propias advertencias de Arendt en el prólogo de 1967 a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*:

“Subrayar la desgraciada importancia que este medio olvidado período [la era imperialista] tiene para los acontecimientos contemporáneos no significa, desde luego, ni que la suerte esté echada

⁶⁸ En este sentido, Amiel (2000: 25) sostiene que “el verdadero precursor del totalitarismo debe buscarse en el imperialismo continental [más que en el imperialismo de ultramar], en el pangermanismo y en el paneslavismo, en la reivindicación y en el modo de organización de los grupos que no han accedido jamás a la trinidad pueblo-territorio-Estado”.

y estemos entrando en un nuevo período de políticas imperialistas, ni que en todas las circunstancias deba acabar el imperialismo en los desastres de los totalitarismos. Por mucho que seamos capaces de saber el pasado, ello no nos permitirá conocer el futuro” (OT: 26).

Arendt delimita el desarrollo del imperialismo principalmente entre 1884 y 1914, décadas que separan el final del siglo XIX, con sus luchas por África y el nacimiento de los pan-movimientos, del comienzo del siglo XX con la Primera Guerra Mundial⁶⁹. Durante este período, ni el Estado ni la burguesía obtuvieron un éxito completo, debido a la resistencia de las instituciones del Estado Nación. Aunque éstas se vieron fuertemente debilitadas, la burguesía sólo logró parcialmente utilizar al Estado y sus instrumentos de violencia en función de sus intereses económicos.

“Esto cambió cuando la burguesía alemana apostó todo a favor del movimiento de Hitler y aspiró a gobernar con la ayuda del populacho, pero entonces resultó ser demasiado tarde. La burguesía logró destruir a la Nación-Estado, pero obtuvo una victoria pírrica; el populacho se reveló completamente capaz de cuidar de la política por sí mismo y liquidó a la burguesía junto con las demás clases e instituciones” (OT: 182).

Si bien la destrucción del Estado Nación sólo se consuma con la configuración del régimen totalitario, el imperialismo desempeñó una función primordial al haber socavado sus bases durante el siglo precedente, mostrando sus limitaciones en el marco de una política de conquista mundial (Villa, 2006: 3). El principio básico del imperialismo es la expansión territorial, que atenta contra los límites establecidos por los Estados Nación y se distingue del ímpetu conquistador prevaleciente a lo largo de la historia. Las conquistas romanas, por ejemplo, se basaban en la convicción de la superioridad de la ley del conquistador, de manera tal, que esa ley se imponía en los territorios conquistados produciendo la integración de los pueblos más heterogéneos. En cambio, el Estado Nación se erige sobre la conciencia de que sus leyes son válidas para un territorio circunscripto y una cultura determinada —una nación, es decir, una población homogénea—, con lo cual carece del principio unificador necesario para la conquista. Por ello cuando los franceses incorporaron Argelia respetaron las leyes propias del pueblo árabe, porque sabían que de no hacerlo exacerbarían el sentimiento

⁶⁹ Esta circunscripción del imperialismo excluye el imperialismo de los siglos precedentes, especialmente en sus primeras fases en los siglos XVI y XVII, cuando Portugal y Holanda eran los protagonistas. Esto se debe a que en un comienzo la expansión se sustentó en motivaciones económicas, pero fue en el siglo XIX cuando se establecieron en las colonias una serie novedosa de instituciones de gobierno basadas en la burocracia como forma de organización política y en la raza como principio de unificación social. Ambos principios, burocracia y raza, resultarán fundamentales en los regímenes totalitarios. Por eso, Arendt se ocupa especialmente de esta fase del imperialismo, encabezada por Francia e Inglaterra y concentrada mayormente en el continente africano aunque también en Asia. Como antecedentes previos de este imperialismo, Arendt se remonta al caso de los colonos holandeses, llamados boers, que fueron los primeros en asentarse en El cabo al sur de África. Asimismo, las matanzas administrativas del imperialismo de ultramar también pueden ser delimitadas respecto de las matanzas previas en el continente americano. Al respecto véase en este capítulo el apartado: “El imperialismo de ultramar: raza y burocracia como principios organizativos”.

nacional de ese pueblo que tarde o temprano se rebelaría contra el invasor. Arendt pretende demostrar, de este modo, que el imperialismo como política de expansión permanente es un concepto completamente nuevo que no puede identificarse ni con un saqueo temporal ni con una asimilación más duradera como es el caso de la conquista. El imperialismo nació cuando la clase dominante, es decir la burguesía, encontró que los límites nacionales constituían un obstáculo para la prosecución de sus intereses económicos⁷⁰. Al sustentarse en la dinámica capitalista de acumulación de riquezas, el imperialismo entra en colisión con los límites propios de las instituciones políticas del Estado Nación (Canovan: 2006: 32), pero de todas formas, logra servirse de éstas para la protección de sus inversiones en los territorios anexados. Es cierto que aun antes de la época imperialista, la burguesía podía invertir dinero en tierras lejanas, pero los riesgos eran tan elevados que fue necesario expandir los límites del Estado para proteger sus intereses.

“La burguesía recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico, tuvo que imponer esta ley a los gobiernos nacionales y proclamar que la expansión era el definitivo objetivo político de la política exterior [...] En contraste con la estructura económica, la estructura política no puede ser extendida indefinidamente, porque no está basada en la productividad del hombre, que es, desde luego, ilimitada [...] Ninguna Nación-Estado podría con clara conciencia tratar de conquistar a pueblos extranjeros dado que semejante conciencia procede sólo de la convicción de la nación conquistadora de que está imponiendo a los bárbaros una ley superior. La nación, sin embargo, concebía su ley como fruto de una singular sustancia nacional que no era válida más allá de su propio pueblo y de las fronteras de su propio territorio” (OT: 184-185).

El fracaso del intento de Napoleón de unir a Europa bajo la bandera francesa demostró que la conquista conduce a la exacerbación del sentimiento nacional de los pueblos conquistados y por tanto a la rebelión, o a la tiranía. De este modo, se puso de manifiesto “la contradicción interna entre el cuerpo político de la nación y la conquista como medio político” (OT: 187). Por eso, los ingleses no siguieron el modelo romano de la conquista, sino el modelo griego de la colonización: no imponían a cada territorio su ley sino que se instalaban en los nuevos territorios y seguían viviendo como ingleses. La colonización inglesa se presentaba como la guardiana de la autodeterminación de los pueblos, lo que permitió que Inglaterra ejerciera un “dominio indirecto” de estos territorios a través del manejo de las autoridades locales. De este modo, a pesar de que

⁷⁰ Rosa Luxemburgo considera que el imperialismo es una expresión política del proceso capitalista de acumulación del capital. Así, el imperialismo detenta raíces económicas y constituye al mismo tiempo un peculiar fenómeno político. El análisis de Arendt se sustenta en gran medida en esta “brillante percepción de Rosa Luxemburgo de la estructura política del imperialismo” (OT: 209. Nota al pie 45). Al inscribir el imperialismo en la dinámica capitalista, pueden apreciarse las afinidades entre el imperialismo inglés, el francés y el alemán, puesto que según Rosa Luxemburgo (2008: 318) “el imperialismo no es la creación de un estado o grupo de estados imperialistas. Es el producto de determinado grado de madurez en el proceso mundial del capitalismo, condición congénitamente internacional, una totalidad indivisible, que sólo se puede reconocer en todas sus relaciones y del que ninguna nación se puede apartar a voluntad.”.

las instituciones nacionales permanecen diferenciadas de la administración colonial, las primeras pueden ejercer control sobre ésta última.

Los precursores de la expansión imperialista fueron los financieros judíos que habían otorgado empréstitos con garantía internacional a los Estados Nación. Estos financieros abrieron los canales para la exportación de los capitales que se encontraban ociosos en los estrechos límites de los Estados, pero no podían otorgar garantías que contrarrestaran los terribles riesgos y que hicieran más atractivos los enormes beneficios. Cuando la exportación de capitales fue complementada con la expansión del poder estatal, la burguesía advirtió las inmejorables condiciones para realizar negocios en las colonias y desplazó a los financieros judíos que, asimismo, se retiraron para evitar “comprometerse en negocios con implicaciones políticas” (OT: 195). Esta combinación de expansión económica y expansión del poder estatal permitió otorgar cierta estabilidad a esta empresa de acumulación de riquezas, inaugurando así la era del imperialismo. “Las inversiones exteriores, la exportación de capital, que había comenzado como una medida de emergencia, se tornó característica permanente de todos los sistemas económicos tan pronto como fueron protegidos por la exportación de poder.” (OT: 196).

La herencia de Hobbes: el poder y la violencia como núcleo de la política

Lo peculiar de la política imperialista no es el lugar predominante de la violencia y su vinculación con el poder, sino que la violencia y el poder no eran medios para un fin sino que llegaron a constituir el fin mismo de la política. En consonancia con la tradición de la filosofía política, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) Arendt todavía entiende el poder, en estrecha vinculación con la violencia, como “la expresión visible de la dominación y del Gobierno” (OT: 197), mientras que posteriormente, hacia mediados de la década del cincuenta, comienza a redefinir el poder como diferente e incluso opuesto a la violencia (Canovan, 2002: 208). En *La condición humana* (1958) advierte que el poder no es algo que un individuo pueda poseer, puesto que surge cuando los hombres se reúnen para actuar y hablar en concierto. Sin embargo, como en este capítulo nos atenemos a su libro sobre el totalitarismo, el poder es concebido en su fase precrítica como dominación⁷¹.

⁷¹ Para un tratamiento de la distinción entre poder y violencia a partir de *La condición humana*, remitimos a nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt” (2006). Asimismo, de especial relevancia para esta problemática resultan los artículos: “Violencia y política en la obra de

Con el advenimiento del imperialismo, la violencia que siempre había sido la última *ratio* de la política y el poder como dominación, se convirtieron, por primera vez en la historia, en “el objetivo consciente del cuerpo político o el propósito definido de cualquier política determinada” (OT: 197). Arendt observa que una política que tiene por finalidad el poder resulta insaciable porque el poder requiere siempre de más poder, y la violencia para lograrlo deriva invariablemente en un periplo destructivo. Sin embargo, esta política de la acumulación de poder, sólo se volvió decisiva cuando la burguesía advirtió su utilidad para concretar sus intereses económicos. Por eso, el imperialismo no consiste sólo en la expansión de las riquezas de la burguesía en el plano económico, sino que también implica la consolidación de una forma de dominación política de la burguesía.

“La resultante introducción del poder como único contenido de la política y de la expansión como su único fin difícilmente hubiera hallado tan universal aplauso ni hubiese encontrado tan escasa oposición la consiguiente destrucción del cuerpo político de la nación, si no hubiese respondido perfectamente a los deseos ocultos y a las convicciones secretas de las clases económica y socialmente dominantes. La burguesía, durante largo tiempo excluida del Gobierno por la Nación-Estado y por su propia falta de interés por los asuntos públicos, fue políticamente emancipada por el imperialismo” (OT: 198).

Esta política imperialista de la acumulación de poder encuentra, según Arendt, sus antecedentes teóricos en la filosofía política de Thomas Hobbes. Nos detendremos someramente en este punto que ha sido poco atendido en los estudios sobre el imperialismo y el totalitarismo en Arendt⁷², porque consideramos que pone en evidencia que en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt emprende una crítica incipiente pero radical de la tradición del moderno pensamiento occidental. Mientras que Canovan (2002: 23) considera que el libro de Arendt otorga “menos énfasis a la influencia de las ideas y mucho más al establecimiento de prácticas”⁷³, esperamos mostrar que el análisis arendtiano implica una amalgama de elementos provenientes del plano material y de la

Hannah Arendt” de Claudia Hilb (2007) y “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas” de Lucas G. Martín (2007). Respecto de la concepción arendtiana de la violencia, véase también: “Global Justice and Politics: On the transition from the normative to the political level” de Francisco Naishtat (2007), especialmente el apartado “The question of disruptive justice and the question of violence in Arendt and Benjamin’s writings” y subsiguientes.

⁷² Margaret Canovan (2002: 18, 30 y 31) realiza sólo un par de menciones al tratamiento arendtiano de la filosofía política de Hobbes en *Los orígenes del totalitarismo* mientras que Seyla Benhabib (2000) no lo menciona en absoluto a pesar de que su libro explora la visión de Arendt de la modernidad. Hauke Brunkhorst (2006) analiza la cuestión del imperialismo pero no aborda su vínculo con la filosofía hobbesiana. Simona Forti (2001: 179-197) le dedica un capítulo a la lectura arendtiana de Hobbes, pero no en relación con el totalitarismo sino en el marco de *La condición humana* y de las *Lecturas* de 1965 *From Machiavelli to Marx*. Julia Kristeva (2003: 148-149) le dedica sólo un párrafo al papel que el pensamiento de Hobbes desempeña en la estructuración política del imperialismo. Dana Villa (1996) realiza esporádicas menciones a Hobbes en torno de la tesis arendtiana de la sustitución de la *praxis* por la *poiésis*, de la preeminencia de la soberanía en la época moderna, y de su inscripción en la tradición del pensamiento político occidental, cuestiones todas desarrolladas por Arendt recién durante la década siguiente a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, es decir, durante la década del cincuenta.

⁷³ La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

tradición intelectual, que luego convergen en la emergencia del fenómeno totalitario⁷⁴. La filosofía política de Hobbes constituye, en el análisis de Arendt, una de las vertientes intelectuales que contribuyen al imperialismo y con él a la configuración del totalitarismo.

Desde la perspectiva de Arendt, la filosofía política de Hobbes encarna plenamente los intereses de la burguesía debido a diversas razones⁷⁵. En primer lugar, Hobbes (1998: 79) considera “como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”. En este contexto, Arendt advierte que su caracterización de la naturaleza humana “proporciona un retrato casi completo, no del hombre, sino del burgués” (*OT*: 199) y no constituye, por tanto, un intento de realismo psicológico sino que responde a la delimitación del tipo de hombre que la naciente sociedad burguesa del siglo XVII requería. Hobbes captó el dinamismo esencial de la burguesía, es decir, la constante prosecución de sus intereses mediante la expansión del poder, y a partir de esto delineó al hombre que encajaba con la sociedad burguesa. Dado este afán incesante de poder y la igualdad natural entre los hombres⁷⁶, en el estado de naturaleza la vida de los individuos se ve constantemente amenazada por sus semejantes. El temor de los individuos a la muerte y las ansias de tranquilidad, los lleva a conformar el Estado con el objeto de obtener seguridad. Lo que sustenta al Estado es, entonces, la necesidad de seguridad de los individuos, es decir, un interés individual, con lo cual, Hobbes es el primer filósofo que procura derivar el interés público del interés individual o, más precisamente, reducir el interés público al privado. En segundo lugar, a cambio de seguridad, el individuo renuncia a todos sus derechos políticos y se sustrae completamente del ámbito público, que permanece bajo la exclusividad del poder ilimitado del soberano⁷⁷. Consecuentemente, el individuo se ve

⁷⁴ Retomando la perspectiva arendtiana, en su estudio sobre *La violencia nazi*, Traverso advierte que ésta implica una convergencia de premisas materiales –la serialización de los mecanismos técnicos para matar y los dispositivos de encierro– y de un plano ideológico –los estereotipos generados por el racismo y el antisemitismo–. “La convergencia entre ambos planos, uno material y otro ideológico, comienza a esbozarse durante la Gran Guerra, el auténtico laboratorio del siglo XX, para hallar finalmente su síntesis en el nacionalsocialismo” (Traverso, 2003: 28).

⁷⁵ Las críticas de Arendt a Hobbes resultan por momentos forzadas y en algunos casos sesgadas. Sin embargo, no nos interesa tanto la plausibilidad de sus señalamientos, como el hecho de que se remonte, para dar cuenta de las fuentes del imperialismo, hasta uno de los filósofos que inauguraron la tradición moderna del pensamiento político. La tradición intelectual desempeña, entonces, un papel en las explicaciones de *Los orígenes del totalitarismo* que, a pesar de haber sido frecuentemente soslayado en las interpretaciones predominantes, no puede ser desestimado.

⁷⁶ Los hombres son iguales en cuanto a sus capacidades físicas e intelectuales, puesto que incluso los más fuertes pueden ser vencidos por los más débiles a través de la astucia. En Hobbes “la igualdad de los hombres está basada en el hecho de que cada uno tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro”, por eso Arendt la caracteriza en términos de “igualdad como homicidas potenciales” (*OT*: 199).

⁷⁷ Al respecto es necesario destacar dos omisiones de Arendt. Por un lado, en Hobbes el fundamento de la constitución del soberano es el consentimiento, y por otro, el soberano que se constituye detenta un poder que, como advierte Madanes (2001: 31), no es solamente absoluto sino también arbitrario. La noción de arbitrariedad resulta de suma complejidad en la obra de Hobbes, en la que pueden encontrarse cuatro

relegado a la vida privada y sus cuestiones personales cobran una preeminencia inusitada. “Excluido de la participación en la gestión de todos los asuntos públicos, que corresponde a todos los ciudadanos, el individuo pierde su lugar adecuado en la sociedad y su conexión natural con sus semejantes” (OT: 201). Aquí se manifiesta el carácter ambivalente de la filosofía política moderna, puesto que, por un lado, reconoce la igualdad de los individuos que constituye la cimiento de la democratización de la política, pero por otro lado, pretende “liberar” al individuo de la carga de los asuntos públicos para que pueda abocarse a sus intereses particulares, sustrayéndolo así del espacio político⁷⁸.

En tercer lugar, en la perspectiva hobbesiana, las comunidades resultan inestables no sólo por el debilitamiento de los lazos sociales que produce la preeminencia de la persecución de fines individuales sino también porque los Estados se encuentran entre sí en estado de naturaleza amenazándose continuamente unos a otros. Hobbes concibió un cuerpo político en permanente enfrentamiento con otros cuerpos políticos, anticipándose casi tres siglos a la posterior concepción imperialista que responde directamente a las necesidades de la burguesía. Arendt entiende que Hobbes es un precursor del imperialismo en la medida en que a partir del ilimitado afán de poder individual, concibe un Estado que se erige en protector no sólo de la vida de los individuos sino fundamentalmente de que éstos puedan desarrollar sus ambiciones de poder. Para ello, el Estado mismo, se involucra en una política de acumulación y expansión del poder, para asegurar la expansión de los beneficios económicos de la burguesía. Esta es precisamente la política del poder que, posteriormente, constituye el núcleo del imperialismo.

“Hobbes fue el verdadero filósofo de la burguesía, aunque no llegara a ser nunca completamente reconocido como tal, porque comprendió que la adquisición de riqueza concebida como un proceso inacabable sólo puede ser garantizada por la consecución del poder político, porque el proceso acumulante más pronto o más tarde debe forzar todos los límites territoriales existentes.

acepciones (Madanes, 2001: 32-35). Entre éstas, cabe destacar lo arbitrario como opuesto a lo natural, que sería lo convencional, y como opuesto a lo privado, es decir, lo público. En este sentido, resulta cuanto menos cuestionable la tesis arendtiana de la restricción del espacio público-político que implicaría la filosofía de Hobbes.

⁷⁸ Esta crítica no sólo se dirige a Hobbes sino a la forma predominante de concebir la política en la modernidad, que Arendt extenderá con posterioridad a toda la tradición del pensamiento político occidental. Así, esta crítica se inscribe en el horizonte compartido de la tradición filosófica que ha reglado desde sus orígenes la política a un lugar subordinado. A partir de esto, Arendt encuentra cierta continuidad desde Platón hasta Marx pasando por Hobbes. En contraposición con esta lectura que enfatiza ciertos rasgos compartidos entre el pensamiento político antiguo y el moderno, puede verse la interpretación de Habermas (1990) en libro *Teoría y praxis*, especialmente el primer capítulo. Al respecto también resulta sugerente, la interpretación de Leiser Madanes (2001: 13-27) que destaca los contrastes entre el filósofo rey platónico, cuya legitimidad reside en el saber, y el soberano hobbesiano, cuya legitimidad se sustenta en el consenso. También remitimos a nuestro trabajo (Di Pego, 2009): “La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles”, presentado en el *Congreso de Filosofía. Conmemoración del primer Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)*, en la Universidad Nacional de Cuyo.

Previó que una sociedad que se había lanzado por el sendero de una adquisición inacabable tendría que concebir una organización política dinámica capaz del correspondiente proceso inacabable de generación de poder. Incluso, mediante la pura fuerza de la imaginación, fue capaz de esbozar los principales rasgos psicológicos del nuevo tipo de hombre que encajaría en tal sociedad y en su tiránico cuerpo político” (OT: 206).

Por último, desde la filosofía de Hobbes, aquellos que resultan excluidos de la sociedad, a quienes el Estado no garantiza ni siquiera el derecho a la vida, parecen quedar desligados de cualquier obligación para con el Estado, pudiendo dar rienda suelta a los impulsos violentos que en el estado de naturaleza los situaba en condiciones de igualdad respecto de los otros hombres. De este modo, Arendt entiende que “Hobbes prevé y justifica la organización de los proscritos sociales en grupo de asesinos como lógico resultado de la filosofía moral de la burguesía” (OT: 202). Se vislumbra así la conformación del populacho (*mob*), constituido por los desechos de todas las clases, y su alianza estratégica con el capital en el marco de la expansión imperialista.

Recapitulando, entonces, los procesos de acumulación del capital impulsaron la exportación de capital que se encontraba ocioso en los límites del Estado Nación. Este proceso de exportación se llevó a cabo primero sin expansión territorial y política de Estado, con lo cual los prometedores beneficios se transformaron rápidamente en extraordinarias pérdidas, como producto de estafas, escándalos financieros y especulaciones. El imperialismo consistió en la expansión del poder del Estado para asegurar nuevos mercados para las inversiones de la burguesía. Pero no sólo se exportaron capitales superfluos en sus países de origen, sino que también se exportaron los “desechos humanos”, es decir los desempleados y otros desclasados, que constituían un problema cada vez más acuciante en los países industrializados. De este modo, llegaban a África diversos aventureros y miembros del populacho, que constituye el subproducto que la producción capitalista genera en cada una de sus crisis. “El nuevo hecho en la era imperialista es que estas dos fuerzas superfluas, el capital superfluo y la mano de obra superflua, se unieron y abandonaron el país al mismo tiempo” (OT: 211). Al efectuar esta movilidad del populacho y del capital excedente hacia las colonias (OT: 212), el imperialismo se presentaba solucionando los graves problemas sociales y económicos que asolaban a Europa.

Arendt sostiene que los historiadores del siglo XX advirtieron el crecimiento alarmante del populacho que acompañaba al desarrollo del capitalismo. Sin embargo, no se le otorgó la debida importancia al hecho de “que el populacho no podía ser identificado con la creciente clase trabajadora industrial, y desde luego, no con el pueblo en conjunto, sino que estaba compuesto realmente de los desechos de todas las clases.”

(OT: 216). Mientras que muchos erróneamente vieron en el populacho la posibilidad de la eliminación de las clases sociales, el populacho instigado por las políticas imperialistas enarboló doctrinas raciales, que se fortalecieron cuando los europeos entraron en contacto con los pueblos nativos africanos y que derivaron en la división de la Humanidad en razas de señores y razas de esclavos, o en castas superiores e inferiores. De este modo, lo que demostró el siglo XX es que el racismo conlleva una potencialidad destructiva que no sólo puede conducir a la aniquilación de la sociedad occidental sino incluso de toda la civilización humana. Por ello Arendt sostiene que la raza no es el comienzo de la humanidad sino su decadencia y la “muerte antinatural” del ser humano. Finalmente aunque no es posible encontrar esbozos del pensamiento racial en Hobbes, Arendt considera que su filosofía ofrece una arena propicia para el sustento del racismo al desestructurar los lazos entre los pueblos y asestar un golpe fatal a la idea de Humanidad. En este sentido, Arendt entiende que Hobbes “proporcionó un pensamiento político con el prerrequisito de todas las doctrinas racistas, es decir, la exclusión en principio de la idea de Humanidad que constituye la única idea reguladora de la ley internacional” (OT: 218). Los Estados permanecen en estado de guerra de todos contra todos y por tanto no hay contrato ni política posible entre los diferentes pueblos, que sólo pueden verse mutuamente amenazados por la existencia de los otros, por lo que lo único que rige las relaciones entre los pueblos es el instinto natural de preservación.

La ideología racista y el declive de la noción de igualdad

El pensamiento racial tiene sus orígenes en el siglo XVIII, pero en ese entonces no constituía más que una serie de opiniones dispersas que circulaban en el marco de la libertad de expresión. Sin embargo, algunas de estas opiniones llegaron hacia fines del siglo XIX, en el marco de la “rebatña por África”, a constituir verdaderas ideologías. Como veremos en el próximo capítulo, Arendt entiende la noción de ideología en proximidad con lo que luego Arthur Danto denomina como “filosofía substantiva de la historia”. Ésta pretende descubrir un tipo de teoría que comprenda “el conjunto de la historia”, es decir, que sea capaz de explicar la totalidad de los acontecimientos pasados y futuros (Danto, 1989: 30-33). Por su parte, Arendt entiende las ideologías como:

“[...] sistemas basados en una sola opinión que resultaba ser lo suficientemente fuerte como para atraer y convencer a una mayoría de personas y lo suficientemente amplia como para conducirla a través de las diferentes experiencias y situaciones de la vida moderna media. Porque una

ideología difiere de una simple opinión en que afirma poseer, o bien la clave de la Historia, o bien la solución de todos los ‘enigmas del Universo’ o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas de las que se supone que gobiernan a la Naturaleza y al hombre” (OT: 222).

Desde la perspectiva arendtiana, sólo dos ideología han logrado ser ampliamente convincentes y adaptables a la variabilidad de la vida moderna, hasta el punto incluso, de que fueron capaces de obtener el apoyo del Estado para establecerse como doctrinas oficiales, y éstas son: la ideología que concibe la historia como el resultado de una constante luchas de clases⁷⁹, y la que concibe la historia como una lucha entre razas superiores e inferiores. Estas ideologías se caracterizan por haber sido concebidas originariamente como armas políticas, y sólo con posterioridad fueron recubiertas de apariencia científica⁸⁰. El énfasis de Arendt respecto del papel fundamentalmente político que la concepción de la historia propia de las ideologías desempeñó en el siglo pasado, resulta de especial relevancia para la emergencia del totalitarismo y constituye un punto singular en relación con la visión de Danto⁸¹.

A continuación nos abocamos a reconstruir brevemente las fuentes históricas a partir de las cuales el racismo llegó a constituirse en una ideología. En Francia durante el siglo XVIII proliferó un genuino interés por los pueblos diferentes y extraños, que encarnaban la sencillez y la honradez frente a la complejidad y la frivolidad de la civilización. Los revolucionarios franceses complementaron este entusiasmo por los pueblos extraños, con el mensaje de fraternidad que recibía a estos pueblos como muestras de la diversidad y al mismo tiempo de la unidad de la humanidad. “Sin embargo, en este siglo creador de naciones y en este país amante de la Humanidad es donde debemos hallar los gérmenes que más tarde mostraron ser destructores de las naciones y del poder del racismo aniquilador de la Humanidad” (OT: 225).

⁷⁹ De acuerdo con Danto, el filósofo de la historia utiliza los datos del pasado para construir una pauta, con la cual no sólo explica el pasado sino que también predice el futuro. Para ello, utiliza dos tipos de teorías, una teoría descriptiva mediante la cual construye una pauta para los acontecimientos pasados y la proyecta para el futuro; y una teoría explicativa que se propone dar cuenta de esa pauta en términos causales. El marxismo constituye para Danto un caso paradigmático de filosofía substantiva de la historia. “El marxismo es una filosofía de la historia y exhibe ciertamente ambos tipos de teoría, la descriptiva y la explicativa. Considerada desde el punto de vista de la teoría explicativa, la pauta es el conflicto de clases, en que una clase genera su antagonista a partir de las condiciones de su propia existencia y es superada por ella: ‘toda la historia es la historia de la lucha de clases’, y la forma de la historia es dialéctica.” (Danto, 1989: 31).

⁸⁰ En este punto, Arendt se posiciona en disidencia con aquellos historiadores que pretenden hacer responsable a la ciencia del pensamiento racial. En realidad éste no deriva de corrientes científicas, sino que al contrario, el alcance del racismo fue de tal magnitud que incluso llegó a influenciar a las corrientes científicas. Por lo que las investigaciones científicas de corte racista fueron consecuencia y no causas del pensamiento racial (OT: 223).

⁸¹ Para un análisis de los alcances y de las limitaciones de una comparación entre las ideologías en Arendt y las filosofías substantivas de la historia en Danto, véase nuestro artículo “La dimensión política de la historia en Hannah Arendt” (Di Pego, 2004).

Después de la Revolución Francesa se comenzó a concebir que los franceses constituían una nación donde todos eran ciudadanos iguales ante la ley. Los nobles reaccionaron contra la nueva concepción igualitarista nacional y postularon teorías que los diferenciaban de la creciente burguesía. Arendt presenta el caso del conde francés Boulainvilliers que sostenía que Francia estaba compuesta de dos pueblos: los galos y los germanos, concibiendo asimismo que los nobles eran de origen germano y por tanto superiores a los galos. Es cierto que esta superioridad se basaba en un hecho histórico, la conquista de los germanos sobre los galos, y no en cuestiones físicas, pero a su vez también deriva ciertas cualidades naturales que serían propias de los conquistadores. Las doctrinas racistas posteriores surgieron a partir de estas teorizaciones que sostienen la superioridad de un pueblo sobre otro. Así los nobles se concebían más ligados a los alemanes que a los miembros de la burguesía y del pueblo de su propio país. Los franceses fueron los primeros en exaltar la superioridad de los pueblos germanos sobre sus compatriotas, lo que dio lugar a la distinción entre una nobleza germánica y una burguesía celta.

En Francia, entonces, el racismo surgió como una forma de diferenciación de los nobles respecto de los burgueses. En Alemania, en cambio, el racismo surgió después de la derrota del ejército prusiano por parte de Napoleón, como una forma de exacerbación del espíritu nacional en contraposición a los extranjeros. El pensamiento racista alemán no estaba ligado a la nobleza sino a nacionalistas que deseaban la unión de todos los pueblos de habla alemana para enfrentar la dominación extranjera. Esta circunstancia se modificó en 1870 con la unificación de la nación alemana, a partir de ese momento “se desarrollaron completa y conjuntamente el racismo alemán y el imperialismo alemán” (OT: 229). El racismo vinculado a la nacionalidad no puede desplegarse en su forma más extrema porque siempre permanece limitado al principio de toda genuina nacionalidad: la igualdad entre los pueblos⁸². Pero en conjunción con el imperialismo, que requiere del racismo para generar cohesión social, debido a la impotencia de la nacionalidad como principio unificador en las colonias, éste se exagera dando rienda suelta a las ansias de dominación mundial de la raza considerada superior. En Alemania la discriminación social contra los judíos pudo convertirse en un odio con elevada potencialidad política porque la burguesía desde un comienzo buscó no tanto diferenciarse de otros estratos de la sociedad sino más bien de otros pueblos extranjeros y los judíos se presentaban como un pueblo extraño dentro del propio territorio nacional.

⁸² Desde la perspectiva de Arendt la nacionalidad se encuentra vinculada a la “pluralidad igualitaria de los pueblos, únicamente en la cual puede realizarse la Humanidad” (OT: 230).

Otros dos componentes básicos del pensamiento racial alemán son, por un lado, la creencia en un origen tribal común como cimiento de la nacionalidad alemana y, por otro lado, la concepción de los románticos de la personalidad innata y del carácter noble, como cuestiones naturales vinculadas al nacimiento. El primero condujo al desarrollo de la “doctrina orgánica de la Historia con sus leyes naturales” (OT: 234), según la cual cada raza constituye una unidad orgánica que remite a un origen común y cuyo devenir depende del mantenimiento puro y sin mestizajes de la raza. El segundo componente de neto cariz romántico, que abordamos más adelante en el apartado dedicado al Romanticismo, constituyó la base de la adscripción de características naturales a diversos pueblos y de la exaltación de la superioridad natural del grupo de procedencia respecto de éstos. Sólo cuando estas dos líneas de pensamiento se unieron, el racismo se convirtió en una verdadera ideología, y esto no se llevó a cabo en Alemania sino en Francia y por obra de un noble, el conde de Gobineau.

El conde de Gobineau publicó en 1853 el *Essai sur l'inégalité des races humaines* que versaba sobre la decadencia de las civilizaciones, sin interesarse por sus orígenes, y predecía la desaparición de la raza humana de la faz de la tierra. Antes que Spengler y antes que Nietzsche este conde se hallaba fascinado por el tema de la decadencia, y adoptó las teorías del siglo XVIII respecto del origen dual del pueblo francés, que sostenían que los burgueses provenían de los esclavos galorromanos y los nobles de los germanos. Gobineau postuló la teoría según la cual la decadencia de la raza humana se debe a la mezcla de razas porque en cada mezcla la raza inferior es la dominante. Esto implicaba la existencia de razas superiores que por naturaleza tenían mayores derechos, pero cuya existencia se veía amenazada por la mezcla de razas producto de la democracia. Consecuentemente, el conde renegaba de su país que se basaba en el principio de igualdad entre los hombres, motivo por el cual incluso las personas de color gozaban de derechos civiles, y rendía homenaje a los ingleses y a los alemanes, al tiempo que bregaba por la salvación de la raza aria.

El pensamiento racial inglés y el alemán se diferencian del francés porque ambos países habían derrotado a Francia y miraban con desconfianza los principios de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Estos principios obraron como diques de contención del racismo puesto que exaltaban la igualdad entre los hombres y la fraternidad entre los pueblos. Por eso, cuando se produjo el surgimiento de las doctrinas racistas, durante el siglo XVIII, no era concebible una ideología racista porque todavía se creía que la diversidad de razas se basaba en la unidad de la especie humana, es decir, la noción de Humanidad se mantenía vigente. En el siglo XIX los poligenistas, en

cambio, negaron que existiera relación alguna entre las “razas humanas” socavando, de este modo, el principio de unión e igualdad entre los pueblos. Hacia mediados de ese mismo siglo, el poligenismo fue reemplazado en el pensamiento racial inglés por el darwinismo, cuya mayor influencia se debió a las dos siguientes premisas básicas: (i) que las diferencias entre el hombre y los animales son sólo de grado, por lo cual el hombre no sólo está vinculado con los otros hombres sino que también está vinculado con la vida animal; y (ii) que en el desarrollo de la vida se produce la supervivencia del más apto. Esta última afirmación pasó al olvido cuando los nobles comprobaron que no había forma de demostrar que fueran los más aptos ni que lo seguirían siendo en el futuro. En cambio, la primera vinculada con la genealogía del hombre a partir de la vida animal sobrevivió y sentó las bases de la eugenesia, como una forma de delimitar y de propiciar los rasgos que harían más aptos a los individuos y a los pueblos. De esta manera, el proceso de selección dejó de concebirse como un proceso natural, para convertirse en una herramienta artificialmente desarrollada por los hombres para mejorar la especie, lo que resulta ostensiblemente más peligroso y se plasma en todas sus terribles potencialidades en las políticas de eugenesia y exterminio del nazismo. De modo que, hemos delimitado dos fuentes intelectuales y políticas del racismo: el racismo aristocrático del conde de Gobineau, y las teorías pseudocientíficas del darwinismo social⁸³. Estas corrientes han forjado la historia del pensamiento racial que es la historia de una opinión que fue utilizada políticamente para agudizar conflictos y problemas existentes en el seno de la sociedad, “pero nunca creó nuevos conflictos o produjo nuevas categorías de pensamiento político” (OT: 248). Por lo cual, el racismo no fue producto simplemente del pensamiento racial, sino de un cúmulo de ideas y de prácticas, entre las que Arendt destaca fundamentalmente el rol del imperialismo, que necesitaba de la explotación de la raza, como veremos en el siguiente apartado, para generar unidad y sentido de pertenencia en las colonias.

El imperialismo de ultramar: raza y burocracia como principios organizativos

⁸³ A estas dos fuentes, Benhabib (2000a: 83) añade la crítica política de Burke a los derechos del hombre. Sin embargo, esta crítica no contribuyó al surgimiento del pensamiento racial, e incluso si hubiese sido tenida en cuenta, podría haber prevenido respecto de la base política insuficiente de los derechos humanos para la protección de los individuos. Retomamos esta cuestión en el apartado de este capítulo dedicado a “Las perplejidades de los Derechos del Hombre”.

“Durante las primeras décadas del imperialismo se descubrieron dos nuevos medios para la organización y la dominación de pueblos extranjeros. Uno fue la raza como un principio del cuerpo político y el otro, la burocracia, como un principio de la dominación exterior” (*OT*: 251). La raza suplantó a la nacionalidad y la burocracia sustituyó al gobierno local, y ambos aseguraron la estabilidad política y la dominación necesaria para que los burgueses pudieran hacer buenos negocios en las tierras anexadas. El imperialismo encontró, así, en la noción de raza un principio unificador capaz de sustituir en las colonias a la identidad nacional, que resultaba incapaz de generar cohesión social más allá de los límites territoriales propios del Estado⁸⁴. Por su parte, la burocracia constituye una forma de organización política que “sustituye el derecho por la arbitrariedad de los burócratas, el gobierno por la administración y la ley por el decreto” (*TO*: 29). De este modo, el imperialismo llevó a cabo la combinación de los principios organizativos de la raza y la burocracia, que hasta ese entonces se habían desarrollado por separado. En consecuencia, con la articulación de estos principios se descubrieron las potencialidades de la burocracia para viabilizar un sistema de exterminio de los pueblos nativos, dando lugar, a lo que Arendt denomina como las primeras “matanzas administrativas”. En su artículo de 1946 “Sobre el imperialismo” (*TO*: 15-34) Arendt advertía que éste en confluencia con el pensamiento racial, sentaba las bases para la administración del “asesinato en masa”.

“Si la idea de la humanidad, cuyo símbolo clave es el origen único del género humano, ya no es válida, los pueblos –que en realidad agradecen su existencia a la capacidad de organización política del ser humano en convivencia– se convierten en razas, en unidades natural-orgánicas (con lo que, de hecho, no se ve por qué no podrían provenir los pueblos de tez oscura o amarillos o negros de un primer simio distinto al de los blancos y estar todos ellos destinados por naturaleza a luchar eternamente entre sí). En todo caso, no hay nada que impida al imperialismo [...] llevar sus principios en materia de política exterior a su máxima consecuencia y decidirse al exterminio sistemático de pueblos enteros, a ‘administrar el asesinato en masa’ de los mismos” (*TO*: 29).

Arendt no desconoce que con antelación a estas matanzas administrativas en África, se produjeron las matanzas de las poblaciones aborígenes de América y Australia. Sin embargo, considera que el tratamiento que el imperialismo realizó de los pueblos nativos en África, así como la experiencia previa en África del sur de los colonos holandeses, denominados boers, detentan ciertas particularidades que los vuelven especialmente relevantes en la configuración del nazismo (Swift, 2009: 78). En primer lugar, Arendt advierte respecto de la escala y del carácter en serie de las matanzas africanas. En el Congo, por ejemplo, los colonos belgas redujeron la pacífica población

⁸⁴ “La organización racial [...] es la consecuencia ineluctable de la política imperialista” (*TO*: 19).. A tal punto, el imperialismo se encuentra íntimamente vinculado con la raza, que Arendt solía denominarlo “imperialismo racial”, tomando la expresión del libro *Behemoth* de Franz Neumann.

nativa de entre 20 y 40 millones a tan sólo 8 millones, mientras que las tribus hotentotes fueron prácticamente exterminadas por los boers⁸⁵. Empresas de semejantes proporciones requirieron de una burocratización y serialización de la muerte, que había comenzado, según Traverso (2003: 29-35), con la guillotina en el siglo XVIII y culmina en los campos de exterminio del nazismo. Traverso (2003: 32) advierte que la guillotina, símbolo de la justicia democrática de la Revolución Francesa, posibilitó la “ejecución mecanizada” a través de un “procedimiento técnico [...], impersonal, eficaz, silencioso y rápido”. Las matanzas administrativas constituyeron un hito fundamental en esta mecanización de la muerte, no tanto en cuanto al desarrollo de dispositivos técnicos, pero sí en cuanto a su aplicación masiva y en serie a poblaciones enteras. Este derrotero iniciado con la guillotina, celebrada como una forma de combatir la inhumanidad del sufrimiento de los condenados a muerte, culmina en la una completa “deshumanización de la muerte”, en un doble sentido: por un lado, al ser llevada a cabo por un mecanismo, desdibuja la responsabilidad de los ejecutores que sólo accionaban un mecanismo automático, y por otro lado, la muerte deja de ser un hecho singular que cierra la vida de una persona, para volverse un suceso en cadena subsumido en la indistinción.

“El carácter rudimentario de la guillotina no debe engañarnos: inaugura una nueva era, la de la muerte en serie, que más adelante un ejército silencioso y anónimo de pequeños funcionarios de la banalidad del mal llevará a cabo [...] La ejecución *indirecta*, cumplida técnicamente, elimina el horror de la violencia visible y abre el camino a su multiplicación infinita (acompañada de la desresponsabilización ética del ejecutante, reducido al papel de encargado de mantenimiento). Las cámaras de gas son la aplicación de este principio en la época del capitalismo industrial” (Traverso, 2003: 34-35).

En segundo lugar, otro de los elementos peculiares de las matanzas del imperialismo es que se sustentaron en una ideología racial que con su énfasis en la superioridad racial de los europeos sobre los colonizados, ofreció una licencia para que los colonos mataran a los pueblos nativos, sin concebir que estuviesen asesinando seres humanos. Frente a la ideología racial que se estructura en la oposición entre civilización y barbarie, todo lo extraño acaba presentándose no sólo como inferior sino también como una amenaza que debe ser eliminada para la preservación de los cotos de civilización alcanzados. Así, la ideología racial profundiza la deshumanización de la muerte trocándola también en una deshumanización de la vida misma.

⁸⁵ Traverso observa que el terrible descenso demográfico en África y Asia luego de la colonización de mediados y fines del siglo XIX, merece el apelativo de genocidio y para mostrar sus catastróficas consecuencias señala los porcentajes de las poblaciones originarias exterminadas en diversos países. “Según los cálculos más confiables, el número de víctimas de las conquistas europeas en Asia y África, en el transcurso de la segunda parte del siglo XIX, ronda los 50 a 60 millones” (Traverso, 2003: 77).

Por último, en tercer lugar, la experiencia en África instituyó una nueva forma de tratamiento de los problemas de política exterior, cuya dinámica reside en la alianza entre el populacho y el capital, que luego se plasmará también en el manejo de política interior. Así, a diferencia de América y Australia en donde se fundaron instituciones similares a las que existían en la madre patria, en África se originó una forma de gobierno diferente, sustentada en una burocracia dependiente del gobierno de la metrópolis. Una de las particularidades de esta organización, fue que los habitantes de las colonias no eran concebidos, por ejemplo, como ciudadanos británicos en sentido pleno, detentando en consecuencia un estatuto subordinado e incierto que ampliaba los márgenes de dominación y discrecionalidad sobre ellos. El nazismo luego, pondrá en evidencia que despojar a las personas de su estatus jurídico es el primer paso necesario hacia la dominación total y el exterminio.

“La raza fue la explicación de urgencia para seres humanos a los que ningún hombre europeo o civilizado podía comprender y cuya humanidad tanto asustaba y humillaba a los emigrantes que ya no se preocupaban de pertenecer a la misma especie humana. La raza fue la respuesta de los boers a la abrumadora monstruosidad de África –todo un continente poblado y superpoblado por salvajes– una explicación a la locura que se apoderó de ellos y les iluminó como ‘un relámpago en un cielo sereno: «Exterminad a todos los brutos»’ [Conrad, 2007]. Esta respuesta determinó las más terribles matanzas de la Historia reciente [...] y, finalmente, quizás lo peor de todo, determinó la triunfal introducción de semejantes medios de pacificación en la política exterior ordinaria y respetable” (OT: 251).

A partir de afirmaciones como la precedente, algunos críticos (Norton, 1995: 253; Canovan, 2002: 32, 38; Brunkhorst, 2006: 145; Butler, 2007: 6; Said, 1996: 20)⁸⁶ consideran que Arendt adopta una posición eurocéntrica al explicar el surgimiento de la utilización de la raza como principio político desde la perspectiva de los colonos europeos. Sus palabras manifestarían cierta empatía con la civilización europea frente a la “monstruosidad de África” y sus poblaciones salvajes. De este modo, Canovan (2002: 32) sostiene que a lo largo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt se sitúa en la línea de batalla entre civilización y barbarie, y “atribuye a los negros africanos, a los boers y a los pueblos de Europa del este, el nuevo barbarismo de las masas modernas”⁸⁷. En

⁸⁶ La interpretación de Butler encuentra en los escritos arendtianos de las décadas del 30’ y del 40’ una visión eurocéntrica que se extendería también a escritos posteriores vinculados con la cuestión racial en Estados Unidos y su crítica a Fanon. Por su parte, Said (1996: 20) se limita a relegar despectivamente los desarrollos de Arendt en torno del imperialismo junto con las narraciones “de viajeros, cineastas y polemistas cuya especialidad es poner el mundo no europeo a disposición tanto de las tareas de análisis y valoración como para la satisfacción de audiencias europeas y norteamericanas con gustos exóticos”. Esperamos mostrar a lo largo de este capítulo y como resultado de una profundización del enfoque de Arendt del imperialismo las limitaciones de estas perspectivas.

⁸⁷ Hauke Brunkhorst (2006: 144) también entiende que el análisis de Arendt se sustenta en “la contraposición entre civilización y barbarie, que ella nunca problematizó. Con la naturalidad propia de una persona educada según el modelo helenizante de la enseñanza humanística alemana, Arendt comparte en este punto la perspectiva de Platón y Aristóteles. Cuando habla de ‘humanidad’ en términos positivos o, incluso, con cierto énfasis humanístico, está siempre presupuesto de manera latente y –en su propio sentido– ‘irreflexiva’, que los griegos son los hombres (en tanto ciudadanos de la polis) y los persas los

consecuencia, “su análisis del racismo en África es parte de la historia de la destrucción de la civilización por el neo-barbarismo, que se encuentra en el corazón de su libro” (Canovan, 2002: 38). Por su parte, Norton (1995: 253) objeta que “Arendt se pone en la mente y en las circunstancias de los boers. No intenta entrar en la mente y las circunstancias de los africanos. Arendt da su voz a los boers y deja a los africanos en silencio”⁸⁸. En relación con esta crítica⁸⁹, Benhabib (2000a: 85-86) responde que Norton pierde de vista que Arendt se posiciona desde la perspectiva de los boers pero para denunciar que las experiencias imperialistas en el continente africano se encuentran íntimamente vinculadas con la posterior emergencia de la dominación totalitaria en el seno de Europa. De acuerdo con Arendt es como si el totalitarismo fue posible por la continuidad de las políticas imperialistas en África al interior de Europa, con su consecuente imposibilidad de aceptar la otredad, la perversión de las normas morales y el completo desconocimiento de la ley. De este modo, Arendt pone de manifiesto que la mirada de los colonos no sólo tiene repercusiones sino que se encuentra a la base de las políticas totalitarias del siguiente siglo. La civilización trae consigo su propia barbarie. Respecto del señalamiento de Canovan, quisiéramos advertir que la oposición civilización y barbarie desempeña un rol prominente en *Los orígenes del totalitarismo*, pero no porque Arendt posicione su análisis desde allí, sino porque pretende reconstruir como esa oposición operaba en el horizonte de la época como suelo fértil para la deshumanización de los otros y para la germinación del pensamiento racial y sus jerarquías. No hay que confundir la caracterización de Arendt de la burocracia y la raza que en el marco del imperialismo hicieron posibles terribles matanzas administrativas, con su propio análisis del continente africano y de sus pueblos originarios. Los colonos europeos muñidos con el pensamiento racial sustentado en la distinción más amplia entre civilización y barbarie característica del siglo XIX, concibieron a los pueblos africanos como razas inferiores y a partir de esto, los despojaron de su estatus de seres humanos. De modo que, el imperialismo necesitó de la raza no sólo como factor social unificador sino también como medio para asegurar el dominio y el “tratamiento” de las poblaciones originarias, lo que derivó en las matanzas administrativas.

bárbaros”. A lo largo de este capítulo, esperamos poner en evidencia una interpretación distinta respecto de la oposición civilización y barbarie en Arendt, que nos permitirá situarla antes que como una crítica del barbarismo, como una crítica de la civilización, en proximidad con los desarrollos de Walter Benjamin. Al respecto, véase especialmente la última sección del presente capítulo, denominada “Las amenazas de la ‘civilización’ moderna”.

⁸⁸ La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

⁸⁹ La crítica de Brunkhorst (2006: 145) resulta similar a la que realiza Norton puesto que considera que Arendt manifiesta una “simpatía, casi aprobatoria, hacia la triste situación de los boers, arrojados por la maquinaria imperialista del capital en mitad del ‘continente negro’”.

Una aproximación en mayor profundidad a la historia del imperialismo de ultramar en África, y especialmente el caso de los boers, tal como se presentan en *Los orígenes del totalitarismo*, nos permitirá precisar el posicionamiento de Arendt y despejar los alcances de la crítica de eurocentrismo, así como también delimitar los elementos que luego se inscribieron en la emergencia del fenómeno totalitario. Hacia comienzos del siglo XIX, la empresa colonial europea había obtenido dos logros: la colonización de América y de Australia, y el establecimiento de bases marítimas en países exóticos que servían como lugares de paso hacia Asia. Europa no se había interesado todavía por África debido a que se encontraba extensamente poblado y no ofrecía grandes riquezas. Los europeos sólo habían mostrado interés por el norte y por el sur de África como puntos intermedios que permitían hacer más fluido el intercambio comercial con la India. Así se conformaron pequeños asentamientos en las costas del sur de África. El gobierno inglés enviaba a estos asentamientos, a los desempleados y a todos aquellos hombres que se habían vuelto ‘superfluos’ en el resto de los continentes.

Los boers eran los descendientes de los holandeses que a mediados del siglo XVII se habían instalado en El Cabo para proveer de alimentos y verduras frescas a los barcos en su ruta hacia la India. Los boers enfrentaron dos grandes problemas: la terrible infertilidad de la tierra y la cantidad de nativos; ambos problemas fueron solucionados a través de la esclavitud. En este contexto de extrema hostilidad se fortaleció el concepto de raza, entre otras cosas debido a que los boers no consideraban a los nativos como semejantes. Veían a los nativos en estrecha relación con la naturaleza, puesto que dependía absolutamente de ella y no habían logrado desarrollar un mundo propiamente humano, de alguna manera, todavía se encontraban entre la vida animal y natural. Cuando los boers emprendieron las matanzas y exterminios de los nativos no concebían que estuviesen cometiendo un crimen porque consideraban que los nativos “eran, por así decirlo, seres humanos ‘naturales’ que carecían del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana” (OT: 259).

Los boers negaron la doctrina cristiana de la igualdad entre los seres humanos y reinterpretaron las escrituras colocándose como los elegidos por Dios, de la misma manera que el pueblo judío, pero no para la salvación de la humanidad sino para el dominio de otras razas consideradas como inferiores. El racismo de los boers los llevó a concebirse como “dioses terrenales” de las razas inferiores como los negros. Por otra parte, esta organización en torno de la raza no permite constituir un mundo compartido, que implica reconocer la diferencia de la alteridad, puesto que los seres humanos pertenecientes a una misma raza se tornan indistinguibles. Consecuentemente, el

racismo no sólo generó consecuencias nefastas en la exterminación de los pueblos nativos, sino que incluso entre los propios boers condujo a una carencia completa de mundo compartido, que Arendt denomina desarraigo (*rootlessness*). “El desarraigo es una característica de todas las organizaciones raciales. Lo que los movimientos europeos deseaban conscientemente, la transformación del pueblo en una horda, puede ser contemplado como experiencia de laboratorio en el primero y triste intento de los boers” (*OT*: 264).

Hacia mediados del siglo XIX, el descubrimiento de minas de oro en África constituyó un incentivo para el desarrollo de la empresa imperialista. En África se produjo la fiebre del oro, y cientos de nativos abandonaron el trabajo de la tierra para trabajar en las minas. También los financieros judíos que ya no tenía demasiado lugar en las transacciones internacionales, es decir, que se habían vuelto superfluos, acudieron a África para hacer negocios. Los boers miraban con desconfianza a los judíos porque temían que el desarrollo económico que promovían, pudiese situarlos en una posición social destacada que terminara por desplazarlos a ellos mismos de su posición de predominio y dismantelara de este modo las bases raciales de su dominación. Los boers también veían en los financieros judíos una amenaza a la elegibilidad de su “raza”, puesto que los judíos también se consideran un pueblo elegido por Dios. En este marco, los boers desarrollaron un profundo antisemitismo vinculado directamente con la noción de raza, y de este modo, en el marco del imperialismo de ultramar, confluyeron tempranamente el racismo y el antisemitismo.

La empresa declaradamente imperialista comenzó cuando los judíos fueron desplazados, y los Estados europeos adoptaron una política de inversiones en tierras africanas, que fue protegida con la expansión de instrumentos de violencia y medios de dominación. El imperialismo se entroncaba tan estrechamente con la ideología racial, que estuvo dispuesto a proteger las jerarquías de la sociedad racial aun a costas del interés económico. Así, por ejemplo, en El Cabo el gobierno despidió a 17.000 empleados bantúes de los ferrocarriles y duplicó los salarios de los blancos, socavando fuertemente la rentabilidad del sector, y el gobierno municipal reemplazó a todos los empleados nativos por blancos, haciendo insustentable el gasto municipal (*OT*: 272). Esto pone de manifiesto que el racismo no era solamente un aditamento ideológico del imperialismo, sino que constituía el núcleo de una ideología que estructuraba la dinámica social, política e incluso económica en las colonias. Esta supeditación de los intereses económicos a un principio ideológico caracteriza, como veremos, al gobierno totalitario y sienta las bases de su premisa de que “todo es posible”.

Entre los efectos de *boomerang* que la sociedad racial, propia del sur de África, generó en el seno de Europa, debe contarse la difusión del pensamiento racial para la estigmatización como inferior de todo aquel que resultara diferente, por ejemplo, los pueblos de Europa del este y de Asia, especialmente los chinos y los indios. “Pero de mayor importancia para los Gobiernos totalitarios, fue la otra experiencia de la sociedad racial en África, la de que los motivos de la rentabilidad no son sagrados y pueden no ser aceptados, la de que las sociedades pueden funcionar según principios diferentes de los económicos” (OT: 274), como puede ser la segregación racial.

La dominación imperialista, entonces, se caracterizó por la utilización de la raza y de la burocracia como medios de organización política. La noción de raza cobró relevancia cuando los europeos entraron en contacto con las tribus africanas de cuya humanidad se sentían avergonzados. Mientras que la burocracia constituyó la forma de “administración por la que los europeos habían tratado de dominar a pueblos extranjeros a los que consideraban inevitablemente inferiores” (OT: 275). En la India, esta amalgama de racismo y burocracia, dio como resultado las primeras “matanzas administrativas”, que pusieron la técnica moderna al servicio del principio ideológico del racismo en función de perfeccionar la muerte en serie. Estas matanzas constituyen el precedente de las “fábricas de la muerte” del nazismo, que les adicionaron “una atmósfera general de ‘cientificidad’ [...] maridada con la eficacia de la técnica moderna” (EC: 253)⁹⁰. Hacia el final del capítulo “Raza y burocracia”, Arendt recapitula algunos de los elementos del imperialismo que confluyeron en el totalitarismo:

“Cuando el populacho europeo descubrió qué ‘maravillosa virtud’ podía ser una piel blanca en África, cuando el conquistador inglés en la India se convirtió en un administrador que ya no creía en la validez universal de la ley, sino que estaba convencido de su propia e innata capacidad para gobernar y dominar, cuando los matadores de dragones se convirtieron bien en ‘hombres blancos’ de ‘castas superiores’, o en burócratas y espías, jugando al Gran Juego de los motivos ulteriores e inacabables en un inacabable movimiento; cuando los Servicios británicos de Información (especialmente después de la primera guerra mundial) comenzaron a atraer a los mejores hijos de Inglaterra, que preferían servir a fuerzas misteriosas por todo el mundo mejor que al bien común de su país, el escenario pareció estar ya dispuesto para todos los horrores posibles. Bajo la nariz de cualquier *existían ya muchos de los elementos que, reunidos, podrían formar un Gobierno totalitario sobre la base del racismo*. Los burócratas de la India propusieron las *‘matanzas administrativas’*, mientras que los funcionarios de África declaraban que ‘no se permitiría que consideraciones éticas tales como los derechos del hombre se alzarán en el camino’ de la dominación blanca” (OT: 290. La cursiva me pertenece).

El componente racista del imperialismo, sirvió de sustento para la realización de masacres que eran vistas como políticas “civilizatorias” de eliminación de las razas inferiores, en pos de un la construcción de una identidad unificada en las colonias en torno de las razas superiores. De este modo, tal como nos advierte Enzo Traverso

⁹⁰ En “La imagen del infierno” (EC: 241-254).

(2001b: 99) “el colonialismo fue un laboratorio insustituible de los genocidios del siglo XX. [...] El nazismo no hará más que aplicar esta política en el seno de Europa”. Existe, entonces, una evidente continuidad entre las matanzas administrativas coloniales de siglo XIX y los campos de concentración y exterminio nazis del siglo XX. Y esta continuidad no se sustenta sólo en la utilización de la técnica moderna para el exterminio de pueblos enteros, sino también en el papel fundamental que desempeñó el racismo en la organización social –jerarquías raciales–, política –dominación racial–, y económica –subordinación de la rentabilidad a este principio ideológico–. Por eso, Traverso (2003: 55) advierte que “el nuevo y hasta entonces desconocido umbral que establecieron las cámaras de gas no debería ocultar esta antigua filiación, que hace del exterminio nazi el punto más alto y la síntesis de un largo proceso histórico iniciado a fines del siglo XIX”.

Excurso: El imperialismo de ultramar y las leyendas

La expansión territorial del imperio británico y las consiguientes políticas inhumanas respecto de los pueblos locales fueron convertidas en actos nobles de la voluntad mediante leyendas (*legends*), que han desempeñado desde tiempos inmemorables un papel importante en la elaboración de la historia⁹¹. La historia no está conformada por las acciones conscientes de los hombres sino más bien por cadenas de acontecimientos que los protagonistas no pueden controlar y cuyas consecuencias no pueden prever. Por ello las leyendas permiten que los pueblos construyan una historia para reapropiarse de lo pasado como siendo partícipes, protagonistas y responsables de lo acontecido. Las leyendas se caracterizan por ofrecer una interpretación del pasado que permite develar los misterios del futuro, y aunque estas interpretaciones no se relacionan “sólidamente con los hechos” (*OT*: 276), sin embargo, ostenta pretensiones de veracidad.

Arendt considera que el autor de la leyenda imperialista británica es el escritor Rudyard Kipling, quien parte de ciertas características concretas de ese pueblo, para crear historias que constituyen un verdadero alegato a favor del imperialismo. Así instituye una leyenda fundacional que presenta a los británicos como un pueblo rodeado por el mar, que obtiene la ayuda de tres elementos: el agua, el viento y el sol, para emprender travesías con sus naves. “La nave hizo posible la alianza siempre peligrosa con los

⁹¹ La leyenda más poderosa de todos los tiempos es la interpretación del cristianismo respecto del surgimiento de la vida en la Tierra y su explicación del destino humano sustentada en la idea de Juicio Final (*OT*: 276).

elementos y convirtió al inglés en dueño del mundo” (OT: 277). Esta empresa se presentaba como completamente desinteresada más allá del conocimiento de otras tierras y del afán civilizatorio que la impulsaba.

“Lo que aproxima tanto a las antiguas leyendas fundacionales a esta pequeña narración del ‘Primer Marinero’ es que presenta a los británicos como el único pueblo maduro, preocupado por la ley y cargado con el peso del bienestar del mundo, entre tribus bárbaras que no se preocupan ni saben qué es lo que mantiene unido al mundo. Desgraciadamente, esta presentación carecía de la verdad innata de las antiguas leyendas: el mundo se preocupaba y conocía y veía como actuaban, y una narración semejante no podría haber convencido al mundo de que ‘no obtenían nada de esa humilde tarea’” (OT: 277-278).

Sin embargo, ciertas virtudes que prevalecían en Gran Bretaña, tales como la caballería y la valentía, obraron como un marco que hizo plausible esta leyenda. En consecuencia, los colonos se encontraron ante la fatídica disyuntiva de que su carga fuese “o bien la hipocresía o bien el racismo” (OT: 278). Sin embargo, esta carga resultaba más llevadera por la existencia de las leyendas, que permitieron presentar a los británicos como aventureros motivados por su deseo de extender la ley y el bienestar a pueblos remotos y desconocidos. Entre estos aventureros, cabe destacar a Lord Cromer y Cecil Rhodes. El primero desembarcó en Egipto para asegurar este paraje fundamental en el camino hacia la India, asumiendo como cónsul general desde 1883 hasta 1907. Por el mismo tiempo, Rhodes fue a África del sur y salvó a El Cabo cuando ya había perdido toda su importancia en el comercio con la India. Rhodes tenía ya el pensamiento característico del imperialismo, proteger El Cabo estaba justificado por sí mismo porque no había empresa más importante que la expansión por la expansión misma. Tanto Cromer como Rhodes concebían sus misiones como un medio subordinado a un fin más elevado, y ambos encabezaron el proceso de transformación de la Administración colonial en Administración imperialista. En esta administración las personas debían ser entrenadas para cumplir de manera eficiente sus fines, que eran la manutención del territorio y la divulgación de la cultura inglesa. Incluso Rhodes llegó a planear en su testamento la conformación de una sociedad secreta que tuviese por objeto la promoción de la superioridad de la “raza nórdica”.

El efecto relativamente limitado que tuvieron las leyendas del imperialismo debe distinguirse de la creciente relevancia de las ideologías en el seno de los Estados Nación europeos. Las ideologías constituyen “nuevos tipos de explicaciones históricas” que surgieron en el transcurso del siglo XIX (OT: 277). Las leyendas difieren de las ideologías en tanto se refieren a la explicación de un hecho concreto, mientras que las ideologías pretenden ofrecer una explicación universal de las leyes que rigen el desenvolvimiento de la historia o, en palabras de Arendt, “una teoría universal aplicable

a todo lo que sucediera” (*OT*: 277). Las ideologías, como veremos en el próximo capítulo, son un producto netamente moderno y desempeñan un papel más destacado en la dinámica de los movimientos totalitarios que las leyendas; no obstante no debe menoscabarse las contribuciones de estas últimas para la sustentabilidad del imperialismo.

El imperialismo continental y el nacionalismo tribal

El componente ideológico más importante del nazismo está constituido por el pangermanismo vinculado con los pan-movimientos, que si bien no surgieron junto con el imperialismo, se consolidaron y adquirieron dimensiones importantes con la expansión imperialista de la década de los ochenta. Los pan-movimientos están más vinculados al imperialismo continental que al imperialismo de ultramar, mientras que este último está relacionado estrechamente a intereses económicos y a la expansión del capital ocioso, el segundo manifiesta un abierto desinterés por la economía y se basa fundamentalmente en el ensanchamiento de la “conciencia tribal”, es decir, se propone unir a todos los pueblos de origen semejante independientemente de su historia y del lugar en el que se encuentren. Por ello, el imperialismo continental no sólo nació vinculado al concepto de raza, sino que también incorporó al racismo como uno de sus componentes ideológicos centrales y lo utilizó como arma política cuando se vislumbró su eficiencia. El imperialismo continental no distingue entre los métodos e instituciones de la colonia y de la nación (*OT*: 294) sino que procura una expansión dentro del territorio europeo entre los pueblos con idiomas y culturas semejantes.

El programa de conquista mundial del nazismo estuvo inspirado en su mayor parte por la idea de la unidad de una Europa central germana y el populacho desarrolló un papel protagónico. Es cierto que el imperialismo de ultramar también mantuvo vínculos estrechos con el populacho, en forma de una alianza entre éste y el capital, pero la iniciativa política siempre estuvo en manos del capital, mientras que en los pan-movimientos la iniciativa se encontraba depositada en el populacho y éste a su vez era conducido por cierto tipo de líderes políticos. Los pan-movimientos condujeron al surgimiento de un nuevo sentimiento nacional que no estaba relacionado con el Estado Nación sino con una “conciencia tribal”. En el marco de esta conciencia tribal los otros pueblos eran vistos como potenciales amenazas para su desarrollo. Además el propio pueblo es concebido como superior, único, individual e incluso incompatible con la

posibilidad teórica de una Humanidad común. Arendt, también señala que a partir de “la ‘ensanchada conciencia tribal’ surgió esa peculiar identificación de la nacionalidad con el alma de cada uno, ese orgullo intimista que ya no se preocupa exclusivamente de los asuntos públicos, sino que penetra en cada fase de la vida privada” (OT: 298).

La conciencia tribal se desarrolló en aquellos pueblos que no habían logrado la emancipación nacional ni la consolidación del principio de soberanía nacional, a través de la conformación del Estado Nación, proveniente de la Revolución Francesa. Los intentos de Austria-Hungría por alcanzar esos objetivos fracasaron y por ello fueron lugares propicios para la expansión y consolidación de los pan-movimientos. Arendt distingue entre el nacionalismo tribal proveniente del imperialismo continental y el nacionalismo del Estado Nación. Este último surgió a partir del conflicto constitutivo de los Estados Nación expresado claramente en el intento de la Revolución Francesa de combinar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano con el principio de la soberanía nacional. Esta declaración reconoce los mismos derechos a todos los hombres independientemente de su origen, de su cultura, de su idioma; sin embargo, estos derechos sólo pueden ser garantizados dentro del marco de un Estado Nación que sólo reconoce como sujetos de derecho a sus ciudadanos. Este conflicto, también existió entre la nación y el Estado, mientras que éste último procura la protección de todos los individuos que se encuentran en un determinado territorio, la nación sólo reconoce derechos y protección a aquellos individuos que son parte de la cultura de esa nación por haber nacido en determinado territorio, es decir, la nación delimita la protección del Estado sólo a sus ciudadanos. Como consecuencia de este conflicto, los derechos humanos, concebidos originalmente como inalienables de todo ser humano, se convirtieron en derechos nacionales y el Estado apareció vinculado con sectores nacionales particulares y perdió su apariencia de legalidad y racionalidad. La concepción liberal erróneamente concebía que el Estado gobernaba las relaciones entre individuos, cuando en realidad dominaba a las clases sociales en conflicto. De este modo, la nacionalidad se convirtió en el único “cemento” capaz de mantener unida la nación a pesar de los conflictos de clase. Consecuentemente hubo una exacerbación del nacionalismo dentro de los Estados Nación, pero éste permaneció siempre acotado puesto que procuraba mantener un precario equilibrio entre la nación y el Estado, al tiempo que generaba cierta cohesión en una sociedad atomizada⁹². Aunque este

⁹² Sin embargo, en la perspectiva arendtiana no hay un nacionalismo “bueno” que genera cohesión en el seno del Estado Nación y un nacionalismo “malo” vinculado al imperialismo continental que procura destruir lo diferente. Puesto que, como advierte Balibar (1991: 78, nota al pie 11) “si miramos más de cerca, comprobamos que la Revolución Francesa ya tenía en sí misma la contradicción entre ambos aspectos: por tanto, fue ella la que hizo ‘patinar’ al nacionalismo”.

nacionalismo es menos peligroso que el nacionalismo tribal, no se encuentra exento de problemas inherentes a la dinámica propia del Estado Nación, como tendremos ocasión de ver más adelante⁹³.

“Los ciudadanos nativos de una Nación-Estado despreciaban frecuentemente a los ciudadanos nacionalizados que habían recibido sus derechos por ley y no por nacimiento, del Estado y no de la nación; pero jamás llegaron tan lejos como para proponer la distinción pangermana entre *Staatsfremde*, ajenos al Estado, y *Volksfremde*, ajenos a la nación, que había de ser incorporada a la legislación nazi. Mientras que el Estado, incluso en su forma pervertida, siguió siendo una institución legal, el nacionalismo fue controlado por alguna ley, y mientras que surgió de la identificación de los nacionales con su territorio estuvo limitado por fronteras definidas” (OT: 303).

En cambio, el nacionalismo tribal, que según Beiner (2006: 51) constituye una “variante patológica del nacionalismo”, se originó del sentimiento de desarraigo, porque los pueblos de la Europa central, con migraciones constantes y fronteras movedizas, no sentían que tenía una hogar común, es decir, un Estado Nación, sino que se encontraban hermanados con otros que vivían en distintos lugares, por ejemplo, por una lengua en común. No importaban dónde vivían sino que en cualquier lugar donde estuvieran se sentían como miembros de una “tribu” sin territorio específico. Ese sentimiento de unión fue reforzado por otro componente esencial del nacionalismo tribal que es la creencia en que el pueblo es el elegido por dios. Los pan-movimientos predicaban el origen divino del propio pueblo en contraposición a la creencia judeo-cristiana del origen divino del hombre. De modo que los hombres recibían su origen divino sólo indirectamente a través de su pertenencia a un pueblo.

Este nacionalismo basaba su identidad en una cualidad permanente o natural que no dependía de la historia ni de los avatares políticos de un pueblo. Arendt crítica fuertemente la idea de que la igualdad o la diferencia, no importa si de un pueblo o de toda la humanidad, es una cuestión natural. Desde su perspectiva, los hombres son desiguales según su origen, su organización, su historia, y sólo son reconocidos como iguales en un plano formal de derechos, es decir, según una finalidad humana. La tradición judeo-cristiana concibe que además de esta igualdad de derechos, existe otra igualdad más allá de la historia, de la naturaleza y de la finalidad humana, que es la igualdad del origen divino. El positivismo fue responsable de la degeneración de la noción de igualdad al querer demostrar algo indemostrable, que es que los hombres son iguales por naturaleza y que sólo difieren por la historia y las circunstancias particulares. El nacionalismo tribal, por su parte, procuró demostrar que había pueblos superiores cuyas diferencias con los demás no eran históricas sino naturales. De este

⁹³ Canovan (2002: 39 y 246) aclara que Arendt no sostiene que el nacionalismo al estilo francés sea inofensivo sino solamente que era menos peligroso que el nacionalismo desarrollado por los pueblos desarraigados del este de Europa.

modo, el nacionalismo tribal se complementó con el racismo que negaba el origen común de los hombres y se apropió, pervirtiéndola de la noción del origen divino de un pueblo elegido. Este nacionalismo anula la dignidad humana, puesto que concibe que sólo son dignos de respeto aquellos hombres que han nacido en el seno de determinado pueblo, socavando de este modo la idea de humanidad que reconocía un origen común a todos los hombres. El racismo y el tribalismo desactivan la idea de humanidad que obraba para Arendt como un compromiso por el cual asumimos “la responsabilidad por todos los crímenes cometidos por los hombres” (*OT*: 308).

Otra característica de los pan-movimientos es que desde su fundación, como en el caso del pangermanismo, utilizaron lenguajes muy vulgares para atraer a la mayor cantidad de estratos sociales posibles. Falta aún explicar por qué a estas características se sumó como componente central de los pan-movimientos el antisemitismo. Al respecto Arendt observa dos cuestiones: (i) los judíos eran el único pueblo que demostraban que era posible mantener una identidad a través de los siglos sin un territorio específico y por tanto se tornaban en los principales enemigos y competidores de los pan-movimientos; y (ii) los judíos se concebían como un pueblo elegido por dios para la salvación de la humanidad con lo que se presentaban como adversarios en la pretensión de los pan-movimientos de constituir los pueblos elegidos por dios, aunque no fuera para salvar a la humanidad sino para dominar el mundo. De este modo, el nacionalismo tribal lleva a cabo una perversión de la idea, fuertemente arraigada en la historia del pensamiento occidental, de que existe un pueblo elegido por dios, que desemboca en una “inversión” por la cual la noción judía de pueblo elegido ya no fue una forma para la “realización del ideal de Humanidad común –sino para su destrucción final” (*OT*: 316).

El imperialismo continental dio origen al nacionalismo tribal que resultó ser un “antecesor directo de la ideología nazi” (Canovan, 2002: 246), al dar lugar a un acoplamiento entre racismo y antisemitismo que, a diferencia del imperialismo de ultramar, tuvo consecuencias directas entre las poblaciones diversas de los países europeos que no habían logrado constituir un Estado Nación –especialmente Austria-Hungría y el imperio zarista–. El nacionalismo tribal obró, entonces, como suelo fértil para el totalitarismo puesto que instituyó las categorías raciales, como el modo predominante en que los europeos veían el mundo y a los otros que no pertenecían a su nación, etnia o raza (Villa, 2006: 4). De este modo, la raza y el antisemitismo se presentaron no sólo como efectivas herramientas de cohesión social y de movilización política sino también como el núcleo de una ideología cuya novedad residía en su enorme potencialidad para constituirse en un principio de estructuración de las

jerarquías sociales, de la dominación política y de la dinámica económica, que “legitimaba la exterminación en masa de grupos raciales” (Swift, 2009: 86).

Los Estados multinacionales como simientes de los movimientos totalitarios

En el momento en que estalló la Primera Guerra Mundial, los únicos Estados multinacionales que todavía existían eran Austria-Hungría y Rusia, que se caracterizaban por ser despotismos, que gobernaban a sus pueblos mediante la burocracia, es decir, por decreto. Allí, los partidos y los parlamentos desempeñaban papeles insignificantes, y “el Estado gobernaba a través de una Administración que aplicaba decretos” (OT: 316). El gobierno se vuelve, entonces, la fuente de toda legislación, y las normas y leyes no requieren justificación alguna ni debate público más allá de su aplicabilidad. En este contexto, no resulta casual que fuese en los Estados multinacionales, que no habían conocido formas constitucionales de gobierno, en donde se desarrollaran los pan-movimientos, que se caracterizaran por su abierto desprecio por la ley y las instituciones de la justicia. En la dominación por decreto, que se reserva en los sistemas constitucionales para casos de emergencia, reside el núcleo del poder de la burocracia, que crea una “atmósfera de arbitrariedad y sigilo” (OT: 317) propia de los gobiernos totalitarios. La burocracia totalitaria se presenta como una profundización de los mecanismos de dominación de la burocracia de los Estados multinacionales, que a su vez se enraíza en los mecanismos de excepcionalidad que subyacen al funcionamiento de los sistemas constitucionales (Naishtat, 2008)⁹⁴. Mientras que en los

⁹⁴ La burocracia totalitaria llevaría a cabo de este modo, la radicalización y la consumación en una forma estable de toma de decisiones y de funcionamiento del estado, de los decretos y de los mecanismos de excepcionalidad previstos por los gobiernos constitucionales. Siguiendo a Francisco Naishtat (2010a), advertimos que en esta afirmación resuena sin lugar a dudas la tematización benjaminiana del estado de excepción (*Ausnahmezustand*). En el totalitarismo, según la perspectiva arendtiana, el estado de excepción se vuelve la regla, en consonancia con la formulación de Benjamin en sus “tesis” de filosofía de la historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla” (Benjamin, 2002: Tesis VIII). La comprensión de la concepción de Benjamin del estado de excepción se encuentra a su vez íntimamente vinculada con los desarrollos de Carl Schmitt. De este modo, Naishtat advierte que “por un juego de palabras que invierte la fórmula de Schmitt, el estado de excepción del soberano se vuelve en Benjamin la regla ontológica de la dominación que es inherente a la reificación de la ley y a la conservación de la soberanía mediante la violencia. Contra dicho ‘falso estado de excepción’ (porque es en verdad la regla), Benjamin opone un ‘verdadero estado de excepción’ en cuanto interrupción del mundo reificado de la dominación y despertar de la política, al que llama el ‘primado de la política respecto de la historia’ que es propio de la revolución copernicana de la historiografía materialista que propone su punto de vista copernicano” (Naishtat, 2010a: 8). Asimismo, Naishtat también señala que en Benjamin hay dos soberanos: el soberano barroco que desea evacuar (*auszuschliessen*) el estado de excepción pero resulta incapaz (*unfähig*) en *El origen del Drama barroco alemán*, y el soberano que impone el estado de excepción como regla en la tesis VIII. Arendt parece

Estado multinacionales la dominación por decreto se restringe a la vida pública, en el totalitarismo se expande también al ámbito privado, adquiriendo un carácter considerablemente más radical.

“Una de las diferencias más chocantes entre la anticuada dominación de la burocracia y el tipo totalitario moderno es que los gobernantes austríacos y rusos de la preguerra se contentaban con una ociosa irradiación del poder y se satisfacían con controlar solamente los destinos exteriores, dejando intacta toda la vida íntima del alma. La burocracia totalitaria, con una más completa comprensión del poder absoluto, penetró en el individuo particular y en su vida íntima con la misma brutalidad. El resultado de esta experiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominador quedó muerta junto con sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad política bajo las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria” (OT: 318).

La burocracia austríaca inspiró a Kafka quien supo captar todas sus características y sus consecuencias aun cuando estas todavía no estaban completamente desplegadas (OT: 319)⁹⁵. Las novelas de Kafka muestran como la burocracia genera un halo de superstición en la explicación de sucesos que aunque ocurren por mero accidente, son interpretados como fuerzas sobrehumanas. La burocracia genera un marco de absoluta imprevisibilidad debido a la proliferación de decretos, que pueden solaparse entre sí y no mantener una dirección visible; pero al mismo tiempo, lo que se resuelve se presenta con un velo de inmutabilidad puesto que su validez se sustenta en la voluntad del gobierno y se sustrae a cualquier tipo de mecanismos que puedan limitar o revocar las decisiones tomadas. De ahí que en la dominación burocrática prevalezca un clima de arbitrariedad manifiesta junto con una apariencia de necesidad insoslayable. Los pan-movimientos, a diferencia de lo que sucedió con los partidos políticos, no degeneraron en estructuras burocráticas sino que captaron que la burocracia era un posible modelo de organización. Estos movimientos concebían el poder como una

aproximarse a esta segunda acepción del soberano para caracterizar al totalitarismo, y en esta misma dirección se encontrarían también los desarrollos de Agamben en *Estado de excepción* (2007). Para una esclarecimiento de las similitudes y divergencias en la aproximación de Schmitt y de Benjamin respecto del estado de excepción, remitimos al artículo de Naishtat (2010a): “Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética”. Por otra parte, respecto de los posibles puntos de convergencia y divergencia entre Arendt y Schmitt, véanse: Scheurman, William (1998): “Revolutions and Constitutions. Hannah Arendt’s Challenge to Carl Schmitt”, y Serrano Gómez, Enrique (1998): *Consenso y conflicto: Schmitt, Arendt y la definición de lo político*.

⁹⁵ De acuerdo con el abordaje arendtiano de la burocracia “no fue Max Weber sino Franz Kafka quien captó y describió la cualidad terrorífica que la burocracia alcanzaría en el siglo XX” (Bernstein, 1996: 75. La traducción me pertenece). La peculiar caracterización que Arendt realiza de la burocracia como el gobierno por decreto, la hace irreductible a la concepción weberiana y por eso discrepamos con Swift (2009: 81) cuando la inscribe en esta línea. En contraposición y atinadamente, Canovan (2002: 30) advierte que Arendt no utiliza el término burocracia en el “sentido ordinario de la racionalidad weberiana”; antes bien, la crítica de la burocracia se vincula con la visión de Kafka y con el clima cultural imperante en la Viena de fines del siglo XIX. Diversos movimientos artísticos y culturales comenzaban a expresar sus reparos en relación con el desenvolvimiento de la burocracia austríaca. Así, por ejemplo, en 1896 cuando Gustav Klimt fue convocado para pintar los frescos de la Facultad de Derecho de Viena, representó a la justicia como un pulpo cuyos brazos se extendían amenazantes por la sociedad atrapando a algunos individuos. Esta representación despertó diversas críticas y en consecuencia el gobierno le prohibió a Klimt realizar exposiciones en las instituciones oficiales.

emanación divina ilimitada y como la ley pretendía limitar esa emanación sagrada, era considerada sacrílega. Además de este carácter antilegalista, el otro principio de organización de estos movimientos que posteriormente devinieron totalitarios, fue la ideología. Así comenzaron a decir al populacho que participar en el movimiento los hacía encarnar diversos ideales, tales como lealtad, generosidad y valor. Incluso los nazis llegaron a convencer al populacho de que se vería privado de estas virtudes si no participaba del movimiento. El atractivo de los movimientos totalitarios se debió, en parte, a la moda antioccidentalista difundida en Alemania y en Austria por algunos intelectuales, y en parte, al sentimiento de formar parte de una corriente universal de la historia.

En los años de la Primera Guerra Mundial, los movimientos comenzaron a competir con el sistema de partidos del Estado Nación. Los pan-movimientos habían surgido en el continente europeo y su principal peculiaridad no fue que se concibieran por encima de los partidos políticos sino que se denominaran a sí mismos “movimientos” para diferenciarse de los partidos. Los partidos estaban sufriendo una terrible crisis y despertaban enorme desconfianza en la población. No obstante, la desintegración del sistema de partidos europeos, según Arendt, no fue llevada a cabo por los pan-movimientos sino por los movimientos totalitarios. De todas formas, los primeros fueron precursores de los movimientos totalitarios principalmente en la habilidad para utilizar en su favor el odio del pueblo contra las instituciones que supuestamente los representaban.

Arendt observa que en Inglaterra no se desarrolló ningún movimiento con sus respectivos componentes ideológicos. Dos factores decisivos permitirían explicar esto, por un lado, el imperialismo de Inglaterra no logró articular en el seno de este país los componentes necesarios para atraer a las masas, por otro lado, en este país regía un sistema bipartidista, a diferencia de Europa continental en donde primaba un sistema multipartidista. El sistema de partidos anglosajón se mantuvo estable frente a la crisis de partidos y de las instituciones del Estado Nación que afectaba a Europa continental. El bipartidismo del sistema inglés y el multipartidismo continental llevan consigo distintas concepciones respecto de la relación entre el partido y el poder, y entre los ciudadanos y el Estado. En Inglaterra los partidos se presentaban ambos como prosiguiendo el bien público, en un esquema de dominio alterno, en el que el partido que no se encontraba en el gobierno ejercía control sobre el otro pero considerando que después le tocaría gobernar a él. El dominio alterno permite que no exista una diferencia tan grande entre el Gobierno y el Estado, y que éste último permanezca al alcance de los ciudadanos a

través de los partidos. Como los partidos se alternan en el Gobierno y en la oposición “no existe ocasión para incurrir en sublimes especulaciones acerca del poder y del Estado como si fueran algo más allá del alcance humano, entidades metafísicas independientes de la voluntad y de la acción de los ciudadanos” (OT: 326).

Esta concepción de Arendt es similar a la apreciación que hace Tocqueville para comprender la diferente relación entre el Estado y los intelectuales en América y en Europa. Según Tocqueville en América los intelectuales se vieron involucrados siempre en los asuntos públicos y por tanto forjaban sus ideas al mismo tiempo que resolvían los problemas que se les presentaban. Por ello, no hacían grandes especulaciones teóricas y sus concepciones se encontraban más vinculadas con la realidad y sus problemas. En cambio, los intelectuales europeos nunca tuvieron oportunidad de involucrarse en los asuntos públicos, por tanto desarrollaban teorías abstractas con gran vuelo teórico pero que desatendían completamente las particularidades de la situación política.

El sistema continental multipartidista concebía a los partidos vinculados con diversos intereses particulares, y por tanto, era el Estado quien garantizaba una instancia de superación de esos conflictos para procurar el bien público. El Estado se encontraba por encima de los partidos procurando que se ejerciera el poder de forma equilibrada en interés de todos. En cambio, en el sistema anglosajón, el Gobierno mismo de los partidos se basaba en un interés particular puesto al servicio de un “interés común”, puesto que cada partido tenía un ala de derecha y un ala de izquierda que contemplaban diferentes intereses particulares y que se moderaban mutuamente en el gobierno. Los partidos continentales no gozaban de esta vinculación entre Gobierno y poder, y estaban tan cegados por las particularidades de sus intereses que buscaron una justificación ideológica para sustentar sus intereses –así por ejemplo, el partido conservador defensor de la propiedad agraria sostenía que Dios había creado al hombre para que labrara la tierra–. Frente a esta fragmentación de intereses cobró relevancia el nacionalismo y el patriotismo como formas de generar ese interés común que el Estado debía promover. Esto explica la mayor propensión del sistema multipartidista continental hacia formas exaltadas de nacionalismo.

“Los alemanes tendían a considerar al patriotismo como una sumisa renuncia a sí mismo ante las autoridades, y los franceses como una entusiástica lealtad al espectro de la “Francia eterna”. En ambos casos, el patriotismo significaba un abandono del partido de cada uno y de sus intereses parciales a favor del Gobierno y del interés nacional. Lo cierto es que semejante deformación nacionalista era casi inevitable en un sistema que creaba partidos políticos a partir de los intereses particulares, de forma tal que el bien público tenía que depender de la fuerza emanada de arriba y de un vago y generoso autosacrificio de abajo que sólo podía lograrse alentando las pasiones nacionalistas. En Inglaterra, por el contrario, el antagonismo entre el interés particular y el nacional jamás desempeñó un papel decisivo en la política” (OT: 329).

En el marco de esta crisis de los sistemas multipartidistas, agudizada particularmente al finalizar la Primera Guerra Mundial, cobran cada vez más relevancia los movimientos. Entre éstos Arendt distingue los movimientos fascistas y los totalitarios, mientras que los primeros procuraban conquistar el Estado para realizar el interés de un grupo particular, los movimientos totalitarios procuraban conquistar el Estado para destruirlo. Es decir, los movimientos fascistas estaban interesados en conquistar y mantener el Estado y una de sus instituciones fundamentales: el ejército. En cambio, los movimientos totalitarios querían destruir el Estado y sus instituciones, por eso no mantuvieron la estructura del ejército sino que lo subordinaron a la organización política totalitaria. Sin embargo, los nazis encontraron provecho en hacer pasar su modelo como similar al fascista, que de hecho hasta 1938 no fue un totalitarismo sino una dictadura nacional⁹⁶.

En sentido estricto los movimientos fascistas no eran movimientos sino un “partido por encima de los partidos” que deseaba apoderarse del Estado reconociéndolo como la autoridad suprema. Los movimientos totalitarios se concebían como independientes del Estado y superiores a éste. El éxito de estos movimientos residió en que, en un contexto de crisis del Estado Nación y de pérdida del sentido nacional producto de las migraciones, del desempleo y de la inflación, atacaban los sustentos del Estado y no apelaban a las clases sino a las masas. Con el ascenso de Hitler al poder, el sistema de partidos sucumbió en Alemania, y antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de los países europeos habían desechado el sistema de partidos y sus instituciones representativas para instaurar diversas formas de dictadura. “El ‘Estado totalitario’ es un Estado sólo en apariencia y el movimiento ya no se identifica verdaderamente ni siquiera con las necesidades del pueblo. El movimiento, para entonces, se halla sobre el Estado y sobre el pueblo, dispuesto a sacrificar a ambos en aras de su ideología” (*OT*: 341).

Las limitaciones del Estado Nación ante las minorías y los apátridas

El totalitarismo emprendió deliberadamente la destrucción de las instituciones y de las estructuras del moderno Estado Nación, pero también es cierto que al finalizar la Primera Guerra Mundial las consecuencias fueron tan devastadoras que sus cimientos

⁹⁶ Al respecto véase el primer apartado del tercer capítulo “Consideraciones preliminares en torno del concepto de totalitarismo”, en donde delimitamos las singularidades de los regímenes totalitarios frente a otras formas de dominación y especialmente frente a las dictaduras.

habían quedado fuertemente debilitados. La enorme inflación quebró a vastos sectores de pequeños y medianos productores y propietarios; el desempleo no sólo afectó a la clase trabajadora sino a gran parte de la población; y las guerras civiles produjeron la emigración de grandes cantidades de población de sus países nativos, que no encontraron buena acogida en ningún otro país. Los Estados desnacionalizaban a supuestos traidores, a minorías, a los hijos de extranjeros, etc. El clima de desintegración se expandió por toda Europa, pero se concentró en los países que habían sido derrotados y en los Estados que se conformaron posteriormente en los territorios de la derrotada Monarquía Dual, Austria-Hungría, y del Imperio zarista, Rusia. En los territorios de estos otrora Estados multinacionales surgieron dos grupos de víctimas especialmente damnificadas en el período de entre guerra y durante la Segunda Guerra Mundial. Estos dos grupos se encontraban mucho peor que la clase media desposeída, que los desempleados y que los pequeños propietarios que perdieron su estatus social, porque fueron despojados incluso de los derechos considerados como inalienables de la condición de ser humano, es decir, de los Derechos del Hombre. Estos dos grupos fueron las minorías (*minorities*) y los apátridas (*stateless*), que dado que no tenían un gobierno propio se vieron obligados a vivir sin la protección de las leyes del Estado Nación y sujetos a las arbitrariedades de la ley de excepción de los tratados para las minorías.

Después del término de la Primera Guerra Mundial se establecieron tratados de paz que suponían que podían establecerse Estados Nación en Europa central y oriental que reunieran a diferentes pueblos bajo un gobierno particular. De este modo, se eligió para cada Estado un pueblo, denominado “estatal”, al que se le otorgó el gobierno, y que se suponía que gobernaría conjuntamente con los restantes pueblos, cosa que, desde luego, nunca sucedió. También concibieron un tercer grupo de nacionalidades al que denominaron “minorías”, y para las cuales se contemplaban regulaciones especiales y excepcionales en los tratados de minorías. En muchos países las denominadas minorías, que no gozaban de los derechos del Estado sino que estaban sometidas a regulaciones excepcionales, constituían hasta el treinta por ciento de la población total. Consecuentemente estos grupos nacionalmente frustrados comenzaron a concebir que la verdadera emancipación sólo podía consistir en la emancipación nacional, es decir, en la constitución de un Estado propio que reconociera plenamente sus derechos. Esta reacción era lógica a partir de que la Revolución Francesa combinara los Derechos del Hombre con la soberanía nacional, con lo cual los derechos se restringieron a los ciudadanos de un Estado Nación.

La situación de las minorías era problemática y la mayoría de los políticos de las grandes naciones sabían que no quedaba otra opción que la paulatina asimilación o la aniquilación. El mayor impedimento para la asimilación fue la debilidad numérica y cultural de los recientemente establecidos pueblos estatales. Así la minoría judía o la minoría rusa en Polonia no consideraban que la cultura polaca fue superior o digna de admiración para adherirse a ella, y tampoco concibieron que debían hacerlo porque los polacos eran el sesenta por ciento de la población del país. Para defender a las minorías se conformó un Congreso de Minorías que no tuvo demasiada trascendencia. Lo más significativo de los tratados de minorías era el hecho de que estaban garantizados por un organismo internacional, la Sociedad de Naciones, porque se concebía que los millones de personas que vivían al margen de la protección legal ordinaria, necesitaban alguna garantía internacional, y que la resolución de este problema no era una cuestión de corto plazo. Esta situación hacía de la paradoja del Estado nación un problema político candente, puesto que sólo las personas de la nación predominante detentaban de los derechos y de la protección legal del Estado, mientras que para aquellos de otra nacionalidad la alternativa parecía ser la asimilación total o la permanencia fuera de la ley. De este modo, Arendt advierte que el Estado se había vuelto “un instrumento de la nación; la nación había conquistado al Estado; el interés nacional tenía prioridad sobre la ley mucho tiempo antes de que Hitler pudiera declarar ‘justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán’” (OT: 352).

El problema de las minorías puso de manifiesto el precario equilibrio que sustentaba al Estado Nación, puesto que el imperio de la ley y de las instituciones universales del Estado quedó supeditado a los intereses particulares de la Nación. De manera que la decadencia del Estado Nación no obedece sólo a razones históricas sino también a la tensión inmanente que lo constituye. Por eso, no acordamos con Canovan (2002: 32) cuando manifiesta que en la perspectiva arendtiana, el Estado Nación “permanece como un ideal político en Europa hasta el tratado de Versalles, y [que] Arendt expresa claramente su respeto por él, particularmente en su versión francesa”. Estas consideraciones de Canovan parecen soslayar la crítica de Arendt al Estado Nación que se sustenta en la tensión o incluso contradicción entre el universalismo del Estado y el particularismo de la Nación, que desde sus inicios se mostró proclive a diversas formas de nacionalismo y a una intolerancia manifiesta a las diferencias culturales, ante las que sólo aceptaba la vía de la asimilación, es decir, de su disolución en la cultura nacional dominante. La crítica arendtiana a la asimilación, que abordamos en el capítulo precedente, es al mismo tiempo una crítica al Estado Nación, que mucho antes de la

finalización de la Primera Guerra Mundial ya se había manifestado incapaz de tolerar y convivir con diferentes grupos culturales en su seno. Por eso, entre las consecuencias inherentes a la estructura organizativa del Estado Nación, Judith Butler (2007: 1) señala no sólo el nacionalismo sino también la generación masiva de apátridas. Ronald Beiner (2006: 55) también vincula estrechamente el declive del Estado Nación sustentado en la soberanía nacional, con el descrédito que se produjo como consecuencia de los pavorosos manejos de las minorías nacionales y de los refugiados apátridas.

En un comienzo la noción de apátrida era utilizada por aquellos refugiados que eran detenidos y que no querían ser deportados a una Nación que les era ajena, este es el caso de los judíos polacos y rumanos que vivían en Alemania o Francia. La noción de apátrida cobró relevancia cuando se sumaron a estas huestes los refugiados de la posguerra que habían sido desnacionalizados por sus países después de revoluciones o guerras. En este grupo se encontraban miles y miles de armenios, húngaros, alemanes y españoles, entre otros. La desnacionalización en masa era completamente novedosa y prefiguraba la estructura totalitaria que prefería perder muchos de sus ciudadanos antes que tolerar puntos de vistas diferentes en su territorio. Los apátridas no gozaban de ningún tipo de derecho y su situación empeoró paulatinamente hasta que, antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, los campos de internamiento se convirtieron en la “solución” rutinaria para las personas desplazadas. En los doce años que siguieron a la finalización de la Primera Guerra Mundial el número de apátridas creció de manera nunca antes vista, y se calcula que alcanzaron el número de un millón de apátridas reconocidos y diez millones de hecho.

La situación empeoró drásticamente cuando quedó demostrado que las dos soluciones previstas por los gobiernos, a saber la repatriación y la nacionalización, no funcionaban. El primer remedio fracasó porque ni el país de origen ni ningún otro país aceptaba a los apátridas. Mientras que la nacionalización fracasó cuando los países advirtieron que el problema de los apátridas afectaba a masas que no podían ser incorporadas sin terribles consecuencias económicas y culturales. Los apátridas no tenían derecho a la residencia ni al trabajo, por lo cual siempre se encontraban transgrediendo la ley, y sujetos a la completa arbitrariedad de los que no son sujetos de derechos. Solamente delinquiendo eran incorporados al sistema legal y eran tratados en iguales condiciones que los demás delincuentes. La paradoja del apátrida es que “sólo como violador de la ley puede obtener la protección de ésta” (OT: 364). El Estado Nación incapaz de proporcionar protección a aquellos que habían perdido los derechos que reconocían los Estados, dejaron la responsabilidad de resolver el problema en manos de la policía. De este

modo, por primera vez en Europa la policía actuaba con total independencia del gobierno sin control y con dominio absoluto sobre los apátridas. “Los crecientes grupos de apátridas en los países no totalitarios, se vieron conducidos a una forma de ilegalidad organizada por la policía que determinó prácticamente una coordinación del mundo libre con la legislación de los países totalitarios” (OT: 366).

Arendt señala que los judíos tuvieron un papel central, tanto entre los pueblos minoritarios como entre los apátridas. Los judíos no alcanzaban la mayoría en ningún país pero sin duda constituían la minoría más considerable numéricamente en diversos países. “En los años que siguieron a la activa persecución hitleriana de los judíos alemanes, todos los países con minorías comenzaron a pensar en expatriar a éstas, y era natural que empezaran con la *minorité par excellence*, la única nacionalidad que realmente no tenía más protección que un sistema de minorías, convertido para entonces en una completa burla” (OT: 367). Sin embargo, el problema de los apátridas y de las minorías excede el tratamiento de la cuestión judía y, como veremos en el próximo apartado, se inscribe en las perplejidades de la concepción del derecho propia del moderno Estado Nación. En este sentido, Butler (2007: 1) advierte que “lo que pasó con los judíos bajo el dominio de Hitler no debería ser visto como excepcional sino como un caso ejemplar de cierta forma de manejo de las poblaciones minoritarias [...] Los campos de exterminio fueron una elocuente demostración al resto del mundo de cómo realmente ‘liquidar’ todos los problemas referidos a las minorías y los apátridas”⁹⁷. Finalmente, ante la ineptitud de las bases legales del Estado Nación para hacer frente a la problemática de minorías y apátridas, no sólo se incrementó el poder de la policía para manejar arbitrariamente a estas poblaciones, sino que también se puso de manifiesto la posibilidad de extender este manejo a la población general. De este modo, cuanto aumenta “la extensión de la dominación arbitraria mediante normas policíacas, más difícil es a los Estados resistir a la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente” (OT: 368).

Las perplejidades de los Derechos del Hombre

La Declaración de los Derechos del Hombre proclamada a finales del siglo XVIII concebía estos derechos como inalienables, irreducibles e indeducibles de otros derechos o leyes debido a que no se invocaba a autoridad alguna para su

⁹⁷ La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

establecimiento, sino al hombre en sí mismo. De este modo, se proclama que todos los hombres detentan los mismos derechos, es decir, que éstos son universales, pero al mismo tiempo, estos derechos sólo podían ser garantizados para aquellos que fuesen ciudadanos de un Estado Nación determinado. Es decir, en la medida que se enfatiza la universalidad de los derechos humanos, éstos parecían no poder ser garantizados, y cuando eran garantizados por un Estado Nación concreto, no podían preservar su universalidad. La denominación misma de la “Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” (1789) ya deja entrever esta cuestión, al oscilar entre el reconocimiento de los derechos del hombre en general y del ciudadano de un Estado particular (Beiner, 2006: 54). Más allá del devenir histórico, esta oscilación que mina la sustentabilidad de los derechos del hombre responde intrínsecamente a su dinámica en el seno del Estado Nación.

En consecuencia, rápidamente estos derechos se involucraron con la cuestión de la emancipación nacional y de los derechos civiles reconocidos a los pueblos dentro de los Estados. Así se terminó concibiendo, que el sujeto de los derechos del hombre no eran los hombres individuales sino los pueblos. Esta identificación entre Derechos del Hombre y derechos de los pueblos en el marco del Estado Nación se puso de manifiesto cuando aumentó rápidamente el número de personas y de pueblos que no se encontraban protegidos por la estructura del Estado Nación en Europa central y en África. Los mismos apátridas estaban convencidos de que los derechos nacionales se identificaban y al mismo tiempo garantizaban los derechos humanos, y por ello bregaban por ser reconocidos como ciudadanos por un Estado.

Al finalizar la Primera Guerra Mundial, los derechos humanos se tornaron inaplicables, aun en aquellos Estados que los reconocían en sus constituciones, cuando aparecieron grupos de personas que no eran ciudadanas de ese Estado ni de ningún otro, muchos de los cuales habían sido desnacionalizados, como hemos visto, luego de la disolución de los Estados multinacionales. Estos grupos que se encontraban “fuera de la ley”, los apátridas y las minorías, sufrieron una doble pérdida: la de sus hogares, y la de la protección de un gobierno. Si bien en la historia la pérdida del hogar por razones políticas y/o económicas es una constante, la novedad en el siglo XX residió en que a estas personas les fue imposible encontrar un nuevo hogar, es decir, un mundo común en el que fuesen reconocidos como iguales. De manera análoga, la pérdida de la protección de un gobierno significó al mismo tiempo la pérdida del *estatus* legal en todos los países, y no sólo en el propio. Además, por primera vez en la historia, estas pérdidas estuvieron desvinculadas completamente del hecho de haber cometido algún

delito, o de haber realizado algo que se considerara como tal, por lo que se caracterizaron por la absoluta inocencia de las personas involucradas, “en el sentido de completa falta de responsabilidad” (OT: 373). La tragedia de los fuera de la ley residía en que no pertenecían a ninguna comunidad, no había ni siquiera comunidades que quisieran oprimirlos. El derecho a la vida de estos grupos queda amenazado después de un largo proceso en el que se comprueba que son completamente “superfluos”, que no existe nadie que reclame por ellos o que esté dispuesto a ofrecerles protección.

“Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión [...] Esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario [...] sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad” (OT: 375).

La privación absoluta de derechos adviene como consecuencia del desarrollo de la civilización, porque sólo una sociedad completamente burocratizada, puede restringirse el reconocimiento del “otro” a su inmersión en una estructura de relaciones legales. Sólo en el marco del Estado moderno que restringe los derechos a los miembros de la nacionalidad predominante, puede llegar a ser posible que aquellos pueblos que no tengan un Estado Nación propio, al perder el reconocimiento legal del Estado en que se encontraban, fuesen al mismo tiempo expulsados de la humanidad. En consecuencia, la calamidad de los fuera de la ley reside en haber perdido la comunidad a la que pertenecían, porque ello implica que ya no sean reconocidos como formando parte de una humanidad común.

Cuando se proclamaron los Derechos del Hombre se los concibió con independencia de la historia y de las distinciones sociales, sustentando su universalidad en la naturaleza. Así, estos derechos parecían hacer referencia a un ser humano abstracto despojado de orden social alguno que no existía en ninguna parte de la Tierra. Sin embargo, el siglo XX se ha desembarazado de la idea de naturaleza, mostrando que la contingencia de los asuntos humanos resulta irreductible a principios absolutos. La búsqueda de principios absolutos para sustentar la universalidad de los derechos humanos no hace más que evadir la tarea fundamentalmente política de forjar una estructura organizativa capaz de garantizarlos más allá de los límites de los Estados Nación⁹⁸. Esto es de suma

⁹⁸ Brunkhorst, sin embargo, sostiene que el concepto que Arendt tenía de la “ONU no era demasiado elevado; y [que] también rechaza un eventual Estado mundial” (2006: 141). Pero esto no implica que Arendt sea escéptica respecto de alguna institucionalidad que pueda garantizar el “derecho a tener derechos”. Esta institucionalidad, no obstante, tendría que situarse por encima de los Estados Nación y de ahí las escasas perspectivas de la ONU que se sigue sustentando en los Estados soberanos (véase al respecto la siguiente nota al pie en donde retomamos esta cuestión en discusión con Benhabib). Mientras que un “Gobierno mundial” no podría instituirse en garantía de los derechos humanos porque nada impediría que ese gobierno sustentado en “una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la

importancia porque la violación de los derechos humanos no es una innovación de los regímenes totalitarios, sino que se desarrolló con antelación al interior mismo de los Estados Nación, cuando sólo reconocieron precarios derechos a las minorías étnicas y desnacionalizaron a diversos grupos que permanecieron como apátridas. Los Estados Nación establecieron así, después de la Primera Guerra Mundial, los primeros campos de internamiento para alojar a minorías, apátridas y refugiados, en donde los derechos humanos se desvanecían por completo, en el preciso momento en que los seres humanos se presentaban como tales en su absoluta desnudez.

“La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general –sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse– y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (OT: 381).

En este sentido, Arendt advierte que los hechos del siglo XX “ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de los Derechos del Hombre” (OT: 378). Burke señalaba que los Derechos del Hombre eran una “abstracción”, que resultaba inaplicable a las personas concretas y que por tanto los únicos derechos sustentables eran aquellos que se reconocían dentro de una nación determinada. Así, pragmáticamente defendía los derechos de los ingleses frente a la irrealizabilidad de los Derechos del Hombre. La crítica de Burke parece confirmarse puesto que en la historia cada vez que las personas eran despojadas de sus derechos nacionales, perdían a su vez los derechos humanos, al mismo tiempo que la restitución de estos últimos no significaban más que la restitución de sus derechos nacionales. Así, por ejemplo, las minorías, los apátridas y los encerrados en campos de internamiento pudieron advertir aun “sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro” (OT: 379) y por eso, bregaban porque se les reconocan derechos nacionales. De modo que, la “abstracta desnudez” de la vida humana no revestía de una dignidad propia, sino que incluso en su condición de meros seres humanos, los hombres parecían perder aquello que hacía posible que otras personas los trataran como semejantes. La noción de hombre genérica, abstracta y pretendidamente

conclusión totalmente democrática –es decir, por decisión mayoritaria– de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes” (OT: 378). La centralización y concentración del poder resulta peligrosa dentro de un Estado Nación y más todavía si extrapolamos esta idea al plano mundial. En cambio, la preservación de los derechos humanos se podrá asegurar mejor por instituciones republicanas descentralizadas que se controlen y limiten mutuamente. Pero esto supone pensar un derecho internacional sobre bases completamente distintas a las predominantes.

universal que subyace a la Declaración de los Derechos del Hombre mostraba sus limitaciones y sus potenciales riesgos.

“La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella, se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas –excepto las que seguían siendo humanas–. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” (*OT*: 378).

Tal vez, la mayor limitación de los derechos humanos haya residido en suponer que la igualdad de los hombres se encuentra dada por naturaleza o por su origen divino, y que esto les otorgaba una validez universal, cuando en realidad, los hombres se reconocen como iguales sólo a través de la organización política, es decir, sólo pueden llegar a ser iguales aquellos que son reconocidos como ciudadanos de una misma comunidad. “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (*OT*: 380). Por ello, Arendt considera que el derecho humano fundamental es el derecho a tener derechos, es decir, a pertenecer a “una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los Derechos del Hombre sin perder su [...] dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad” (*OT*: 376).

Así, la paradoja de los derechos humanos reside en que por aspirar a un fundamento inalienable y absoluto, acaban por encubrir la conflictividad política ineludible que implica su concreción. Los derechos humanos se inscriben en la herencia ilustrada, que ha procurado sustentar el mundo de los asuntos humanos sobre bases sólidas, pero a costa de negar su inestabilidad propia y de eludir la inmensa y fortuita tarea política para que eso sea posible. Esta crítica de Arendt nos está alertando de una tendencia, cada vez más recurrente en nuestras sociedades, a la reducción jurídica de los problemas políticos, que no conduce más que a una judicialización de la política con su consecuencia despolitización. El problema de los derechos humanos no es meramente un problema de fundamentación conceptual, jurídica o filosófica, sino un problema que debe afrontarse en el marco de la conflictividad y de las luchas históricas y políticas que implica⁹⁹.

⁹⁹ Esto es precisamente lo que se le escapa a Benhabib (2005: 56-57) cuando objeta que “Arendt no puede basar ‘el derecho a tener derechos’, es decir, a ser reconocido como miembro de una comunidad humana organizada, en un nuevo principio filosófico [...] Para Arendt no había solución institucional ni teórica para este problema [de los desnacionalizados]”. El posicionamiento de Benhabib amerita al menos dos observaciones. Por un lado, Arendt entiende que estos intentos de fundar filosóficamente los derechos forman parte de la desmesura de la tradición filosófica que ha pretendido resolver los problemas políticos sustrayéndose a la pluralidad de los actores políticos. Por otra parte, consideramos que Arendt no clausura la posibilidad de pensar salidas institucionales que, más allá de los Estados Nación, garanticen el “derecho a tener derechos”, aunque nos advierte respecto de la insuficiencia de “los intentos humanitarios

Breves notas sobre el Romanticismo

En la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt dedica algunas páginas al Romanticismo en su versión alemana (OT: 231-234). Una aproximación a su abordaje del Romanticismo, nos permitirá esclarecer los aportes de esta corriente de pensamiento a la emergencia del totalitarismo, así como también el posicionamiento arendtiano respecto de la modernidad. En los estudios sobre Arendt pueden encontrarse algunas referencias al Romanticismo en relación con el salón de Rahel Varnhagen (Benhabib, 2000a: 11, 12 y 191; Canovan, 2002: 9), con la exaltación romántica de la intimidad frente al ascenso de lo social en *La condición humana* (Swift, 2000: 22, 40; Villa, 1996: 140), y por último, con la inscripción de Heidegger en el Romanticismo (Kristeva, 2003: 134 Young-Bruehl, 1993: 284; Villa, 1996: 232)¹⁰⁰. Sin embargo, no ha sido mayormente explorado el papel del Romanticismo en *Los orígenes del totalitarismo*. Por eso, hemos considerado oportuno revisar someramente esta cuestión.

En su libro sobre el totalitarismo, Arendt advierte que la marca característica de los intelectuales románticos no reside en un conjunto de opiniones sino en la formación de una “mentalidad general” entre los sectores cultos, en donde la personalidad y el genio se vuelven una forma de distinción social. En Alemania hacia comienzos del siglo XIX, la ascendente clase media mercantil se encontró con el desprecio de la nobleza por los negocios y su renuencia a relacionarse con quienes se dedicaban a estas actividades. En este contexto, los individuos de la clase media procuraban forjarse una “personalidad” a través de la formación (*Bildung*) para lograr cierto reconocimiento social. Esta situación es retratada por Johann Wolfgang von Goethe, en su clásica novela de formación

mejor intencionados de obtener de las organizaciones internacionales nuevas declaraciones de los derechos humanos, [puesto que] tendría que comprenderse que esta idea trasciende la idea actual de la ley internacional que todavía opera en términos de acuerdos recíprocos y de Tratados entre Estados soberanos; y, por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones” (OT: 377). Dada la deriva y proliferación de Declaraciones a las que hemos asistido desde la segunda mitad del siglo XX y su escasa o al menos insuficiente repercusión en las políticas de los Estados Nación respecto de los derechos humanos, consideramos que el señalamiento arendtiano sigue revistiendo de plena vigencia. Respecto de las potencialidades de la perspectiva de Arendt para abordar problemáticas actuales del derecho, véase: Lafer, Celso (1994): *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt* de Celso Lafer (1994) y *Hannah Arendt and International Relations* de Anthony Lang y John Williams (2005).

¹⁰⁰ Los reparos de Arendt respecto del Romanticismo se ponen de manifiesto en su artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia?” (1946) cuando afirma críticamente que “Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación” (EC: 218).

(*Bildungsroman*) denominada *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, en donde el protagonista es educado por nobles en vistas de modelar una personalidad de la que carece debido a su origen social burgués.

De este modo, los intelectuales románticos alemanes en procura de reconocimiento frente a la nobleza, desarrollaron una “idolatría de la personalidad del individuo, cuya misma arbitrariedad se convierte en prueba de genio” (OT: 232). Incluso fueron todavía más lejos, y para poder competir con las cualidades naturales de los nobles, formularon el concepto de “personalidad innata” que provenía del nacimiento. “Los escritores liberales pronto alardearon de la ‘verdadera nobleza’ en oposición a los gastados títulos como el de barón que podían ser otorgados y retirados” (OT: 233), mientras que la personalidad o el genio eran virtudes naturales que no debían su origen a la determinación humana y que por tanto, no podían ser revocadas. La personalidad innata se volvió un rasgo distintivo, que la burguesía utilizó para diferenciarse tanto de otros estratos sociales cuanto de otros pueblos considerados inferiores. “La burguesía alemana trataría de atribuir a otros pueblos todas las cualidades que la nobleza despreciaba como típicamente burguesas –primero a los franceses, más tarde a los ingleses y siempre a los judíos” (OT: 233). De ahí que el culto a la personalidad innata fomentara el antisemitismo. “Fue la falta de una ‘personalidad innata’, la falta innata de tacto, la falta innata de productividad, la disposición innata para el comercio, lo que separó el comportamiento del hombre de negocios judío del de su colega medio” (OT: 233).

En su artículo de 1932 titulado “La Ilustración y la cuestión judía”, Arendt ya había establecido un íntimo vínculo entre el Romanticismo y el antisemitismo, refiriéndose al primero como “la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía” (TO: 119). Sin embargo, en la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) abocada al antisemitismo, se pueden encontrar sólo un par de menciones esporádicas al Romanticismo y a los intelectuales románticos. Así, Arendt señala que los intelectuales románticos contribuyeron a que el conservadurismo llegara a constituir una ideología política en Alemania (OT: 80) y junto con las tendencias antisemitas de esta ideología, ellos mismos se tornaron antisemitas (OT: 112). Sin embargo, dadas estas escasas referencias, cabría preguntarnos si acaso Arendt no ha cambiado de opinión en relación con la importancia del Romanticismo para el antisemitismo. En todo caso, esto deja entrever una modificación en la perspectiva de Arendt que vira desde un análisis filosófico de orientación idealista con primacía en las tradiciones de pensamiento en la década del 30’ (el Romanticismo y la Ilustración),

hacia un análisis histórico-filosófico¹⁰¹ que recalca y enfatiza en el papel de las prácticas económicas (el imperialismo) y sociales (el racismo) en la década siguiente. En este sentido, como ya hemos visto, Canovan (2002: 23) sostiene que el análisis de Arendt del totalitarismo se sustenta con “mucho más énfasis en las prácticas que en las influencias intelectuales”. El problema es que Canovan parece dejarse llevar al extremo por esta aseveración y culmina soslayando el papel que las tradiciones intelectuales desempeñan en el libro de Arendt. Si bien es cierto que hacia la década del cuarenta cobran preeminencia las prácticas, el derrotero de las ideas seguirá no obstante constituyendo un insumo irrenunciable de los análisis arendtianos. Y prueba de ello, es precisamente que le dedique algunas páginas al Romanticismo en la segunda parte del libro sobre el imperialismo –aspecto que pasa inadvertido para Canovan–, así como en la primera parte del libro se había ocupado en un par de páginas de la Ilustración. Asimismo, podemos aseverar que su análisis del Romanticismo en *Los orígenes del totalitarismo*, viene a reforzar de alguna manera su concepción previa, en la medida en que sostiene que el Romanticismo no sólo mantiene estrechos vínculos con el antisemitismo, sino incluso también con el pensamiento racial¹⁰². Por eso, Arendt se aboca a la elucidación de las implicancias sociales y políticas del Romanticismo en el apartado: “Unidad de raza como sustitutivo de la emancipación nacional”, que forma parte de la segunda parte del libro sobre el imperialismo. De este modo, el hecho decisivo fue que cuando la burguesía comenzó a utilizar la personalidad y el genio como características naturales que le permitía a la vez diferenciarse y despreciar a otros pueblos, en particular a los judíos, estaba al mismo tiempo sentando bases propicias para la conformación y propagación del pensamiento racial. Así, Arendt parece haber redoblado su apuesta respecto del Romanticismo, al expandir sus desventuradas contribuciones más allá del antisemitismo, hacia el horizonte más amplio del pensamiento racial.

“La insistencia en el origen tribal común como una esencia de la nacionalidad, que formularon los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814, y el énfasis de los románticos en la personalidad innata y la nobleza natural, prepararon intelectualmente el camino al pensamiento racial en Alemania. Del primero procedió la doctrina orgánica de la Historia con sus leyes naturales; de la última surgió a finales del siglo el grotesco homínulo del superhombre cuyo destino natural consiste en dominar el mundo” (OT: 234).

¹⁰¹ Este análisis no deja de ser filosófico por sus pretensiones y sus alcances. Aunque Arendt rechace que su actividad pueda ser catalogada como filosofía, consideramos que su obra antes que una negación de la filosofía, más bien implica una reconsideración profunda de la tradición filosófica en general, y de la corriente idealista, en particular. Respecto de esta reformulación de la filosofía en el pensamiento arendtiano remitimos especialmente al capítulo octavo de nuestra Tesis de Doctorado (Di Pego, 2013a).

¹⁰² A su vez, Bernstein advierte que el antisemitismo se vuelve verdaderamente peligroso y destructivo cuando se vuelve el foco de las ideologías raciales (1996: 67).

Las amenazas de la “civilización” moderna

A lo largo de estas páginas, esperamos haber puesto en evidencia cómo el imperialismo y sus factores aledaños –el racismo, las matanzas administrativas y los pan-movimientos, entre otros–, configuraron un escenario donde ya estaban presentes muchos de los elementos que hicieron posible la emergencia del totalitarismo. El imperialismo de ultramar con su afán de expansión hizo sucumbir al moderno Estado Nación con sus territorios delimitados y sus leyes válidas en su interior. Asimismo, la alianza entre imperialismo y racismo, puso en cuestión la validez de los Derechos del Hombre, puesto que erradicaba el principio de igualdad entre los hombres en el que éstos se fundaban y en su lugar enarbolaba el principio de la jerarquía de razas. Así como el imperialismo tipificó en las colonias “razas inferiores” que debían ser eliminadas para asegurar la unificación social; posteriormente aquellos grupos que no podían ser asimilados completamente a la identidad nacional de los Estados europeos, fueron vistos como susceptibles de ser eliminados. De esta manera, las matanzas administrativas llevadas a cabo por el imperialismo, confluyeron a la postre en las fábricas de la muerte del nazismo.

El imperialismo continental no necesitó de un efecto de boomerang para que sus efectos se hicieran patentes en Europa porque se desarrolló en el seno del viejo continente, cuando se recurrió a un supuesto origen tribal compartido para exacerbar el sentido de pertenencia allí donde no había logrado forjarse un Estado Nación. En este contexto, luego de la disolución de los Estados multinacionales se conformaron nuevos Estados nacionales, en cuyo interior consecuentemente surgieron minorías étnicas, que sólo detentaban derechos excepcionalmente mediante Tratados, y apátridas, que no eran aceptados por ningún Estado. Ante la precariedad legal de las minorías y la exclusión absoluta de los apátridas, se delegó el manejo de estas poblaciones al poder ilimitado y arbitrario de la policía, y los Estados Nación comenzaron a entrever la posibilidad de regir de este modo a toda la población que previamente fuese despojada de sus derechos. La desnacionalización, que será el primer paso para la dominación total en los campos de concentración nazis, fue una política aplicada y administrada masivamente en los Estados Nación luego de la Primera Guerra Mundial.

Más allá del imperialismo como factor extrínseco que erosionó las bases del Estado Nación, tanto por la expansión territorial como por la restricción arbitraria de la cobertura legal, encontramos que la constitución misma del Estado moderno se sustenta

en una tensión o contradicción que amenaza su sustentabilidad. Mientras que el Estado se orienta por una política de reconocimiento de derechos a sus habitantes, la Nación busca restringirlos a quienes detentan un origen nacional compartido. Esta pugna entre el universalismo del Estado de derecho y el particularismo de la Nación, se manifestó en la proclividad del Estado Nación hacia diversas formas de nacionalismo y en su incapacidad para tolerar diferencias culturales en su seno. De este modo, como no todos los que residen en un determinado territorio pertenecen efectivamente al mismo pueblo o nación, surgen minorías cuyos derechos no son reconocidos y que resultan por tanto apátridas. Esto pone de manifiesto las dificultades intrínsecas que el Estado Nación enfrenta para asegurar los derechos de las minorías, y para preservar y reconocer las diferencias. Los temores que los pensadores políticos modernos albergaron respecto de la “tiranía de las mayorías”¹⁰³ no sólo tenía asidero en las diferencias de clases sino también, y fundamentalmente, como hemos podido apreciar, en las diferencias étnicas. Por su parte, la validez de los Derechos del Hombre también fue puesta en cuestión por la jerarquía de razas que trajo aparejado el imperialismo, pero en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 ya se apreciaba el carácter paradójico de estos derechos. Por un lado, se concibe a todos los individuos como sujetos de derecho en tanto seres humanos, pero por otro, el Estado Nación garantiza sólo los derechos de aquellos a quienes reconoce como “ciudadanos”, es decir, parte de su “nación”. El pensamiento ilustrado pretendió salvar esta paradoja fundando los derechos humanos en principios pretendidamente absolutos, tales como la igualdad natural de los hombres. Sin embargo, la historia del siglo XX ha demostrado que en su desnudez natural, sin protección legal alguna, es cuando los seres humanos se encuentran más expuestos a la dominación y el exterminio.

En relación con las corrientes intelectuales que podemos reconocer a la base del advenimiento del totalitarismo, Arendt destaca particularmente el papel de la filosofía política de Hobbes. En la caracterización hobbesiana del insaciable afán de poder del hombre, Arendt encuentra una formulación precursora del imperialismo. A su vez, al sostener que los Estados se encuentran entre sí como en el estado de naturaleza, es decir, en potencial guerra de todos contra todos, Hobbes asienta una cuña letal a la idea de una Humanidad compartida, aun antes de que esta idea haya sido explícitamente formulada. Por otra parte, el Romanticismo alemán con su culto de la personalidad y el genio conduce a la formulación de cualidades innatas que permitirían distinguir no sólo a las personas sino también a los pueblos. A partir de esto, el pueblo alemán comienza a

¹⁰³ Véase al respecto el capítulo VII de la primera parte de *La democracia en América* de Tocqueville (1998: 257-259) titulado “La omnipotencia de la mayoría en los Estados Unidos y su efecto”.

ser caracterizado como poseedor de virtudes innatas al tiempo que se desprecia a otros pueblos endilgándoles vicios naturales. Esto no sólo conduce al antisemitismo sino que abona el surgimiento del pensamiento racial.

El análisis precedente parece haber dilucidado algunos de los factores más relevantes, que desde el corazón mismo de la tradición occidental, hicieron posible el advenimiento del totalitarismo. De modo que, el totalitarismo no puede ser concebido como un mero retroceso o desviación del curso de la civilización occidental, sino que surge de sus propias entrañas como un desafío a su propia subsistencia. Por eso, Arendt culmina la sección sobre el Imperialismo con las siguientes palabras:

“La Naturaleza ha sido dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron a Europa durante siglos. *Incluso la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización.* El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes” (OT: 382. La cursiva me pertenece).

En estas palabras que cierran la sección sobre el imperialismo, Arendt advierte que la civilización lleva consigo nuevas formas de barbarie, en la medida en que su análisis se presenta el totalitarismo como un fenómeno interno a la civilización occidental. En esta afirmación parecen resonar los ecos de la aseveración de Walter Benjamin (2002: 52) “no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie”¹⁰⁴. Después del totalitarismo ya no es posible sostener la oposición entre civilización y barbarie, y tampoco es posible resguardar la tradición como si hubiese podido mantenerse intacta. El hilo de la tradición se ha cortado inexorablemente. La civilización ha devenido barbarie.

¹⁰⁴ Esto no constituye una mera coincidencia. No sólo los unía una amistad personal, sino que Arendt manifestaba un profundo aprecio por Benjamin. Pocos meses antes de su muerte, Benjamin le dejó una copia de las denominadas “Tesis de filosofía de la historia”, que Arendt lograría llevar consigo a Estados Unidos y que entregaría a Theodor Adorno. Posteriormente Arendt las publicaría en la primera edición de Benjamin en inglés, las denominadas *Illuminations* (1969), con una introducción suya sobre Benjamin. En el ya mencionado segundo capítulo de nuestra tesina de Licenciatura (2005), denominado “Historia y discontinuidad: la exaltación de la Revolución. Los rastros de Benjamin en la obra de Arendt” y en la ponencia “Crítica y reconstrucción de la filosofía: Hannah Arendt y Walter Benjamin” (2008), hemos abordado la relación entre ambos filósofos. También remitimos a los capítulos quinto y sexto de nuestra Tesis de Doctorado (Di Pego, 2013a: 151-207) que indaga los motivos benjaminianos en la obra de Arendt. Asimismo, sobre la relación entre los escritos de Benjamin y de Arendt, véase la bibliografía referida en el nota al pie nº 49 del primer capítulo, apartado “La tradición oculta: los judíos paria”.

3. Singularidad y arraigo histórico del totalitarismo

Consideraciones preliminares en torno del concepto de totalitarismo

Hannah Arendt terminó de escribir *Los orígenes del totalitarismo* en 1949, y la primera edición apareció en 1951. En el clima cultural de esos años y debido a un “total malentendido”, como advierte Enzo Traverso (2001b: 101) el libro fue acogido como una apología de la Guerra Fría, pero en realidad se inscribe en una vertiente que podría denominarse “antitotalitarismo de izquierda”. Esto se debe a que, tal como advierten en la actualidad diversos historiadores y politólogos (Traverso, 2001b: 29-44; Kershaw, 2004: 59; Furet, 1996: 185-187; Linz, 2000: 2; Hermet, 1991: 30; Lefort, 2007: 297), la utilización del adjetivo totalitario se remonta a la década de 1920 por parte de la izquierda antifascista, y aunque también fue reapropiado por el fascismo italiano y por el nazismo¹⁰⁵, en la década siguiente la noción de totalitarismo alcanzó gran difusión y se consolidó en la cultura antifascista en el exilio tanto italiana como alemana, y luego del pacto Nazi-Soviético en 1939 su uso se extenderá para definir comparativamente a ambos regímenes. Estas serían, según Traverso, las dos primeras etapas del concepto: su surgimiento en los años '20 y su consolidación en la década del 1930 para caracterizar al fascismo y su ampliación luego al régimen soviético.

En los años sucesivos a la culminación de la Segunda Guerra Mundial se produce un desplazamiento del concepto, que se desvincula de su crítica al fascismo para volverse netamente una caracterización del comunismo. Este proceso de ideologización del concepto que opone el totalitarismo comunista al “mundo libre”, genera una reacción crítica hacia fines de la década de 1960 en Estados Unidos y Alemania occidental. Por su parte, el ámbito intelectual en Francia se había mostrado refractario a la utilización y tematización del concepto de totalitarismo en el marco de la Guerra Fría¹⁰⁶, sin embargo, hacia comienzos de la década de 1970 se observa un resurgimiento de esta

¹⁰⁵ Enzo Traverso (2001b: 32-33) señala que Mussolini emplea la expresión “voluntad totalitaria” en un discurso en 1925 y el filósofo oficial de la Italia fascista, Giovanni Gentile se refiere posteriormente al totalitarismo y al Estado totalitario (*Stato totalitario*) como lo opuesto al liberalismo político. Por su parte, en Alemania, Carl Schmitt desarrolla su concepción del Estado total (*totale Staat*) en una línea sumamente crítica de la tradición liberal (Traverso, 2001b: 40-41).

¹⁰⁶ Hay algunas excepciones entre las que se cuenta el caso de Raymond Aron y David Rousset (Traverso, 2001b: 129). Incluso dentro de la tradición marxista en Francia, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, habían desafiado la tendencia predominante, colocando al totalitarismo como foco de sus reflexiones, lo que los convirtió en pensadores “herejes” dentro de esta tradición (Traverso, 2001b: 93).

problemática¹⁰⁷. En este contexto, en 1972 se publica por primera vez en francés “El totalitarismo” que corresponde a la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*; al año siguiente se publica la primera parte “El antisemitismo” y recién en 1982 “El imperialismo”¹⁰⁸.

En 1966, ante la reedición corregida y aumentada del libro, Arendt escribe un nuevo prólogo para cada una de las partes del libro. En el prólogo a la tercera parte, Arendt manifiesta que uno de los factores que dificultan el estudio del totalitarismo es precisamente

“[...] el hecho de que hayamos heredado del período 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” (OT: 31).

En este sentido, Arendt se distancia de aquellas posiciones deudoras de la Guerra Fría que identifican indiscriminadamente totalitarismo y comunismo, y reserva el concepto de totalitarismo para remitirse a períodos delimitados del gobierno de Hitler y de Stalin¹⁰⁹. De este modo, Arendt se “oponía al uso ideológico del término totalitarismo contra todos los regímenes comunistas de partido único” (Hermet, 1991: 32) y advertía que sólo constituyen gobiernos totalitarios, el Tercer Reich desde 1938¹¹⁰ y hasta su derrota en 1945, y la Unión Soviética desde 1930¹¹¹ y hasta la muerte de Stalin en 1953.

¹⁰⁷ Al respecto véase el capítulo X, “Regreso a París”, del libro de Traverso (2001b: 129-135) que recorre la historia del debate en torno del totalitarismo.

¹⁰⁸ Esta publicación tardía y fragmentaria de *Los orígenes del totalitarismo*, condicionará fuertemente las primeras lecturas de la obra de Arendt en Francia.

¹⁰⁹ Esta tendencia a extender el uso del término totalitario, conlleva el peligro de la disolución de las particularidades de los regímenes totalitarios del siglo XX y de sus horrores. Por eso, Arendt advierte que “tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra ‘totalitario’”, siendo el totalitarismo el único régimen con el “que no es posible la coexistencia” (OT: 32).

¹¹⁰ Puede establecerse cierto paralelismo entre el hecho de que Kershaw (1989) presente el año 1938 como la culminación del proceso por el que Hitler afianzó un poder ilimitado, y el señalamiento de Arendt de que recién ese año el régimen nazi llegó a ser plenamente totalitario. En su artículo “El Estado Nazi: ¿Un Estado excepcional?”, Kershaw describe los diversos factores que llevaron a la concentración progresiva del poder en manos de Hitler. Aunque la posición de Hitler fue desde un comienzo dominante, su autonomía fue incrementándose gracias a la acumulación de poder en el tratamiento de diversas problemáticas, tales como el repunte del empleo y la recuperación de la economía, la represión de la izquierda y los golpes diplomáticos de comienzos de 1938, entre otros. En 1934 la muerte del presidente Hindenburg también había contribuido en este proceso, que culminó hacia 1938, con la consolidación por parte de Hitler de un poder absoluto e ilimitado como “Führer” de Alemania. La maquinaria propagandística y represiva nazi, por su parte, desempeñó un papel destacado en la creación del “mito del Führer”. Todos estos factores hicieron posible la reestructuración de un Estado moderno en torno de la autoridad de un líder (Kershaw, 1989: 130-132). En el libro *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques*, se analiza el proceso a través del cual hacia fines de la década del 30’, el culto a la personalidad de Stalin se consolida hasta el punto de que se identifica al partido con el Comité Central y con la posición de Stalin (partido = Comité Central = Stalin), de modo que “criticar a uno de ellos significaba traicionarlos a todos” (Getty-Naumov, 2001: 87).

¹¹¹ En 1930 comienza un ataque frontal del gobierno estalinista contra los llamados *kulaks* para llevar adelante la colectivización y para ello se enviaron 25.000 soldados (muchos de ellos reclutados en fábricas o en el partido) que debían aplastar cualquier resistencia a través de ejecuciones y deportaciones. Se calcula que en los años sucesivos hasta 1932 murieron cuatro o cinco millones de personas como

Asimismo, en este prólogo, Arendt pretende mostrar que a pesar de los años transcurridos desde la finalización de la Segunda Guerra, y de los documentos y bibliografía aparecida –en los 17 años que separan la primera edición de la 1968–, la sección sobre el totalitarismo no ha requerido de modificaciones y continúa vigente, siendo su principal línea argumentativa el carácter irreductible de la dominación totalitaria a las tiranías y dictaduras modernas. Precisamente a lo largo del presente capítulo pretendemos delimitar las características singulares, que hacen de los regímenes totalitarios el fenómeno capital del siglo XX.

Arendt advierte que aseverar que el nazismo y el estalinismo constituyen regímenes totalitarios, no implica en absoluto negar las múltiples diferencias históricas, sociales y políticas que existen entre ellos (Canovan, 2006: 36), sino sostener que a pesar de estas diferencias comparten ciertos rasgos que los vuelven una forma de dominación sin precedentes en la historia¹¹². De manera análoga, las monarquías absolutas fueron de distinta índole en España, Francia e Inglaterra, no obstante lo cual, es posible identificarlas bajo esta forma de gobierno (*OT*: 32). Sin embargo, el totalitarismo no constituye meramente una nueva forma de gobierno (Villa, 2006: 2), sino “un movimiento dinámico de destrucción que arremete contra todas las características de la naturaleza humana y del mundo humano que hacen posible la política” (Canovan, 2006: 26). Los regímenes totalitarios, si bien detentan continuidades con ciertos rasgos de las formas de gobierno tradicionalmente reconocidas, no constituyen un mero perfeccionamiento o profundización de sus técnicas de dominación, sino una articulación sumamente novedosa que amenaza no sólo la supervivencia de la política sino también del ser humano tal y como hasta ahora lo conocemos a través de la dominación total¹¹³.

Los totalitarismos se diferencian de las tiranías y las dictaduras, fundamentalmente por su aspiración a la dominación total de los individuos, es decir, a la eliminación de

consecuencia de la *deskulakización* y las requisas de granos. Por otra parte, en las ciudades comenzaron a realizarse procesos contra el “Partido Industrial” y contra el partido menchevique. Dentro del propio partido de gobierno se realizaron expulsiones que afectaron al 11% de sus miembros. Simultáneamente para impulsar la industria se comenzaron a enviar a los campesinos que atestaban las cárceles a los campos de trabajo de la OGPU. Al respecto, véase el capítulo “El primer plan quinquenal (1928-1932)” de la *Historia de Rusia en el siglo XX*, de Robert Service (2000: 169-186).

¹¹² No hay contradicción alguna en sostener, como hace Arendt, que el totalitarismo es una forma de dominación nueva sin precedentes en la historia, pero que al mismo tiempo hunde sus raíces en elementos propios de la modernidad (antisemitismo, imperialismo, racismo, matanzas administrativas, etc.). En este capítulo, nos moveremos continuamente en torno de este carácter bifronte del totalitarismo entre su singularidad y su arraigo en la modernidad.

¹¹³ En consonancia con el análisis arendtiano, Karl Dietrich Bracher (1983: 38) sostiene que “el totalitarismo es verdaderamente un fenómeno del siglo XX, fundamentalmente distinto de las posibilidades anteriores de regímenes dictatoriales. Su condición y posibilidad primarias son esencialmente la industrialización moderna y la tecnología en la ‘era de las masas’, cuya expansión y movilización constituyen la base propiamente dicha y la legitimación del dominio total”.

cualquier resquicio de espontaneidad para actuar de manera inesperada. La dominación total sólo puede sustentarse a través de la extensión de la ideología y del terror no sólo a los enemigos del régimen sino también a las mismas filas del gobierno. Las denuncias y el terror sumen a las personas en el más terrible aislamiento, ya no hay que ser cauto sólo de la policía secreta sino de cualquier persona que nos rodea. Este aislamiento y la consecuente eliminación de toda solidaridad de grupo son condiciones necesarias para la dominación total; con un poder indiscutible y sin grupos opositores organizados, el gobierno se puede lanzar a la conquista mundial. Asimismo, el totalitarismo se basa en el culto a la personalidad de un líder, y prueba de ello es que el totalitarismo nazi culminó con la muerte de Hitler y el soviético con la muerte de Stalin. Baste aquí mencionar estas características distintivas del totalitarismo que retomaremos en profundidad a lo largo de las secciones sucesivas de este capítulo.

Sin embargo, el concepto de totalitarismo ha suscitado diversas críticas por parte de los historiadores. Enzo Traverso (2001b: 162) que dedica un libro a la reconstrucción de la “historia de los intelectuales” en torno del concepto de totalitarismo, muestra reparos respecto de su vigencia debido a que con frecuencia ha sido utilizado como “un instrumento analítico y un arma de lucha”. Asimismo, advierte “el carácter polimorfo, maleable, elástico y, en definitiva, *ambiguo*, del totalitarismo” (Traverso, 2001b: 162), y señala que este concepto de la filosofía política “no ha logrado aplicaciones fecundas en otros campos de las ciencias sociales” (Traverso, 2001b: 163). A pesar de esto, concluye que la deriva paradójica de este concepto hace que sea al mismo tiempo insustituible, para dar cuenta de la novedad radical de la dominación durante el siglo pasado, e inutilizable, según la perspectiva historiográfica que se aboca al estudio de eventos concretos. No obstante estas reservas respecto del concepto, Traverso señala que la historiografía no persigue la consolidación de saberes clausurados sino de aproximaciones al pasado que ofrezcan puntos de referencias para el presente. De este modo, el totalitarismo constituye un concepto relevante para orientarnos en el presente respecto de la apropiación del pasado. Tal vez, por eso, Traverso no desiste de la utilización del concepto de totalitarismo en trabajos posteriores¹¹⁴.

“El ‘totalitarismo’ condensa una imagen del siglo XX cuyo olvido impediría fundar en el presente una conducta responsable, tanto en el plano ético como en el político [...] Retomar el hilo de una crítica del totalitarismo significa cultivar la memoria de un siglo que ha conocido el naufragio de la política; significa conservar una defensa del espíritu, como la baranda de una ventana abierta a un pasaje devastado. Pensémoslo como la visión tenebrosa que aparece en la

¹¹⁴ En este sentido, Traverso (2004: 66) reconoce que el concepto de totalitarismo detenta un valor “limitado pero real”, aunque le parece más relevante recuperar el concepto de fascismo para la caracterización del nazismo. Asimismo señala que ambos conceptos no resultan incompatibles, sino que permiten dar cuenta de la inscripción del nazismo en el contexto del fascismo europeo, a la vez que señalar sus puntos de convergencias con el régimen estalinista.

célebre novena tesis de Benjamin: como una montaña de ruinas que se eleva incesantemente hacia el cielo, ante la mirada abatida del Ángel arrojado por la tormenta, las alas desplegadas, lejos del paraíso: así el totalitarismo nos obliga a repensar la historia y la política” (Traverso, 2001b: 166).

Por su parte, en relación con el concepto de totalitarismo, el historiador Ian Kershaw (2004: 71) sostiene que “su valor está estrictamente limitado” y presenta cuatro críticas sustanciales (Kershaw, 2004: 60-62). (i) Las comparaciones que el concepto de totalitarismo habilita son sumamente superficiales porque no permiten dar cuenta satisfactoriamente de las peculiaridades de los regímenes que pretende abarcar. (ii) El concepto de totalitarismo no permite explicar los cambios producidos al interior del gobierno soviético luego de la muerte de Stalin. La ampliación de esta categoría para abarcar a la Unión Soviética postestalinista parece socavar las bases de su sustentabilidad. (iii) El concepto de totalitarismo no ofrece explicación ni consideración alguna por las condiciones socioeconómicas y los objetivos políticos de los regímenes, siendo que respecto de estas dimensiones las divergencias entre el nazismo y el estalinismo resultan considerables. “(iv) La legitimidad del concepto de totalitarismo se apoya en el sostenimiento de los valores de las ‘democracias liberales’ occidentales” (Kershaw, 2004: 61) y en la oposición entre gobierno “abierto” y “cerrado” y entre poder “compartido” y “unificado”.

La segunda y la cuarta crítica no resultan aplicables al abordaje arendtiano del totalitarismo. Ya hemos visto precedentemente que Arendt delimita estrictamente la existencia de un gobierno totalitario en la Unión Soviética al período de mando de Stalin e incluso a una fase determinada de su gobierno que se desarrolla a partir de las primeras purgas en el año 1930 y hasta su muerte en 1953. Al respecto, en el prólogo de 1966 a la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte que así como la dominación totalitaria en Alemania culminó con la muerte de Hitler, con la muerte de Stalin “el pueblo de la Unión Soviética ha pasado de la pesadilla de la dominación totalitaria a los múltiples peligros, dificultades e injusticias de la dictadura de partido único” (OT: 41).

La cuarta objeción de Kershaw tampoco resulta pertinente en el caso de Arendt, puesto que su análisis del totalitarismo hunde sus raíces en un examen crítico de la modernidad, que también se encuentra a la base de las sociedades de masas democráticas que se consolidaron luego de la posguerra hacia mediados del siglo XX. El totalitarismo y la sociedad de masas –objeto de estudio en *La condición humana*– son fenómenos políticos modernos relacionados con el ascenso de lo social, la constitución de las masas como “sujeto” político y el retraimiento del espacio público.

Consecuentemente existen considerables líneas de continuidades que nos interpelan a reconsiderar profundamente no sólo estas formas de organización social y política, sino también la tradición de pensamiento en la que se sustentan y las categorías políticas que han engendrado. Por lo que resulta preciso situar la relación entre totalitarismo y sociedad de masas en el horizonte de las tendencias de la época moderna en que ambos se inscriben¹¹⁵.

De modo que, la perspectiva arendtiana no se basa en absoluto en una oposición entre el totalitarismo y la sociedad o democracia de masas, porque en esta última también se muestra proclive a cerrar o clausurar el gobierno, y a unificar el poder. Mientras que en el totalitarismo esto se efectuaba mediante la extensión y normalización del estado de excepción, en la sociedad de masas organizada democráticamente, se lleva a cabo bajo la lógica de la prioridad de la seguridad nacional, que se presenta como justificativo para una concentración creciente del poder del Estado. Estos nexos entre totalitarismo y sociedad de masas o “democracia de masas”¹¹⁶ que estructuran la obra de Arendt, pasan inadvertidos para Slavoj Žižek (2002: 13), quien la acusa de defender la democracia liberal en oposición al totalitarismo y consecuentemente ve en el encumbramiento de su pensamiento en las últimas décadas, “el signo más claro de la derrota teórica de la izquierda”, es decir, de la aceptación “de las coordenadas centrales de la democracia liberal”. De este modo, Žižek se muestra incapaz de advertir los alcances de la crítica de Arendt a la matriz moderna que subyace al totalitarismo y a la sociedad de masas democrática de la posguerra¹¹⁷.

Aunque la tercera crítica de Kershaw resulta en cierta medida plausible, es necesario advertir que una explicación basada en el concepto de totalitarismo resulta

¹¹⁵ En el trabajo “Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas” (Di Pego: 2010a), nos abocamos precisamente a desentrañar las convergencias entre ambas formas de organización política y social, sin descuidar tampoco el estudio de sus particularidades.

¹¹⁶ En *¿Qué es la política?*, Arendt (1997: 50) utiliza el término “democracias de masas” para referirse a lo que en *La condición humana* denomina sociedad de masas, caracterizándola por “la impotencia de la gente” y “el proceso de consumo”. A partir de esta identificación, nos parece posible sostener que la relación entre totalitarismo y sociedad de masas, remite asimismo a la relación entre el totalitarismo y la democracia de masas. En relación con la democracia, Arendt utiliza las siguientes expresiones a lo largo de sus obras: democracia de masas (1997: 50), democracia parlamentaria (1997: 51), democracias occidentales (*OT*: 245, 256, 280, 282) y democracia representativa occidental (1970: 36). Después de la *CH* comienza a referirse a la democracia sin adjetivos, sólo en relación con el sentido genérico de participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos, mientras que para remitir a la democracia como forma de gobierno emplea siempre alguna especificación.

¹¹⁷ Por otra parte, resulta llamativo que en su libro detractor de la noción de totalitarismo, Žižek (2002: 12, 13 y 87) mencione sólo un par de veces al libro de Arendt sobre el totalitarismo, que no merece más que una descalificación superficial por su supuesto alineamiento con la tradición liberal. Asimismo, resulta objetable que Žižek reduzca la historia del concepto de totalitarismo a ser un “arma ideológica” y desconozca y no aborde en absoluto sus usos analíticos. Como muestra la reconstrucción histórica de Traverso, el concepto de totalitarismo atraviesa diversas etapas durante el siglo XX, y ha sido objeto de análisis tanto por intelectuales de izquierda como de derecha. Esto evidencia las limitaciones del enfoque de Žižek respecto del concepto de totalitarismo.

perfectamente compatible con explicaciones sustentadas en la dimensión socioeconómica y en los objetivos políticos. En este sentido, no consideramos que el concepto de totalitarismo pueda agotar el estudio del nazismo y del estalinismo, sino que debe necesariamente complementarse con el análisis de las idiosincrasias propias de los procesos históricos en Alemania y en Rusia. De otro modo, se le exige al concepto de totalitarismo una capacidad de explicación total que ni este ni ningún otro concepto puede ostentar. Si es posible sostener que el incesante debate historiográfico ha arrojado algún punto de acuerdo entre historiadores y filósofos, es precisamente el carácter ineludiblemente multidimensional que toda aproximación histórica requiere. En las páginas sucesivas procuraremos delimitar las dimensiones que definen al concepto de totalitarismo según Arendt, y por tanto ciertas proximidades entre el régimen nazi y el soviético, pero al mismo tiempo procuraremos señalar otras dimensiones que requieren ser consideradas y respecto de las cuales estos regímenes se distinguen considerablemente.

La primera crítica de Kershaw de que el concepto de totalitarismo no permite dar cuenta de las singularidades de los acontecimientos históricos que aborda se despejará particularmente para el análisis de Arendt a lo largo del presente capítulo. Mientras que si se considera esta objeción de manera abstracta no parece sustentable debido a que cualquier concepto histórico, y no exclusivamente el de totalitarismo, implica una tensión respecto de la particularidad de los sucesos históricos. La historiografía misma se sustenta en ese delgado punto de articulación entre la singularidad de los fenómenos y la generalidad de los conceptos que permiten situarlos en un horizonte de sentido más amplio. Esto a su vez se encuentra íntimamente vinculado al problema que implica la comparación histórica en general, cuando se pretenden establecer relaciones y vínculos entre diversos acontecimientos históricos, y en particular en el caso del nazismo y del estalinismo¹¹⁸. Una cierta propensión al apego a la singularidad de los acontecimientos restringe la aceptación del concepto de totalitarismo en la historiografía¹¹⁹, mientras que

¹¹⁸ Al respecto, véase el capítulo XII del libro de Traverso (2001b: 143-159): “Nazismo y estalinismo: el concepto de totalitarismo puesto a prueba por el comparativismo histórico”; el capítulo 2 del libro de Kershaw (2004: 39-72) “La esencia del nazismo: ¿una forma de fascismo, un tipo de totalitarismo o un fenómeno único?”; y su artículo “El Estado Nazi: ¿Un Estado excepcional?” (Kershaw, 1989: 119-148). Véanse también: *Stalinism and Nazism. Dictatorships in comparison* (Kershaw; Lewin, 2000); *Stalinism and Nazism. History and Memory compared* (Rousso, 2004); y “Approximation of a Comparison: Stalinism, National Socialism and Their Intellectual Servants” (Beyrau, 2006). Por otra parte, François Furet (1996: 183-241) dedica un capítulo de su polémico libro *El pasado de una ilusión*, a las afinidades entre el fascismo y el comunismo, sin embargo, el carácter sumamente abarcador de su noción de fascismo y de comunismo hacen que su análisis resulte poco esclarecedor de las diferencias sustanciales no sólo entre ellos sino también al interior de cada una de estas corrientes a lo largo del siglo XX.

¹¹⁹ Una de las excepciones la constituye el historiador François Furet (1996: 235) que en su afán de destacar los puntos de contacto entre el fascismo y el comunismo, sostiene que “la analogía que presentan no se les ha escapado a los buenos observadores de la época, aun cuando no todos ellos empleen el

en la ciencia política y en la filosofía política, orientadas al análisis de los acontecimientos en su inserción en las tendencias políticas del siglo XX y en el horizonte más amplio de la modernidad, ha encontrado mayor aceptación y conserva su vigencia (Linz, 2000; Hermet, 1991; Lefort, 1990, 2004, 2007; Bracher, 1983, 1989¹²⁰). Respecto de las consecuencias de sobredimensionar la singularidad y el carácter único del nazismo, Traverso (2004: 67) advierte que podría conducir a “un aislamiento del pasado nazi que impediría asir los vínculos [...] con el modelo de civilización del mundo occidental. Asir estos vínculos no significa ‘normalizar’ o rehabilitar al nazismo, más bien significa ‘desnormalizar’ nuestra civilización y reconsiderar la historia de Europa”.

La viabilidad de las aproximaciones que utilizan el concepto de totalitarismo se sitúa en este delicado equilibrio entre el procurar recrear su inscripción en un horizonte político más amplio y, al mismo tiempo, preservar la especificidad de los fenómenos históricos. Un abordaje desde el concepto de totalitarismo, como advierte Linz (2000: 136), de ningún modo “agota la comprensión y la descripción particular de los sistemas políticos históricos”, así como tampoco la “necesidad urgente de una comparación sistemática entre los sistemas totalitarios para descubrir sus elementos comunes y sus diferencias”¹²¹. Junto con la necesaria complementariedad de la perspectiva histórica, el concepto de totalitarismo se presenta como irremplazable para dar cuenta del “hecho capital de nuestro tiempo, hecho que plantea un enigma que interpela a reexaminar la génesis de las sociedades políticas” (Lefort, 2004: 242).

En el enfoque de Arendt del totalitarismo, aunque la perspectiva histórica resulta ineludible, esta última no constituye el objetivo primordial del libro, sino que se encuentra en función de una teoría política, capaz de ofrecer un diagnóstico de los peligros y las posibilidades de la época moderna. Es por ello que su libro continúa vigente más allá de las disputas históricas que ha suscitado, en la medida en que despliega una aproximación política que permite abordar el surgimiento del totalitarismo en el marco más amplio de las tendencias modernas en las que se inscribe.

vocabulario de ‘totalitarismo’”. En este sentido, no descarta la utilización del concepto de totalitarismo aunque tampoco lo considera determinante.

¹²⁰ Es preciso advertir que Karl Dietrich Bracher es politólogo y también historiador, no obstante su interés por los elementos convergentes entre el nazismo y el estalinismo parece situarlo en mayor consonancia con los enfoques politológicos. En este sentido, asevera que a pesar de las diferencias respecto de las orientaciones ideológicas y de las políticas sociales, “son mucho menores las divergencias reales entre sistemas de izquierda y derecha con respecto a su funcionamiento fáctico y a sus aspectos totalitarios; aquí parece más bien sorprendente, como siempre, la semejanza de métodos y procesos fundamentales de dominio, aunque hoy dispongamos de un saber analítico más diferenciado de detalle que los viejos pioneros de la investigación del totalitarismo” (Bracher, 1983: 59). Entre estos pioneros sitúa a Hannah Arendt.

¹²¹ La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas citas en castellano de esta obra.

En este sentido, el libro de Arendt no es sólo un análisis de los regímenes totalitarios, sino también de las derivas políticas de las sociedades modernas. En el marco de este análisis de la modernidad, el concepto de totalitarismo muestra su relevancia para dar cuenta de una forma de organización política y social propia del siglo pasado.

“Desde su primera publicación el libro de Arendt sobre el totalitarismo ha suscitado intensos debates y ha sido ciertamente vulnerable a objeciones críticas especialmente de los historiadores de Alemania y de la Unión Soviética. Desde el punto de vista de la teoría política, sin embargo, tales objeciones son menos convincentes, porque como Burke sobre la Revolución Francesa, Montesquieu sobre la constitución británica o Tocqueville sobre Estados Unidos (todos los cuales ella admiraba sobremanera), Arendt estaba menos interesada en escribir historia que en presentar un modelo de las posibilidades políticas y de los peligros de su tiempo” (Canovan, 2002: 60. La traducción me pertenece).

Por último, quisiéramos mencionar una objeción extendida entre quienes interpelan la perspectiva arendtiana, que no se vincula con el concepto de totalitarismo, sino con un desproporción en su libro entre el tratamiento del nazismo y del estalinismo (Canovan, 2002: 19; Young-Bruehl, 1993: 274). Esta crítica resulta particularmente pertinente puesto que mientras que las referencias a Alemania abundan desde el comienzo en las tres partes del libro, el análisis de la Unión Soviética entra en escena recién en el penúltimo capítulo de la segunda parte, en relación con el imperialismo continental y los pan-movimientos (*OT*: 293). De este modo, aunque resulta clara la articulación entre el antisemitismo, el imperialismo y el nazismo, permanecen poco tematizados los vínculos entre antisemitismo y la emergencia del estalinismo, puesto que más allá de la mención de los pogromos de fines del siglo XIX, el antisemitismo no parece constituir un elemento relevante de la ideología bolchevique. Asimismo, Benhabib (2000a: 68) señala las fragilidades de los vínculos que Arendt establece entre el imperialismo continental y el estalinismo a partir de la exaltación del rol del paneslavismo en analogía con el pangermanismo en Alemania. Esta relación problemática de las dos primeras parte del libro respecto de la Unión Soviética, se debe a que en el caso del estalinismo sus “raíces no residían, obviamente, ni en el antisemitismo ni en la expansión del capital” (Traverso, 2001b: 101). Incluso algunos estudiosos, como Furet (1996: 494) y Losurdo (2003: 272-273)¹²², van todavía más lejos sosteniendo que el libro de Arendt no está organizado en torno de una unidad sino que más bien constituye dos libros bien diferenciados.

“El primero concierne sin duda a los orígenes del ‘totalitarismo’, pero casi no tiene a la vista más que el nazismo, puesto que sólo examina la aparición del antisemitismo moderno y de las ideologías de superioridad racial. El segundo –al que corresponde la tercera parte, escrita

¹²² Losurdo considera que el libro de Arendt muestra un conocimiento profundo del régimen nazi pero sólo “informaciones aproximativas sobre la Unión Soviética”. Por su parte, Furet (1996: 496) sostiene que lo paradójico es que aunque el libro fue pensado fundamentalmente en relación con el nazismo, concluye “con una teoría política en la que queda mejor encuadrado el comunismo”.

posteriormente en 1948– [...] [consiste en] una comparación sistemática entre el régimen hitleriano y el régimen estalinista” (Furet, 1996: 494).

Efectivamente, las dos primeras partes del libro reúnen los artículos escritos por Arendt durante la guerra y publicados en diversas revistas norteamericanas hasta 1947; mientras que la tercera parte, la escribió posteriormente, entre los años 1948 y 1949. Durante el lapso de estos años, el proyecto de Arendt sufrió diversas reorientaciones. En la primera mitad de la década del 40’, Arendt no utilizaba el término “totalitarismo” para referirse al nazismo sino que lo denominaba “imperialismo racial”, siguiendo a Franz Neumann¹²³. Recién en 1947 parece haber comenzado a concebir la tercera parte del libro vinculada con el totalitarismo a la luz de diversas publicaciones que en ese entonces aparecieron sobre los campos de trabajo forzado en la Unión Soviética¹²⁴. Así, en una carta a Karl Jaspers del 4 de septiembre de 1947, Arendt escribe:

“No tengo un título, por lo que sólo puedo darte una idea aproximada. La primera parte, que está finalizada, es una historia social y política de los judíos desde mediados del siglo XVIII. [...] La segunda parte, en la que me encuentro trabajando ahora, analiza el vínculo entre el imperialismo (esto es, en mi terminología, la política de pura expansión que comienza en 1880) y el colapso del Estado nación. Si todo marcha bien, debería terminarla para fin de año. La tercera parte, y conclusiva, estará dedicada a la estructura de los estados totalitarios. Tengo que reescribirla por completo porque sólo recientemente advertí respecto de algunas cuestiones importantes, especialmente relativas a Rusia” (AJC: 98. La traducción me pertenece).

Resulta manifiesto que esta incorporación tardía del análisis de la Unión Soviética, se plasma en la estructura del libro generando el desbalance que los críticos rápidamente acusaron. No obstante la pertinencia de este señalamiento, Canovan (2002: 19) advierte que este reposicionamiento tardío desde el nazismo hacia el totalitarismo, incluyendo al régimen estalinista, sólo fue posible en la medida en que el libro de Arendt no pretendía explicar el nazismo a partir de la historia y la cultura alemana, sino que desde una perspectiva más amplia, situaba su análisis en el desarrollo de la época moderna en el contexto civilizatorio europeo. En este sentido, obsérvese que la primera sección no se centra en el antisemitismo en Alemania, sino principalmente en Francia, mientras que la siguiente sección se aboca al imperialismo de ultramar británico y al imperialismo

¹²³ Respecto de los nexos del trabajo de Arendt con los desarrollos previos de Franz Neumann en particular, y con los intelectuales europeos emigrados en Estados Unidos en general, véase el artículo de Alfons Söllner (2004: 219-238) “Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism* in its Original Context”. Söllner considera que los emigrados europeos constituyen un grupo generacional, en el sentido de Karl Mannheim, determinado por experiencias claves compartidas, fundamentalmente de carácter político. Aunque Arendt no cita asiduamente a estos intelectuales –de hecho, el más citado de este grupo generacional es Franz Neumann con sólo cuatro apariciones en el extenso libro de Arendt–, Söllner (2004: 219) sostiene que situar su libro en el contexto de estas discusiones, permite “reconsiderar el carácter marcadamente filosófico de la obra de Arendt, y sus profundos desafíos para las orientaciones científicas de la ciencia política” (La traducción me pertenece).

¹²⁴ Para una descripción detallada de las diferentes etapas que atraviesa la gestación del libro, véase el apartado que la biografía de Young-Bruehl (1993: 261-276) le dedica a *Los orígenes del totalitarismo*.

continental en Europa central. Dado este enfoque, Arendt entendía que era posible incorporar a la Unión Soviética que, aunque por un camino diferente y singular respecto de Alemania, parecía confirmar su convicción de que estaba enfrentando un “fenómeno que no era específico de un país, sino un problema de la modernidad misma” (Canovan, 2002: 20).

A pesar de todo, resulta manifiesto que mientras que el libro indaga la conformación de la ideología nazi a partir del antisemitismo y del racismo, no dice nada respecto de la conformación de la ideología en la Unión Soviética en relación con la tradición marxista-leninista. Arendt reconoce en esta ausencia “la laguna más seria” (*KMT*: 7)¹²⁵ de su obra y se concentra en tratar de subsanarla en una investigación posterior que no concluye, pero algunos de cuyos escritos han sido publicados (*KMT*; *PP*¹²⁶), mientras que otros tantos permanecen inéditos¹²⁷ y otros dieron forma al capítulo III de *La condición humana*, donde Arendt desarrolla su crítica a Marx a partir de su distinción entre labor (*labor*) y trabajo (*work*)¹²⁸. En esta ocasión, sólo mencionamos esta problemática en torno de la crítica de Arendt a Marx y a la tradición del pensamiento occidental, que será retomada en los capítulos sucesivos¹²⁹. Realizadas estas observaciones y comentarios sobre el concepto de totalitarismo en general y sobre el libro de Arendt en particular, nos adentramos a continuación en su análisis del totalitarismo.

¹²⁵ Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro. En la presentación de la edición española de este libro, Agustín Serrano de Haro cita estas palabras de Arendt que pertenecen a una solicitud de financiamiento presentada a la Fundación Guggenheim para investigar los “Elementos totalitarios del marxismo”. La misma referencia se encuentra en la introducción de Jerome Kohn a *La promesa de la Política* que también contiene materiales vinculados a este proyecto.

¹²⁶ Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés. Barcelona: Paidós.

¹²⁷ Aunque como señala Agustín Serrano de Haro (*KMT*: 8), Jerome Kohn se encuentra preparando la publicación íntegra de estos materiales.

¹²⁸ La traducción castellana parece atenerse a los términos que utilizados en inglés por la propia Arendt (1959): *labor* y *work*. Cuando realiza la versión alemana de *La condición humana*, titulada por ella misma *Vita activa*, Arendt (2002c) utiliza los términos *Arbeit* y *Herstellen*. La palabra alemana *Herstellen* puede ser traducida como producción o fabricación, y su especificidad remite al proceso de obtención de una obra. Por eso, entendemos que la traducción más adecuada de estos términos, sobre todo siguiendo el alemán, no sería labor y trabajo, sino más bien trabajo y producción (Serrano Gómez, 1998: 116). La palabra producción o también obra (como se ha optado por traducirlo al francés), resultan más apropiadas para dar cuenta de una actividad que se caracteriza precisamente por la obtención de un producto u obra, mientras que trabajo en este caso haría referencia a las actividades rutinarias y cíclicas necesarias para la reproducción de la vida. A pesar de estos reparos, mantendremos de aquí en adelante la terminología corriente en las traducciones castellanas de la obra de Arendt que utilizan los conceptos de labor y de trabajo, con el objeto de facilitar la lectura.

¹²⁹ Véase especialmente la sección “La distinción entre labor y trabajo” del cuarto capítulo, en donde analizamos la crítica de Arendt a Marx.

Las masas y el sistema totalitario

Los movimientos totalitarios del siglo XX se caracterizan por haber sido los primeros en organizar a las masas. Los tradicionales partidos políticos nunca se habían dirigido a las masas por considerarlas apáticas hacia la política y carentes de intereses definidos, por lo cual, se habían restringido a la organización de las clases sociales, en el caso del sistema de partidos de los Estados Nación continentales, o de los individuos, en los países anglosajones. Los movimientos totalitarios de la década del 20' no sólo lograron incorporar a las masas al ámbito político, sino que obtuvieron una constante y abnegada sumisión por parte de sus miembros, que sentían que participaban de una empresa trascendente a la que todo debía subordinarse. La convicción respecto del interés superior del movimiento genera una actitud altruista de parte de sus miembros que permite que no desistan de sus convicciones ante los crímenes que se cometen con quienes no pertenecen al movimiento, y que ni siquiera lo hagan cuando los crímenes se comienzan a cometer entre los miembros del movimiento y afectan incluso a sus amigos y familias. El fanatismo que sustenta a estos movimientos hace que sus seguidores no puedan ser influidos “por ninguna experiencia ni por ningún argumento” (OT: 388), a diferencia del idealismo que supone siempre una convicción y una decisión individuales que se sustenta en experiencias y argumentos.

Los movimientos totalitarios son una condición necesaria pero no suficiente para la conformación de un sistema totalitario. Por eso, Arendt observa que en Italia, por ejemplo, a partir de un movimiento totalitario se desarrolló el fascismo pero no un tipo de totalitarismo¹³⁰. Después de la Primera Guerra Mundial, la expansión de movimientos totalitarios y semitotalitarios, dieron lugar a dictaduras y regímenes unipartidistas en diversos países europeos –Polonia, Estados bálticos, Hungría, Portugal y la España de Franco–. El fascismo italiano y estas dictaduras no eran de carácter totalitario puesto que llevan a cabo la toma del poder para poner al Estado al servicio de una clase o sector determinado y no en función de la dominación total¹³¹. Por su parte,

¹³⁰ Respecto de las semejanzas y diferencias entre el fascismo italiano y el nazismo, véase “‘Revisiónismo’ histórico y cambio de paradigmas en Italia y Alemania” de Bruno Groppo (2004) y “La ‘desaparición’. Los historiadores alemanes y el fascismo” de Enzo Traverso (2004). Ambos artículos de un modo particular, pretenden rehabilitar el concepto de fascismo para dar cuenta de la situación europea posterior a la Primera Guerra, como contexto en el cual se produce el surgimiento del nazismo.

¹³¹ Traverso (2001b: 27) se refiere particularmente a la España de Franco y explicita las razones por las cuales no puede ser considerada un régimen totalitario: “La represión franquista, durante la Guerra Civil Española, fue particularmente feroz y extendida, pero la ideología del régimen, fundada sobre el catolicismo y el mito de la España eterna, era demasiado tradicionalista y su base social, en la que tenían un rol fundamental el clero y la gran propiedad latifundista, demasiado conservadora para construir un proyecto totalitario. El franquismo aparece, entonces, frente al fascismo italiano y sobre todo al nazismo, como la variante autoritaria y violenta (en particular en sus orígenes) de una dictadura militar clásica, sin

los nazis expresamente buscaron diferenciarse de las dictaduras fascistas por considerarlas inferiores, mientras que Hitler, en particular, profesaba admiración por Stalin más que por Mussolini. El rol particular de las masas en el totalitarismo, reside fundamentalmente en el apoyo incondicional que prestan a los regímenes, lo que constituyó uno de los factores centrales para la continuidad de la dominación de Hitler y de Stalin a pesar de las profundas crisis internas y conflictos externos que atravesaron. Otra diferencia entre las dictaduras y el totalitarismo, reside en que en las primeras el terror constituye una amenaza que se restringe a los adversarios políticos, mientras que el terror totalitario constituye una amenaza para todos los ciudadanos independientemente de su posicionamiento político. Este carácter potencialmente universal del terror totalitario, puesto que cualquiera puede ser su víctima, parece en principio adecuarse más al caso de la Unión Soviética que a la Alemania nazi. Al respecto, Traverso (2001b: 144) advierte que el terror sería de diferente índole en la Unión Soviética y en la Alemania nazi, puesto que “la violencia del estalinismo se ejercía contra los ciudadanos soviéticos, quienes constituían la casi totalidad de sus víctimas. [...] Bien distinto es el caso de las víctimas del nazismo que, a excepción de una minoría de opositores, eran ‘no arios’”. Por lo que, Traverso (2001b: 144) concluye que “la vida bajo el Tercer Reich no estaba amenazada para los alemanes”. Sin embargo, los planes de Hitler de destrucción también se extienden al propio pueblo alemán como lo pone de manifiesto la operación T4, que en 1939 disponía la matanza sistemática de los discapacitados y enfermos mentales y físicos internados en instituciones de ese país¹³². Asimismo, Arendt advierte que entre las actividades planificadas para llevarse a cabo una vez finalizada la guerra, se encontraba un proyecto de ley sanitaria que contemplaba el “aislamiento” de todas las familias que contaran con algún caso de afecciones cardíacas o pulmonares, presumiblemente en vistas de su posterior eliminación. El mismo Himmler reconocía que el éxito de la política demográfica negativa residía en un proceso continuo e inacabado de selección que no podía finalizar (OT: 391)¹³³. Esto llevaba a progresivas redefiniciones de los grupos que

ideología oficial (por fuera del catolicismo y del nacionalismo), sin pretensiones revolucionarias ni aspiraciones milenaristas”.

¹³² La denominada “acción de eutanasia [...] provocó la muerte de más de 70.000 enfermos mentales o incurables en Alemania a mediados de 1941” (Kershaw, 1989: 143).

¹³³ La selección de las víctimas del régimen no se vinculaba con las acciones realizadas ni se restringía a un grupo delimitado. Por eso, ni siquiera los más próximos al poder se encontraban exentos de ser considerados enemigos, lo que se hizo manifiesto con las diversas purgas llevadas a cabo. En un régimen totalitario, la noción de enemigo se va redefiniendo y reorientando de acuerdo a las necesidades del momento y nadie queda fuera del círculo de los posibles sospechosos. Al respecto, véase el apartado “La policía secreta y el terror” del presente capítulo.

no se ajustaba a la norma del ideal racial y hacía que incluso los propios alemanes de origen ario se convirtieran en víctimas potenciales.

La posibilidad de los movimientos totalitarios surge allí donde hay masas dispuestas a participar de la organización política, y el éxito de estos movimientos significó el final de dos “espejismos” vinculados con los gobiernos democráticos del Estado Nación. Por una parte, mostraron la insustentabilidad de la creencia de que la totalidad del pueblo participaba en los asuntos políticos y simpatizaba con alguno de los partidos existentes. Por otra parte, socavó la idea de que las masas políticamente indiferentes eran sólo un trasfondo de la participación política sin importancia alguna. Según Arendt, el fenómeno de las masas (*masses*) es propio del siglo XX y no debe confundirse el populacho (*mob*) del siglo precedente, mientras que éste último fue un subproducto de la producción capitalista, las primeras surgieron de la ruptura de la sociedad de clases dominada por la burguesía. La única similitud entre las masas y el populacho es que ambos se conforman por desclasados y marginados de la sociedad, que carecían de cualquier tipo de representación política. Sin embargo, el populacho reproduce las normas y actitudes de la clase dominante y del sistema que lo produce, en tanto que las masas surgidas de la desarticulación de la sociedad de clases, pretenden pervertir las normas y las actitudes en ella preponderantes. Las masas se caracterizaron por su “desprecio a las normas más obvias del sentido común” (*OT*: 397) y por su disposición a resignar sus intereses personales por nociones abstractas que guiaban su vida. En este sentido, los movimientos totalitarios se diferencian de las organizaciones del populacho del siglo XIX debido a que éstos últimos no “implicaron a sus miembros hasta el punto de llegar a una completa pérdida de las ambiciones y reivindicaciones individuales ni llegaron a comprender que una organización podía lograr extinguir permanentemente la identidad individual y no tan sólo durante el momento de la acción heroica colectiva” (*OT*: 395).

Con el desempleo y la inflación que siguieron a la Primera Guerra Mundial las masas se engrosaron considerablemente en Alemania y Austria, en donde la situación empeoraba por las gravosas condiciones impuestas por el Tratado de Versalles. La ruptura del sistema de clases significó, al mismo tiempo, la ruptura del sistema de partidos que se basaba en la representación de los intereses de estas clases.

“Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal, o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de

esas muy numerosas personas, neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y difícilmente acuden a votar” (OT: 392)¹³⁴.

Con el incremento de las masas, las sociedades europeas resultan fuertemente atomizadas y surge el “hombre-masa” que se caracteriza por su aislamiento y por la falta de relaciones sociales. Esta atomización se agudizó en Europa debido a circunstancias históricas que sobrevinieron a la Primera Guerra Mundial y generó una crisis de los sistemas de gobierno que no podían permanecer incólumes frente a las nuevas demandas sociales y políticas. En su análisis de la conformación de los regímenes políticos de la Europa de entreguerras –democracia liberal, socialdemocracia, fascismo y dictadura-, Luebbert destaca las bases sociales que dieron origen a estos diversos regímenes, mostrando especialmente el papel desempeñado por las masas. Los orígenes de los regímenes políticos de las décadas del 20’ y del 30’, se inscriben en procesos sociales compartidos, que encontraron diversa forma de resolución a través de alianzas de clases donde diferentes sectores alcanzaron la primacía¹³⁵. Pero, en cualquier caso, Luebbert (1997: 18) advierte respecto del “hecho ineludible” de que “ningún régimen estable hubiera podido formarse en el período de entreguerras si hubiera carecido del apoyo de las masas”. La consolidación de las masas y la consiguiente fragmentación social, constituyen factores fundamentales para el ascenso del totalitarismo y la concreción de la dominación total que éste persigue.

Por su parte, para convertir la dictadura revolucionaria de Lenin en un sistema totalitario de dominación total, Stalin tuvo que crear las condiciones de una sociedad de masas completamente atomizada¹³⁶. Lenin había procurado generar una organización social en

¹³⁴ En este párrafo quisiéramos destacar el hecho de que las masas se oponen a las organizaciones, mientras que éstas últimas implican una diferenciación en torno de objetivos e intereses compartidos, y desempeñan un papel político, las masas apolíticas se caracterizan por la desagregación y la total indistinción. De manera que acá encontramos una primera delimitación de la tensión que atraviesa lo social. Por un lado, el ascenso de lo social trae aparejado el protagonismo de las masas que socava las posibilidades de distinción y de organización política, pero por otro lado, lo social también constituye la arena de diversas asociaciones que constituyen ámbitos plurales de participación política. Por eso, una de las tareas que emprende el totalitarismo consiste en la erradicación de estas organizaciones y en su reemplazo por otras completamente subsumidas al partido de gobierno.

¹³⁵ La democracia liberal se apoyó en una coalición de centro-derecha, en la que la burguesía adquirió predominio y subordinó a la clase obrera. Gran Bretaña, Suiza y Francia constituyeron democracias liberales paradigmáticas. La socialdemocracia se sustenta en una alianza entre la clase obrera y el campesinado medio, en la que la burguesía resulta desplazada y las asociaciones de la clase obrera se consolidan en la dirección de las políticas estatales. Los países nórdicos –Noruega, Suecia y Dinamarca– encarnan la vía socialdemócrata de gobierno. Mientras que el fascismo se apoyó en una alianza entre el campesinado medio y la burguesía urbana, restringiendo fuertemente el papel de la clase obrera. Alemania, Italia y España constituyeron dictaduras fascistas según Luebbert (1997: 12-14).

¹³⁶ En la URSS durante la década de 1930, “las autoridades centrales tenían por objetivo penetrar totalmente en la sociedad. El gran terror había destruido a casi todas las asociaciones” (Service, 2000: 235). De modo que el propósito del régimen soviético y de Stalin en particular era “romper la sociedad en átomos individuales” (Service, 2000: 236). Sin embargo, al mismo tiempo se advirtieron los riesgos que esta atomización implicaba respecto del mantenimiento de la autoridad y del orden, y por eso luego se retomó una política más tradicional que enfatizó el valor de la familia y la importancia de la disciplina en

Rusia porque sabía que su heterogeneidad hacía que fuese sumamente fácil tomar el poder pero, también, sumamente fácil perderlo. Stalin desarticuló toda la organización social de Rusia, comenzó por desplazar a los soviets y darle un papel central al partido, y por eliminar a las clases poseedoras, a las clases medias y a los agricultores. Después prosiguió con la liquidación de la clase obrera y simultáneamente con la liquidación de la clase burocrática que se había encargado de estos exterminios, así como de gran parte de los miembros del Partido¹³⁷. Estos crímenes de sectores enteros de la sociedad no fueron motivados por “razones de Estado” puesto que no constituían una amenaza genuina para el mantenimiento del mismo, sino sólo para asegurar la dominación total¹³⁸. Las purgas se transformaron en terror cuando nadie estuvo a salvo y cuando las personas declaraban en contra de sus familiares y amigos más cercanos para salvar su vida, e incluso fueron coaccionados y torturados al punto de llegar a autoinculparse¹³⁹. Las filas que apoyaron a los regimenes totalitarios se nutren de la adhesión incondicional del “hombre-masa”, cuya conformación no sólo se debe a vicisitudes de la historia europea o al terror en la Unión Soviética, sino que se enraíza en una tendencia de la época moderna: el ascenso de lo social¹⁴⁰ y el consecuente auge de la

los diferentes ámbitos sociales.

¹³⁷ El terror constituyó un pilar fundamental de la URSS desde fines de la década de veinte cuando se utilizó para llevar a cabo la colectivización forzada de los campesinos, también llamada “deskulakización”, que desde un comienzo se vio acompañada por la persecución de miembros de la burocracia y del partido. Este proceso se agudizó hacia 1937 dando lugar al denominado “gran terror” que también conmovió a los mandos del ejército rojo. En este sentido, Service (2000: 205) advierte que “el gran terror de 1937-1938 no fue como un trueno en un cielo despejado, sino el empeoramiento de una tormenta que ya estaba cayendo”. Al respecto véase el capítulo “Terror y más terror (1934-1938)” del libro de Service (2000: 205-225).

¹³⁸ Service (2000: 206) señala que el terror implementado por Stalin no sólo respondía a razones económicas, como reclutar mano de obra para el proceso de industrialización, sino que se inscribía “en un proyecto más amplio destinado a construir un Estado soviético eficiente subordinado a su dictadura personal y a garantizar que el Estado *controlara totalmente a la sociedad*. Esta era la lógica que guiaba al gran terrorista” (La cursiva me pertenece. Service (2000: 241) considera que “el control sobre la población llegó casi a la perfección con respecto a dos grupos: los que estaban abajo del todo y los que estaban arriba del todo”. Mientras que los primeros eran los prisioneros de los campos de trabajo forzados, los segundos eran los miembros del Politburó que debían mostrar una obediencia inquebrantable.

¹³⁹ En el capítulo “El surgimiento de un partido-Estado dictatorial en Rusia”, Theda Skocpol (1984: 363) sostiene que a través del terror extendido y de las “Grandes Purgas” de los campesinos primero y de los miembros del partido y de la élite burocrática después, el sistema soviético después de 1928 se volvió más “eficazmente autoritario y coactivo de lo que fuese el sistema absolutista y aristocrático prerrevolucionario”. La contrapartida de la liquidación de amplios sectores sociales es la consolidación de un poder cada vez más concentrado en manos del Partido y especialmente de Stalin. Este proceso conduce a una reestructuración política y económica tan profunda, que Skocpol (1984: 346-365) denomina “la estalinista ‘revolución desde arriba’” que configura un sistema dictatorial Partido-Estado que reemplazó a la denominada “Nueva Política Económica” que había prevalecido después de la finalización de la guerra civil.

¹⁴⁰ En *Los orígenes del totalitarismo*, el ascenso de lo social aparece relacionado, por un lado, con el surgimiento de las masas, que comienza con los movimientos del populacho hacia fines del siglo XIX y culmina con los movimientos totalitarios del siglo XX, y por otro, con la absorción social del ideario político de la igualdad, que se produce a partir del siglo XVIII con la asimilación de los judíos y prosigue y se profundiza en los siglos siguientes. Sin embargo, esto no agota la problemática de lo social en Arendt, que es reelaborada a lo largo de diversas obras posteriores. En el artículo “Lo social y lo público

homogeneización social como objeto de la política, que se vuelve hostil a la pervivencia de cualquier tipo de diferenciación. Esto se manifestó en diversos procesos característicos de la modernidad: la asimilación de los judíos en el siglo XVIII, la estigmatización del otro en las colonias y las matanzas administrativas del colonialismo del siglo XIX, y el creciente rol del racismo en los siglos XIX y XX. Asimismo, esta tendencia al ascenso de lo social¹⁴¹ se desarrolla en detrimento del espacio público¹⁴² y de la política, puesto que las diferencias y los intereses en conflicto que los caracterizan, resultan anulados por la homogeneización social que supedita cualquier diferencia al ámbito privado. Los movimientos totalitarios son una instancia decisiva en este proceso de indistinción social alimentado por las masas, puesto que “en comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual” (OT: 405). El gobierno totalitario es la culminación de este proceso de homogeneización social que finalmente conlleva, a través del terror, a la destrucción no sólo del espacio público y de la política sino también de la propia esfera privada. En este sentido, la peculiaridad del totalitarismo reside en que acopla la dominación exterior, que todo gobierno ejerce a través del monopolio del uso de la violencia legítima, con una dominación interior que se extiende de forma capilar hasta resquicios inusitados de la vida íntima de las personas a través del terror y de la ideología (Lefort, 2007: 299). Así, el nazismo y el estalinismo se propusieron una idea de dominación

en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática” (Di Pego, 2005b), delimitamos otras dos acepciones de lo social presentes en *La condición humana* y en diversos escritos de Arendt sobre actualidad política. Asimismo la distinción arendtiana entre lo social y lo político constituye uno de los focos controversiales de la recepción de su obra. Al respecto véase especialmente: *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social* de Pitkin (1998); “The Moral Cost of Political Pluralism. The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's ‘Reflections on Little Rock’” de Bohman (1997: 53-80); y “Repensamiento de lo social y lo político” de Bernstein (1991b: 272-296).

¹⁴¹ Se puede objetar que la tesis del ascenso de lo social, tal como la fórmula Arendt, puede resultar de una generalidad extrema como para constituir un factor explicativo relevante del surgimiento del totalitarismo y de la sociedad de masas. Sin embargo, consideramos que ciertos estudios de sociología histórica han mostrado la relevancia de la dinámica social para el análisis de la conformación de los diversos regímenes políticos del siglo pasado. Entre estos estudios, cabe destacar “Liberalismo, fascismo o socialdemocracia” de Gregory Lubbert (1997), al que ya hemos hecho una somera referencia, y “Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia” de Barrington Moore. Según este último, el tránsito desde el mundo preindustrial al moderno se lleva a cabo por tres vías, que se distinguen por las bases sociales y las alianzas que hegemonizan la transformación política. Las revoluciones burguesas en Francia, Estados Unidos e Inglaterra, las revoluciones conservadoras o desde arriba en Alemania y Japón, y las revoluciones campesinas en Rusia y China (Moore, 2002: 15-18). La creciente importancia de lo social en la configuración de la política en la modernidad, y especialmente de la clase obrera y de las masas durante el siglo XX, vuelve ineludible la incorporación de esta dimensión en cualquier explicación histórica. La tesis del ascenso de lo social en Arendt contribuye en esta dirección, aunque requiere ser precisada con estudios sociales e históricos comparativos que permitan establecer vínculos entre los paraderos de los diferentes países y que, al mismo tiempo, no constituyen “ningún sustitutivo para la investigación social de los casos específicos” (Moore, 2002: 14).

¹⁴² Al respecto véase el capítulo 3, “The Destruction of the Public Sphere and the Emergence of Totalitarianism”, del libro de Seyla Benhabib *The reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2000: 62-101).

“que ningún Estado, ningún simple aparato de violencia, pueden nunca lograr, sino que sólo puede conseguir un movimiento que se mantiene constantemente en marcha: es decir, la dominación permanente de cada individuo en cada una de las esferas de la vida” (OT: 408). De este modo, la política en el seno del totalitarismo se inscribe en el derrotero moderno de la biopolítica al tiempo que constituye su máxima realización, en la medida en que, por una parte, a partir de la preeminencia de lo social, el Estado toma por objeto la regulación y la homogeneización de la población, a través de la eugenesia y el exterminio¹⁴³, por otra parte, extiende la dominación a todas “las esferas de la vida”, demostrando que no hay algo así como una dignidad humana irreductible que pueda resistir a cualquier tipo de dominación. Los individuos pueden ser exterminados, no sólo físicamente sino también espiritualmente, y así la deshumanización total hace posible la dominación total. Esto constituye precisamente la culminación de la biopolítica que en función de asegurar la reproducción de la vida deseable o digna de ser vivida, encuentra su reverso complementario en la eliminación de la vida indigna (*unwertes Leben* o *Lebensunwertes Leben*). Retomamos las implicancias del totalitarismo en perspectiva biopolítica en el último apartado del presente capítulo. En relación con las bases sociales de los regímenes totalitarios, además del papel de las masas adherentes, hay que contemplar el atractivo que ejercieron sobre la élite y la procedencia de sus dirigentes del populacho –tal es el caso de Hitler–. El clima intelectual previo a la Primera Guerra Mundial se caracterizó por la proliferación del nihilismo y de la crítica de la sociedad burguesa y de sus normas morales. La “generación del frente”, denominada así por su participación en las trincheras de la guerra, tomó estos aires intelectuales pero a la crítica le adosó un deseo violento de destruir la falsa moral burguesa, su falsa cultura y su falsa vida. Esta generación transformó la destrucción y la ruina en valores supremos y elevó “la crueldad a la categoría de una virtud principal porque contradecía la hipocresía humanitaria y liberal de la sociedad” (OT: 413). De este modo, el terror se convirtió en una forma en que la élite y los dirigentes provenientes del populacho, pudieron manifestar su resentimiento, su frustración y su odio para con la sociedad burguesa en decadencia. Así la alianza

¹⁴³ Las matanzas administrativas del imperialismo británico constituyen uno de los antecedentes de estas prácticas modernas de selección de las poblaciones o de limpieza étnica. Pero también el programa nazi para “el mejoramiento de la población” que en 1933 estableció la esterilización forzada de personas y reglamentó los matrimonios permitidos, encuentra sus antecedentes en diversos países. Suecia y Noruega, llevaron a cabo masivas esterilizaciones forzadas de personas a partir de la década del 30’, mientras que el Reino Unido también implementó un programa de este tipo aunque de carácter voluntario. Asimismo, en 1927, la Corte Suprema de Estados Unidos sancionó la esterilización de deficientes, que era una práctica extendida en diversos Estados desde fines del siglo XIX. A lo largo de las décadas siguientes y hasta los años 60’, estas políticas se profundizaron en ese país y miles de personas fueron esterilizadas a la fuerza, entre ellas la mayoría eran mujeres afroamericanas. Al respecto véase “Racismo y eugenesia en Estados Unidos” de Löwy y Varikas (2007).

temporal entre estos dos grupos se fundó en que la élite disfrutaba y se complacía de la destrucción de la cultural y la moral burguesa, que llevaban a cabo los dirigentes surgidos del populacho. Frente a la hipocresía de la sociedad burguesa que afirma sustentarse en valores morales y normas públicas, que luego se mostraban fuertemente relegados y bastardeados (*OT*: 419), se alzaba una generación que al aceptar la crueldad y la amoralidad, pretendía al menos destruir la duplicidad de la sociedad existente. De este modo, Arendt muestra que la hipocresía de la sociedad burguesa del siglo XX tiene sus orígenes en una tensión inherente a la tradición liberal misma entre el interés privado del burgués y el interés público del ciudadano, pero que culmina con la coronación del burgués, cuya persecución desenfrenada de intereses privados se plasma en la empresa imperialista fuertemente respaldada y promovida por los Estados Nación. En realidad, desde un comienzo la burguesía se hizo lugar en las instituciones políticas a partir del “chantaje económico” y las dirigió según sus intereses particulares. “En este sentido, la filosofía política de la burguesía era siempre ‘totalitaria’; siempre supuso una identidad de política, economía y sociedad, en la que las instituciones políticas servían sólo como fachada de sus intereses particulares” (*OT*: 419). Los movimientos totalitarios, una vez en el poder, exacerbaban esta tendencia burguesa a “suprimir las fronteras entre el Estado y la sociedad” hasta llegar a la completa “absorción de la sociedad civil, hasta su aniquilamiento, en el Estado” (Traverso, 2001b: 23). Los movimientos totalitarios supieron captar el clima intelectual de la década del veinte con sus críticas a la hipocresía de la sociedad burguesa, y al mismo tiempo reformularon la filosofía política de la propia burguesía, y forjaron una cosmovisión (*Weltanschauung*) que proclamaba su superioridad frente a los partidos políticos, ceñidos a intereses particulares, y su aspiración a tomar “posesión del hombre en su totalidad” (*OT*: 419). De este modo, generaron fanatismo entre las masas que les prestaron apoyo incondicional. Por otra parte, la mayoría de los funcionarios de rango intermedio del nazismo no eran “ni fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia” (*OT*: 421). Canovan (2002: 54) observa cierta oscilación en la caracterización arendtiana de los seguidores del nazismo entre el hombre-masa totalmente atomizado que se vuelve fanático del movimiento, y el padre de familia que preserva sus intereses privados cumpliendo órdenes y evadiendo pensar en las tareas que realiza. Sin embargo, por nuestra parte consideramos que ambos describen a diferentes sectores que prestaron su apoyo al nazismo, por un lado, los fanáticos adherentes y partícipes activos del movimiento nazi que provenían de las masas, y por

otro lado, los funcionarios intermedios que engrosaron las filas de la administración y que eran pequeños burgueses interesados exclusivamente en su vida privada y en el bienestar de su familia. A su vez, tanto el ‘hombre-masa’ como el ‘pequeño burgués’ son fenómenos modernos, el primero surge debido a la creciente homogeneización social moderna, y el segundo fue “producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular” (OT: 421). Estas dos tendencias resultan en cierto sentido paradójicas y complementarias. Tanto el fortalecimiento del ámbito privado como de lo social se producen en detrimento del espacio público, que es relegado por intereses particulares en el primer caso, y por la lógica de la homogeneización que socava la pluralidad en el segundo. Mientras que lo paradójico de estas tendencias reside en que el individualismo fomenta, en una primera instancia, el aislamiento y la atomización necesaria para la conformación de las masas, pero una vez que las masas se organizan políticamente a través de los movimientos, se produce la anulación creciente de la individualidad y del ámbito privado que el burgués se empeñaba en proteger. Por eso, Arendt advierte que con el despliegue la lógica totalitaria de la dominación exterior e interior, “nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas” (OT: 422).

En el artículo de 1945, “Culpa organizada” (TO: 35-47), Arendt señala que estos pequeños burgueses forman parte del “alemán medio” que nunca se sintió atraído por la propaganda nazi ni estuvo dispuesto a cometer delitos aun sabiendo que contaría con el amparo y la impunidad del régimen. Sin embargo, “ha llevado tan lejos la escisión de lo privado de lo público, de la profesión y la familia, que no puede encontrar una conexión entre ambos ni siquiera en su propia identidad personal. Si su profesión lo fuerza a matar, no se tiene por asesino porque no lo hace por gusto sino por profesionalidad. Llevado por la pasión, no sería capaz de hacer daño a una mosca” (TO: 45). Arendt señala que a falta de un nombre, denomina pequeño burgués (*Spiesser*) a “este tipo moderno de ser humano” y advierte que su emergencia constituye un “fenómeno internacional” (TO: 45) que no puede ser restringido al suelo alemán.

“La transformación del padre de familia (de miembro responsable de la sociedad interesado en los asuntos públicos a pequeño burgués pendiente únicamente de su existencia privada e ignorante de la virtud pública) es un *fenómeno internacional moderno*. Las calamidades de nuestro tiempo [...] pueden convertirlo en cualquier momento en juguete de la locura y la crueldad. Cada vez que la sociedad deja sin medios de subsistencia al hombre pequeño, mata el funcionamiento normal y el autorrespeto normal del mismo y lo prepara para aquella última etapa en la que estará dispuesto a asumir cualquier función, incluido el *job* de verdugo” (TO: 44. La cursiva me pertenece).

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt retoma gran parte de este artículo, y al escribir en inglés utiliza la palabra *philistine* (filisteo) para describir a aquellos

burgueses aislados de su propia clase, que cumplieron un papel fundamental para llevar a cabo los planes del movimiento totalitario. Fue Himmler quien más claramente advirtió la utilidad de los filisteos, y no del populacho¹⁴⁴, para cometer las mayores atrocidades, puesto que estos hombres de familia realizarían la tarea siempre y cuando asumiera la apariencia de un trabajo organizado y rutinario, y les permitiera preservar el bienestar de su familia. Esta descripción del burgués o el filisteo que participa de la maquinaria nazi de aniquilación siguiendo las órdenes que le encomiendan en su “trabajo”, ya contiene los gérmenes de lo que posteriormente Arendt denomina “la banalidad del mal” en relación con el caso Eichmann (*EJ*: 383 y 433)¹⁴⁵. Los funcionarios nazis que llevan a cabo crímenes masivos y atroces, son caracterizados como “el burgués que, entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad” (*OT*: 422). El hecho de que la organización criminal de Himmler no cuente con fanáticos, ni asesinos, ni sádicos, sino como advierte Arendt ya en 1945, “exclusivamente con la normalidad de la gente de la índole” (*TO*: 44), es decir, del burgués padre de familia, pone de manifiesto la banalidad de los perpetradores y la amenaza latente de que semejantes empresas sean posibles en las sociedades modernas¹⁴⁶.

Las ideologías y su concepción de la historia

Cuando todavía se encuentran en competencia por el poder con los partidos políticos, los movimientos totalitarios captan la adhesión de las masas a través de la propaganda. Pero luego cuando llegan al gobierno, la propaganda es reemplazada por el

¹⁴⁴ Según Arendt el propio Himmler era el más burgués entre los primeros líderes del movimiento nazi, que provenían en su mayoría del populacho. En este sentido era el “más normal”, “no era un bohemio como Goebbels, o un delincuente sexual como Streicher, o un chiflado como Rosenberg, o un fanático como Hitler, o un aventurero como Goering” (*OT*: 421).

¹⁴⁵ Arendt, H. (2000a). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen. Sucesivamente abordamos en este capítulo la cuestión del mal en Arendt en la sección denominada “La dominación total y el mal radical”. Respecto de la problemática de la banalidad del mal y su relación con el mal radical, véase el capítulo “Arendt: el mal radical y la banalidad del mal” del libro de Bernstein (2005: 285-314) *El mal radical una indagación filosófica*; y su artículo “¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal?” (Bernstein, 2007: 49-63); también remitimos al artículo de Heuer (2006) “Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert” y a nuestro artículo “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía” (Di Pego, 2007: 88-103). Para la cuestión de la banalidad del mal resulta especialmente relevante el intercambio epistolar con Jaspers al respecto (Arendt, 2010: 191-205).

¹⁴⁶ “De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son ‘humanos’ a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana” (*OT*: 368).

adocctrinamiento ideológico al interior del movimiento, quedando la propaganda restringida a su utilización al ámbito exterior al movimiento, compuesto por la población no totalitaria del país¹⁴⁷ y por los países extranjeros no totalitarios. De este modo, la propaganda deviene un instrumento para las relaciones del sistema totalitario con el mundo no totalitario, mientras que la ideología y el terror son los medios de dominación hacia el interior del mundo totalitario. Al momento de atraer a las masas al movimiento, la propaganda bolchevique, por ejemplo, “amenazaba al pueblo con perder el tren de la Historia, con permanecer desesperanzadamente retrasado con respecto a su tiempo, con gastar sus vidas inútilmente, de la misma manera que el pueblo era amenazado por los nazis con vivir contra las leyes eternas de la naturaleza y de la vida, con una irreparable y misteriosa deterioración de su sangre” (OT: 429). La propaganda totalitaria no es una innovación de los movimientos totalitarios, sino que “perfecciona las técnicas de la propaganda de masas” que se habían desarrollado hacia fines del siglo XIX cuando “el populacho penetró en la esfera de la política europea” (OT: 436). Este perfeccionamiento se basa en rescatar aquellas fibras sociales sensibles que la propaganda partidista y la opinión pública no se atrevían a abordar.

La propaganda nazi generó uno de sus eslóganes de movilización más importantes en torno de la amenaza de una conspiración judía mundial que se basaba en que los judíos eran la única nación dispersa en múltiples países que mantenían una identidad y contactos más o menos fluidos. El antisemitismo se encontraba ampliamente difundido en la década del 20 y había diversos grupos disputándose esta bandera, pero la innovación del nazismo consistió en reemplazar la visión del antisemitismo como una cuestión opinable por la imposición del hecho de que para ingresar al partido nazi había que demostrar que no había antecesores judíos en el árbol genealógico de los individuos. Esta exigencia se constituyó en un hecho indiscutible que delimitó la identidad del partido y de sus miembros. El “Partido Obrero Alemán Nacional Socialista” englobaba a todos los sectores de la sociedad menos a los judíos, con su mismo nombre pretendía superar las disputas entre la clase obrera y los sectores alemanes, y entre los socialistas y los nacionalistas. Para acentuar el enfrentamiento con los judíos difundieron los “Protocolos de los Sabios de Sión” en donde se propone que la comunidad judía conforme un “imperio mundial”. Así, los nazis se presentaban como los únicos preparados para derrotar esta pretensión judía y posibilitar que los alemanes

¹⁴⁷ En la medida en que los regímenes totalitarios van incrementando su dominación, van restringiendo cada vez más la cantidad de población que pretende permanecer al margen del movimiento y sus imperativos ideológicos, por lo que la función interna de la propaganda se extingue y por el contrario se expande el adocctrinamiento y el terror.

acaricien la concreción de una dominación mundial. Los nazis acuñaron el concepto de *Volksgemeinschaft* para referir a una comunidad alemana de iguales pero diferenciados, por su superioridad, de todos los restantes pueblos. Esta noción después se ampliaría hasta referir a toda la raza aria en general. En el caso de los bolcheviques, Arendt señala que uno de los eslóganes centrales de su propaganda se estructuró en derredor de la conspiración trotskista.

Una vez en el poder, la propaganda es relegada, y los movimientos totalitarios emprenden el adoctrinamiento mediante la ideología. Arendt entiende la ideología como una concepción particular de la historia, de gran atractivo para las masas debido a que explica el desarrollo de la Historia a partir de unas pocas regularidades que puedan dar cuenta de todos los acontecimientos pasados y que incluso permiten predecir el futuro¹⁴⁸. De esta forma, las ideologías se presentan como infalibles porque pretenden ofrecer “la interpretación correcta de las fuerzas esencialmente fiables existentes en la Historia o en la naturaleza, fuerzas que ni la derrota ni la ruina pueden revelar que son erróneas porque están destinadas a afirmarse por sí mismas a largo plazo” (*OT*: 434). Obsérvese que Arendt utiliza la palabra “Historia” con mayúscula porque desde esta perspectiva, la historia es una especie de entidad superior guiada por “fuerzas previsibles” que los dirigentes totalitarios se arrojan a interpretar. La historia, entonces, se sustrae a las acciones de los hombres, y se presenta como una realización de “fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre” (*OT*: 435). En este sentido, las ideologías constituyen lo que suele denominarse

¹⁴⁸ Respecto de la noción arendtiana de ideología quisiéramos realizar dos señalamientos. Por un lado, no se inscribe en los desarrollos marxistas en torno de este concepto, sino que constituye una perspectiva más delimitada que, como veremos a continuación, entiende la ideología en proximidad con las “filosofías de la historia”. Por otro lado, resultan manifiestas las similitudes entre esta aproximación y lo que Karl Popper denomina “historicismo”. En 1936, Popper presenta en una reunión privada su trabajo “The Poverty of Historicism”, cuya publicación se dilató porque fue rechazada por una revista filosófica y sólo apareció en 1945 y 1946 en tres números sucesivos de la revista *Economica*. Posteriormente se publicó como libro en una traducción al italiano en 1954 y al francés en 1956, mientras que recién al año siguiente apareció como libro en inglés. Al respecto véase la nota histórica de Popper (1992) a la edición de este libro, en el que sitúa dentro del historicismo a aquellas perspectivas de las ciencias sociales que buscan patrones de la historia, que les permitan predecir su desenvolvimiento futuro. Resulta poco probable que Arendt haya leído la edición del trabajo en la revista *Economica* y en forma de libro el trabajo de Popper apareció publicado después de los *OT*, por lo que la concepción de Arendt no parece haberse inspirado en Popper, que no es citado nunca a lo largo de su libro y tampoco desempeña papel alguno en los escritos posteriores de Arendt. En consecuencia, el enfoque arendtiano de la ideología aunque en consonancia con las críticas al historicismo de Popper, parece haberse desarrollado en paralelo. En cambio, respecto de la noción de ideología entendida como una filosofía de la historia, resulta patente la reapropiación por parte de Arendt del análisis de Benjamin en “Sobre el concepto de historia”. En *OT*, Arendt retoma explícitamente la crítica de Benjamin a la noción de progreso en la historia. Respecto de la concepción de la historia de Benjamin, y su desarrollo a lo largo de sus diversos trabajos, véase: Naishtat (2008): “La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis ‘Sobre el concepto de historia’ (1940) y su relación con los contextos de *Das Passagen-Werk* (1927-1940)”.

“filosofías de la historia”¹⁴⁹ propias de la modernidad que suscriben a la idea de progreso en la historia según una lógica determinada –la lucha de clases o la lucha entre razas superiores e inferiores–, que a su vez permite predecir el futuro –la sociedad sin clases o el predominio de la raza aria–.

Una característica fundamental de las masas es que se encuentran desarraigadas y sienten miedo por el carácter imprevisible, caótico y cambiante de los asuntos humanos, por ello se sienten atraídas por las ideologías que explican el devenir del mundo de manera coherente, sistemática y predecible. Los contenidos de las ideologías pueden llegar a ser absurdos e incluso contradecir los hechos porque los argumentos que las sustentan escapan a la confrontación con el presente y establecen que sólo el futuro podrá revelar sus méritos. Lo que atrae a las masas no son los contenidos de las ideologías sino su carácter abarcador, sistemático y ordenado, en donde cada cosa se sigue de la otra, sin importar su correlación con los hechos del presente porque refieren al futuro, lo que las hace irrefutables o incontrastables. Así, las masas desarraigadas son invitadas a sumarse a la corriente de la Historia y de la Naturaleza que las conducirán a la seguridad de un mundo ordenado y absolutamente predecible.

“Los movimientos totalitarios utilizan el socialismo y el racismo, vaciándoles su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. La forma de predicción infalible bajo la que se presentaban estos conceptos se tornaba más importante que su contenido” (OT: 433). Por esta razón, el sistema totalitario desafía la comprensión de la filosofía política tradicional basada en el utilitarismo porque sus líderes actúan de manera indiferente hacia los intereses de las masas o hacia intereses económicos determinados¹⁵⁰. Esto es posible, porque las ideologías totalitarias despiertan un fanatismo peculiar, que hace que los individuos releguen todos sus intereses particulares en el medida en que se sienten partícipes de un movimiento histórico que persigue fines superiores que justifican y ameritan cualquier sacrificio personal. El totalitarismo también desafía la comprensión porque a diferencia de todas las formas anteriores de gobierno se propone “transformar la naturaleza humana”¹⁵¹

¹⁴⁹ Para una caracterización de la noción de filosofía de la historia, véase el libro de Manuel Cruz (1996: 63-90), *Filosofía de la historia* y especialmente el capítulo “La edad de oro de la filosofía de la historia”.

¹⁵⁰ En este sentido, Bracher (1983: 55) advierte que los líderes totalitarios “ante todo también están por encima de las ideologías y doctrinas, que según su voluntad utilizan, modifican, abandonan, y luego vuelven a declararlas como inmodificables, únicamente obligatorias y las imponen sangrientamente”. Por eso, es que Arendt entiende que la ideología no remite fundamentalmente a ciertos contenidos específicos, sino más bien a una concepción de la historia y a una lógica de su desenvolvimiento que permite predecir su devenir.

¹⁵¹ En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt todavía utiliza la expresión “naturaleza humana” que luego reemplazará por la noción de “condición humana” para evitar interpretaciones esencialistas (CH: 23). De todas formas, en su estudio sobre el totalitarismo al referirse a la “transformación” de la naturaleza humana, ya pone de manifiesto que esta noción no remite a una definición universal y ahistórica de los

(OT: 432) y manifiesta un abierto desprecio por los hechos, a los que considera dependientes del poder del hombre para imponerlos.

Los líderes nazis no deben confundirse con los líderes carismáticos de Weber porque su principal característica, a diferencia de éstos últimos, es que logran a través del adoctrinamiento constituir sobre la base de su ideología una realidad completamente ficticia que compite y triunfa ante el mundo real dado su carácter lógico, coherente y organizado. La eficacia de las ideologías totalitarias reside en esta capacidad de crear una ficción que logra imponerse sobre la realidad del mundo. Consecuentemente conduce a la pérdida de realismo y del sentido común de las masas, que se ve agravada por su característica atomización y carencia de un mundo compartido de relaciones sociales. Una vez producida esta pérdida del mundo común, la ideología totalitaria consume el completo aislamiento de las masas respecto de la realidad (OT: 438).

En la medida en que la filosofía, y particularmente las filosofías de la historia, constituyen las simientes de las ideologías totalitarias, consideramos que el análisis arendtiano de la ideología pone al descubierto una de las corrientes de la filosofía presentes en la configuración del totalitarismo. La contribución de las filosofías de la historia no se plasma en los contenidos específicos de estas ideologías, sino en una dimensión más profunda: ambas detentan las mismas pretensiones y reproducen la misma lógica explicativa. La heterogeneidad, la imprevisibilidad y el desorden de los acontecimientos de la historia humana, constituyeron una preocupación central de los filósofos modernos, quienes se empeñaron en buscar un orden detrás del aparente caos de la historia. Las filosofías de la historia son la respuesta más acabada a este desafío porque identifican una pauta que explica los acontecimientos del pasado y del presente, a la vez que permite predecir su curso futuro. Es decir, logran reducir el caos de la historia atribuyéndole un sentido que puede ser reconstruido racionalmente. Las filosofías de la historia se presentan, entonces, como una reconciliación entre la razón y la historia, que en realidad, implica una reducción de la historia a una “clave” racional¹⁵². “Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro– merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” (OT: 569).

seres humanos, sino que por el contrario, la existencia humana se encuentra inmersa en un marco de condicionamientos históricos.

¹⁵² Estamos pensando puntualmente en la caracterización que Manuel Cruz (1996: 60) hace de la filosofía de la historia hegeliana: “[...] el proceso histórico es, en última instancia, un proceso lógico. Si toda la historia es la historia del pensamiento y muestra el autodesarrollo de la razón (‘La razón es la soberana del mundo’, se declara en la Filosofía de la Historia), las transiciones históricas vienen a ser algo así como transiciones lógicas transcritas sobre un pentagrama temporal”.

Del mismo modo que las filosofías de la historia, las ideologías pretenden mostrar que la historia sigue una *ley* que puede ser entendida racionalmente y que permite explicar todos los acontecimientos. Por eso, la historia es concebida como el despliegue de un *proceso* necesario, bajo el que se encuentran subsumidas las acciones de los individuos. Y dado que ese proceso tiende hacia un estado superior, adscribiendo a una idea de progreso, las contradicciones que surjan son concebidas como fases en su consecución. Mientras que la actividad humana en su seno se reduce a colaborar (o no) en su desarrollo, despejando los obstáculos que se presenten en su camino. El proceso relega el papel de los individuos y justifica la prescindencia de aquellos cuya existencia atente contra ese despliegue. En la ideología nazi la noción de *raza* “es la ‘idea’ por la que se explica el movimiento de la Historia como un proceso consecuente” (OT: 569). La historia, entonces, es concebida como un proceso, que se desenvuelve por la lucha entre razas, arrastrando en su movimiento a los individuos que se muestran impotentes ante la inexorable marcha del proceso histórico hacia su culminación.

“En la época moderna la historia emergía como algo distinto de lo que antes había sido. Ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana” (EPF: 66)¹⁵³.

Las ideologías del siglo XIX y las ideologías del siglo XX no se diferencian por ser más o menos totalitarias, sino sólo porque estas últimas pudieron desarrollar completamente los elementos totalitarios contenidos en las primeras a partir de ideas que resultaron fuertemente movilizadoras y convocantes. La particularidad de las ideologías totalitarias, entonces, reside en que “los elementos empíricos sobre los que se hallaban originariamente basadas –la lucha entre razas por la dominación mundial y la lucha entre clases por el poder político [...]– resultaron ser políticamente más importantes” (OT: 570) que los elementos de las ideologías precedentes. Pero, tanto las ideologías del siglo XIX como las del siglo XX reproducen la lógica de las filosofías de la historia, estructurándose de este modo en torno de “tres elementos específicamente totalitarios” compartidos (OT: 570). El primero de ellos, consiste en la pretensión de ofrecer una “explicación total” del proceso histórico, que “promete la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro” (OT: 571). Esta explicación total acaba por reducir la “aparente” heterogeneidad de los acontecimientos

¹⁵³ Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península. En su ensayo “El concepto de historia antiguo y moderno”, véase especialmente el primer apartado denominado “Historia y naturaleza” (EPF: 49-72), en el que Arendt desarrolla en detenimiento las implicancias de la noción de proceso en la moderna concepción de la historia.

históricos. De esto se sigue, el segundo elemento que las filosofías de la historia comparten con las ideologías: dado que bajo el caos aparente de la historia subyace una realidad más profunda cuya clave nos es revelada por la filosofía de la historia o la ideología, según como quiera llamársela, ésta última se torna independiente de toda experiencia. Es decir, la filosofía de la historia resulta inmune a cualquier experiencia puesto que se ocupa de la verdadera realidad oculta bajo las experiencias cambiantes. Así, la realidad deja de ser entendida como aquello que es experimentado y comprendido por los individuos, siendo reemplazada por las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) de las ideologías. El tercer elemento, remite a los métodos de demostración, tanto la deducción lógica como la dialéctica, a través de los cuales las filosofías de la historia logran emanciparse de la realidad. “El pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa axiomáticamente aceptada, deduciendo todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en parte alguna en el terreno de la realidad” (OT: 571). Una vez aceptada la premisa básica de la historia, la fuerza de la lógica opera deduciendo todo lo que de ella se sigue sin verse circunscripta en modo alguno por la realidad.

Ahora bien, cuando observamos estos elementos que Arendt considera como totalitarios, advertimos que no sólo se encuentran presentes en las filosofías de la historia o en las ideologías del siglo XX sino también en gran parte de la tradición filosófica. La pretensión de una explicación total, la independencia o superioridad respecto de la experiencia y la lógica racional deductiva, se encuentran desde la antigüedad en la base de la tradición filosófica misma. Por nuestra parte, agregaríamos un cuarto elemento presente en las filosofías de la historia, que es su orientación hacia una futura superación o fin de la historia, sustentado en una creencia en el progreso necesario de la historia. Este elemento tiene también orígenes filosóficos aunque éstos sólo se remontan a la época moderna, tanto sea en la concepción de un movimiento necesario progresivo como regresivo, puesto que en última instancia el núcleo básico de estas concepciones reside en la necesidad de un devenir determinado con antelación. Después de la irrupción del totalitarismo con sus instituciones centrales, los campos de concentración y exterminio, este tipo de pretensiones de la filosofía ya no resultan sustentables. El horror de los acontecimientos no nos permite concebir la historia como un progreso constante sino que incluso la muestran como una sucesión de ruinas. No es casual que Arendt recurra en *Los orígenes del totalitarismo* a la imagen del ángel de la

historia de Benjamin¹⁵⁴ para caracterizar negativamente al progreso y denunciar que “el inacabable progreso de la sociedad burguesa [...] no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia” (OT: 203). La noción de progreso ha caído bajo el peso de los terribles sucesos del siglo XX nunca antes ni siquiera imaginados. Y la filosofía también ha encontrado sus propios límites, ya no puede erigirse en jueza privilegiada de la historia ni en abanderada de las verdades absolutas. En una conferencia titulada “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (EC: 515-538), Arendt advierte, en relación con la filosofía de la historia de Hegel, sobre los peligros y la insustentabilidad en el presente de estas pretensiones.

“La cuestión parece estar en que la salida hegeliana [...] ya no esté abierta [...] Hoy nada parece más dudoso que el curso de la historia en y por sí esté dirigido hacia el logro progresivo de mayores cotas de libertad. Si pensamos en términos de direcciones y tendencias, lo contrario se muestra mucho más plausible. Además, el grandioso esfuerzo hegeliano de reconciliar el espíritu con la realidad dependía enteramente de la habilidad de armonizar y ver algo bueno en cada uno de los males. Su validez se mantuvo en la medida en que el ‘mal radical’ (del que sólo Kant entre los filósofos tuvo el concepto, aunque apenas tuviera la experiencia concreta) no había tenido lugar. ¿Quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio o jugar al juego de la ‘tesis-antítesis-síntesis’ hasta que su dialéctica descubriera un ‘sentido’ en el trabajo esclavo? Siempre que hallamos argumentos similares en la filosofía del presente, o bien no nos convence su inherente falta de sentido de la realidad, o bien comenzamos a sospechar de que hay mala fe” (EC: 537).

En este artículo de 1954, Arendt explicita su crítica a la filosofía en general y a la filosofía de la historia en particular, pero esta crítica ya se encontraba esbozada en *Los orígenes del totalitarismo*. Es cierto que en el análisis de este libro la filosofía no ocupa en absoluto un lugar prominente, las referencias a filósofos sólo son marginales en relación con el hilo argumentativo prevaleciente, y prácticamente no es posible encontrar menciones generales a la tradición del pensamiento filosófico. Sin embargo, entendemos que, en la medida en que hemos puesto de manifiesto que las ideologías constituyen filosofías de la historia, al mismo tiempo resulta esclarecida una de las conexiones entre filosofía y totalitarismo. Asimismo, en los capítulos precedentes hemos abordado otros elementos que dan cuenta de una crítica de la tradición filosófica ya presente en su estudio sobre el totalitarismo, tales como, el papel de los filósofos ilustrados en el proceso de asimilación de los judíos y sus derivas en torno del antisemitismo, los desarrollos románticos sobre la personalidad innata que abonaron al pensamiento racial, y la filosofía política de Hobbes que constituye una formulación

¹⁵⁴ “El ángel de la historia [...] tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que *a nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies” (Benjamin, 2002: 54. Tesis IX).

precursora de la expansión imperialista, que socava las bases de la noción de Humanidad con su idea de que los Estados se encuentran en un estado de potencial lucha de todos contra todos.

De este modo, en divergencia con Canovan (2002: 23) que enfatiza el papel de las prácticas y relega la responsabilidad de la filosofía en el análisis arendtiano de la emergencia del totalitarismo, esperamos haber esclarecido que la filosofía no ha permanecido incólume ante la irrupción del totalitarismo y, a su modo, ha realizado contribuciones en la configuración de las ideologías totalitarias a través de las pautas del progreso, la sistematicidad y la previsibilidad propias de las filosofías de la historia.

La organización totalitaria

La propaganda y la ideología totalitaria, como hemos visto, tienen sus antecedentes en el siglo precedente, mientras que las formas de organización totalitaria “son completamente nuevas” (*OT*: 450). La organización totalitaria se caracteriza, aun antes de tomar el poder, por distinguir entre los simpatizantes y los miembros del partido. Las organizaciones centrales reúnen a los simpatizantes del partido, mientras que los afiliados al partido constituyen un grupo un poco más restringido y con mayores compromisos. Ambos conforman las partes externas de la estructura organizativa totalitaria que tiene forma de “capas de cebolla”. Los simpatizantes rodean a los afiliados cumpliendo una doble función, por un lado, se presentan como la capa más visible del movimiento hacia el mundo exterior presentándolo con un aura de normalidad y respetabilidad, y por otro, separan a los afiliados del mundo exterior y ellos mismos actúan como puentes a través de los cuales los afiliados ven el mundo exterior en concordancia con sus creencias. Así “la organización frontal funciona de ambas maneras: como fachada del movimiento totalitario ante el mundo no totalitario y como fachada de este mundo ante la jerarquía interna del movimiento” (*OT*: 454). Esta relación de doble fachada se cumple hacia el interior del movimiento sucesivamente entre diferentes instancias jerárquicas. De la misma manera que los simpatizantes se relacionan con los afiliados como una doble cara hacia el exterior y hacia el interior del movimiento, así se relacionan éstos últimos con las capas selectas del movimiento. El simpatizante es un hombre inserto de manera normal en el mundo social, que preserva su vida profesional y privada, y que se ha familiarizado con el discurso totalitario de manera similar a como se relacionaba con el programa de un

partido. El afiliado todavía pertenece al mundo que lo rodea y mantiene vínculos profesionales y privados que todavía no se hallan completamente determinados por el partido, aunque sabe que de presentarse la disyunción entre todo esto y el partido, tendría que elegir sin dudar por éste último. Los militantes de las capas selectas, en cambio, se encuentran identificados completamente con el partido y carecen por completo de vida privada y profesional. De este modo cada capa exterior de esta estructura organizativa representa para la inmediata interior una imagen del mundo no totalitario gradualmente adaptada a ese nivel y para la capa más exterior a ella una imagen del mundo totalitario menos cruda. De este modo, se evita el *shock* que podría producir el contraste entre el mundo no totalitario y el totalitario.

La capacidad del partido para atraer a muchos filisteos (*philistines*) o burgueses desarraigados, reside en esta atmósfera de normalidad que aseguran las diversas capas concéntricas de la organización, que a medida que se acercan al núcleo dan muestras de mayor compromiso militante y en dirección hacia el exterior exhiben una apariencia de normalidad. Esta estructura concéntrica garantiza, así, relaciones graduales que aíslan paulatinamente al movimiento de la realidad aparentando siempre normalidad.

Íntimamente próxima a la capa central donde se encuentra el líder (*leader*), se sitúan las formaciones de élite, entre las que destacan en el caso del nazismo las SA (*Sturmabteilung*) o unidades de asalto fundadas en 1922 como organización paramilitar del partido Nazi. Desde un comienzo se procuró separar a los militantes que conformaban las unidades de asalto del mundo exterior normal, para ello prohibieron que ejecutaran tareas en sus comunidades natales y no les permitían permanecer más de tres meses en un mismo lugar. En 1926 se fundaron las SS (*Schutzstaffel*) o escuadrón de defensa, como una formación de élite de las SA, y tres años después las SS fueron separadas de las SA y puestas bajo el mando de Himmler¹⁵⁵. Esta diversificación y reproducción hacia el interior de nuevas organizaciones que se presentan como más comprometidas que las anteriores y por tanto más próximas al núcleo del poder, constituye una ventaja distintiva de la organización totalitaria que le asegura un “estado de fluidez que permite constantemente insertar nuevas capas y definir nuevos grados de militancia” (*OT*: 455).

¹⁵⁵ Las SS, a su vez, fueron dando lugar a diversas organizaciones en su interior: las tropas de choque (*Verfügungstruppe*), y las unidades de la calavera (*Totenkopfverbände*), encargadas de la vigilancia en los campos de concentración; ambas posteriormente se fusionaron para conformar las SS armadas (*Waffen-SS*). De este modo, la *Allgemeine-SS* (SS general) se consolidó como el ala política de las SS, mientras que las *Waffen-SS* constituyeron el ala militar que configuró un ejército con jerarquías propias que operaba junto con el ejército regular alemán (*Wehrmacht*) Así el poder fue concentrándose en las SS, que se convirtió en una de las organizaciones centrales del nazismo y llegó a tener bajo su mando a la Policía de Seguridad (*Sicherheitspolizei* o SP), al Servicio de Seguridad (*Sicherheitsdienst* o SD), y a la policía secreta del Estado (*Geheime Staats Polizei*), conocida como GESTAPO.

Otra particularidad de la organización totalitaria nazi es que, antes de tomar el poder, nucleó asociaciones profesionales de abogados, médicos, profesores, estudiantes, etc., paralelas a las oficialmente reconocidas. De este modo, cuando llegaron al poder disolvieron todas las asociaciones e instituciones existentes y pudieron inmediatamente reemplazarlas por las que tenía organizadas previamente. “De la mañana a la noche pudieron cambiar toda la estructura de la sociedad alemana y no simplemente al vida política –precisamente porque habían preparado su exacto duplicado dentro de sus propias filas–” (OT: 459). Así, el totalitarismo nazi se inicia como un movimiento de masas con gran cantidad de simpatizantes, afiliados y asociaciones vinculadas a él, que luego gradualmente se fue reestructurando en una organización dominada por las formaciones de élite; mientras que, en la Unión Soviética el proceso fue de alguna manera inverso, puesto que “empezaron con las formaciones de élite y organizaron las masas según éstas” (OT: 468)¹⁵⁶.

La función de las formaciones de élite es contraria a la función de las organizaciones frontales, mientras que éstas últimas prestan un aura de normalidad y respetabilidad al movimiento hacia el exterior, las primeras ratifican a cada miembro que ha abandonado definitivamente el mundo normal, en donde persisten pautas morales y el asesinato se encuentra prohibido. En el centro del movimiento se encuentra el líder, separado de las formaciones de élite por un círculo interno que le otorga un aura de impenetrabilidad. El líder llegó a esa posición por su enorme habilidad en el manejo de las luchas de poder al interior del partido. La voluntad del líder es la ley del partido, y éste se ha tornado irremplazable para el movimiento; no es sólo su conductor –*Führer*– sino también su motor. La relación entre el líder y los líderes a él subordinados (*subleaders*) es de completa identificación, a diferencias de los dictadores y de los tiranos que delegan funciones y nunca se identifican con sus subordinados. El líder es responsable de todo lo que le sucede al movimiento, es decir asume la responsabilidad de todos los delitos cometidos, con lo cual los miembros del movimiento pierden paulatinamente su sentido de la responsabilidad. Esta organización concéntrica está inspirada en la forma de funcionamiento de las sociedades secretas que también sostienen el principio de separación entre quiénes pertenecen al grupo y quienes permanece fuera y constituyen posibles enemigos. A partir de esta separación, la organización totalitaria puede mantener parcialmente oculto lo que sucede en los campos de concentración, al tiempo

¹⁵⁶ Por ejemplo, Skocpol (1984: 354) señala que a través del terror y de la colectivización de la agricultura, “el control político del Partido-Estado, quedó plenamente consolidado en los campos, como estuviera en 1921 en las ciudades”.

que estructura el mundo en una dualidad que suprime todos los matices (Canovan, 2002: 59).

“En este como en tantos otros aspectos, el nazismo y el bolchevismo llegaron al mismo resultado organizativo desde comienzos históricos muy diferentes. Los nazis empezaron con la ficción de una conspiración y se conformaron a sí mismos, más o menos conscientemente, según el ejemplo de la sociedad secreta de los Sabios de Sión, mientras que los bolcheviques procedían de un partido revolucionario cuyo objetivo era la dictadura de un partido [...] Stalin impuso sobre esta estructura del partido las rígidas normas totalitarias de su sector conspirador, y sólo entonces descubrió la necesidad de una ficción central para mantener la férrea disciplina de una sociedad secreta bajo las condiciones de una organización de masas [...] Las ficticias conspiraciones globales [...] cambiaron desde los trotskistas a las 300 familias y luego a los diferentes “imperialismos”, y recientemente al “cosmopolitismo desarraigado”, y se ajustaron a las necesidades de cada momento” (OT: 466).

El régimen de Stalin fue en sus comienzos una dictadura unipartidista, y fue el propio líder soviético quién la convirtió en un sistema totalitario a través de la eliminación sistemática de todas las facciones, la abolición de la democracia al interior del partido y la transformación de este último en una estructura burocrática dependiente de una organización central¹⁵⁷. Para constituir un régimen totalitario, tanto el nazismo como el estalinismo, se valen de “una ficción de conspiración global” y “concentran eventualmente todos los poderes en manos de la policía” (OT: 468). La organización de la policía secreta del Estado alemán (GESTAPO) se creó en 1933 y al año siguiente quedó establecida bajo la égida de las SS de Himmler, y en la Unión Soviética desde 1923 funcionaba el “Departamento político de Estado” (OGPU)¹⁵⁸ que en 1934 se convirtió en el “Comisario del pueblo para asuntos internos” (NKVD)¹⁵⁹, y sufrió diversas reorganizaciones y cambios de nombre en los años posteriores, pero mantuvo sus funciones como policía secreta procurando preservar la seguridad y combatir cualquier principio o sospecha de organización contrarrevolucionaria. En ambos regímenes, la policía secreta concentró amplias cuotas de poder y procedió

¹⁵⁷ Respecto de la formación del Estado totalitario en la Unión Soviética, véase “La lógica totalitaria”, en donde Lefort (2004: 220-240) destaca el rol fundamental que el partido desempeñó en este proceso. “El partido elimina todas las formaciones política rivales y luego, somete, cuando no los suprime, todos los órganos revolucionarios –soviets, comités de fábrica, comités de barrio, comités de soldados, milicias obreras, joven guardia roja– hasta concentrar en sus manos, o mejor en manos de su dirección, todos los medios de decisión y coerción” (Lefort, 2004: 230). Asimismo, a partir de 1929-1930 la “revolución de Stalin” consolidó su dominio de la economía a través de la colectivización forzada de la agricultura y de la industrialización, al tiempo que “fortaleció mucho el brazo policial del estado y creó el gulag, el imperio de campos de trabajo que se asoció íntimamente al proyecto industrializador (primordialmente como fuente de fuerza de trabajo de condenados para las áreas donde la mano de obra libre escaseaba), que crecería rápidamente en las siguientes décadas” (Fritzpatrick, 2005: 187).

¹⁵⁸ En 1918 y en el marco de la guerra civil se conformó la Comisión Extraordinaria de Lucha contra la Contrarrevolución y el Sabotaje (*Cheka*) que constituye la policía política predecesora de la GPU (Dirección Política del Estado) conformada en 1922, que a su vez, al año siguiente se convertiría en la OGPU (Dirección Política Unificada del Estado).

¹⁵⁹ Hacia fines de 1934 a través de una serie de decretos, se le otorgaron “plenos poderes a la NKVD para arrestar, juzgar y ejecutar” (Service, 2000: 209) y paulatinamente llegó a controlar la política secreta, la policía ordinaria, los guardias de frontera, las tropas internas, los bomberos, y la Dirección General de Campos de Trabajo (GULAG).

prácticamente sin limitación legal alguna. La policía secreta organizó el terror, que junto con la ideología, constituye uno de los pilares de la dominación totalitaria. El terror se ejercía sobre la población en general y el adoctrinamiento ideológico adquiría relevancia entre los miembros del partido.

La adhesión a la ideología, al mismo tiempo, varía de acuerdo con el posicionamiento en esta organización concéntrica, oscilando entre la credulidad de las bases y el cinismo de la élite. Los simpatizantes son convencidos por los eslóganes de la propaganda totalitaria, mientras que los afiliados se muestran incrédulos al respecto, pero adhieren con fanatismo a las doctrinas ideológicas como explicaciones fehacientes respecto del desenvolvimiento de la historia y del futuro de la organización. Los afiliados, afirma Arendt, creen fervientemente en las “explicaciones ideológicas” en torno de “las claves de la Historia, pasada y futura, que los movimientos totalitarios tomaron de las ideologías del siglo XIX” (OT: 472). Los miembros de las formaciones de élite, en cambio, no necesitan creer en la ideología sino que se muestran más cínicos y son entrenados para la consumación de hechos. “La élite no está compuesta de ideólogos, toda la instrucción de sus miembros está encaminada a abolir su capacidad para distinguir entre la verdad y la falsedad, entre la realidad y la ficción” (OT: 473). La élite totalitaria es entrenada en el desprecio por la realidad, con el objeto de que por lealtad al líder y por “responsabilidad técnica”¹⁶⁰ realice sus designios “sin pensar cómo es realmente el mundo” (OT: 474).

La estructura organizativa de ambos totalitarismos se caracterizó por esta mezcla de credulidad y de cinismo, cuanto más jerárquico era el puesto se acentuaban el cinismo en desmedro de la credulidad. Pero en todos los estratos organizativos, la ley era que el líder siempre tiene razón (OT: 471), y como el éste proyecta sus acciones hacia los próximos siglos, nunca puede estar equivocado puesto que la contrastación con la experiencia siempre remite al futuro y por tanto excede a sus coetáneos¹⁶¹.

¹⁶⁰ Esta responsabilidad remite al adecuado desempeño de las funciones encomendadas y al cumplimiento de los objetivos establecidos. Zygmunt Bauman (2006: 127) muestra cómo en el marco de la moderna burocracia la responsabilidad moral es reemplazada por la responsabilidad técnica, cuyo “*resultado es la irrelevancia de las pautas morales respecto del éxito técnico de la operación burocrática*”. De este modo, la burocracia moderna desempeñó un papel destacado en la denominada *Endlösung* (solución final), a través de la disolución de la responsabilidad de moral, de la especialización de funciones, y de la “*deshumanización de los objetos de las operaciones burocráticas: la posibilidad de representar esos objetos en términos puramente técnicos y éticamente neutros*” (Bauman, 2006: 128).

¹⁶¹ Kershaw (1989) señala que entre 1933 y 1938 se produjo una acumulación del poder de Hitler en Alemania, lo que junto con la maquinaria propagandística y represiva nazi, desempeñó un papel destacado en la creación del “mito del Führer”. Este proceso de concentración de poder, hizo posible la reestructuración de un Estado moderno en torno de la autoridad de un líder (Kershaw, 1989: 130-132). En el libro *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques*, se analiza el proceso a través del cual hacia fines de la década del 30’, el culto a la personalidad de Stalin se consolida hasta el punto de que se identifica al partido con los lineamientos del Comité Central y con la posición de Stalin, de modo que “criticar a uno de ellos significaba traicionarlos a todos” (Getty-Naumov, 2001: 87).

La desorganización organizada del Estado totalitario

Cuando un movimiento totalitario toma el poder, a sus dirigentes se les presenta una encrucijada, deben evitar caer en un gobierno osificado que pondría fin al movimiento, y también deben evitar restringirse a las fronteras de su territorio nacional lo que socavaría sus pretensiones de expansión exterior¹⁶². Las purgas generalizadas y la permanente amenaza que exigía estado de alerta y movilización, no sólo en las filas del partido sino también entre la población en general, se convirtieron en una constante en la década del 30' en la Unión Soviética¹⁶³. Mientras que en 1934, el nazismo eliminó a una facción del partido dependiente de Röhm, jefe de las SA, y a través de la noción de selección racial estableció una continua movilización y radicalización de las normas de selección para la preservación y el progreso de la raza aria. A pesar de la promesa de estabilidad, tanto Stalin como Hitler conocían la necesidad de promover la constante inestabilidad para el mantenimiento del movimiento. El desafío de los dirigentes totalitarios es una tarea que al comienzo parece contradictoria, deben instaurar la realidad ficticia del movimiento de manera tangible y operante, y al mismo tiempo deben impedir que esa realidad adquiriera estabilidad porque en ese caso la dinámica del movimiento se vería amenazada y con ello la posibilidad de la conquista mundial¹⁶⁴. Era frecuente pensar, y quienes así lo hacían estaban justificados por la historia del pensamiento político, que cuando los nazis tomaran el poder, el ajetreo diario con los problemas de gobierno haría que desistan de sus aspiraciones ideológicas o que al menos las moderasen considerablemente. Sin embargo, la concentración de poder en torno de Hitler, le permitió consolidar “el predominio de objetivos puramente

¹⁶² Para describir la forma de gobierno que adoptaron los totalitarismos, Arendt toma la expresión de “revolución permanente” de Trotsky, aunque despojada de su contenido original, para referir al continuo estado de movilización que los caracteriza (*OT*: 480). En un sentido análogo, Bracher (1983: 56) sostiene que “el movimiento y la continuidad de una revolución nunca concluida, permanente, forman parte de los puntos esenciales de la idea de totalitarismo”.

¹⁶³ En el marco del gran terror “millones de personas fueron detenidas, arrestadas, encarceladas o enviadas a campos de trabajo. Un número incontable de vidas, carreras y familias fueron truncadas para siempre. Por añadidura, la experiencia se convirtió en un trauma nacional, un legado de miedo que no se desvaneció durante varias generaciones” (Getty-Naumov, 2001: 27).

¹⁶⁴ Bracher (1983: 46) advierte respecto del “doble carácter ambivalente de la idea de totalitarismo [...] primero, el poder absoluto y pleno, ampliamente organizado, impuesto, asegurado; pero luego también, frecuentemente en aparente contradicción con ello, una dinámica política sobre la base de la decisión dictatorial y de la acción permanente –como emanación, confirmación o transformación de un control ilimitado del poder. Los dos aspectos están presentes en la concepción de la política totalitaria; por una parte, el aspecto totalitario-estatista [...]; por otra parte, el aspecto totalitario activista que conduce a la dirección de una política dinámico-imperialista y destructivo-terrorista y, finalmente (especialmente en el nacionalsocialismo), a la política radical racista de conquista y aniquilación”.

ideológicos que, en el fondo, iban en contra de la reproducción del orden socioeconómico y, de hecho, del propio sistema político. No sólo la destrucción a gran escala, sino la autodestrucción eran verosímelmente inmanentes al ‘sistema’ de poder nazi” (Kershaw, 1989: 145-146). La superposición de instancias de poder y cierta desorganización que esto conlleva, como veremos, genera dificultades para la clasificación del nazismo como un “sistema” de poder. Mientras que la preeminencia de aspiraciones ideológicas, hace que los regímenes totalitarios no puedan comprenderse desde una perspectiva instrumental, puesto que en muchas ocasiones los fines perseguidos por estos regímenes no encuadran en el interés estratégico e incluso pueden atentar contra su propia sustentabilidad.

Asimismo, la inestabilidad y la imprevisibilidad propias del régimen nazi también se extienden a la política exterior, generando desconcierto¹⁶⁵, y a los asuntos constitucionales que fueron abordados de una manera poco usual. Los nazis aunque pusieron en vigencia numerosas leyes y decretos que violentaban la Constitución de Weimar, no se molestaron en abolirla oficialmente, con lo cual imperó un “estado permanente de ilegalidad” (*OT*: 485), al que los actores de la administración se adecuaron sin inconvenientes. Por su parte, en 1936 Stalin promovió la aprobación de una Constitución llena de frases liberales, cuya sanción no modificó en lo más mínimo las prácticas existentes y que nunca fue tomada en consideración posteriormente¹⁶⁶. La promulgación de esta Constitución “resultó ser el comienzo de la gigantesca superpurga que en casi dos años liquidó la Administración existente” (*OT*: 485).

Arendt señala que el Estado totalitario no es una estructura monolítica sino que está conformado por la coexistencia de dos poderes: el Estado y el partido. Por eso, cuando se observa la organización o más bien la desorganización del Estado totalitario, se advierte que no puede hablarse de un sistema sino de la ausencia de sistema¹⁶⁷. Los

¹⁶⁵ Al respecto véase el capítulo de Kershaw (2004: 181-215), “Política exterior nazi: ¿‘un programa’ o ‘una expansión sin sentido’ de Hitler?”. El balance de Kershaw (2004: 214) concluye que “los objetivos ideológicos de Hitler fueron un importante factor para decidir los contornos de la política exterior alemana. Pero se fundían, en su mayor parte, en la formulación de la política con las consideraciones estratégicas de la política de potencias, y también, con frecuencia, con intereses económicos que, por lo general, resulta imposible distinguir analíticamente”.

¹⁶⁶ Service es más cauto en este punto. Aunque la Constitución no sancionaba expresamente el monopolio del Partido Comunista, lo cierto es que restringía la presentación de candidatos a las instituciones públicas, entre las que prevalecía el Partido. De modo que a través de diversos rodeos la Constitución abría el camino para el régimen de partido único y restringía las libertades civiles. No obstante, Service (2000: 231) acuerda en que la Constitución nunca desempeñó papel alguno para el gobierno y en este sentido, advierte que “no sorprende que los ciudadanos de la URSS no se tomaran en serio la Constitución”.

¹⁶⁷ “Cuando, en opinión de Hitler, una tarea podía realizarse mejor fuera del aparato del Estado o era demasiado importante para ser confiada a los ministros del gobierno y a la maquinaria burocrática, el Estado era simplemente evitado. Se creaban nuevas y poderosas autoridades, dependientes únicamente de Hitler en lo que se refería a su esfera de competencia y localizadas fuera del aparato del Estado o formando híbridos con organizaciones del partido y el Estado. El Plan Cuatrienal de Göring y el imperio

nazis se caracterizaron por la duplicación de organismos, no disolvieron la administración civil pero conformaron otros organismos que cumplían exactamente las mismas funciones y sobre los que residía el verdadero poder. El Estado, sus instituciones y sus organismos permanecieron como una mera fachada para el mundo no totalitario y paralelamente las organizaciones del partido ejercían todo el poder. Luego de la Revolución Rusa, Stalin también preservó en un principio a los soviets aunque los despojó de todo el poder, que fue transferido completamente al partido. Así se estructuró una dualidad entre un Gobierno ostensible y un Gobierno real en manos del partido, que fue renovada a comienzos de la década del treinta con la introducción de la Constitución soviética como nuevo símbolo de ese gobierno ostensible. Aunque Stalin mantuvo la apariencia de coexistencia de una dualidad de poder, precedía eliminando a aquellos que pertenecían a las organizaciones desplazadas. No obstante, el gobierno nunca se mostró monolítico y se fueron consolidando tres fuentes de poder alternativas: el aparato estatal soviético, la burocracia del partido y la policía secreta conocida como NKVD¹⁶⁸. Tal como sucedió en Alemania, la policía secreta fue incrementando su poder presentándose como el centro real de gobierno y se ramificó en diversas organizaciones y departamentos.

“Técnicamente hablando, el movimiento, dentro del aparato de su dominación totalitaria, deriva su movilidad del hecho de que la jefatura desplaza constantemente el centro real del poder, a menudo, hacia otras organizaciones, pero sin disolver, e incluso ni siquiera denunciar públicamente, a los grupos que han sido así privados de su poder” (OT: 491).

De este modo, los regímenes totalitarios se caracterizaron por la falta de conformación de cualquier estructura, porque una estructura legal o gubernamental hubiese matado al movimiento que se caracteriza por avanzar continuamente en una determinada dirección. Para entender mejor el funcionamiento de esta duplicación de organizaciones, debe tenerse en cuenta que cuanto más visible es una organización menos poder posee, porque el poder real yace tras esta fachada en las organizaciones más ocultas. La duplicación de instituciones permite la concentración del poder en el líder y asegura el cumplimiento de las órdenes debido a la superposición de funciones. Asimismo, el líder puede cambiar radical y bruscamente su política sin inconvenientes debido a la completa independencia que se asegura entre él y las instituciones. A diferencia de los regímenes autoritarios en donde la autoridad se filtra desde la capa superior a las inferiores, la dominación totalitaria no se basa en la autoridad, sino en el

policial de las SS de Himmler fueron los casos más importantes” (Kershaw, 1989: 143).

¹⁶⁸ Arendt señala que cada una de estas organizaciones tenía “su propio departamento independiente de Economía, un departamento político, un Ministerio de Educación y Cultura, un departamento militar, etc.” (OT: 494).

adoctrinamiento y el terror, y tampoco persigue una restricción de la libertad sino su completa eliminación. “La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que esta sea” (*OT*: 496). De aquí que la policía secreta se consolide como la organización fundamental y con más poder de los regímenes totalitarios.

Nuestro permanente asombro ante las políticas de los regímenes totalitarios se debe a que intentamos comprenderlos como si fuesen un Estado normal –una dictadura, una tiranía, una burocracia–¹⁶⁹, cuando en realidad nos encontramos ante una forma de gobierno completamente nueva y desatendemos que su objetivo no es el mantenimiento del poder del Estado sino la dominación total de sus poblaciones hacia el interior, y la dominación mundial hacia el exterior¹⁷⁰. Por ello el Estado es sólo un instrumento temporal del movimiento internacional para la procuración de la conquista del resto del mundo. “Arendt continuamente enfatiza que las consideraciones utilitarias ordinarias no eran importantes dentro de los regímenes totalitarios. Estos no constituían Estados protegiendo sus intereses específicos, sino movimientos interesados por razones ideológica en recrear la realidad a escala global” (Canovan, 2002: 58). Lo que se nos presenta como un mero despropósito, no es más que la subordinación completa de los individuos, del Estado y de la Nación a estos fines superiores del movimiento.

La inusitada radicalidad de la dominación totalitaria se sustenta en el desprecio de “todos los intereses limitados y locales –económicos, nacionales, humanos y militares– en aras de una realidad puramente ficticia en un futuro indefinidamente distante (*OT*: 505). En reside precisamente lo que Arendt denomina como el “carácter antiutilitario” (*OT*: 503) de estos regímenes¹⁷¹, que a su vez implica la dificultad para fiarse de los fines que sus líderes proclaman públicamente perseguir. Hitler afirmó reiteradas veces que el nacionalsocialismo no era un producto de exportación para dejar tranquilos a los

¹⁶⁹ Bracher sostiene que el totalitarismo “se deslinda expresamente de la estructura tradicional del partido y del Estado, pero también de la dictadura burocrática o burguesa” (1983: 47).

¹⁷⁰ Kershaw presenta la discusión de si Hitler se proponía la dominación del mundo o si su objetivo se restringía a la conquista del *Lebensraum* en el Este. Al respecto reconstruye diversas referencias de Hitler a la dominación mundial, pero también otros factores que parecen desestimarla. A partir de esto, distingue entre “objetivos estratégicos, y difusas y visionarias orientaciones para la acción” (2004: 213), y así aunque la dominación mundial no constituyó un plan estratégico, se presenta como una orientación que desempeñó un papel en absoluto subestimable en la política exterior del nazismo.

¹⁷¹ En el caso de la URSS, por ejemplo, este carácter antiutilitario puede apreciarse en el hecho de que en 1928-1929, Stalin lanza una campaña contra los expertos, entre ellos los ingenieros, calificándolos como burgueses y no comunistas, mientras que al mismo tiempo impulsaba la industrialización a través del primer plan quinquenal. A pesar de la necesidad de una urgente industrialización, los expertos fueron desplazados y expulsados de las fábricas e incluso fueron arrestados en cantidades considerables. De este modo, “las ‘normas’ industriales científicas se dejaron a un lado, en beneficio de la movilización apasionada” (Getty-Naumov, 2001: 57). En este sentido, Sheila Fitzpatrick (2005: 156) señala que “las razones de Stalin para lanzar su campaña antiexpertos han desconcertado a los historiadores”.

países vecinos, pero esto nunca significó que renunciaba a su objetivo máximo que era la dominación de todos los países¹⁷². Lo mismo sucedió cuando Stalin desligó responsabilidades en Trotsky y en su teoría de la revolución permanente y afirmó que el objetivo de la Unión Soviética era el “socialismo en un solo país”. Arendt insiste en que el objetivo principal de ambos regímenes totalitarios era la dominación mundial aun cuando sus líderes, en ocasiones, dijeran lo contrario por razones pragmáticas en sus relaciones con los demás países. De todas formas, la peculiaridad de los totalitarismos no reside sólo en sus ansias de dominación mundial, sino también en su despreocupación por los beneficios materiales, por los intereses nacionales y por el bienestar de su pueblo, que dan lugar a un poder no utilitario que se vuelve particularmente imprevisible.

“Lo malo de los regímenes totalitarios no es que jueguen la política del poder de una manera especialmente implacable, sino que tras su política se oculta una concepción del poder enteramente nueva y sin precedentes, de la misma manera que tras su *Realpolitik* se encuentra un concepto de la realidad enteramente nuevo y sin precedentes. El supremo desdén por las consecuencias inmediatas más que la inhumanidad; el desraizamiento y el desprecio por los intereses nacionales más que el nacionalismo; el desdén por los intereses utilitarios más que la inconsiderada persecución del interés propio; el “idealismo”, es decir, su inquebrantable fe en un ideológico mundo ficticio, más que su anhelo de poder, han introducido en la política internacional un factor nuevo y más perturbador que el que hubiera podido significar la simple agresividad” (OT: 510).

La policía secreta y el terror

Tanto el régimen nazi como el bolchevique se desarrollaron a partir de dictaduras unipartidistas que no ejercieron una dominación total sino hasta 1938 en el caso de Alemania, y hasta 1930 en el caso de la Unión Soviética. Las dictaduras o las tiranías se distinguen del totalitarismo, puesto que tienen por objeto tomar el poder del Estado y mantener la estructura administrativa, pero reemplazando todos sus miembros por miembros del partido. Así se produce una unificación entre el partido y el Estado, y el primero restringirá la actuación de otros partidos hasta impedir cualquier oposición política al gobierno. En cambio, en los regímenes totalitarios desde el momento de la toma del poder se procura mantener una separación entre el movimiento y el Estado con el fin de impedir que las estructuras de éste último devoren el carácter revolucionario del movimiento. En el Estado se designa a miembros del partido de funciones secundarias y la totalidad del poder se concentra en el movimiento. Por encima del

¹⁷² Por eso, Arendt sostiene que para comprender los objetivos de los nazis resulta más esclarecedor leer *Mein Kampf* de Hitler antes que sus discursos públicos o los discursos de los funcionarios del régimen.

Estado y de su poder ostensible se encuentra el núcleo del poder del país: la policía secreta, que ha desplazado de su rol al Ejército tradicional.

En las dictaduras la policía secreta también desempeña un papel fundamental, llegando a constituir un Estado dentro del Estado o un Estado paralelo, que debido a la acumulación de poder puede devenir en una amenaza para la estabilidad del propio gobierno. En cambio, en los regímenes totalitarios la policía secreta se encuentra completamente sujeta a la voluntad del líder, quien puede disponer incluso la eliminación de ciertos cuadros de la policía como hicieron Stalin y Hitler respectivamente. Asimismo, las policías secretas también se distinguen por la forma de demarcación de quiénes serán perseguidos. Lo primero que realizan los movimientos totalitarios en el poder es la eliminación de sus enemigos auténticos, de manera análoga a cómo lo hacen las dictaduras, utilizando el terror y métodos crueles. Pero el terror llega a ser el elemento central de los totalitarismos cuando se emprende la eliminación del denominado “enemigo objetivo”, que constituye una novedad privativa de los regímenes totalitarios. A diferencia de la policía secreta de las dictaduras, la policía secreta totalitaria no persigue a meros sospechosos sino a enemigos que ya han sido delimitados ideológicamente con antelación a la toma del poder por parte del movimiento. La Policía no tiene que obtener declaraciones forzosas, ni demostrar la peligrosidad del pensamiento de sus víctimas, sino que debe perseguir al enemigo que es portador de una tendencia o de una enfermedad –como era el hecho de ser judío en Alemania–. La identificación del enemigo objetivo es prerrogativa exclusiva de los líderes totalitarios, que no obstante no hacen una elección meramente arbitraria, sino que eligen una categoría que resulte plausible como enemigo para la propaganda hacia el interior y hacia el exterior del régimen.

Cuando se elimina el enemigo objetivo (*objective enemy*) estipulado, rápidamente se busca otro enemigo a quien perseguir, por eso Hitler ya había planeado, una vez culminada la tarea con los judíos, eliminar al pueblo polaco e incluso a ciertas categorías del pueblo alemán que no se adaptaban a la norma de la selección racial. Mientas que en la Unión Soviética hubo muchos enemigos objetivos sucesivos¹⁷³: los descendientes de las clases previamente dominantes en los años 20’, los *kulaks* o propietarios hacia comienzos de la década del 30’, los rusos de origen polaco entre 1936 y 1938, los tártaros y los alemanes del Volga durante la guerra, los prisioneros de guerra y

¹⁷³ Al respecto Service (2000: 215) sostiene que “el NKVD no iba a limitar su actividad en función de la posible inocencia de las personas: la finalidad era eliminar todas las categorías de la población que Stalin y Yezhov creyeran que estaban integradas por los enemigos del régimen”.

las tropas de ocupación del Ejército Rojo después de la guerra, y la judería rusa tras el establecimiento del Estado judío.

“El concepto de ‘adversario objetivo’ cuya identidad cambia según las circunstancias predominantes –de forma tal que, tan pronto como es liquidada una categoría, pueda declararse la guerra a otra– corresponde exactamente a la situación de hecho reiterada una vez y otra por los gobernantes totalitarios: es decir, que su régimen no es un Gobierno en ningún sentido tradicional, sino un *movimiento*, cuyo avance tropieza constantemente con nuevos obstáculos que tienen que ser eliminados” (OT: 519).

Los regímenes totalitarios llegaron, incluso a castigar delitos que el líder estimaba que podían ser cometidos en el futuro, y así surgió la noción de castigo por delitos posibles¹⁷⁴. A su vez, la noción de sospechoso se extiende hasta abarcar a toda la población, cualquier persona es sospechosa en tanto capaz de pensar algo diferente a lo que establece el líder. Otra categoría de personas que tienen que ser perseguidos por la Policía secreta son aquellos que no siendo enemigos objetivos, ni sospechosos, son “indeseables” debido a deficiencias físicas, mentales, cardíacas o respiratorias. La Policía secreta en cualquier caso no persigue a delincuentes sino a enemigos, sospechosos e indeseables. “El cambio en el concepto del delito y de los delincuentes determina los nuevos métodos de la Policía Secreta totalitaria. Los delincuentes son castigados; los indeseables desaparecen de la faz de la Tierra” (OT: 528). Las dictaduras realizaban asesinatos políticos dejando tras de sí el cuerpo de sus víctimas, en cambio la Policía secreta totalitaria hace que sus perseguidos desaparezcan sin dejar rastros como si en realidad nunca hubiesen existido.

La población en general sabe que existen campos de concentración y de exterminio, sabe que se detiene a personas inocentes que después desaparecen, pero también sabe que el peor crimen contra el régimen es hablar acerca de todo esto. Así “esta información, generalmente compartida, pero individualmente guardada y nunca comunicada, pierde su realidad y asume la naturaleza de una simple pesadilla” (OT: 530). Los dirigentes totalitarios siempre estuvieron convencidos de que a través de la organización todo es posible, esto hizo que llevaran a cabo experiencias tal vez pensadas con anterioridad pero nunca antes habían sido realizadas por la actividad humana. “Durante un considerable lapso de tiempo la normalidad del mundo normal es la protección más eficaz contra la revelación de los crímenes masivos totalitarios. ‘Los hombres normales no saben que todo es posible’, se niegan a creer en lo monstruoso frente a sus ojos y oídos” (OT: 532).

¹⁷⁴ “Mientras que el sospechoso es detenido porque se le considera capaz de cometer un delito que más o menos encaja en su personalidad (o en su sospechada personalidad), la versión totalitaria del delito posible está basada en la anticipación lógica de los desarrollos objetivos. Los procesos de Moscú contra la vieja guardia bolchevique y los jefes del Ejército rojo fueron clásicos ejemplos de castigo por delitos posibles” (OT: 520).

La dominación total y el mal radical

En el capítulo “Dominación total” de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt emprende el análisis de los campos de concentración y exterminio, sustentándose en dos nociones que resultarán fundamentales en su obra posterior. Por un lado, la noción de espontaneidad permite esclarecer el fenómeno de la dominación total, al tiempo que prefigura el concepto arendtiano de acción. Por otra parte, la noción de “mal radical” remite a las consecuencias de esta dominación total tanto en lo que atañe a la modificación de la condición humana, cuanto a la ineptitud de las categorías jurídicas y políticas tradicionales frente a ella. Estas reflexiones en torno del mal encontrarán continuidad en *Eichmann en Jerusalén*, publicado como libro en 1963, y en *La vida del espíritu* (VE: 29-32)¹⁷⁵, publicada póstumamente en 1978. En estos trabajos se vuelve relevante un replanteamiento del pensamiento y del juicio, como paliativos tentativos frente al mal¹⁷⁶.

La noción de “mal radical” fue acuñada por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1793] para referirse a la propensión de la condición humana hacia el mal. En este sentido, el mal es radical porque se encuentra profundamente arraigado en los hombres y se manifiesta en una inclinación a desatender los imperativos morales de la razón. Aunque Arendt retoma la expresión kantiana, lleva a cabo una resemantización del término, remitiéndola a la emergencia de un mal sin precedentes que no puede ser reducido a motivos comprensibles ni racionalizado como pretende Kant. Por eso, en la edición ampliada de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt puede señalar que la tradición filosófica resulta incapaz de comprender el mal radical que ha emergido en el seno de los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios. Incluso respecto de Kant que utilizó por primera vez la expresión, Arendt advierte que “debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada

¹⁷⁵ Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu*. Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós. El título original en inglés es *The Life of the Mind* (1978) y para la traducción ya encontramos la dificultad de la expresión “Mind” que se ha vertido tanto en las traducciones al alemán y al castellano, como espíritu (*Geist*). Esta traducción tiene la virtud de rescatar que la palabra “Mind” no remite sólo a un aspecto intelectualista sino que hace referencia de modo más general a las capacidades del espíritu, sólo que en inglés la palabra espíritu (*spirit*) tiene una connotación completamente diferente.

¹⁷⁶ No nos detendremos aquí en la relación entre la formulación del mal radical en los *OT* y la tesis de la banalidad del mal de *EJ*. Hemos investigando esta problemática en nuestra Tesis de Doctorado en Filosofía, especialmente en el capítulo “El camino hacia el juicio. El caso Eichmann” (Di Pego, 2013a: 248-273).

por motivos comprensibles” (OT: 557). Por lo que, debemos afrontar este fenómeno que desafía a las categorías tradicionales para la comprensión del mal.

El carácter radical del mal se encuentra en íntima conexión con el hecho de que el totalitarismo se propone algo que parecía inconcebible: establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. En sentido estricto, la dominación total sólo se puede lograr al interior de los campos de concentración y exterminio, que, en consecuencia, constituyen la institución central del poder totalitario y se erigen en el modelo de la sociedad que estos regímenes pretenden construir: una sociedad que, tras haber reducido a los hombres a seres que reaccionan ante estímulos, queda sujeta a la dominación total.

“Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [...] Bajo circunstancias normales esto no puede ser jamás llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no sólo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo. Sólo en los campos de concentración es posible semejante experimento, y por eso no son sólo la *société la plus totalitaire encore réalisée* (David Rousset), sino la guía ideal social de dominación total en general” (OT: 533).

La espontaneidad propia de los hombres, en la medida en que se encuentra en relación no sólo con la libertad sino incluso con la vida misma, parecía inescindible de la existencia humana. Sin embargo, el totalitarismo nazi ha mostrado que la espontaneidad puede ser eliminada al interior de los campos de concentración, bajo ciertas condiciones de dominación total. En este sentido, los campos de concentración en tanto maquinaria de producción de “cadáveres vivos” nos han puesto de manifiesto que es posible llevar a cabo la aniquilación de los seres humanos sin que sea necesario para ello su eliminación física, mostrándonos, de este modo, que “la muerte es sólo un mal limitado” (OT: 538). El asesino se mueve bajo los parámetros conocidos de la vida y la muerte, pretende dar muerte a su víctima pero no eliminar aquello que hace de su víctima un ser humano. Los campos de concentración, “permanecen al margen de la vida y de la muerte” (OT: 539), las personas recluidas han sido aisladas del mundo de los vivos y son tratadas como si ya no fuesen seres humanos aun cuando todavía no se les ha dado muerte. Por otra parte, mientras que el asesino pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la víctima nunca hubiese existido¹⁷⁷. En los campos de concentración no se trata

¹⁷⁷ Las víctimas desaparecen “en el agujero del olvido que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” (OT: 41). Las fábricas de la muerte no persiguen sólo el asesinato en masa sino incluso la “desaparición” de las personas. Por eso, los “pozos del olvido” (OT: 349, 368) constituyen una

solamente del asesinato de personas, sino de hacerlas desaparecer, destruyendo el recorrido de su misma existencia, para que sean completamente olvidadas y no reciban los honores que la muerte puede conllevar¹⁷⁸. Incluso se intenta borrar el único rastro que puede quedar de ellos en el recuerdo de sus familiares y amigos, para que desaparezcan completamente de la faz de la tierra. Esta es una de las aristas del mal radical, que desborda al mal limitado que supone la muerte.

De manera análoga a como los regímenes totalitarios necesitan de la separación del mundo normal para subsistir, la dominación total requiere del completo aislamiento de los campos respecto del mundo de los vivos. Quienes salen de un campo de concentración, al haberse encontrado en un estatuto intermedio entre la vida y la muerte, tienen la sensación de que lo que padecieron no fue completamente real, sino tal vez una horrible pesadilla. El sentido común de la gente normal se rehúsa a creer en semejantes horrores e incluso el sistema legal resulta inadecuado para castigar crímenes a tan vasta escala, puesto que no es posible un castigo proporcional al crimen cometido. No es que en la historia no hubiesen sucedido atrocidades semejantes sino que éstas se encuadraban en el principio de “todo está permitido” en tanto sea útil para determinado fin: utilidad económica, provecho personal, ansias de poder, etc. La novedad del totalitarismo no reside en sus atrocidades sino en que éstas no estaban vinculadas con motivos utilitarios o de interés propio porque las mismas se desarrollaban bajo el principio “todo es posible”.

El totalitarismo demostró lo que parecía imposible, es decir, que se puede transformar a los hombres en seres carentes de espontaneidad y que sólo reaccionan condicionadamente ante estímulos¹⁷⁹. “Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible” (*OT*: 533). De modo que esta creencia de que todo es posible no implica una exaltación de la capacidad humana para configurar el mundo según los designios de la imaginación, sino por el contrario la instauración de una dominación total donde todas las características propiamente

particularidad de la política totalitaria. Al respecto véase nuestro trabajo “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía” (Di Pego, 2007).

¹⁷⁸ “Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres) [...] Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido” (*OT*: 549).

¹⁷⁹ El totalitarismo se propone que todas las personas actúen como si fuesen un solo y único individuo cuyas reacciones siempre son previsibles de acuerdo a los estímulos que la originaron, y de este modo, lleva a cabo la eliminación de la pluralidad inherente al mundo humano.

humanas pueden ser destruidas, volviéndose superfluos los seres humanos mismos¹⁸⁰. No hay nada en la naturaleza humana que obre como límite para lo que es posible realizar con las personas, es decir, no hay una dignidad inviolable, por lo que “una victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno sería para el destino de la raza humana” (OT: 539).

Los campos de concentración, según Arendt, pueden clasificarse en tres tipos que se corresponden con tres concepciones de la vida después de la muerte: el Hades, el Purgatorio y el Infierno. Al Hades corresponden los campos de internamiento de los países no totalitarios donde se recluía a los elementos indeseables, tales como apátridas, refugiados, asociales, desempleados, entre otros¹⁸¹. El Purgatorio corresponde a los campos de trabajo forzado de la Unión Soviética donde la muerte convive con el trabajo debido a la absoluta desatención¹⁸². El Infierno corresponde a los “campos

¹⁸⁰ Canovan (2006: 29) demuestra que el principio de que “todo es posible” no remite a la capacidad creativa ilimitada –de carácter utópico, por ejemplo– sino por el contrario a una capacidad destructiva ilimitada. Así el reverso complementario de este principio es que “todo puede ser destruido” (OT: 556) configurando un mundo de dominación total donde cualquier iniciativa ha sido vedada.

¹⁸¹ En su artículo “Para una crítica de la categoría de totalitarismo. Hannah Arendt, la Guerra Fría y *Los orígenes del totalitarismo*”, Domenico Losurdo (2003: 273) señala que Arendt “habla de los campos de concentración siempre y solamente en relación con la Unión Soviética y con el Tercer Reich”, y objeta su llamativo silencio respecto de los campos de concentración que surgieron en otros países poco después del estallido de la Segunda Guerra, como el campo francés de Gurs en el que ella estuvo detenida. Losurdo parece desconocer la distinción que Arendt establece entre tres tipos de campos de concentración, en donde los campos asociados al “Hades” remiten a los campos “antaño populares en los países no totalitarios” que reunían a personas que se habían tornado “superfluas y molestas” (OT: 541). Además, Losurdo también se equivoca en sostener que estos campos surgen en los inicios de la Segunda Guerra Mundial, puesto que surgen luego de la Primera Guerra Mundial cuando la disolución de los Estados multinacionales transforma a diversos grupos en apátridas que no son aceptados como ciudadanos por ningún Estado, tal como advierte Arendt en el capítulo “La ‘Nación de minorías’ y los apátridas” de la segunda parte de su libro (véase especialmente OT: 364, 366 y 374). La situación particular que adviene con la Segunda Guerra es que el campo de internamiento, que “era la excepción más que la norma para los apátridas, se convirtió en la solución rutinaria para el problema del predominio de las ‘personas desplazadas’” (OT: 356). Según las propias palabras de Arendt: “No fueron necesarios la segunda guerra mundial y los campos de personas desplazadas para mostrar que el único sustitutivo práctico de una patria inexistente era un campo de internamiento. Desde luego, en fecha tan temprana como la década de los años 30 éste era el único ‘país’ que el mundo podía ofrecer al apátrida” (OT: 362). De modo que Arendt suele utilizar la expresión “campos de personas desplazadas” (*Displaced Persons Camps / DP Camps*) y “campos de internamiento” (*Internments Camps*) para referir a los “campos de internamiento de los países democráticos” –véase la edición en inglés de OT (1979: 296). La traducción me pertenece. Citamos el original en inglés porque en la traducción castellana que utilizamos (OT: 374) se omite el adjetivo “democráticos” que nos resulta de especial relevancia en este contexto–. Esta primera experiencia concentracionaria constituye un importante antecedente que, no obstante, se diferencia de los campos de concentración (*Concentration Camps*) del totalitarismo. Hemos dedicado esta extensa nota a mostrar que la crítica de Losurdo resulta manifiestamente no pertinente y que su artículo adolece de serios equívocos e imprecisiones en la reconstrucción de la problemática del totalitarismo en Arendt.

¹⁸² Como nos ha señalado Francisco Naishtat, otra particularidad de los campos de concentración de la Unión Soviética reside en que los archivos no fueron destruidos y en consecuencia, especialmente luego de la caída del Muro, los historiadores han encontrado numerosos documentos referidos al funcionamiento del terror y sus víctimas. Esto mostraría las limitaciones de la idea de que en los campos soviéticos también perseguían no sólo la eliminación física de las personas, sino también el borramiento de su trayecto de existencia, haciendo como si nunca hubiesen existido. De todas formas, caben dos consideraciones al respecto. Por un lado, los campos de concentración y exterminio nazis disponían

perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible” (OT: 541). En el prólogo de 1966 a la tercera parte, Arendt advierte que “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” (OT: 31).

Los tres tipos de campos comparten el hecho de que las masas alojadas en su interior se vuelven superfluas, y son “tratadas como si ya no existieran, como si lo que les sucediera careciera de interés para cualquiera, como si ya estuviesen muertas” (OT: 541). A pesar de estas similitudes, los campos de concentración de los países totalitarios se distinguen profundamente respecto de los campos de internamiento previos, en la medida en que constituyen la institución central de una nueva forma de dominación. En este sentido, y a pesar de sus particularidades, es posible afirmar, como advierte Traverso (2001b: 148), que “*Lager* nazis y *gulag* estalinistas forman parte de un mismo fenómeno concentracionario, vasto y diferenciado, típico del siglo XX”. En este sentido, Arendt rechaza la perspectiva de quienes sostienen que los campos de concentración bolchevique constituyen una “forma moderna de esclavitud y que por ello son fundamentalmente distintos de los campos nazis de exterminio” (EC: 366). Por un lado, advierte que la esclavitud es un sistema en el que se asegura la reproducción de los esclavos, mientras que en los campos de concentración los esclavos son consumidos con una celeridad que atenta contra la lógica medio-fines, es decir, de acuerdo con la utilidad sería más productivo que los trabajadores no expiren con tanta celeridad. Por otro lado, el terror que alimenta el número de personas recluidas en los campos tiene la particularidad de ser ilimitado, “no se detiene ante nadie [...] quienes hoy son los ejecutores del terror pueden transformarse sin ninguna dificultad en las víctimas de mañana” (EC: 366)¹⁸³. De todas formas, al introducir la distinción precedente entre tipos de campos, Arendt nos está advirtiendo que su análisis se concentra especialmente en los campos de concentración del nazismo, en la medida en que constituyen la consumación de la ilimitación del poder destinado a alcanzar la dominación total¹⁸⁴.

asimismo de archivos, que fueron recién destruidos ante la inminente derrota militar. En ambos casos, los archivos se restringían a una función administrativa como fuente de registro de las operaciones. Por otro lado, la manifiesta intervención del régimen soviético en las fotografías históricas eliminando protagonistas como Trotsky pero también diversos funcionarios del partido que luego cayeron en desgracia, muestra la vocación de controlar el pasado, borrando los testimonios de sus acciones pasadas.

¹⁸³ En el ensayo “Los hombres y el terror” (EC: 359-370) puede encontrarse una descripción pormenorizada de las particularidades del terror totalitario.

¹⁸⁴ Arendt repara en las diferencias entre los campos de trabajo forzados del estalinismo y los campos de concentración del nazismo; ambos conducen a la muerte aunque los primeros a través de un trabajo extenuante que consume la vida, y los segundos a través de una dominación total a la que prosigue la eliminación física. Sin embargo, la diferencia mayor parece residir, como advierte Traverso (2001a: 97;

Para alcanzar la dominación total se requiere de tres pasos sucesivos, en primer lugar, es necesario matar a la persona jurídica, situando a categorías de personas fuera del marco de la ley a través de la desnacionalización. Esas masas de apátridas son desposeídas de todo tipo de derechos puesto que no hay Estados dispuestos a reconocerlas; nadie las reclama ni a nadie parece importar su destino. El impulso y la tolerancia respecto de las atrocidades cometidas en los campos de concentración fueron posibles a partir de los acontecimientos críticos que dejaron a miles de personas sin hogar, sin patria y por tanto completamente fuera de la ley. Desde los comienzos mismos de los campos de concentración, si bien se reclutaban políticos y delincuentes, la mayoría de las personas confinadas eran apátridas inocentes cuyos actos no guardaban ninguna relación con su detención. La inocencia de las víctimas desafía nuestro pensamiento tradicional que inquiere siempre en las causas de los castigos. Esta selección de víctimas inocentes es un principio esencial de los campos de concentración, pues si estos se hubiesen limitado a recluir enemigos políticos hubiesen desaparecido en los primeros años de los regímenes totalitarios. Por otra parte, no sólo las víctimas sino también los campos de concentración mismos se sitúan fuera de toda legalidad establecida, y se encuentran aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad.

El segundo paso hacia la dominación total consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración, se implementaban variados mecanismos tendientes a corromper toda posible forma de solidaridad humana. Se ponía a las víctimas ante situaciones que hacían equívoca cualquier tipo de decisión de la conciencia. Es decir, se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien, enfrentándolas a decidir entre diferentes tipos de males. Por otra parte, se implicaba a los internados de los campos de concentración en tareas administrativas y en los mecanismos mismos de asesinato en masa. El caso más terrible, sin lugar a dudas, lo constituyen los comandos especiales (*Sonderkommando*) conformados por internados que debían ocuparse de evacuar a las víctimas de las cámaras de gas y de transportarlas hacia los hornos crematorios. A través de estos perversos mecanismos, las SS lograron que el odio se desviarán de quienes eran culpables y que resultara “constantemente

2001b: 146), entre los campos de concentración –en su variante soviética o nazi– y los campos de exterminio privativos de la Alemania nazi. Mientras que los primeros poseían “una cierta racionalidad económica”, presentes tanto en el *gulag* como en ciertos campos de concentración alemanes, los campos de exterminio eran “fábricas de muerte” en las que se gaseaba a las personas apenas llegadas a los campos sin que mediara un proceso de deshumanización y dominación total. Es cierto que, tal vez, sin los campos de concentración precedentes, los campos de exterminio no hubiesen sido posibles, pero esto no permite obliterar sus diferencias que ameritan un análisis particular de cada uno.

enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima” (OT: 549).

En tercer lugar, una vez eliminada la persona jurídica y la moral, se procedía a la aniquilación de cualquier rastro de individualidad y dignidad humana. Desde el comienzo mismo del reclutamiento las personas eran tratadas como una masa informe, se los hacinaba dentro de vagones de trenes en los que permanecían durante días apiñados. A través de la paulatina degradación de la dignidad humana, los campos de concentración proceden a la destrucción de la individualidad. Esto explica la escasez de rebeliones en los campos de concentración porque junto con la individualidad se despoja a las personas de la espontaneidad para actuar de manera imprevista.

“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. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar [...] La sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer” (OT: 553).

En la noción de espontaneidad se encuentra contenido el núcleo básico del concepto de acción que Arendt desarrolla posteriormente en *La condición humana*. En efecto, la acción¹⁸⁵ es la capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo y “en la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (CH: 201). La acción se encuentra vinculada con la natalidad, es decir, con la vida misma porque con el nacimiento de cada persona se abren nuevos comienzos en el mundo. Por la simple condición de estar vivos podemos tomar la iniciativa, podemos hacer algo inesperado. La dominación total socava los cimientos de estas condiciones básicas de la vida humana, aniquilando la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, escindiendo, de este modo, el estar vivo y el ser capaz de comenzar algo nuevo. Sólo a través de la eliminación de la espontaneidad, es decir, de la capacidad de hacer algo imprevisible, puede transformarse a los seres humanos en “especímenes del animal humano” (OT: 552). En definitiva, la dominación total implica hacer que los hombres se vuelvan superfluos, en pos de instaurar un sistema que se reproduzca por sí mismo siguiendo las leyes de la Historia o de la Naturaleza, y en donde la intervención de los hombres sea insignificante y no pueda generar efectos imprevisibles.

¹⁸⁵ “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento” (CH: 201).

“El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la *especie animal hombre*” (OT: 553-554. La cursiva me pertenece).

Al reducir a las personas a su animalidad a través de la eliminación de la espontaneidad, el sistema totalitario vuelve irreconocibles a los seres humanos tal como los conocíamos¹⁸⁶. Dado que no hay una naturaleza humana que pueda permanecer invulnerable¹⁸⁷, la dominación totalitaria nos muestra que todo es posible. “Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable” (OT: 556). El carácter absoluto de este mal desafía a nuestra tradición que considera que los castigos deben ser proporcionales al mal cometido (PLC: 4865)¹⁸⁸, pero también desafía a nuestra tradición porque ya no puede ser comprendidos a través de “los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (OT: 556). Los ejecutores de este mal deshumanizan a sus víctimas volviéndolas superfluas, pero al mismo tiempo ellos se tornan superfluos como funcionarios reemplazables de la maquinaria de muerte. En este sentido, “el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos” (OT: 557), a la vez que “los campos se convertían en el espacio de una *ruptura antropológica*, ya que lo que allí se experimentaba no era más que ‘una transformación de la naturaleza humana’” (Traverso, 2001b: 99). En la medida en que haya “masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas” (OT: 557), las fabricas de la muerte constituirán un atractivo para solucionar este problema y al mismo tiempo una advertencia permanente.

¹⁸⁶ Žižek toma las figuras del musulmán en los campos de concentración nazis y de la víctima que se autoinculpa en los procesos estalinistas, y observa que se diferencian por los procedimientos a través de los cuales se los deshumaniza. “Mientras el musulmán es reducido sin más a la existencia vegetativa y apática de un muerto en vida por medio del terror físico, la víctima de los procesos estalinistas tiene que participar en su propia degradación pública, renunciar activamente a su dignidad” (Žižek, 2002: 106). Sin embargo, también guardan semejanzas porque “ambos son una suerte de muertos en vida, simples envoltorios vacíos en los que se ha extinguido la chispa de la vida” (Žižek, 2002: 106). Por su parte, Service (2000: 220) también destaca que en los procesos de la URSS “los interrogatorios acabaron poco a poco con la dignidad de incontables desdichados [...], a los que arrancaban una confesión servil antes de dejarlos en manos de los pelotones de fusilamiento”.

¹⁸⁷ “La falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta naturaleza humana con la Historia y en declarar así que la idea de dominación total era no sólo inhumana, sino también irrealista. Mientras tanto, hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser” (OT: 553).

¹⁸⁸ *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, carta de Arendt a Auden, 14 de febrero de 1960, 004865: “Estaba pensando en la absurda posición de los jueces durante los juicios de Núremberg, quienes se enfrentaban a crímenes de tal magnitud que trascendían todo posible castigo” (La traducción me pertenece). Esta carta se encuentra disponible en línea en el legado de Hannah Arendt. Consultado el 28 de febrero de 2013 en <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

“Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos, que pueden producir algo tan nuevo que nadie llegó a prever. Lo que por eso tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionarios de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana. Los campos de concentración son los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no atañe sólo a sus internados y a aquellos que los dirigen según normas estrictamente ‘científicas’; es tema que afecta a todos los hombres” (OT: 556).

El totalitarismo como una nueva forma de dominación

El último capítulo de su libro sobre el totalitarismo, denominado “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno” fue incorporado por Arendt a la tercera edición de 1968 en reemplazo de las precedentes “Observaciones concluyentes”, que en ese momento no sólo le resultaron en realidad “inconclusivas” sino que tampoco contenían ciertos desarrollos teóricos que ahora pretendía incorporar (OT: 28). Por lo que resultará central como articulación con las obras posteriores de Arendt pero también como mirada retrospectiva de su libro. El objeto de este capítulo es reafirmar la idea de que el totalitarismo constituye una forma de opresión política particular que se distingue esencialmente, y más allá de la radicalidad de sus métodos, de otras formas de dominación. Esta pretensión se encontraba ya en la primera edición del libro y en ella se fundaba la utilización del concepto de totalitarismo.

El gobierno totalitario establece nuevas instituciones de gobierno y puede ser caracterizado por: (i) transformar las clases en masas, (ii) suplantarse el sistema de partidos por un movimiento de masas, (iii) desplazar el centro del poder del ejército a la policía, y (iv) establecer una política interior tendiente a la dominación total y una exterior orientada a la dominación mundial. Esto hace que el totalitarismo no pueda concebirse meramente como una forma moderna de tiranía, en donde un gobierno ilegal es ejercido por un solo hombre que acumula un poder arbitrario e irrestringido por la ley. Por el contrario, Arendt procurará demostrarnos que el totalitarismo tiene una *naturaleza* propia que lo distingue de las tiranías y de las dictaduras de partido único del siglo XX.

El gobierno totalitario pretende sustentarse en las leyes de la Naturaleza o de la Historia, y por tanto no resulta arbitrario en la medida en que no opera fuera de la cobertura de toda ley, sino que desafía a las leyes positivas arguyendo una forma de legitimidad más fundamental. El totalitarismo apela a una ley superior a la mera legalidad positiva, que es asimismo independiente de cualquier acción y voluntad humana (OT: 562) y en base

a ella promete justicia, entendida como la encarnación de esa ley de la Naturaleza o de la Historia en el mundo. Por otra parte, a diferencia de las leyes positivas, que son concebidas para dotar de una relativa permanencia y estabilidad a los cambiantes asuntos humanos, las leyes del totalitarismo son leyes del *movimiento* de la Naturaleza o de la Historia. De esta manera, en las ideologías totalitarias “el término mismo de ‘ley’ cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos, se convierte en expresión del movimiento mismo” (OT: 563).

Por otra parte, en los gobiernos que se sustentan en las leyes positivas, éstas tienen por función traducir en normas los mandamientos de lo que se considera justo e injusto, mientras que en el gobierno totalitario este lugar de las leyes positivas es ocupado por el terror, “que es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la Historia o de la Naturaleza” (OT: 564). Por eso, Arendt sostiene que mientras la legalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad la esencia del tiránico; el terror es la esencia de la dominación totalitaria. La función del terror es despejar el camino de los estorbos que se interponen en la realización de la ley universal del movimiento. En un comienzo el terror totalitario parece asemejarse al del gobierno tiránico, puesto que debe arrasar con las leyes que delimitan el ámbito de acción de los hombres, sin embargo es preciso distinguirlos:

“El terror total no deja tras de sí una arbitraria ilegalidad y no destruye en beneficio de alguna voluntad arbitraria o del poder despótico de un hombre contra todos y menos aún en provecho de una guerra de todos contra todos. Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas [...] Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio” (OT: 565).

El terror destruye la pluralidad, fundiendo a los individuos en “Un Hombre” o en “El Único” (OT: 566), con lo cual también desaparece cualquier posible acción que queda subsumida en el acoplamiento al movimiento de la historia. De acuerdo con Lefort (2004: 239), la lógica totalitaria remite precisamente “al inmenso dispositivo edificado para disolver por todos lados al sujeto en un ‘nosotros’, para aglomerar, para fundir a estos ‘nosotros’ en el gran ‘nosotros’ [...], para producir al pueblo-uno”. El terror engulle la individualidad y constituye el principio de movimiento que rige la dinámica totalitaria, pero en la medida en que la dominación totalitaria no se extiende sobre toda la faz de la tierra, el terror no puede ser completamente realizado. Por eso, el totalitarismo requiere como paliativo para guiar a sus súbditos, de un principio de acción que será la ideología. Las ideologías, como hemos visto, detentan una pretensión

totalizadora en la medida en que aspiran a explicar el curso de la historia a través del desenvolvimiento de la lógica de una idea, ya sea la superioridad de una raza o la lucha de clases. De este modo, las ideologías (i) ofrecen una explicación total que abarca tanto los acontecimientos pasados como los presentes, permitiendo, a su vez, predecir los futuros; al tiempo que (ii) se presentan como independientes de cualquier experiencia, puesto que permiten develar la “verdadera” lógica de la realidad que permanece oculta a las percepciones comunes –la propaganda totalitaria viene a reforzar esta independencia de la experiencia–. Por último, las ideologías (iii) pretenden sustentarse en la lógica deductiva que partiendo de una premisa axiomática desarrolla sus consecuencias con una fuerza irresistible (*OT*: 572). Una vez aceptadas las premisas referidas a la existencia de razas inferiores o de clases moribundas, parece seguirse indefectiblemente su carácter superfluo y prescindible.

De modo que, según Arendt, la esencia de la dominación totalitaria es el terror en complementación con la ideología como principio de acción, o más precisamente de movimiento puesto que no es posible la acción en sentido estricto en los regímenes totalitarios (*EC*: 428). Asimismo, el “terror total” de la dominación totalitaria se distingue del terror de la tiranía porque este último restringe las libertades políticas dejando al hombre en el aislamiento, pero deja intacta la vida privada con la actividad del pensamiento y las capacidades creativas que le son propias. Es decir, la tiranía restringe el ámbito de la acción de los hombres, pero les permite seguir sintiéndose en el mundo, al posibilitarles el desarrollo de la capacidad productiva y del pensamiento. En cambio, la dominación totalitaria no sólo procura el aislamiento de los hombres del ámbito político sino que también destruye su vida privada. En este caso, al aislamiento del hombre que se restringe al ámbito político, se suma la soledad, que “corresponde a la vida humana en conjunto” (*OT*: 576). La soledad no debe confundirse con la vida solitaria de los pensadores, mientras que en la primera uno se encuentra solo en sentido estricto, en la segunda uno se encuentra en diálogo consigo mismo, y en este sentido, se es dos en uno¹⁸⁹.

El incremento de la soledad en la época moderna se encuentra estrechamente relacionado con “el desarraigamiento [*uprootedness*] y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a fines del siglo pasado” (*OT*: 576). A su vez,

¹⁸⁹ De este modo, Arendt distingue entre *isolation* (aislamiento), *loneliness* (soledad), y *solitude* (vida solitaria). El aislamiento corresponde a la pérdida del espacio político que las tiranías han llevado a cabo siempre, mientras que la soledad corresponde a una pérdida total del mundo compartido que afecta todas las esferas de la vida y que ha sido llevado a cabo por los regímenes totalitarios. La vida solitaria es el diálogo consigo mismo del pensamiento. Respecto de estas distinciones véase: Canovan, 2002: 91-92.

el hecho de que en nuestro mundo la soledad se haya vuelto una experiencia cotidiana – antaño sólo habitual en ciertas condiciones sociales como la vejez–, prepara a los hombres para la dominación totalitaria. La soledad se consolidó cuando al hombre despojado de su actividad política, es decir aislado, también le fueron restringidas sus capacidades creativas y de pensamiento. Esta tendencia inherente a la moderna sociedad de masas, encuentra su máxima expresión en el totalitarismo, en donde no sólo se destruye el mundo compartido y la pluralidad de los otros sino también la singularidad personal, es decir, la propia individualidad. Bajo estas condiciones de absoluta soledad, la única capacidad de la mente que puede desarrollarse es la del razonamiento lógico que opera en las ideologías. Así, el carácter novedoso y extremadamente amenazante del totalitarismo, reside en que mientras que la tiranía consiste en “la impotencia inorganizada de todos aquellos que son regidos por la voluntad tiránica y arbitraria de un solo hombre” (*OT*: 579), el totalitarismo consiste en “la soledad organizada” en torno de la lógica deductiva de la ideología, que no deja intacta ni la vida privada ni la individualidad, generando una “situación antisocial” que “alberga un principio destructivo para toda la vida humana en común” (*OT*: 579).

Modernidad, biopolítica y totalitarismo

En los apartados previos, hemos destacado las particularidades que hacen del totalitarismo una nueva forma de dominación irreductible a las formas precedentes. Esto no debería, no obstante, hacernos perder de vista la inscripción del totalitarismo en la época moderna. Dado este carácter bifronte del fenómeno totalitario¹⁹⁰, debe ser abordado en una delgada línea de equilibrio que permita destacar su singularidad y la consecuente ruptura con la tradición que implica, y al mismo tiempo, poner de manifiesto los elementos de la modernidad que se encuentran en sus orígenes. De modo que, en Arendt, el totalitarismo remite a una nueva forma de gobierno y dominación (Villa, 2006: 2), pero a su vez su estudio constituye un diagnóstico de los peligros de la política moderna que hicieron posible la cristalización¹⁹¹ del totalitarismo (Canovan,

¹⁹⁰ Respecto de esta combinación de singularidad y arraigo histórico, pueden resultar ilustrativas las palabras de Reyes Mate (2004: 43) en relación con Auschwitz: “Es la figura de una barbarie extrema, pero que culmina un proceso histórico de violencia. Quiero decir, por un lado, que es un hecho singular, desconocido hasta ahora en su maldad, pero que no surge de la nada, sino que es el resultado de una serie de causas que venían incubándose desde muy atrás”.

¹⁹¹ Fina Birulés (2006: 43-44) señala que la utilización que Arendt realiza de la metáfora de la cristalización le permite destacar la contingencia propia que conduce a un conglomerado de elementos a configurar un acontecimiento completamente nuevo, a partir de elementos preexistentes y que subsistirán incluso una vez que este fenómeno desaparezca.

2006: 25). Precisamente, como advierte Bauman¹⁹², la singularidad del gobierno totalitario reside en la combinación o síntesis de elementos que lo configuran. Estos elementos precedieron al totalitarismo y continúan persistiendo en nuestras sociedades, por lo que el totalitarismo sigue siendo una amenaza y enfrentarnos a su análisis no es sólo una tarea histórica sino también una interpelación al derrotero político de nuestras sociedades.

La singularidad del totalitarismo, que hace de este fenómeno algo sin precedentes, como hemos visto, reside en su organización del movimiento de masas en una estructura de capas de cebolla que comunica y aísla gradualmente a cada instancia de la organización respecto del mundo exterior. Una vez en el poder, el gobierno totalitario preserva la administración estatal pero duplica sus instancias en torno del movimiento que se vuelve el foco real de poder. De allí la “desorganización organizada” que caracteriza a estos regímenes, en donde la policía secreta se destaca dentro del movimiento hasta volverse la organización más determinante del gobierno. La ideología y el terror adquieren una dimensión total inusitada que no sólo socava la pluralidad del espacio político sino que incluso penetra hasta la vida privada de las personas, llegando a desarticular incluso las bases de toda individualidad. De este modo, los individuos son engullidos por el movimiento que se erige en “Un Hombre de dimensiones gigantescas” (OT: 565), según las propias palabras de Arendt. Pero sin lugar a dudas, es en los campos de concentración y exterminio en donde el terror totalitario se despliega completamente, mostrando la inusitada potencialidad del totalitarismo –basada en su creencia de que “todo es posible”– para lograr la dominación total de las personas. Se produce, entonces, una transformación de los seres humanos que los vuelve irreconocibles en la medida en que han sido despojados de toda espontaneidad. Las raíces modernas del totalitarismo, por su parte, nos remontan a los elementos analizados en los primeros capítulos: la asimilación de los judíos, el antisemitismo, el imperialismo, el racismo, la decadencia del Estado Nación, los pan-movimientos, el ascenso del populacho, así como también la filosofía política de Hobbes, y ciertos aspectos del pensamiento ilustrado y romántico. En el presente capítulo también abordamos dos procesos que se originan en el siglo XIX pero que se desarrollan plenamente en el siglo siguiente: el ascenso de las masas y su acceso a la política, y la conformación de ideologías totalitarias sustentadas en concepciones de la historia

¹⁹² “El Holocausto moderno es único y singular en dos sentidos. *Se diferencia de los otros casos históricos de genocidio en que es moderno. Y se diferencia de la cotidianidad de la sociedad moderna porque reúne algunos factores habituales de la modernidad que, por lo general, suelen mantenerse separados.* En este segundo sentido de su peculiaridad, lo que es poco frecuente y raro es la combinación de factores, no los factores que se combinan” (Bauman, 2006: 119).

predominantes en la filosofía decimonónica –las denominadas filosofías de la historia–. Todas estas líneas de continuidades entre la modernidad y el totalitarismo, ponen de manifiesto que “la dominación totalitaria *no es meramente un deplorable accidente en la historia de Occidente*, y [que] las ideologías totalitarias deben discutirse en términos de *autocomprensión y autocrítica*” (EC: 449. La cursiva me pertenece)¹⁹³.

El análisis de Arendt constituye, así, una tentativa de delimitar los elementos de la modernidad que confluyeron en la dominación totalitaria, pero sin descuidar los puntos de ruptura y la aciaga novedad que trajo consigo. A la luz de estas continuidades y discontinuidades, la visión arendtiana de la modernidad puede resultar fragmentaria e incluso paradójica. Arendt no es meramente una crítica de la modernidad y de sus tradiciones, es una de las pocas pensadoras cuyo análisis sutil le ha permitido sustraerse de los antagonismos propios del siglo pasado, y captar tanto las oscuridades y barbaries del derrotero moderno como así también sus intersticios de resistencias y potencialidades. Frente a las reflexiones de los pensadores del siglo XX –principalmente de la primera mitad– que según la descripción de Marshall Berman (1994: 11)¹⁹⁴ han cristalizado en posturas pétreas que o bien combaten encarnizadamente la modernidad, o bien la defienden con ahínco, la perspectiva de Arendt se muestra desafiante, al desenvolverse a través de las tensiones y ambivalencias propias de la modernidad, recuperando su carácter irresoluble y arrastrándonos en un pensamiento que no persigue resultados definitivos sino que se renueva en un movimiento inacabado en pos de la comprensión de su tiempo.

¹⁹³ Villa (2006: 3) sostiene que “Arendt concibe la historia moderna Europea, en gran parte, como una serie de patologías, con el totalitarismo como “la patología culminante” (La traducción me pertenece). Pero concebirlo como una patología implica que hay un desenvolvimiento “normal” o “no patológico” de la modernidad que no conduciría al totalitarismo. De este modo, se desplaza el foco desde la modernidad a las patologías que la desviaron de su curso. Al respecto, resulta paradigmático el posicionamiento de Albrecht Wellmer (1993: 106) cuando advierte la presencia de “estallidos de craso irracionalismo que han acompañado en todo momento la historia del racionalismo europeo, el más horroroso de los cuales fue el fascismo alemán”. Estas salidas dejan incólume a la tradición moderna que puede salir airosa relegando las catástrofes totalitarias a meras patologías o desviaciones de su historia. Sin embargo, la cita de Arendt es contundente al advertirnos que el totalitarismo no es un accidente, y que la única manera de afrontarlo es realizando una autocrítica de la tradición moderna en la que se sustenta.

¹⁹⁴ En su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Marshall Berman sostiene que el pensamiento del siglo XX ha sufrido un empobrecimiento en comparación con el del siglo XIX: “Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y sus contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos”. Mientras que los pensadores “del siglo XX se han orientado mucho hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones burdas. La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neoolímpico; en ambos casos es concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos. Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquello por el esto o aquello” (Berman, 1994: 11). Siguiendo estos lineamientos generales de Berman, los desarrollos de Arendt –y habría que añadir también los de Walter Benjamin– se presentan como una notable excepción frente a las polarizaciones del siglo XX y se aproximan a la versatilidad de los pensadores del siglo precedente, tales como, Goethe, Baudelaire y Marx, entre otros.

El hecho de que la modernidad no se presente de manera monolítica sino como mosaico de tradiciones diversas, no impide que al mismo tiempo podamos proponer una lectura de la modernidad en Arendt que nos permita delimitar una tendencia predominante sin anular sus tensiones constitutivas. En este contexto, a continuación, abordamos en clave biopolítica el derrotero moderno que desemboca en el totalitarismo desde la perspectiva arendtiana, porque consideramos que nos ofrece un hilo conductor que posibilita la articulación de algunas de sus críticas y puede arrojar luz sobre la creciente importancia de la vida, entendida como *zoe*¹⁹⁵, en la época moderna.

Le debemos particularmente a Giorgio Agamben el haber recuperado los aportes de Hannah Arendt para pensar desde un enfoque biopolítico el derrotero de la modernidad¹⁹⁶. En *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Agamben (2003: 12) destaca que veinte años antes de las primeras formulaciones de Foucault en torno de la biopolítica, Arendt advertía en *La condición humana* respecto del “proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno”. Sin embargo, Agamben (2003: 12) objeta que los límites de los desarrollos de Arendt residen en el hecho de que “en *The Human Condition* la autora no establezca conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario (en los que falta por completo la perspectiva biopolítica)”.

De este modo, se produciría la situación paradójica de que Arendt restringe su abordaje biopolítico a la deriva de la modernidad en las sociedades de masas de la posguerra, pero deja fuera de este análisis a los sistemas totalitarios y a los campos de concentración, que constituyen, según Agamben, la máxima realización de la biopolítica en el siglo XX. Así, Agamben sustenta una interpretación de la obra de Arendt, que la muestra escindida entre un análisis filosófico de la sociedad de masas que incorpora una dimensión biopolítica, y un estudio histórico del totalitarismo en el que ésta se encuentra ausente. En polémica con esta interpretación, procuramos mostrar que existe una estrecha vinculación entre los desarrollos de *Los orígenes del totalitarismo* y de *La condición humana*, y que en su abordaje del totalitarismo, Arendt esboza un enfoque biopolítico, que se pone de manifiesto en dos líneas argumentativas centrales del libro:

¹⁹⁵ “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo” (Agamben, 2001: 11).

¹⁹⁶ Entre las interpretaciones biopolíticas de Arendt, véase “Natalidad y biopolítica en Arendt” de Miguel Vatter (2008: 155-177); “Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente” de André Duarte (2003); y “Körper und Leben. Hannah Arendts Kritik der naturwissenschaftlichen Moderne” de Wolfgang Heuer (2007).

en su tesis del ascenso de lo social y su primacía sobre la política, por un lado, y en su análisis de los campos de concentración y exterminio, por otro. Antes de adentrarnos en estas líneas, presentamos brevemente algunas consideraciones en torno del surgimiento de la perspectiva biopolítica.

En los últimos años, la noción de biopolítica se ha tornado central en la filosofía política contemporánea. Si bien, la aparición de esta noción se remonta a comienzos del siglo pasado¹⁹⁷, cobró relevancia a partir de los trabajos que Michel Foucault consagrara a su estudio hacia mediados de 1970. En el curso *Defender la sociedad*, que dictó en 1975-1976 en el *Collège de France*, Foucault advierte que además del poder disciplinario sobre los cuerpos de los individuos, hacia fines del siglo XVIII se desarrolló un biopoder dirigido al manejo de la población en su conjunto. Esta nueva “técnica de poder no disciplinario” que configura la biopolítica, está dirigida a la población en tanto “masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera” (Foucault, 2000: 220). De este modo, el “hombre como ser viviente, como perteneciente a una especie biológica” (Castro, 2004: 45) se vuelve objeto de la política, que procura regular a la población y mantener su equilibrio, valiéndose para ello de las estadísticas y otras formas de medición que permiten realizar proyecciones a largo plazo. Así, el control de la natalidad y de las enfermedades, y la extensión del promedio de vida, constituyen sólo algunas de las tecnologías regularizadoras de la vida que utiliza el Estado. Pero este poder que ejerce el Estado para “hacer vivir” también incide “sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida” (Foucault, 2000: 224), es decir, constituye un poder sobre la vida misma, que acaba tomando posesión de ésta¹⁹⁸; inclusive, hasta llegar a delimitar qué vida merece ser vivida y cuál no, y por tanto, debe morir. Por eso, Foucault (2000: 230) sostiene que “fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado”¹⁹⁹, y esto explica en gran parte el posterior advenimiento del nazismo.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt desarrolla la tesis del ascenso de lo social a través de dos argumentaciones complementarias: la crítica de la perversión de la igualdad política en el ámbito social, que presentamos en el primer capítulo, y el acceso de las masas a la política, que abordamos en este capítulo. En el análisis arendtiano de la

¹⁹⁷ En relación con la aparición del término biopolítica y su posterior desarrollo en el siglo xx, véase “El enigma de la biopolítica” de Roberto Esposito (2006: 23-72).

¹⁹⁸ La articulación entre las tecnologías de la disciplina y las tecnologías de la regulación, conduce al poder a hacerse cargo de la vida en su integridad desde lo corporal hasta lo biológico, desde el cuerpo individual hasta la población. Véase Foucault, 2000: 229.

¹⁹⁹ Desde la perspectiva de Foucault (2007: 359), las razas aparecen como una cuestión referida a la población de la que se ocupa la biopolítica.

asimilación de los judíos, es posible advertir el proceso por el cual el ideario moderno de la igualdad política se transforma en un ideario de homogeneización social. La igualdad trasladada hacia lo social conlleva un énfasis en la asimilación que actúa en desmedro de la preservación de las diferencias entre los individuos. Se vuelve un imperativo social que todos seamos lo más parecidos posible, y aquel que se aparta de lo normal, es visto de manera estigmatizadora y como constituyendo una amenaza para la preservación de la sociedad misma. Esta es la tragedia de la modernidad, el ámbito social ha fagocitado la noción política de igualdad, tornándola en una igualación o indistinción, que se vuelve una amenaza para quienes no se ajustan a la norma social²⁰⁰.

“Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí misma, [...] hay noventa y nueve probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es «normal» si es como todos los demás y «anormal» si resulta diferente. Esta perversión de la igualdad, de un concepto político a un concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales” (OT: 105)

La dinámica social fomenta la reproducción de los individuos “normales”, en tanto resultan indistinguibles de los demás, y consecuentemente amenaza la subsistencia de aquellos que no pueden ser subsumidos bajo esta pauta de normalidad. Era preciso que lo social acaparara el ámbito político para que el exterminio fuese posible, porque cuando lo social se impone, prevalece la lógica de la uniformidad y de la indistinción, por lo cual los “individuos especiales” deben ser o bien asimilados, o bien excluidos de la sociedad, lo que puede significar incluso su eliminación. De este modo, la preeminencia de la lógica social de la indistinción sobre la política configura una biopolítica, es decir, una “política” orientada al dominio o regulación de la vida, que no sólo socava el espacio propiamente político de la pluralidad con sus diferencias características²⁰¹, sino que incluso se expande hasta delimitar la vida que merece ser vivida, y cuya reproducción por tanto debe ser asegurada, de aquella que debe ser excluida o eliminada por resultar indeseable o no digna de ser vivida (*unwertes Leben*).

²⁰⁰ Para una crítica de la lecturas arendtiana de la perversión de la idea de igualdad en la época moderna, véase “Hannah Arendt y el totalitarismo” de Lefort (1990: 92-93). Lefort señala que Arendt deshistoriza la igualdad política al desvincularla de sus raíces en la vida social. Es cierto que Arendt no aborda históricamente el surgimiento de la igualdad política, pero esto no implica que su concepción sea incompatible con la historización de este proceso. Por otra parte, atinadamente Lefort objeta que al restringir la igualdad social a un hecho mundano, es decir, a un registro empírico, Arendt pierde de vista su significación política y simbólica.

²⁰¹ Dado que el ascenso de lo social se produce en detrimento del espacio político genuino, desde la perspectiva arendtiana, puede resultar paradójico concebirlo como la realización de una biopolítica y tal vez, deberíamos llamarla en su lugar biodominación o biodominio. Sin embargo, esta precisión terminológica todavía no estaba completamente desarrollada en *Los orígenes del totalitarismo*, y en cualquier caso, no altera el hecho de que el ascenso de la indistinción de la vida biológica al ámbito político, transforma la política en una biopolítica, que al mismo tiempo erosiona las bases de la política, entendida como la reunión de los individuos para actuar concertadamente y para participar en los asuntos públicos.

De este modo, cuando la lógica social de la indistinción avanza y se vislumbra su relevancia política –por ejemplo, la extendida movilización social que lograron los pan-movimientos hacia fines del siglo XIX en torno del racismo y del antisemitismo–, se va configurando una política sobre la vida²⁰², que no sólo fomenta la eugenesia sino que incluso culmina en una “*tanatopolítica*” (Esposito, 2006: 18)²⁰³. Un momento decisivo en el desarrollo de este proceso, está constituido por la incorporación de las masas a la política por parte de los movimientos totalitarios, ante el espejismo del sistema representativo, que parecía permitir que los diversos sectores sociales formaran parte del gobierno, y la indiferencia de los partidos políticos, que consideraban irrelevantes políticamente a las masas. Las masas conformadas por “los hombres-masa, carentes de relaciones comunales del tipo que sean, ofrecen, con todo el mejor ‘material’ posible a estos movimientos en que los seres humanos se ven tan estrechamente presionados unos contra otros que parecen haber devenido Uno” (EC: 488-489)²⁰⁴. La política como espacio plural se retrotrae frente al avance de las masas organizadas por los movimientos totalitarios, y culmina transformándose en una política orientada a asegurar la subsistencia y reproducción de esas masas.

En *La condición humana*, Arendt retoma esta idea de que una de las particularidades de la modernidad es el surgimiento de lo social, como una esfera híbrida entre lo privado y lo público, que pone de manifiesto que ya no es el ámbito privado en donde debe asegurarse la reproducción de la vida sino que ahora éste es un problema social que la política debe afrontar²⁰⁵. La política queda, entonces, subordinada a la sociedad, siendo su principal cometido la seguridad y la reproducción social. El proceso que conduce hacia el predominio del *animal laborans*, y que Agamben reconoce como la tesis biopolítica de Arendt, no puede explicarse si no en relación con el ascenso de lo social sobre y hacia la política que ya había sido formulado en *Los orígenes del totalitarismo*,

²⁰² Esposito (2006: 26) utiliza el concepto de biopolítica o “política de la vida” distinguiéndolo de biopoder o “política sobre la vida”, entendiéndolo por el primero “una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política”. Nos parece sugestivo o enfático utilizar la noción de “política sobre la vida” aunque no seguiremos a Esposito en su restricción del concepto de biopolítica para referirse a la “política de la vida” en un sentido positivo.

²⁰³ Esposito (2006: 20) sostiene que “la experiencia nazi representa la culminación de la biopolítica, al menos en la expresión caracterizada por una absoluta indistinción respecto de su reverso tanatopolítico”.

²⁰⁴ En “Una réplica a Eric Voegelin” (EC: 483-491).

²⁰⁵ En el capítulo cinco nos ocupamos de la distinción entre lo social y la política de *La condición humana*, al respecto véase especialmente el apartado “El ascenso de lo social y la sociedad de masas”. Por ahora, basta señalar esquemáticamente que mientras que la política requiere que nos reconozcamos como iguales, pero que por sabernos distintos, nos aprestemos al diálogo y a la acción con el otro; lo social es un ámbito híbrido entre lo privado y lo público que se caracteriza por el conformismo y la homogeneidad que aseguran la reproducción social. Por eso, en el ámbito social no puede hablarse estrictamente de igualdad sino de igualación o indistinción. Véase CH: 200-205.

y cuyo carácter biopolítico hemos puesto de manifiesto. El ascenso de lo social implica, por tanto, el ascenso de la vida y de sus necesidades hacia el ámbito político.

En los campos de concentración y exterminio, la biopolítica como dominio sobre la vida, alcanza su máxima realización. En ellos se consuma la dominación total a través de la eliminación de la persona jurídica y moral, y luego de la aniquilación de todo rastro de espontaneidad e individualidad, quedando sólo “fantasmales marionetas” que se limitan a reaccionar ante los estímulos. Arendt también utiliza términos como “moribundos” y “cadáveres vivos” para dar cuenta de que la dominación total vuelve a los seres humanos irreconocibles como tales, los transforma en vivientes en los que no nos es posible reconocer caracteres propiamente humanos. Estos seres irreconociblemente humanos son los llamados musulmanes (*Musulmänner*) que Primo Levi describe en sus escritos como

“la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiados vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiados cansados para comprenderla” (Levi, 2005: 120-121)

La vida humana se vuelve, de este modo, mera vida biológica incapaz de tomar la iniciativa, y la muerte ya no constituye el cierre que dota de significado nuestro paso por el mundo. Así, la vida y la muerte son subsumidas en el ciclo biológico donde todo resulta repetible y no susceptible de singularización, resultando la vida y la muerte de un individuo, indistinguible de la de cualquier otro miembro de su especie. Esto es lo que constituye la radicalidad y la aciaga novedad del totalitarismo. La dominación total propia de los campos de concentración demostró que, en relación con la vida y la muerte, era factible realizar algo que, hasta ese entonces, parecía imposible: eliminar toda espontaneidad y voluntad de un ser humano sin que esto implique su destrucción física, y posteriormente, asesinarlo pero privándolo del significado de su muerte como cierre de un trayecto de existencia singular.

De modo que, la terrible particularidad de los campos reside no sólo en el exterminio masivo de personas sino también en mostrar que es posible fabricar “cadáveres vivientes” sumidos en la inercia de la reproducción del ciclo biológico de la vida. Para estos seres despojados de toda espontaneidad, ni la vida ni la muerte poseen significado alguno. No hay un deseo de mantenimiento de la vida ni tampoco temor por la muerte, sólo la continuidad cíclica del proceso biológico. Los campos de concentración implican la extinción de los seres humanos por su transmutación en “especímenes del animal humano” (*OT*: 552), en donde la vida carece de espontaneidad y la muerte de sentido. He aquí la consumación de la biopolítica.

En la medida en que los campos de concentración aspiran a la dominación total, su rasgo distintivo no reside meramente en una *tanatopolítica*, sino en una biopolítica que lleva consigo una *tanatopolítica*. Por su parte, Agamben señala que según Arendt la dominación total ha hecho posible la emergencia de la nuda vida, es decir, que la dominación totalitaria explica y conduce al surgimiento de la biopolítica. Al respecto, Agamben (2003: 152) objeta que a Arendt “lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total”.

Sin embargo, creemos que esta objeción de Agamben puede ser respondida a partir de la relectura de Arendt que hemos propuesto. Precisamente, hemos intentado mostrar que la tesis del ascenso de lo social, que implica una reconfiguración de la política como biopolítica, es central en la perspectiva arendtiana para explicar el posterior advenimiento del totalitarismo y de los campos de concentración. Es decir, fue preciso el previo ascenso de lo social sobre la política, y por tanto que la política se reconfigure en biopolítica, para que pueda instituirse la dominación totalitaria en los campos de concentración. A la luz del carácter biopolítico de la tesis arendtiana del ascenso de lo social, no sólo se disipa la objeción de Agamben sino que también se hacen patentes las tendencias modernas en las que se sustenta el totalitarismo.

La época moderna se muestra, entonces, signada por el ascenso de lo social, como un ámbito donde los individuos resultan indistinguibles y que remite, por tanto, al plano de vida biológica, oponiéndose a la política como espacio plural de potencial realización de la espontaneidad de las personas. En la modernidad, se ha producido un solapamiento de lo social sobre la política, que ha hecho mutar a la política en una biopolítica²⁰⁶, que se ha realizado plenamente en los campos de concentración y exterminio, en donde se consume en la absoluta disponibilidad de la vida, que se vuelve completamente manipulable, intercambiable, indistinguible y eliminable.

Sin embargo, el totalitarismo no puede deducirse de la modernidad, ni constituye un producto inevitable de su desarrollo²⁰⁷. Más bien, el totalitarismo adviene a partir de una convergencia de elementos de la época moderna que necesita ser explicada en términos

²⁰⁶ En Arendt el desarrollo de la biopolítica es un proceso específicamente moderno. En este sentido, existe una tendencia semejante en los desarrollos de Arendt, de Foucault y de Esposito, mientras que Agamben (2003: 18) se distancia al enfatizar que “la inclusión de la *zoe* en la *polis*” no es característica de la modernidad sino que ya se encontraba en el surgimiento mismo de la política en la antigüedad.

²⁰⁷ En su “Réplica a Eric Voegelin”, Arendt recuerda que en el prefacio de su libro sobre el totalitarismo, ya “prevenía al lector frente a los conceptos de progreso y fatalidad en cuanto ‘dos caras de la misma moneda’, así como también frente a todo intento de ‘deducir de precedentes lo que carece de ellos’. Ambos aspectos están en estrecha conexión” (EC: 486-487).

históricos. En otras palabras, la cristalización de factores que originaron el totalitarismo debe ser comprendida en el marco de la contingencia propia de historia, mostrando las corrientes que efectivamente condujeron a la configuración de un fenómeno, pero que también podrían haber deparado otros derroteros (EC: 388)²⁰⁸. Así como no hay una relación necesaria entre los elementos que confluyen en una cristalización, tampoco hay una conexión íntima entre los elementos que originaron el totalitarismo. En este contexto, Arendt advierte que la falta de articulación entre las tres partes de *Los orígenes del totalitarismo*: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, pretende precisamente poner en evidencia que no hay articulación necesaria que de lugar a los acontecimientos históricos, y por eso, preservar las interrupciones y las rupturas del pasado, constituye una estrategia metodológica que destaca la contingencia por la cual el pasado podría haber sido de otra manera (EC: 484-485). En este sentido, la comprensión histórica tiene que preservar el carácter contingente e irreductible de los acontecimientos del pasado, y al mismo tiempo, penetrar en las corrientes dominantes que, con todo, no conducen a un progreso ni a un fatalismo automático²⁰⁹. Así, la comprensión se mueve entre la captación de la maleabilidad de las acciones humanas en el pasado y su posterior confluencia en un fenómeno determinado.

Por eso, Arendt insiste en que el totalitarismo debe ser abordado históricamente, observando “sus diferencias en la facticidad” (EC: 487). En este sentido, hemos visto que el totalitarismo encontró cabida en los Estados multinacionales que tenían un funcionamiento burocrático aceitado, y no se desarrolló en los Estados con formas constitucionales de gobierno consolidadas²¹⁰. Esto no implica en absoluto que el estado de derecho puede ofrecer una garantía que nos salvaguarde del totalitarismo, puesto que por el contrario, Arendt nos va a advertir en *La condición humana* respecto de las amenazas que acechan a las sociedades de masas democráticas, pero sí, que los gobiernos constitucionales contemplan ciertas limitaciones para estas tendencias, lo que marca un contraste que no puede ser menoscabado. La perspectiva arendtiana atiende a las zonas grises en las que se solapan el totalitarismo y la sociedad de masas

²⁰⁸ En “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)” (EC: 371-393).

²⁰⁹ En este marco, pueden apreciarse las limitaciones de la interpretación de Martin Jay (2003: 142), según la cual la obra de Arendt puede caracterizarse como “una forma radical de antimodernismo”, que concebía que a partir de los desarrollos de la modernidad, “el totalitarismo era prácticamente inevitable”. Sin embargo, la propia Arendt ya advertía en su prólogo de 1950 que “los acontecimientos centrales de nuestra época no son menos olvidados efectivamente por los comprometidos en la fe en un destino inevitable que por los que se han entregado a un infatigable optimismo” (OT: 10).

²¹⁰ Estas consideraciones pasan inadvertidas para Richard Wollin (2003: 99-102), quien considera que Arendt sustenta una “interpretación funcionalista”, según la cual “el Holocausto fue esencialmente un producto de la ‘sociedad moderna’ [...], lo que deja sin explicar [...] el carácter específico de *este genocidio concreto*”. Asimismo, Wollin no repara en las diversas manifestaciones críticas que Arendt realiza de las perspectivas funcionalistas (véase especialmente EC: 452).

democrática, pero al mismo tiempo, no pierde de vista el trazado de las distinciones que estos fenómenos políticos divergentes requieren.

De modo que el arraigo histórico del totalitarismo en el curso biopolítico de la modernidad, no debe obliterar la singularidad propia de este fenómeno, puesto que “la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende de la suma total de todas las intenciones y del significado de todos los orígenes. Tarea del historiador es detectar esto *nuevo* inesperado, con todas sus implicancias, en cualquier período dado y poner de relieve todo el poder de su significado” (EC: 389). Arendt se abocó a esta tarea y delimitó la novedad del totalitarismo que lo vuelve irreductible a otras formas de dominación propias de la modernidad. Así, a pesar de que el totalitarismo se inscribe en la modernidad, al mismo tiempo introduce una profunda ruptura. En este sentido, Arendt señala que “la originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna ‘idea’ nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral” (EC: 374). Nuestras categorías de pensamiento político resultan insuficientes porque constituye una nueva forma de organización social que no puede reducirse a otras formas preexistentes, por eso, la necesidad de utilizar una categoría como la de totalitarismo para destacar sus peculiaridades en torno de la dominación total que establece y de la dinámica política no utilitaria que prosigue. Por otra parte, nuestros patrones de juicio moral resultan inapropiados para dar cuenta del mal absoluto implicado en los campos de concentración y exterminio, y la magnitud de estos crímenes desafía nuestros criterios legales para castigarlos proporcionalmente al delito cometido. De manera que la irrupción del totalitarismo con los campos de concentración como su institución central, ha implicado una ruptura de la tradición que aunque nos ha despojado de las herramientas usuales de comprensión y de juicio, al mismo tiempo, ha posibilitado una mirada retrospectiva que, una vez resquebrajada la autoridad de la tradición, puede interpelar críticamente el derrotero de la civilización occidental.

“En la medida en que los movimientos totalitarios han surgido en el mundo no totalitario (cristalizando a partir de elementos presentes en este mundo, pues los gobiernos totalitarios no caen del cielo), el proceso de su comprensión es claramente, y acaso primariamente, un proceso asimismo de *autocomprensión*” (EC: 375. La cursiva me pertenece).

Segunda parte

4. Vita activa y modernidad en *La condición humana*

Consideraciones preliminares sobre la naturaleza humana y la experiencia de la *polis* griega

La condición humana, publicada en 1958, constituye una tentativa de Arendt, luego de su análisis del fenómeno totalitario, de reunir en una obra sus principales desarrollos teóricos sobre la vida activa²¹¹. En este sentido, como advierte Canovan (2002: 100), el libro no es una exposición sistemática de la concepción política de Arendt sino que obra como un análisis preliminar de las actividades que sustentan la política²¹². A partir de la elaboración de un marco conceptual en torno de la vida activa, Arendt interpela críticamente no sólo el derrotero político de la modernidad sino también de la tradición del pensamiento político occidental que se remonta a Platón. De este modo, mientras que en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt indaga las diversas tendencias de la época moderna que contribuyeron al advenimiento de la dominación totalitaria, en la década del 50' advierte la necesidad de retrotraer su crítica hasta los comienzos mismos de la tradición occidental. Como resultado de las investigaciones de esa década, en el libro sobre la vida activa se lleva a cabo una articulación entre la crítica de la tradición y la crítica de la modernidad. Procuramos develar los entrecruzamientos entre la tradición y

²¹¹ Es necesario advertir que, la vida activa no es toda la vida de los hombres, sino que ella se complementa con lo que Arendt denomina *La vida del espíritu* (2002), que también estaría conformada por tres dimensiones: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Arendt prefiere referirse a la vida del espíritu en lugar de retomar la noción antigua de vida contemplativa, porque, en sentido estricto, ésta última también implica la realización de actividades sólo que no remite al estar entre los hombres sino al hombre en soledad o consigo mismo. Este libro quedó inconcluso puesto que Arendt falleció antes de comenzar a escribir la tercera parte dedicada al juicio.

²¹² Canovan muestra que cuando Arendt solicita financiamiento para su proyectado libro de introducción a la política (Rockefeller Correspondence en *Hannah Arendt Papers*: 013872), argumenta que *La condición humana* constituye una parte de este libro, en la medida en que lleva a cabo una revisión crítica de los conceptos políticos tradicionales, y un examen de las condiciones que hacen posible la vida política. Mientras que la biografía de Arendt, Elisabeth Young-Bruehl (1993: 414, nota 118) data esta solicitud en el año 1956, por la referencia a la *CH*, Canovan (2002: 100-101) sostiene que corresponde al año 1959 cuando este libro ya se encontraba publicado. En cualquier caso, *La condición humana* se presenta como un estudio preparatorio para un subsecuente abordaje sistemático de la política que Arendt nunca lleva completamente a cabo. Esto no constituirá una mera casualidad, sino que muestra que la concepción arendtiana de la política se resiste a ser sistematizada en una teoría política acabada.

la época moderna, como así también destacar las particularidades de ésta última²¹³, pero previamente es necesario realizar algunas precisiones respecto de *La condición humana*. Uno de los pilares del análisis arendtiano de la *CH*, que recorre también toda su obra posterior, está constituido por la distinción entre tres dimensiones de la vida activa: labor (*labor*), trabajo (*work*) y acción (*action*)²¹⁴. Antes de adentrarnos en esta distinción será preciso advertir respecto de un posible malentendido que la propia Arendt se encarga de aclarar:

“La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera las más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia. El cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra a otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni labor, ni trabajo, ni acción, ni pensamiento tendrían sentido tal como los conocemos” (*CH*: 23-24).

En la cita precedente, puede apreciarse que la condición humana remite tanto a la vida activa como a la vida del espíritu –pensamiento, voluntad y juicio–, por eso, a Arendt le pareció más apropiado titular la versión alemana de su libro simplemente: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Por otra parte, resulta manifiesto que labor, trabajo y acción son producto de las condiciones en que los hombres han vivido en el mundo, y como tales, podrían reconfigurarse y transformarse bajo otras condiciones de vida. Lo que en cualquier caso perduraría, según Arendt, es el hecho de que la existencia humana se encuentra indefectiblemente condicionada, aun cuando estas condiciones puedan modificarse e incluso llegar a ser autofabricadas por los hombres. El ser humano, según Arendt, no tiene una conformación particular preestablecida sino que vive bajo ciertas condiciones de existencia, y por eso las distinciones al interior de la vida activa no deben entenderse como el establecimiento de una ontología determinada²¹⁵, ni como

²¹³ Véase “Totalitarismo, modernidad y tradición”, en donde Villa (1999: 180-203) analiza los vínculos entre la tradición y la época moderna en relación con la configuración del totalitarismo.

²¹⁴ En la traducción que la propia Arendt realiza de su obra al alemán, utiliza los siguientes términos en referencia a cada una de estas dimensiones: *die Arbeit*, *das Herstellen* y *das Handeln*. Ya hemos señalado nuestros reparos respecto a traducir *work* y *Herstellen* al castellano como “trabajo”, puesto que se pierden las connotaciones de estos conceptos que remiten al proceso de fabricación o producción mediante el cual se obtiene una obra como resultado. Asimismo al traducirse *labor* y *Arbeit* como labor se pierde de vista que Arendt está retomando las discusiones de la economía clásica en torno del trabajo. Realizado este señalamiento, seguiremos utilizando no obstante la terminología que emplea Ramón Gil Novales en su traducción de la *CH* y haremos en cada caso las aclaraciones y comentarios que consideremos necesarios.

²¹⁵ En este sentido, disentimos con Seyla Benhabib (2000: 123-130) que considera que las distinciones arendtianas son producto de un “esencialismo fenomenológico” que delimita actividades humanas que se corresponden con un ámbito que les es propio. En el apartado “La distinción entre el espacio público y el político” del siguiente capítulo, señalamos las limitaciones de esta interpretación y procuramos mostrar que las distinciones arendtianas deben ser abordadas en relación con los diversos usos de que son objeto en sus escritos de análisis histórico y político. De este modo, se disipa cualquier sospecha de esencialismo, y las dicotomías dejan lugar a una serie de dimensiones en tensión que articulan la dinámica

clasificaciones rígidas y excluyentes, sino más bien como diversas dimensiones que se solapan y conviven, en el marco de las condiciones de vida a las que nos encontramos sujetos en nuestro mundo. Sin embargo, Arendt advierte que “las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a las pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (CH: 25). Las actividades de la vida activa se configuran a partir de las condiciones de la existencia: la labor a partir de la vida, el trabajo a partir de la mundanidad, la acción a partir de la natalidad y el discurso a partir de la pluralidad, pero ellas mismas pueden ser modificadas y en cualquier caso no son suficientes para determinar completamente los modos de existencia.

El totalitarismo ha mostrado precisamente que es posible modificar estas condiciones de existencia anulando la pluralidad y la capacidad de comenzar algo nuevo, y llevando a cabo de este modo algo que parecía imposible, la transformación de los seres humanos hasta volverlos superfluos en cuanto tales. Así, el carácter radical del mal del totalitarismo reside en su capacidad para volver a los hombres “especímenes del animal humano” en los que se han tornado irreconocibles las características singulares de la existencia humana. De modo que, el totalitarismo ha puesto en evidencia que no es posible delimitar una naturaleza humana que se mantenga inalterada en cualquier circunstancia y que constituya, por tanto, la esencia del ser humano (Canovan, 2002: 105). No hay algo así como una dignidad inalienable del ser humano que pueda obrar como una barrera protectora frente a las tentativas de dominación total.

La existencia de los seres humanos no se puede determinar o definir en torno de una esencia que constituya su identidad, como la filosofía ha procedido usualmente con las cosas que nos rodean. De ahí las dificultades con que nos encontramos para delimitar la identidad de una persona, puesto que utilizamos las categorías propias del conocimiento de las cosas, y por tanto, pretendemos responder a la pregunta por el “quién” como si fuese un “qué”, es decir, como si tuviese una esencia que puede ser circunscripta. La misma palabra identidad nos remite a una serie de características que perduran en el tiempo, por eso, Arendt prefiere evitar su uso en relación con la singularidad de cada existencia humana y se refiere en cambio al *quién* que se revela en las acciones y el discurso. Realizamos más adelante algunas consideraciones en torno de la peculiaridad del abordaje arendtiano de la denominada cuestión de la identidad personal²¹⁶.

de la diferenciación conceptual arendtiana en su porosidad y maleabilidad.

²¹⁶ Al respecto, véase especialmente el apartado “La acción y el discurso” de este capítulo. Remitimos también a nuestro artículo “La revelación del «quién» en el mundo contemporáneo. Consideraciones a

Otra aclaración preliminar que quisiéramos realizar, remite al papel que desempeñan las referencias a la *polis* griega en *La condición humana*. Una interpretación extendida sostiene que Arendt toma a la *polis* griega como un modelo político ideal que se ha ido extinguiendo y degenerando en la época moderna. Jürgen Habermas (2000: 214), por ejemplo, sostiene que “Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la *polis* griega hasta convertirla en la esencia misma de lo político, y eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales [...] que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno”. En la misma línea, Benhabib (2000a: 118) encuentra en la grecofilia de Arendt –heredada de su maestro Heidegger– el origen de una tendencia antimodernista, centrada en la *polis* y en la experiencia originaria de la praxis, que constituye una de las mayores limitaciones de su perspectiva política. Por su parte, Bernstein (1991a: 255) considera que el espacio público en el sentido arendtiano se identifica con la *polis*, entendida como el ámbito “en el cual los hombres se reúnen y participan los unos con los otros”, y se contrapone al ámbito social de la época moderna caracterizado por la indistinción y la uniformidad. De modo que el antimodernismo de Arendt reside en esta oposición entre el espacio público de la *polis* y el ámbito social propio de la modernidad que lo avasalla (Bernstein, 1991b: 276-277).

Desde estas perspectivas, la *polis* griega se presenta como un marco normativo, a partir del cual, Arendt interpela críticamente el itinerario político de la modernidad, y este excesivo apego al ideal griego parece socavar la actualidad de su enfoque. Sin embargo, siguiendo a Canovan (2002: 115-116), consideramos que Arendt no toma a la *polis* griega como un ideal sino que la recupera como una experiencia política del pasado que permite repensar sentidos olvidados de la política. Así, Canovan (2002: 140) sostiene que en el abordaje de Arendt no se trata de “revivir formas antiguas, sino de utilizar experiencias olvidadas como una fuente de iluminación respecto de las capacidades humanas fundamentales. El descubrimiento de aquellas experiencias nos proporciona material crudo para la reflexión política antes que suministrarnos soluciones en sí mismas”. Asimismo, Villa (1996: 174) rechaza las visiones que entienden *La condición humana* como “un ejercicio de nostalgia helenística” y advierte que esta impresión es producto de hipostasiar las distinciones de Arendt en una fenomenología estática de las actividades humanas, como hace paradigmáticamente Benhabib (2000: 123).

Precisamente el hecho de que Arendt, como vimos, se abstenga de utilizar el término “naturaleza humana”, pone de manifiesto su rechazo a cualquier intento de reificación de las actividades y condiciones de la existencia humana. Por su parte, Jacques

partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur” (Di Pego, 2013b).

Taminiaux (2008: 93)²¹⁷ desestima la objeción de que el pensamiento de Arendt constituye una especie de “grecomanía”, presentando las diversas críticas que Arendt dirige a la *polis* griega y mostrando la mayor relevancia que desempeña la experiencia romana en su pensamiento político.

Por eso, consideramos oportuno enmarcar su aproximación a la *polis* griega a partir de la caracterización de la “interpretación crítica del pasado” tal como esta es concebida en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* (EPF: 21)²¹⁸. Si bien este libro fue publicado por primera vez en 1961 conteniendo seis ensayos y luego se reimprimió en 1968 incorporando dos ensayos más, los primeros cuatro ensayos datan de 1954, 1956, 1957 y 1958 respectivamente, es decir, que fueron escritos simultáneamente con *La condición humana*. Estos primeros ensayos se abocan a la crítica del pasado, mientras que en los restantes prevalece la experimentación del futuro. Citamos en extenso el prefacio en donde Arendt explicita el propósito del libro:

“Su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. [...] Se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional), y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrado indicador exclusivo que determina el rumbo. Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos. [...] existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político” (EPF: 20-21).

En primer lugar, vemos que al haberse roto el hilo de la tradición, nada resultaría más estéril que tomar como modelo ideal para nuestras sociedades la experiencia griega²¹⁹. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt ya había advertido que ante la singularidad irreductible de este fenómeno, nuestras categorías de pensamiento político y de juicio moral resultaban inapropiadas para dar cuenta de esta nueva forma de dominación. El totalitarismo no podía ser subsumido bajo las categorías políticas tradicionales, tales

²¹⁷ Taminiaux (2008: 84) pretende despejar dos malos entendidos en las interpretaciones, por los que “a menudo se atribuye a Hannah Arendt una concepción exclusivamente preformativa de la acción y se tilda, en consecuencia, su reflexión sobre los rasgos constitutivos de lo político de ‘grecomaniaca’”. En contraparte, a lo largo de su artículo “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?” se propone mostrar que “tanto la acusación de espontaneísmo puro como la de grecomanía carecen de fundamento. De la lectura atenta de la obra de Arendt se desprende que su análisis de la acción no se reduce en modo alguno a una celebración de la mera ‘performatividad’ y que, por otra parte, no confiere a la *polis* ateniense el rango de paradigma o modelo” (Taminiaux, 2008: 85).

²¹⁸ En el original en inglés la expresión es “critical interpretation of the past” (Arendt, 1961: 15).

²¹⁹ “El declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad; entre las generaciones, entre quienes por una u otra razón aún pertenecen a lo antiguo y quienes en su propia piel sienten llegar la catástrofe o han crecido ya con ella, la cadena está rota y un ‘espacio vacío’ emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras ‘ya no y todavía no’” (“Ya no, todavía no”, en EC: 197).

como dictadura o tiranía, y sus crímenes tampoco podían ser castigados proporcionalmente al mal cometido como contemplaba la tradición del derecho. En este sentido, el totalitarismo llevó a cabo la ruptura definitiva de la tradición del pensamiento occidental, que ya se encontraba debilitada luego de los embates de Kierkegaard, de Nietzsche y de Marx²²⁰. No es posible reestablecer el hilo de la tradición y por eso, la recuperación de las soluciones que los griegos habían esbozado ya no constituyen un camino sustentable. Sin embargo, esta ruptura de la tradición nos permite volver a mirar al pasado sin el peso de su autoridad y desprovistos de las categorías hasta entonces imperantes, con lo cual el pasado puede mostrarse como nunca antes lo había hecho, es decir, de una nueva forma. Se abre entonces una brecha entre el pasado y el futuro, puesto que cuestionamos el legado del pasado, que ya no se nos presenta en continuidad con el presente, y tampoco podemos sustentarnos en la tradición para proyectarnos hacia el futuro. De modo que la ruptura de la tradición, nos inhabilita para recurrir al pasado como modelo o guía prescriptiva para el presente, pero al mismo tiempo, nos permite afrontar un estudio crítico, que despojado del velo de la tradición, “ofrece la posibilidad de mirar el pasado con nuevos ojos” (Birulés, 1995: 1). Esto es lo que Arendt en su ensayo sobre Lessing, denomina “un pensamiento [...] sin la barandilla de la tradición” (Arendt, 1989: 25. La traducción me pertenece)²²¹, es decir un pensar sin la barandilla de la tradición. Veamos las notas de Arendt de enero de 1953 referidas a la ruptura de la tradición como apertura del pasado:

“Ruptura de la tradición: por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo “más profundo” se identificó con “comienzo”, origen, etc., visto todo en forma cronológica. Cuanto “más profundamente” se desciende al pasado, tanto “más profundo” se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico; y la dimensión, el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente” (DF: 291)²²².

²²⁰ Arendt considera que estos tres filósofos llevaron a cabo una inversión radical de la tradición que, no obstante, debido a que permanecía dentro de la categorización tradicional, no hizo más que reafirmarla. Kierkegaard realiza una inversión de la relación tradicional entre la duda y la fe, Nietzsche invierte el platonismo exaltando lo sensible, mientras que Marx invierte a Hegel rescatando la vida activa, y especialmente el trabajo, por sobre la contemplación. Al respecto véase “La tradición y la época moderna” (EPF: 23-47). Mientras que Arendt mantiene esta lectura de Kierkegaard y de Marx, cambia de opinión respecto de Nietzsche presumiblemente a partir de la interpretación heideggeriana. Esto puede apreciarse en *La vida del espíritu* (2002b: 37), en donde Arendt ya no ve en Nietzsche una continuidad con la tradición sino más bien, una impugnación radical de la distinción sensible/suprasensible.

²²¹ Hemos realizado una traducción propia de la frase en alemán “ein Denken [...] ohne das Geländer der Tradition” (Arendt, 1989: 25) que se encuentra en *Menschen in finsternen Zeiten*, porque la traducción al castellano cambia la metáfora de la barandilla por la de un tipo de pensamiento que pueda “moverse libremente sin muletas en un terreno desconocido” (Arendt, 2001b: 20-21). Al respecto, quisiéramos señalar que, por un lado, la traducción agrega la referencia a un terreno desconocido que no se encuentra en la frase original en alemán y por otro lado, al reemplazar la idea de barandilla por la de muleta, se pierde la connotación de que la baranda no sólo sirve para apoyarse sino que constituye al mismo tiempo una guía que va marcando el camino a seguir. En este mismo sentido, Arendt se refiere en diversas ocasiones a la tradición como un hilo conductor (Véanse: EPF y KMT).

²²² Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder.

En segundo lugar, Arendt sostiene que el pensamiento político surge de la “experiencia viva”, y la recuperación del pasado siempre estará guiada, entonces, por el interés que suscitan los “incidentes políticos” actuales. Por lo que, la mirada de Arendt del pasado no es meramente utópica, ni pretende una rehabilitación anacrónica de las formas políticas de la antigüedad. Por el contrario, el pensamiento de Arendt se erige y se desarrolla en un vínculo permanente con la actualidad, y desde esta preocupación se remonta al pasado con el objeto de descubrir allí claves para repensar el presente. En el caso de *La condición humana*, la experiencia griega de la *polis* posibilita una revelación de dimensiones de la vida activa que habían sido olvidadas por la tradición predominante. Esta mirada hacia el pasado encuentra en la *polis* griega una fuente de inspiración, para delimitar una “especificidad de lo político” (Birulés, 1995), que no obstante resultará transfigurada y no puede identificarse meramente con la *polis* griega. En tercer lugar, la “interpretación crítica del pasado” consiste en recuperar sentidos de los conceptos políticos que permanecieron ocultos para la tradición del pensamiento occidental. Los conceptos se conforman de capas sedimentadas de sentido que permanecen vedadas en los usos vigentes predominantes, y la mirada histórica debe penetrar en el espesor de los conceptos para poner al descubierto lo que yace en sus profundidades. La descripción que Arendt realiza de Walter Benjamin²²³ como un pescador de perlas que rescata las riquezas que, cristalizadas y trasfiguradas por el paso del tiempo, se conservan en el lecho marino, también puede resultar esclarecedora respecto de su propio pensamiento, que sin lugar a dudas se forjó en estrecha relación con el legado del propio Benjamin²²⁴.

“Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los ‘fragmento de pensamiento’ que puede arrebatarse al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar; no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las época extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren una transformación marina’ y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como

²²³ “Walter Benjamin 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 2001b: 161-213).

²²⁴ Respecto de la reapropiación arendtiana de la concepción de Benjamin, véanse las referencias citadas precedentemente en las notas 49 y 104, del primer y del segundo capítulo respectivamente. También puede consultarse la sección “The Theorist as Storyteller” del libro *The reluctant modernism of Hannah Arendt* de Benhabib (2000: 91-101). Dana Villa (1996: 9-10) en la introducción de su libro hace mención a la relevancia de Benjamin en el pensamiento de Arendt, pero luego no profundiza en esta cuestión, y a pesar de que reconoce que la perspectiva de la historia en Arendt se encuentra más estrechamente vinculada con la “historia fragmentaria” de Benjamin que con la *Seinsgeschichte* de Heidegger, termina destacando y analizando en profundidad en qué sentido ésta última se plasma y encuentra paralelismos en la crítica arendtiana de a tradición (Villa, 1996: 267).

‘fragmentos de pensamiento’, como algo ‘rico y extraño’ y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios)” (*HTO*: 212-213)²²⁵.

Por último, así como en la cita precedente se remite a la utilización que Benjamin hace de la noción de fenómenos originarios, en su aproximación al pasado Arendt también se refiere a lo verdadero y originario en relación con aquello que es recuperado. La interpretación crítica del pasado tiene por objeto, como hemos visto y según sus propias palabras, “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original” (*EPPF*: 21). ¿Acaso está concibiendo Arendt que es posible un acceso al pasado tal y como realmente ocurrió? Esto supondría que Arendt sustenta una concepción de la verdad como correspondencia, que no parecería compatible con su enfoque de la historia como un relato que ilumina el sentido de un acontecimiento poniéndolo en relación con otro acontecimiento posterior (*CH*: 208-209; *EC*²²⁶: 387-389). Sin embargo, Arendt no entiende la verdad como correspondencia, sino que siguiendo la estela de Benjamin y Heidegger, la entiende como *a-letheia*, es decir, como desocultamiento (*Unverborgenheit*) o revelación²²⁷. Los conceptos preservan del pasado sentidos que permanece ocultos, y la interpretación crítica consiste en quitar el velo para que éstos puedan emerger²²⁸. Esa revelación entendida como nueva forma de ver el pasado, sólo puede llevarse a cabo en un contexto de crisis, en donde la mirada tradicional del pasado ha sido puesta en cuestión. Así, la crisis produce una apertura de sentidos que permite ver el pasado de un nuevo modo. La historia como “relato de acontecimientos” (*CH*: 281) se nutre de estas aperturas de sentido que la crisis de la tradición posibilita, y en las que se desvela lo que se encontraba sumergido bajo el espesor de las interpretaciones predominantes de los conceptos clásicos.

“Cualquier período para el cual su propio pasado se haya tomado tan cuestionable como para nosotros debe tropezar en algún momento con el fenómeno del lenguaje, pues en él está

²²⁵ Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa.

²²⁶ En “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)” (*EC*: 371-393).

²²⁷ En su ensayo sobre Benjamin, Arendt advierte esta proximidad entre Benjamin y Heidegger en relación con la verdad. En el párrafo 42 de *Ser y Tiempo*, Heidegger (2005: 217) no sólo arremete críticamente contra la verdad como correspondencia, sino que en su lugar retoma la verdad en el sentido griego de *aletheia* o desocultamiento. Por su parte, respecto de Benjamin, Arendt señala que: “desde el principio el problema de la verdad se le había presentado como ‘una revelación... que debe ser oída, es decir, que yace en la esfera metafísicamente acústica’. Para él, el lenguaje no era ni mucho menos en primer lugar el don del habla que distingue al hombre de otros seres vivos sino, por el contrario, ‘la esencia del mundo... de dónde surge el lenguaje’ (*Briefe I*, 197), lo que casualmente se acerca bastante a la postura de Heidegger acerca de que ‘el ser humano sólo puede hablar en tanto sea el que dice’” (*HTO*: 211).

²²⁸ En 1972 en el marco de un congreso sobre el pensamiento de Arendt, Macpherson le objeta que su uso idiosincrático de las palabras conduce a conclusiones paradójicas. Frente a esto Arendt responde lo siguiente: “En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunitario de las palabras; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico” (Arendt, 1998b: 157).

contenido el pasado de forma imborrable, frustrando cualquier intento de querer liberarse de él de una vez y para siempre. La polis griega seguirá existiendo en el fondo de nuestra existencia política –es decir, en el fondo del mar–, siempre que sigamos usando la palabra ‘política’” (HTO: 211).

La distinción entre labor y trabajo

En relación con la distinción entre labor (*labor*) y trabajo (*work*), Arendt procede precisamente rastreando sentidos que han permanecido ocultos, poniéndolos nuevamente en juego para pensar la condición humana. En el lenguaje se preservan testimonios de lo que se ha perdido en el recuerdo y ha sido desatendido por el pensamiento político, y por eso remitiéndonos al lenguaje es posible su recuperación. “El lenguaje es un repositorio de hechos sedimentados [...] no sólo se revela a sí mismo, sino que se dirige más allá de sí mismo –revelando el mundo, sus cosas, y las actividades que las producen” (Major, 1979: 133. La traducción me pertenece). Por eso, esta distinción arendtiana se asienta como ella misma advierte en el hecho de que en los lenguajes europeos antiguos y modernos, existen dos palabras diferentes para describir lo que hasta ahora se suponía la misma actividad: en el griego *ponein* y *ergazesthai*, en el latín *laborare* y *facere*, en el alemán *arbeiten* y *werken*, y en el francés *travailler* y *ouvrier* (CH: 98, nota 3). Arendt señala que en todos estos casos las palabras reservadas para la labor denotaban tareas fatigosas que implicaban molestias y dolor (CH: 58), pero en los idiomas modernos esta connotación se ha ido perdiendo y a pesar de encontrarse en las lenguas europeas desde la antigüedad, esta distinción ha permanecido solapada tanto en los usos cotidianos como en el pensamiento político. “El lenguaje, y las experiencias humanas fundamentales que lo sustentan, más que la teoría, es lo que nos enseña que las cosas del mundo, entre las que se consume la *vita activa*, son de naturaleza muy diferente y producidas por muy diversas clases de actividades” (CH: 82. La traducción me pertenece)²²⁹.

Esta pista que nos ofrece el lenguaje, no obstante no debe llevarnos a considerar que la distinción entre labor y trabajo es meramente lingüística, sino que más bien permite rastrear aquellas actividades humanas que se encuentran íntimamente vinculadas con sus condiciones de existencia, que son la reproducción de la vida misma y la mundanidad que la trasciende con su permanencia. A su vez la vida y la mundanidad se

²²⁹ Arendt, Hannah (1959a): *The Human Condition*, New York, Doubleday Anchor Books. Seguimos en este caso la versión en inglés porque la traducción castellana omite la referencia a la teoría que nos parece fundamental para mostrar que el rastreo de Arendt se lleva a cabo en los usos olvidados del lenguaje que resultan iluminadores frente a la estrechez del sentido delimitado por las teorías predominantes.

encuentran inmersas en “la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano” (CH: 22). En la medida en que permiten acoger y preservar a quienes llegan al mundo, también se encuentran vinculadas con la natalidad, aunque, como veremos, el discurso y la acción guardan una relación más estrecha con esta condición.

Esta circunscripción preliminar de las actividades de la *vita activa*, nos permite advertir que la labor en tanto procura la satisfacción de las necesidades de la vida, lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo ciclo biológico. Consecuentemente, la labor no deja rastros tras de sí, agotándose en el consumo de lo necesario para la reproducción de la vida. El trabajo, en cambio, se resiste a la repetición circular de la vida biológica, generando un mundo artificial de cosas duraderas. El carácter productivo del trabajo se sustenta en la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza para la fabricación a partir de ella, de objetos duraderos que no son destinados al consumo inmediato sino a la utilización –aunque naturalmente esta utilización culmine en el largo plazo consumiendo al objeto–. A partir de la producción, se genera un mundo de cosas que debido a su relativa estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres.

Por su parte, en la acción²³⁰ el hombre despliega su capacidad de ser libre, entendida no como la simple capacidad de elección, sino como la espontaneidad misma por la cual comenzamos algo nuevo. La acción es la única actividad que puede introducir novedad en el mundo, porque en el actuar aparece la singularidad de cada persona, es decir, lo que la hace irreductible a las demás. La natalidad y la pluralidad son las condiciones básicas de toda acción, puesto que sólo cuando los hombres se relacionan entre sí, trascendiendo la mediación de las cosas, puede manifestarse cada quién en su particular identidad. En el próximo apartado retomamos la conceptualización de la acción y su íntima relación con el discurso y la natalidad.

²³⁰ Para la delimitación de la especificidad de la acción en relación con el trabajo, Arendt recupera la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*; mientras que la primera se vincula con el lenguaje y remite a las interacciones entre las personas, la segunda remite a la fabricación de un obra a partir de una materia dada y siguiendo un modelo preestablecido. Por eso, Jürgen Habermas (2000: 209) sostiene que “Hannah Arendt permanece apegada a la constelación histórica y conceptual del pensamiento aristotélico [...] La principal obra filosófica de Hannah Arendt (*The Human Condition*, 1958) tiene por objeto una renovación sistemática del concepto aristotélico de *praxis*”. A lo largo de este capítulo, esperamos poner de relieve las limitaciones de esta interpretación, esclareciendo las particularidades del enfoque arendtiano y su inscripción en las problemáticas contemporáneas.

Volviendo a la distinción entre labor y trabajo, Arendt observa que entre los griegos no es de extrañar que no haya cobrado relevancia teórica, debido al desprecio que sentían hacia la labor. El fundamento de la esclavitud residía precisamente en este desprecio y en la imperiosa necesidad de que las personas se pudiesen liberar del yugo de la labor, para poder constituirse como ciudadanos de la *polis*. De esta manera, según Arendt, la teoría de Aristóteles respecto de la naturaleza no humana de los esclavos, no niega la capacidad de los esclavos para ser humanos sino solamente el uso de la palabra “hombre” para designar a aquellos que estaban completamente sujetos a las necesidades de la vida.

Aunque en la época moderna tampoco se ideó ninguna teoría que distinguiera entre labor y trabajo, podría encontrarse una reminiscencia de la distinción, en la referencia de Locke a la labor de nuestro cuerpo y al trabajo de nuestras manos. A diferencia de la labor que es la actividad de nuestro cuerpo, el trabajo es la actividad realizada con nuestras manos, mediante la cual se fabrican cosas que conforman el mundo objetivo, que otorga estabilidad y duración a las relaciones entre los hombres. Asimismo, la distinción entre trabajo improductivo y productivo contiene implícitamente la diferencia entre labor y trabajo, puesto que mientras que el primero no produce nada, en tanto su misma actividad consiste en consumir lo dado, el segundo se caracteriza por la obtención de un producto²³¹. A partir de esto, Karl Marx recuperaría la antigua distinción entre labor y trabajo, aunque esta no desempeñaría un papel relevante en su concepción²³², puesto que en la medida en que la fuerza productiva no se agota en la reproducción de la propia vida sino que genera un excedente (*surplus*), toda labor resulta productiva, con lo cual la distinción misma se vuelve irrelevante. Desde la perspectiva de Arendt, Marx no sólo confunde estas actividades sino que incluso lleva a cabo una reducción del trabajo a la labor y por eso, lo considera como “el primero en definir al hombre como un *animal laborans*” (PP: 116)²³³. En el marco de la revolución industrial y el consecuente encumbramiento de la labor sobre el trabajo, Marx se presenta así como un fiel hijo de su tiempo. A pesar de estos esbozos, la época moderna no ha dado lugar a una teoría que permita delimitar el *animal laborans* del *homo faber*, sino que ha acabado disolviendo las particularidades de éste último en la dinámica de la reproducción de la vida propia de la labor (CH: 101).

²³¹ Precisamente por esto, ya hemos advertido respecto de la problemática traducción de estos conceptos como labor y trabajo, frente a la cual algunos optan por la dupla trabajo y obra o producción respectivamente, que permite dar cuenta de la especificidad de la actividad que “produce” obras frente al “trabajo” que se agota en la reproducción de la vida misma.

²³² Como así tampoco en los desarrollos previos de los fisiócratas y de Adam Smith.

²³³ En el trabajo “De Hegel a Marx” [1951] (PP: 107-117).

Aunque no nos detendremos en esta ocasión en la lectura arendtiana de Marx²³⁴, quisiéramos realizar algunas breves consideraciones al respecto. De acuerdo con los primeros escritos de Marx y fundamentalmente con los *Manuscritos económico-filosóficos*, el trabajo creativo ocupa un papel destacado en su conceptualización, por lo que resulta ciertamente difícil y cuanto menos sumamente problemático catalogar a Marx como un filósofo de la labor. La crítica de Marx al trabajo enajenado, contrariamente a lo que sostiene Arendt, procura no sólo no reducir el trabajo a la labor, sino recuperar el trabajo como actividad propiamente humana (Parekh, 1979: 85). En este sentido, Martin Jay destaca que “Marx no abogó por el *animal laborans*, sino que creyó en el poder del hombre como *homo faber*” (2000: 158)²³⁵. Veamos las siguientes palabras de Marx en relación con las consecuencias de la enajenación:

“Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 1968: 79).

Así, producto de la enajenación, el trabajo como actividad creativa propiamente humana es reducida a las labores necesarias para la reproducción de la vida que el hombre comparte con los animales. Marx se presenta, de este modo, como un crítico del proceso por el cual, la labor se encarama como lo específicamente humano, mientras que el trabajo deja de ser para el hombre su “actividad vital, su esencia”, volviéndose “simplemente un medio para su existencia” (Marx, 1968: 81), es decir, reduciéndose a la labor. A través de esta lectura que desacredita la crítica de Arendt a Marx, paradójicamente y al mismo tiempo, se nos muestra una estrecha consonancia entre la crítica de la enajenación en Marx y la crítica arendtiana de la consumación de la labor sobre el trabajo. Por eso, Sánchez Muñoz advierte que la caracterización de Arendt de la reducción del trabajo a la labor, parecería que “no estuviese tan alejada de la de Marx cuando éste describe las condiciones de la clase obrera de principios de siglo” (2003: 155).

Aunque Marx sea crítico del encumbramiento de la labor y abogue por la autorrealización humana a través del trabajo, podría objetarse que en consecuencia su concepción de la praxis se reduce al ámbito de lo que Arendt denomina trabajo, que se

²³⁴ Al respecto véase también: “Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental” en *KMT*: 13-66.

²³⁵ Martín Jay señala una serie de falencias en el modo en que Arendt se aproxima a Marx. Por una parte, Arendt no discrimina adecuadamente entre los textos de Marx y las interpretaciones de Engels, así mismo tampoco otorga la relevancia debida a los escritos del joven Marx, reconociendo recién en *Sobre la revolución* [1961] la delimitación entre un Marx temprano y otro tardío, pero sin advertir que esto hace insustentable una lectura de Marx indiferenciada de Engels como la que ella siguió propugnando. Por otra parte, Arendt parece desconocer los pensadores marxistas del siglo XX –Gramsci, Korsch, Lefebvre– que sitúan a Marx como un teórico de la praxis antes que como un determinista económico.

caracteriza por su carácter instrumental y por su interacción con la naturaleza²³⁶. A pesar del carácter dialéctico de la relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres en Marx, aspecto que parece haber sido descuidado por Arendt (Bakan, 1979: 53), resulta manifiesto que la relación con la naturaleza y con los otros hombres es fundamentalmente de dominio. Frente a ello Arendt procura recuperar la singularidad de la acción frente a la instrumentalidad del trabajo, recreando una aproximación de la praxis de inspiración aristotélica, vinculada no sólo con la pluralidad y el discurso sino también con la expresividad. Esto no implica, como veremos, que el concepto de acción se encuentre exento o pueda disociarse completamente de una orientación instrumental, pero muestra que la particularidad de la interacción entre los hombres no puede reducirse a esta dimensión, y se encuentra atravesada por la mediación simbólica y la expresividad. Como advierte Jay (2000: 167), “el momento ‘expresivo’ de la política no tiene por qué ser visto como la negación absoluta de la instrumentalidad”. Otra vertiente de la crítica arendtiana de Marx, remite a su concepción de la historia atravesada por la noción moderna de proceso y entroncada claramente en la filosofía hegeliana de la historia. En tanto proceso, la historia se presenta inscrita en un movimiento que, a pesar de las contingencias e imprevisibilidades que aparentemente lo caracterizan, se desenvuelve ínsitamente hacia una finalidad. La historia es concebida como un producto de los hombres, pero un producto peculiar determinado por las condiciones objetivas que hacen posible el desenvolvimiento de la historia²³⁷. De este

²³⁶ Tal como advierte Martin Jay (1989: 418) esta consideración abonaría en la misma dirección que los cuestionamientos de Adorno y Horkheimer al “énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo como modo de autorrealización del hombre [...] En efecto, las pesadillas tecnológicas represivas perpetradas por sus supuestos seguidores en el siglo XX no podían disociarse enteramente de la lógica inherente en la obra del propio Marx”. Por su parte, Benjamin también advierte críticamente que la noción de trabajo remite al avance del hombre sobre la dominación de la naturaleza sin poder dar cuenta de los retrocesos que esto implica para la sociedad (Jay, 1989: 107). En base a estas críticas, y también a los desarrollos de Arendt, Habermas “descompone el concepto marxista de ‘actividad humana sensible’ en dos componentes [...] analíticamente distinguibles y mutuamente irreductibles: trabajo o acción racional con respecto a fines, e interacción social o acción comunicativa” (McCarthy, 1998: 42). De manera análoga y con posterioridad a la distinción de Arendt entre trabajo y acción, Habermas también se propone recuperar una dimensión de la praxis que había permanecido solapada en Marx bajo el predominio del trabajo. En este sentido, como advierte Sánchez Muñoz (2003: 159, nota 178), resulta más apropiado sostener que Habermas es un discípulo de Arendt antes que decir que ella es habermasiana. Veamos las propias palabras de Habermas (2000: 356-357) al respecto: “A nadie le sorprenderá que en el ámbito de la teoría de la sociedad, sea de Alfred Schütz y de Hannah Arendt de quienes más he aprendido. Permítanme que me refiera a tres aportaciones de fundamental importancia: a la reconstrucción del concepto aristotélico de ‘praxis’ para la teoría política, a la introducción del concepto husserliano de ‘mundo de la vida’ en teoría de la sociedad y al redescubrimiento de la *Crítica del juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad”. Mientras que el segundo aporte mencionado corresponde a Schütz, el primero y el tercero corresponden a Arendt, por lo que Habermas (2000: 358) manifiesta sin rodeos: “De Hannah Arendt aprendí por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa”. Frente a este reconocimiento realizado en 1980, resulta sumamente llamativo que en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por primera vez en 1981, no sea posible encontrar prácticamente ninguna referencia a Hannah Arendt.

²³⁷ Helmut Fleischer (1969: 7) ofrece una interpretación alternativa de la historia en Marx que en sintonía con las lecturas “de la filosofía marxista como una *filosofía de la praxis* humanista y emancipatoria”

modo, se exalta la capacidad productiva de la historia por parte de los hombres –los hombres hacen la historia de manera análoga a cómo producen objetos en la actividad del trabajo–, y simultáneamente se la subsume en un automatismo que se escinde de las acciones individuales. La historia es como una corriente impulsada por los hombres pero que al mismo tiempo los arrastra en su seno. De este modo, en la concepción marxista de la historia se combinan dos visiones sólo en apariencias paradójicas de la historia, aquella que la concibe como una obra de los hombres y aquella que la entiende como resultado de un proceso y de leyes que escapan a los hombres²³⁸.

La crítica de Arendt, por su parte, se orienta al dismantelamiento de esta concepción de la historia signada por el automatismo y la teleología, en función de recuperar la historia como un plexo de elementos concatenados pero también de contingencias y posibilidades que interrumpen la continuidad del tiempo, posibilitando la emergencia del presente en todo su espesor²³⁹. En el capítulo precedente, hemos visto los primeros desarrollos de esta crítica arendtiana en *Los orígenes del totalitarismo*, en donde las ideologías se presentan como recreaciones de las modernas filosofías de la historia, cuya pauta explicativa de la historia –la lucha de clases o de razas– muestra ser de gran atractivo para las masas.

Sin embargo, la crítica de Arendt a Marx en este respecto debe relativizarse, puesto que las visiones de la historia que se articulan en el marxismo, se remontan a los comienzos de la época moderna cuando se configuró una perspectiva de la historia fundamentalmente diferente a la predominante en el pensamiento antiguo y medieval (*EPF*: 72-77)²⁴⁰. Consecuentemente la crítica de Marx conduce a una crítica más general de la noción de historia en la época moderna, que tuvo sus desarrollos precedentes en Kant y que “encontró su consumación culminante con en la filosofía de Hegel” (*EPF*:

desafía a los dos planteos predominantes en el marxismo sobre la historia. “De uno de esos planteos [...] se llega a una determinación del sentido universal antropológico de la historia; aparece como el devenir, con miras a ciertos fines [...] El otro punto de partida, alcanzado a partir de la crítica de la economía política, produce un concepto de la historia de gran objetividad y sobriedad: el concepto de un proceso histórico-natural de desarrollo correlativo al de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción, dirigido por leyes objetivas propias de una lógica de relaciones sociales no influidas por consideraciones humanas” (Fleischer, 1969: 8). Frente a estas perspectivas de la historia como totalidad de sentido y como legalidad lógica respectivamente, Fleischer (1969: 25-36) encuentra en los escritos de Marx una tercera aproximación a la historia como praxis o modo práctico de realización.

²³⁸ Martin Jay (2000: 156) considera que estas visiones de la historia son alternativas y no advierte que en la perspectiva arendtiana, la particularidad del marxismo reside precisamente en combinar ambas concepciones de la historia de raigambre moderna. Véase: Canovan, 2002: 75.

²³⁹ En relación con la crítica de Arendt a las filosofías modernas de la historia y con su propia conceptualización de la historia, véase “La narración de historias” de Sánchez Muñoz (2003: 57-81), “Volver a pensar la historia” de Forti (2001: 243-282) y nuestro artículo “La dimensión política de la historia en Hannah Arendt” (Di Pego, 2004: 55-63).

²⁴⁰ En el ensayo “El concepto de historia: antiguo y moderno” (*EPF*: 49-100).

77)²⁴¹. De modo que la crítica a Marx troca así en una crítica de la modernidad y particularmente de las concepciones de la historia que la filosofía ha forjado en su decurso.

Por otra parte, Arendt objeta que en Marx acecha el peligro de una doble reducción de la praxis política, por un lado, la política parece concebirse en estrecha relación con el ámbito socioeconómico y con la esfera del Estado, y éste tiende a desaparecer con el triunfo del socialismo, y por otro lado, la política parece disolverse en la dinámica histórica. El primer señalamiento de Arendt resulta objetable porque, como advierte Jay (2000: 159), Marx suele utilizar el término “*Aufhebung*” para referirse a las perspectivas futuras del Estado, y ésta “implica preservación y al mismo tiempo cancelación y transcendencia. Además [...] abundan los pasajes en los escritos históricos más concretos de Marx, sobre todo en *El dieciocho brumario*, donde reconoce la autonomía relativa de la esfera política en determinados momentos de la historia”. El segundo señalamiento, en cambio, se muestra más plausible y remite nuevamente a la concepción de la historia pero señalando que en Marx la historia parece desplazar a la política. En la medida en que esta concepción de la historia se forja en analogía con el modelo del trabajo, lo que se produce al “derivar la política de la historia” es una recreación del “antiguo intento de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas construyéndolo a imagen del hacer” (*EPF*: 89). Se produce, entonces, una sustitución del actuar por el hacer, en donde la política se subsume a la historia entendida como la realización de una obra o la persecución de ciertos fines²⁴².

Realizadas estas observaciones sobre el trabajo y la historia en Marx, nos detendremos brevemente en algunas de las características que distinguen al trabajo de la labor. A diferencia de ésta última, el trabajo es una actividad que requiere de cierta destreza o capacidad y que detenta algún significado para quien la realiza, más allá del mantenimiento de la propia vida. Sin embargo, en el mundo moderno con la

²⁴¹ Para una exposición de las críticas de Arendt a la concepción de la historia de Kant, Hegel y Marx, véase el capítulo “La crítica de las concepciones continuistas” de Simona Forti (2001: 243-253).

²⁴² La crítica de Benjamin a las filosofías teleológicas de la historia también sugiere que éstas llevan a cabo un desplazamiento o tal vez más precisamente una trivialización de la política. Benjamin señala que cuando los socialdemócratas, conciben al futuro con un curso establecido de antemano y ajeno a las intervenciones de los hombres, parecen asegurar a sus seguidores el advenimiento de la sociedad sin clases. Los socialdemócratas se sientan, entonces, en el andén de la historia a esperar el tren que los conducirá sin más a la situación revolucionaria. Sin embargo, en la tesis IX nos advierte Benjamin (2002: 105) que “nada hay que haya corrompido en tal grado a la clase trabajadora alemana como la representación de nadar a favor de la corriente”. Es que este optimismo teleológico ha conducido a un conformismo improductivo que resulta compatible con la inactividad política. Es como si la misma política estuviese un poco de más, porque en última instancia la revolución se va a producir de cualquier forma. Contra esto reacciona Benjamin, recuperando en cierto modo la relevancia de la acción política para la irrupción de la revolución. Respecto de las afinidades entre las concepciones de la historia de Arendt y Benjamin véanse las notas al pie número 49 y 104 –esta última en el apartado “Las amenazas de la ‘civilización’ moderna” al final del segundo capítulo–.

industrialización y el incremento de la división del trabajo la destreza necesaria y el significado propio del trabajo se reducen hasta prácticamente desaparecer. Como el trabajo no hábil y para la mera subsistencia es una contradicción en sus términos, la consecuencia de la división del trabajo es la eliminación de la distinción entre labor y trabajo, o más precisamente la suplantación del trabajo por la labor (*CH*: 104).

Asimismo, hay que distinguir entre la especialización del trabajo y la división de la labor. La primera está orientada por el producto final que requiere diferentes habilidades específicas que han de organizarse conjuntamente, en contraposición la división de la labor se basa en la unión de la fuerza de los hombres de manera que se comporten como si fuesen uno solo. En el trabajo conjunto los hombres manifiestan diferentes habilidades, pero en la labor conjunta cada hombre es reemplazable por cualquier otro, porque en la labor sólo está en juego la unidad de la especie con respecto a la cual cada individuo es intercambiable. Este es el caso, por ejemplo, de la producción en serie de una obra que al tornarse una tarea cíclica y mecánica para los trabajadores deja de ser trabajo para convertirse en labor, por eso, en sentido estricto lo que denominamos división del trabajo en realidad ha devenido división de la labor²⁴³.

Otra diferencia importante entre labor y trabajo, es que éste último llega a su fin cuando el objeto está terminado como para ser incorporado al mundo de las cosas. En cambio, la labor es un ciclo que implica la continua satisfacción de las necesidades del organismo, y la fatiga y el cansancio que lleva consigo la labor sólo llega a su fin con la muerte del organismo. El carácter cíclico del laborar se pone de manifiesto en la relación continua, repetitiva e inacabada entre laborar y consumir. La labor es sumamente destructiva porque su actividad sólo se lleva a cabo con el fin de aniquilar, es decir consumir, la materia obtenida. Sin embargo, en cuanto a la destrucción de la naturaleza, la labor es menos destructiva que el trabajo, puesto que si bien ambos extraen materiales de la naturaleza, la labor los devuelve luego del metabolismo del cuerpo vivo, mientras que el trabajo erige un mundo de cosas artificiales duraderas. En el marco del trabajo entendido como un proceso de fabricación, el *homo faber* se erige como amo y señor de la naturaleza, extrayendo violentamente de ella todos los

²⁴³ Nuevamente se plantean dificultades conceptuales vinculadas con la traducción. El concepto de “labor” en inglés pertenece a la tradición de la economía y en este sentido ha sido traducido siempre al castellano como “trabajo”, y así encontramos referencias a la división del trabajo o a la fuerza de trabajo. Sin embargo, el traductor al castellano, Ramón Gil Novales, procede literalmente y lo traduce por labor, con lo cual se pierde la inscripción de las discusiones de Arendt en la tradición de la economía y al mismo tiempo los conceptos económicos pierden su significación. La única forma de subsanar esto sería utilizando los términos trabajo (*labor*) y obra o producción (*work*), sin embargo, como hemos advertido con antelación, nos hemos atenido a la traducción española para facilitar la lectura. De todas formas, consideramos que un tratamiento específico de la cuestión del trabajo y la producción en Arendt hace imprescindible una revisión de la traducción. Véanse al respecto también las notas al pie precedentes número 128 y 213.

materiales necesarios para la producción de objetos. Este proceso de fabricación se realiza siguiendo un modelo, cuya existencia precede al trabajo y persiste una vez que éste ha finalizado, por ello se pueden fabricar múltiples cosas. La actividad del trabajo se estructura así instrumentalmente, delimitándose primero el producto que se quiere fabricar y seleccionando luego los medios más adecuados para hacerlo. A diferencia de la constante satisfacción de las necesidades, el trabajo concluye una vez obtenido el producto. De modo que dentro de las actividades humanas, el trabajo es la única que tiene un comienzo y un fin definidos, puesto que la labor es cíclica y la acción a lo sumo puede tener un comienzo pero nunca un final. No obstante, en la época moderna la necesidad de repetir el producto surge porque el artesano tiene que ganarse sus medios de vida, por lo cual el trabajo se reduce paulatinamente a la labor.

En el proceso de fabricación no sólo el fin justifica los medios, sino que el fin produce y organiza los medios, e incluso la categoría medio-fin también se aplica al producto mismo, porque si bien este es el fin de la fabricación, luego se inserta en el mundo de las cosas y es usado siempre como un medio para otros fines. El hombre en tanto *homo faber* instrumentaliza todas las cosas, considerándolas un mero medio para un fin y despojándolas así de su valor intrínseco. La relación misma con la naturaleza y con los otros hombres resulta instrumentalizada, sumergiéndose todas las cosas y relaciones en una cadena de medios que no se detiene sino hasta colocar al hombre como fin último, es decir, como amo y señor del mundo y de la naturaleza. Esta instrumentalización propia del trabajo y la búsqueda de una finalidad que le otorgue sentido, explicarían la emergencia del problema de “la creciente falta de significado del mundo moderno” (EPF: 88).

Otra diferencia muy importante entre el *animal laborans* y el *homo faber*, es que el primero es incapaz de habitar una esfera pública porque su vida social se limita a una agregación de hombres indiferenciados como en un rebaño. En cambio, el *homo faber* se mueve en una esfera pública propia, a saber el mercado de cambio, que aunque no es estrictamente política le ofrece un marco de interacción. En el mercado, los hombres ofrecen los productos de su trabajo a otros y reciben la estima correspondiente, aunque no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de objetos intercambiables (CH: 178-179). El proceso de producción mismo se lleva a cabo en privado, incluso el maestro, cuando trabaja con sus aprendices, se abstrae completamente de la presencia de los otros. Las cosas producidas son valoradas de acuerdo con su “valor de cambio”²⁴⁴, es decir que todas las cosas son despojadas de todo

²⁴⁴ La introducción por parte de Marx del concepto “valor de uso”, según Arendt, es un intento teórico más para encontrar una fuente objetiva que le otorgue valor intrínseco a las cosas y evitar que el mismo

valor intrínseco para pasar a ser artículos de primera necesidad, que sólo valen en relación con otras cosas que puedan cambiarse por ella. Esto muestra la estrecha relación que existe entre la relatividad del mercado de cambio y la instrumentalidad que surge del mundo de las cosas fabricadas por el hombre.

“La sociedad comercial, o el capitalismo en sus primeras etapas, cuando aún poseía un vehemente espíritu competitivo y adquisitivo, sigue regida por los modelos del *homo faber*” (CH: 181). El mundo objetivo producto de su actividad ofrecía un marco de estabilidad propicio para que las personas pudiesen aprestarse al diálogo y la acción. Con la ayuda de artistas, poetas e historiadores, los asuntos humanos eran preservados en historias que constituían la trama de relaciones y el fundamento del mundo compartido²⁴⁵. Sin embargo, en nuestras sociedades se produce el eclipse del *homo faber* frente a la centralidad creciente del *animal laborans*. La sociedad de productores ha sido desplazada por una sociedad de consumidores cuyas necesidades se recrean incesantemente de acuerdo con las exigencias del mantenimiento del ciclo biológico. En la medida en que en este contexto incluso los objetos duraderos se han tornado bienes de consumo, no sólo peligra la estabilidad del mundo objetivo sino también de las acciones y de las palabras que encontraban allí un marco para manifestarse. En consecuencia, no sólo resulta que todo trabajo ha devenido en labor mecanizada orientada a la subsistencia (Villa, 1996: 199), sino que incluso nuestra sociedad se ha vuelto una “sociedad de laborantes” (CH: 135) regida por el ideal del *animal laborans*.

“El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es el infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y del librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio de nuestra sociedad (y éstos son sólo dos lados de la misma moneda) se encuentran entre las señales más persuasivas de que hemos comenzado a vivir en una sociedad de labor a la que falta bastante actividad laboral para mantenerla satisfecha [...] Uno de los signos de peligro más claros en el sentido de que tal vez estamos acuñando el ideal del *animal laborans*, es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe” (CH: 140-141).

dependa sólo de su relación con otras cosas del mercado. El *homo faber* llevaba a cabo todas sus actividades a partir de modelos, medidas y patrones, y por esto no le resultaba fácil aceptar la pérdida de modelos y patrones absolutos. Véase también el análisis que hace Arendt de la distinción de Marx entre valor de uso y valor de cambio, en “La tradición y la época moderna” (EPF: 39).

²⁴⁵ “Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la tierra, el artificio humano ha de ser un lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija” (CH: 191).

En la época moderna se ha producido, entonces, un ascenso de la vida activa por sobre las actividades de la vida del espíritu que habían predominado desde la antigüedad. Junto con este ascenso se llevó a cabo una inversión de la jerarquía tradicional al interior de la vida activa misma. En el siglo XVII, la acción que era entre los griegos la actividad humana por excelencia fue desplazada por el trabajo, mientras que el discurso que acompaña la acción fue relegado frente a la creciente importancia de la matematización y del esquematismo (Villa, 1996: 200). Como consecuencia de la revolución industrial y la automatización de la producción hacia los siglos XVIII y XIX, se produce en los siglos sucesivos una sustitución paulatina del trabajo por la labor, que era considerada por los griegos como la actividad menos digna e incluso denigrante. La división de tareas y la automatización, reduce al trabajo a una labor cíclica y repetitiva orientada a la reproducción de la vida. Por eso, Arendt sostiene que vivimos en una sociedad de laborantes que persigue la satisfacción de las necesidades, la abundancia y el consumo. Con esta relevancia creciente de la labor, se consuma la completa inversión de las actividades de la vida activa.

En esta sociedad de laborantes, la satisfacción de las necesidades biológicas se convierte en el principal asunto público, volviéndose de este modo, la reproducción de la vida biológica el objeto privilegiado de la política²⁴⁶. Estas son algunas de las implicancias de la tesis de Arendt de que la época moderna se caracteriza por un ascenso y primacía del *animal laborans*. La “política” se torna, entonces, una gestión de la vida que va cercando los espacios de libertad en la medida en que no sólo asegura la reproducción sino que también delimita los modos de vida. Los Estados de bienestar de la posguerra se erigen como prototipos de esta política que modela la vida a través de las políticas públicas de natalidad, de familia, de salud, de trabajo. Frente al creciente papel de los expertos en la definición de las políticas y la consecuente expansión de la regulación estatal de los ámbitos sociales, la política como espacio plural de discusión sobre los asuntos públicos resulta amenazada. Desde fines del siglo XIX, el espacio público-político se ha ido transformando en una “esfera de gobierno muy restringida” abocada a cumplir las funciones de “una ‘organización doméstica’ de alcance nacional” (CH: 69). Esta tendencia se profundiza hacia mediados del siglo XX con la consolidación del Estado como gestor del bienestar, con lo cual la esfera política tiende nuevamente a

²⁴⁶ En este sentido, como advierte Agamben (2003), *La condición humana* da cuenta del proceso moderno por el cual la política deviene biopolítica. Sin embargo, según Agamben, este análisis biopolítico se encuentra completamente ausente en el libro de Arendt sobre el totalitarismo. En el apartado “Modernidad, biopolítica y totalitarismo” del capítulo precedente hemos procurado mostrar que, a diferencia de lo que sostiene Agamben, Arendt despliega una perspectiva biopolítica en relación con el totalitarismo, vinculada con el ascenso de lo social y con los campos de concentración y exterminio. Al respecto véase también “Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt” (Di Pego, 2010b).

acotarse “en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración” (CH: 69). En el próximo capítulo, analizamos las consecuencias del derrotero moderno que conduce al predominio del *animal laborans* en relación con el espacio público y con el ámbito social. A continuación, resulta previamente necesario detenernos en la delimitación de la acción, que es una de las categorías centrales de la configuración arendtiana de la política.

La acción y el discurso

A través del discurso y de la acción los hombres manifiestan su cualidad de ser distintos, es decir, de distinguirse de los demás. Debido a que las personas no son entidades intercambiables sino singularidades insustituibles, es que nos aprestamos al diálogo y la acción para comprender al otro y para que el otro nos comprenda. Mientras que es posible vivir sin laborar, forzando a otros a que laboren por uno, y también vivir sin trabajar, es decir, sin producir ningún tipo de objeto útil, no es posible seguir reconociendo una existencia como humana si no es capaz de actuar. En cuanto el hombre deja de ser capaz de actuar, también ha dejado de existir para el mundo común. Sin embargo, como ha mostrado la experiencia totalitaria, esto sólo puede ser logrado en condiciones extremas de dominación, puesto que la acción es una iniciativa que surge con el nacimiento desde el comienzo de la vida misma. Por eso, no requiere del impulso de la necesidad como en la labor, ni de la producción de un objeto útil como en el trabajo, sino que surge de la propia iniciativa que se inscribe en el hecho de estar vivo²⁴⁷.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes [...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (CH: 201-202).

²⁴⁷ Una sugerente interpretación de la concepción arendtiana de la acción, puede encontrarse en el libro de Francisco Naishtat (2010b) *Action et Langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation*. En este libro, las perspectivas de Arendt y de Benjamin son puestas en relación con la vasta tradición anglosajona del estudio de la acción (Naishtat, 2004), en función de la delimitación de una “fuerza illocucionaria no convencional” que permite repensar la acción colectiva y la política en general.

El nacimiento introduce novedad en el mundo porque cada persona que nace es única, y con ella entra al mundo alguien capaz de realizar algo inesperado. Entonces, la acción es un nuevo comienzo, que interrumpe la continuidad temporal, y que se encuentra vinculado con el nacimiento; mientras que el discurso se encuentra vinculado con la pluralidad y la posibilidad de distinción, es decir, con el convivir como ser distinto y único entre iguales. Hay una marcada afinidad entre discurso y acción, porque mediante ellos los hombres manifiestan quienes son, revelan su única y singular personalidad. Las tres actividades de la vida activa se vinculan con el discurso, pero la acción se encuentra relacionada de una manera más fundamental. En la labor, el discurso puede acompañar o no la tarea que se realiza, es decir, que la labor puede realizarse en silencio sin necesidad del discurso. Por su parte, en el trabajo el discurso es necesario en tanto medio de comunicación, pero este medio de comunicación puede ser tanto el discurso como cualquier lenguaje de signos, que incluso puede ser más efectivo. En cambio, acción y discurso se requieren mutuamente para mostrar quienes somos, para revelar nuestra identidad personal. Aunque la acción también puede llevarse a cabo como un medio para conseguir un fin, su particularidad no consiste en la persecución de fines, puesto que éstos pueden alcanzarse más fácilmente mediante el uso de la violencia. Análogamente, la función primordial del lenguaje no reside simplemente en ser un medio de comunicación, sino en ofrecer una posibilidad de revelación de la identidad de quien habla.

A pesar de este estrecho vínculo, acción y discurso no se identifican completamente en Arendt, puesto que, como señala Canovan (2002: 131), no todas las acciones implican el discurso. Esta advertencia resulta central para no reducir la acción en Arendt a una acción comunicativa como pretenden las interpretaciones de orientación habermasiana (Habermas, 2000; Benhabib, 2000a; Wellmer, 2000; Jay, 2000). Por supuesto que la acción en la medida en que es siempre una interacción se encuentra íntimamente vinculada con el discurso, pero no obstante, en la perspectiva arendtiana detenta una dimensión expresiva que no puede restringirse al plano discursivo. En este sentido, algunos intérpretes consideran que hay dos modelos de la acción en Arendt: uno de inspiración aristotélica que consiste en la deliberación entre iguales, y otro inspirado en los héroes homéricos que consiste en un modelo agonístico de la acción (Villa, 1992: 279; Benhabib, 2000b: 110). Sin embargo, como advierte Villa (1992: 279), en lugar de concebirlas como modelos alternativos, resulta más apropiado entenderlos como orientaciones o dimensiones disímiles de una concepción compleja de la acción que usualmente se ha visto simplificada. Desde esta perspectiva, habría un abordaje

arendtiano de la acción que se mantendría a lo largo de sus escritos, aunque con oscilaciones en el énfasis que cobra la dimensión deliberativa o la expresiva en diversas circunstancias.

Para esclarecer esta dimensión expresiva de la acción, Villa nos remite al ensayo “¿Qué es la libertad?” (EPF: 155-184), en donde Arendt establece un vínculo entre la acción y el virtuosismo propio de las artes interpretativas (*performing arts*). A diferencia de las artes creativas (*creative arts*) en las que se procura la obtención de un producto final, en las artes interpretativas el logro reside en el virtuosismo de la interpretación en sí misma (*performance itself*). Por eso los griegos utilizaban metáforas de las artes interpretativas, tales como tocar la flauta, bailar, curar y navegar, para caracterizar la actividad política que requiere virtuosismo en la ejecución (EPF: 165)²⁴⁸. No obstante, en *La condición humana* Arendt ya delimitaba la acción como una actividad cuya grandeza se desplegaba en su realización misma:

“La grandeza, por tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización [*in the performance itself*], y no en su motivación ni en su logro. Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* («realidad») [*actuality*], que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (*no par’ autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación [*in the performance itself*]” (CH: 228-229)²⁴⁹.

De este modo, la acción se presenta como una manifestación expresiva que no se agota en una dimensión deliberativa y en la que “predomina la virtuosidad, el agonismo, la teatralidad” (Villa, 1992: 275). En este contexto, Villa (1996: 80-110) sostiene que Arendt entiende la acción como “*performance*”, es decir, como una ejecución o realización expresiva que se revela en el virtuosismo de la propia actuación y que no puede restringirse, por tanto, al plano discursivo. El sentido de la acción no puede simplemente enunciarse sino que reside en la propia actuación en la que se manifiesta la singularidad de quien actúa. Por eso Arendt sostiene que “la manifestación del ‘quien’ acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, ‘ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos’” (CH: 206). La identidad no puede simplemente expresarse

²⁴⁸ Véase la versión en inglés BPF: 153.

²⁴⁹ Hemos consignado entre corchetes la expresión “*performance itself*” que Arendt reitera y utiliza en inglés para caracterizar la acción en oposición a las actividades que persiguen un fin externo, como es el caso de la obtención de un producto en el trabajo. Remitimos al respecto a la edición en inglés (Arendt, 1959: 206). Asimismo quisiéramos advertir que el concepto que Arendt utiliza en inglés para la *energeia* aristotélica es “*actuality*” que el traductor ha vertido al castellano indebidamente como “realidad”. Hemos citado la versión en inglés para poder destacar la insistencia de Arendt en la utilización de la expresión “*performance itself*” para caracterizar la acción en oposición a las actividades que persiguen un fin externo, como es el caso de la obtención de un producto en el trabajo. Véase la versión castellana CH: 228-229.

con palabras, sino que se muestra, se manifiesta, se revela a través de nuestras acciones y de los indicios que ofrecen las palabras. Por eso, la identidad es fundamentalmente fenoménica y resulta inasible e intangible porque se manifiesta en el estar entre los hombres, pero se desvanece cuando cesa el resplandor del espacio público²⁵⁰.

La acción en su dimensión expresiva se encuentra íntimamente “ligada al flujo vivo del actuar y hablar” que en su transcurrir revela “las identidades intangibles de los agentes de la historia” (CH: 211). Estas identidades en la medida en que “escapan a toda generalización y por tanto a toda reificación, sólo pueden transmitirse mediante una imitación de su actuación. Este es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se traspone en arte la esfera política de la vida humana” (CH: 211). Por lo cual, parece haber un vínculo más estrecho entre acción y teatralización, que entre acción y narración de la historia, puesto que la narración al poner en relación diversos acontecimientos corre el riesgo de perder de vista la singularidad de los actores, mientras que en el teatro a través de la “imitación de la actuación” se manifiesta ineludiblemente la identidad de los agentes²⁵¹.

El carácter expresivo de la acción no sólo elude la enunciación sino que tampoco puede ser controlado voluntariamente por el actor. Así, la estetización de la acción (Villa, 1996: 89-98) en Arendt constituye una afronta no sólo contra las concepciones instrumentales y estratégicas de la acción, sino también contra aquellas que la conciben como resultado de un individuo soberano. La acción expresiva es primordialmente no soberana (Villa, 1992: 275), en tanto al propio actor se le escabulle la posibilidad de modelar a su antojo su identidad, puesto que ésta constituye una manifestación que se produce en la pluralidad del estar entre los hombres. “En la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar” (CH: 262). En estas palabras de Arendt, se pone de manifiesto que el “quien” se presenta ante los demás, pero permanece oculto para el propio actor. La manifestación de la singularidad de alguien se hace palpable para quienes se encuentran en el espacio público pero se le escapa a la propia persona que actúa. Por eso, Arendt enfatiza que la revelación de *quién* sea alguien

“[...] casi nunca puede realizarse como un fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiera de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario, es más

²⁵⁰ Entendemos que en Arendt la cuestión de la identidad no se dirime solamente en términos narrativos sino fundamentalmente fenoménicos. Al respecto véase nuestro artículo “La revelación del «quién» en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur” (Di Pego, 2013b).

²⁵¹ De manera análoga, en el caso de la tragedia griega, el coro expresa el significado universal de la historia, no a través de la imitación sino a través de la poesía –que es un arte creativo que produce obras–, en cambio la singularidad de los agentes sólo puede manifestarse a través de la imitación de la actuación, es decir, del arte interpretativo o de la *performance*.

que probable que el «quién», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraban de frente” (CH: 203).

La cualidad reveladora del discurso y de la acción se manifiesta cuando estamos *con* otras personas, pero no cuando estamos a favor o en contra de otras personas. En aquellos casos en que la acción y el discurso pierden su cualidad reveladora porque nos relacionamos con los otros a favor o en contra, tanto la acción como el discurso pasan a ser meros medios para un fin. Esto sucede en la guerra en donde la acción se vuelve un medio violento para conseguir un fin, y el discurso se vuelve “mera charla” (*mere talk*)²⁵² que no revela nada. En estas situaciones la acción pierde la cualidad que la diferencia de la actividad instrumental y productiva del trabajo. Sucede algo aún peor, porque la obra conserva su pertinencia conozcamos o no quien la hizo, pero una acción sin un “quien”, carece de significado. “Los monumentos al ‘Soldado Desconocido’ levantados tras la Primera Guerra Mundial testimonian la necesidad aún existente entonces de glorificación, de encontrar un ‘quien’, un identificable alguien al que hubieran revelado los cuatro años de matanza” (CH: 205).

En la acción y en el discurso se revela *quién* es el que actúa, aunque resulta paradójico, como ya hemos visto, que esa manifestación tenga un carácter inasible, puesto que cuando intentamos decir *quién* es alguien indefectiblemente caemos en decir *qué* es ese alguien. Por lo cual, terminamos enumerando cualidades que ese alguien comparte con otros, y como consecuencia se nos escapa la especificidad de esa persona. Lo mismo sucede respecto de la imposibilidad filosófica de definir al hombre, puesto que respondemos a la pregunta *qué* es el hombre pero su especificidad reside en *quien* es el hombre²⁵³. Y este quien sólo se muestra en la fusión de acción y discurso en la esfera de los asuntos humanos. Precisamente, las características de esta esfera nos permiten explicar esta imposibilidad de determinar conceptualmente de una vez y para siempre la

²⁵² En la traducción al alemán que la propia Arendt realiza de *La condición humana*, utiliza la expresión “*bloßes Gerede*”, que indudablemente remite a la “*Gerede*” heideggeriana que Eduardo Rivera traduce como habladería. Véase el párrafo 35 de *Ser y tiempo*: “La habladería es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladería protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladería, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado” (Heidegger, 2005: 192).

²⁵³ Nuevamente encontramos ecos heideggerianos. Mientras que la indagación por el “qué” sería propia de las ciencias que reducen al Dasein a un ente que puede ser estudiado como cualquier otro ente, la revelación del “quién” permitiría preservar la singularidad y la irreductibilidad de la existencia humana. Sin embargo, Arendt se opone radicalmente a Heidegger, al concebir que esa revelación del “quién” se produce en el espacio público, mientras que para el filósofo alemán lo público (*die Öffentlichkeit*) es el ámbito del uno, de lo impersonal (*das Man*), que “es en el modo de la dependencia y de la impropiedad” (Heidegger, 2005: 152, § 27).

existencia humana, puesto que el ámbito de los asuntos humanos se encuentra fundamentalmente sujeto a la inestabilidad.

La acción y el discurso se dan entre los hombres, y aunque hagan referencia a hechos objetivos del mundo, revelan al mismo tiempo el quién del agente. La mayoría de las acciones y de los discursos refiere a la realidad objetiva del mundo que estabiliza las relaciones entre los hombres. Y aunque las acciones y los discursos no puedan dejar tras de sí resultados finales y perdurables –como en el caso del trabajo–, constituyen una trama que actúa al mismo tiempo como trasfondo compartido y como intermediario de las relaciones humanas. Esta trama representa aquellas cosas que tenemos en común, y a pesar de ser intangible no por ello está menos vinculada al mundo que las cosas objetivas. Entonces, la esfera de los asuntos humanos está constituida por la trama de las relaciones humanas, que es el marco compartido que hace posible el despliegue del potencial revelador de la acción y del discurso²⁵⁴.

Las frustraciones de la acción

Hasta aquí podríamos vernos tentados a concebir a *La condición humana* como un tributo de la acción y de sus potencialidades para comenzar algo nuevo y para revelar la identidad del actor. Sin embargo, por el contrario, Arendt nos advierte respecto de las frustraciones inherentes a la acción y la pluralidad humana (Canovan, 2002: 133). Como marco general de la acción, tenemos que señalar su carácter efímero y frágil puesto que se desvanece una vez acaecida no dejando nada tangible tras de sí. Precisamente como paliativo frente a este carácter efímero, se narran historias para preservar las acciones y las palabras pasadas de la ruina del tiempo. Los poetas e historiadores de la antigua Grecia procuraban dotar así de “inmortalidad terrena” a las hazañas de sus héroes y posteriormente el propio espacio público político de la *polis* se forjó como un marco que “otorgaba la inmortalidad a los actos” (*EPF*: 81). De modo que la acción se caracteriza por “el hecho de que ‘produce’ historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles” (*CH*: 208). Estas historias que conforman la trama de los asuntos humanos y se plasman en un mundo común (*common world*) de documentos, monumentos y cosas, tienen agentes que las llevan a

²⁵⁴ Benhabib (2000: 112) sostiene que la utilización de la metáfora de la “web” en relación con la “web of human relationships” –traducida como trama de las relaciones humanas–, remite a las redes y los vínculos que constituyen el horizonte, en sentido fenomenológico, de los asuntos humanos. Este horizonte está constituido por presuposiciones, contextos y redes de referencia no explicitadas que subyacen y al mismo tiempo posibilitan nuestra interacción con el mundo.

cabo, pero que no pueden identificarse nunca con sus autores o productores. A partir del nacimiento nos insertamos en el mundo mediante la acción y el discurso, pero sin embargo no somos autores de la historia de nuestra propia vida. La historia como resultado de la concatenación ilimitada de acciones y palabras, carece de un autor o productor, siendo posible sólo a lo sumo identificar un agente que inicia una serie de sucesos, y que al mismo tiempo que actúa, padece sus consecuencias. La historia, entonces, es anónima en tanto remite a una serie de acontecimientos en los que no puede identificarse un autor porque no tiene ni un comienzo ni un fin determinado. Las filosofías modernas de la historia constituyen un intento de hacer frente a la perplejidad que genera este carácter anónimo, buscando un autor de la historia, lo que condujo a pensarla con el marco categorial del trabajo en donde la actividad se lleva a cabo según los designios de un autor que domina todo el proceso de producción comenzando por la selección de los medios para la obtención del fin buscado. Consecuentemente se niega la pluralidad, la contingencia y la apertura que son propias de la acción.

En las modernas filosofías de la historia “podemos detectar con facilidad el antiguo intento de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas construyéndola a imagen del hacer” (*EPF*: 89). Retomamos en el siguiente apartado esta tentativa de sustituir el actuar por el hacer (*making*), pero baste aquí destacar que no es un impulso propiamente moderno si no que se remonta a los comienzos mismos de la tradición occidental. Así, según Arendt “merece la pena señalar que Platón, que no tenía indicio alguno del concepto moderno de la historia, haya sido el primero en inventar la metáfora de un actor tras la escena que, a espaldas de los hombres que actúan, tira de los hilos y es responsable de la historia” (*CH*: 209). De este modo, puede encontrarse en Platón un antecedente de la idea de que la historia tiene un “autor”²⁵⁵. Esta metáfora de las marionetas, permite que la historia aparezca como producto de un hacedor oculto que la dirige mediante hilos invisibles. Sin embargo, la historia misma (*history*) se diferencia de las historias que podemos contar (*story*)²⁵⁶ de ella precisamente porque

²⁵⁵ Arendt sustenta su lectura en pasajes de *Las leyes* (803 y 644). Este intento arendtiano de remontar incluso la moderna concepción de la historia a la filosofía antigua resulta manifiestamente controvertido y objetable, pero nos permite poner de manifiesto la radicalidad de su crítica que alcanza a la tradición filosófica de sus orígenes. La tesis de que Platón lleva a cabo la sustitución del actuar por el hacer en su abordaje de la política, parece más plausible, aunque sólo si nos atenemos a *La república*, puesto que otros textos como *El Político* se resisten a ser encasillados en esta dirección.

²⁵⁶ La historia misma carece de autor y detenta de muchos comienzos y ningún final porque se desarrolla en el ámbito de las acciones humanas que es donde se manifiesta la capacidad de los hombres de introducir novedad en el mundo. En cambio en la historiografía, los relatos que podemos contar de la historia tienen un comienzo y un fin definidos establecidos por un autor. “La historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final” (*DHA*: 41).

carece de autor visible o invisible, no la “hace” o “produce” nadie, sino que en su acontecer revela el quién de los actores.

En la medida en que toda acción genera reacciones y nuevas acciones que inician una cadena ilimitada de consecuencias, la acción resulta anónima en tanto que carece de un “autor” que pueda controlar su desenlace. La acción comprende así dos momentos susceptibles de ser diferenciados: un comienzo que puede ser realizado por una sola persona, y un desenlace en el que indefectiblemente actúan muchas personas. Esta inscripción de la acción en la pluralidad nos remite también a la segunda frustración de la acción que es su imprevisibilidad. La pluralidad es condición de posibilidad de la acción, de manera análoga a como los materiales de la naturaleza son condición de posibilidad de la fabricación. En la medida en que toda acción implica una interacción no puede llevarse a cabo en aislamiento, como sí es posible en el proceso de fabricación, y al insertarse en la pluralidad del estar entre los hombres, genera consecuencias ilimitadas y no previstas por el actor. En la esfera de los asuntos humanos, las instituciones y las leyes intentan de algún modo limitar las consecuencias de la acción y del discurso, y aunque obtienen ciertos resultados no pueden soportar el empuje de las nuevas generaciones. Con lo cual las instituciones ofrecen un marco de relativa estabilidad y previsibilidad, pero sólo pueden obrar como diques que aun ofreciendo cierta contención no puede impedir que la corriente los desborde, y con ello la inestabilidad y fragilidad propia de los asuntos humanos retome su curso.

Enfatizando el papel de las instituciones como marcos de estabilidad, Canovan (2000: 55-62) encuentra en Arendt una “política de los límites” con ciertos rasgos conservadores. Aunque acordamos en que Arendt es al mismo tiempo una pensadora de la acción innovadora y de las instituciones estabilizadoras, consideramos que en toda institucionalización hay un exceso que socava sus propias posibilidades de preservación. En este sentido, Arendt no es meramente una republicana partidaria de las soluciones institucionales, sino que es más bien una pensadora de la tensión constitutiva de la política entre innovación y estabilización, que advierte insistentemente que cuando esta tensión se anula por la imposición de cualquier de sus dos polos, peligra la política misma. Esto sucedería en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, en donde una estabilización férrea clausura toda posibilidad de acción e incluso la misma espontaneidad, y también sucedería en las revoluciones modernas que al exaltar el momento de innovación no tomaron la precaución de desarrollar los marcos institucionales necesarios para la preservación de las posibilidades de innovación²⁵⁷. En

²⁵⁷ Al respecto véase “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (Di Pego, 2006b: 101-122), en donde precisamos esta cuestión que constituye el

el mundo moderno (*modern world*)²⁵⁸ de la sociedad de masas, como veremos en el próximo capítulo, la estabilización se propaga nuevamente a través de la consolidación de instituciones abocadas a la reproducción de la vida, y frente a ello, Arendt destaca las potencialidades disruptivas de la acción.

Junto con el carácter anónimo y la imprevisibilidad, encontramos la tercera frustración de la acción que es su irreversibilidad. Mientras que el proceso de la fabricación es reversible porque su producto puede ser destruido, el proceso de la acción es irreversible, puesto que las acciones realizadas y las palabras proferidas no pueden deshacerse ni modificarse. De modo que en el contexto general de lo que Arendt denomina la fragilidad de los asuntos humanos, que remite a su fugacidad e inestabilidad inherentes, se despliega la “triple frustración de la acción”: la imposibilidad de predecir su resultado, la irrevocabilidad de su proceso, y el carácter anónimo de sus autores (*CH*: 241). A esto debe sumarse la perplejidad que genera el hecho de que el sentido de la acción no se le revela en su plenitud al agente sino al narrador que cuenta la historia con posterioridad. La concatenación de acciones que conforman la historia, adquiere sentido en relación con acontecimientos posteriores que resultan ajenos a los propios actores y que sólo pueden ser hilvanados de manera tal de constituir procesos históricos bajo la mirada retrospectiva del historiador. De manera que la perspectiva arendtiana constituye una afronta contra las concepciones de la acción que destacan su soberanía y autonomía (Villa, 1992: 275), puesto que pone de manifiesto que el actor no puede controlar las consecuencias de sus acciones, ni tampoco aprehender plenamente el sentido de las mismas, con lo cual, resulta infructuoso cualquier intento de erigirse en autor de su propia historia.

Las soluciones frente a las frustraciones de la acción

Frente al problema de la fragilidad de los asuntos humanos y de la triple frustración de la acción, encontramos dos tentativas de solución en el mundo griego: una solución práctica que se implementó en la *polis* democrática de Pericles, y otra solución filosófica que nos remite al surgimiento de la tradición del pensamiento político occidental. La original solución griega prefilosófica fue la fundación de la *polis*, que delimitó un espacio público para la interacción estructurado por la ley. Este ámbito

punto crucial de la crítica de Arendt tanto a la Revolución Francesa como a la Americana.

²⁵⁸ Arendt utiliza la expresión “*modern world*” para referir al mundo contemporáneo, mientras que “*modern age*” remite a la época moderna que se inaugura en el siglo XVII (*CH*: 19).

público, es decir la *polis*, tenía una doble función, por un lado multiplicaba las posibilidades de adquirir fama inmortal a través de las acciones y del discurso –lo que explicaría el florecimiento del genio griego. Por otro lado, la *polis* ofrecía un remedio para la futilidad y poca permanencia de los asuntos humanos. La *polis* brindaba la oportunidad de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, y tampoco quedara a merced de ser inmortalizado por la narración de un poeta. De esta manera, quienes actuaban en la *polis* tenían asegurado, tal como lo expresara Pericles en la célebre Oración Fúnebre, el recuerdo futuro de sus acciones y la admiración presente de sus pares. La esfera pública de la *polis* garantizaba que la más fugaces e intangibles de las actividades humanas, es decir la acción y el discurso, se conviertan en imperecederas tanto en el presente como en el futuro. La *polis*, entonces, es ese espacio público en el que los hombres pueden inmortalizar su singularidad a través de la acción y el discurso que revelan quién es alguien.

La solución de los filósofos respecto de estas frustraciones de la acción, consistió en reemplazarla por la actividad productiva, cuya estabilidad se manifiesta en la permanencia en el mundo de los objetos producidos. Además en esta actividad el hombre se encuentra solo con el material y procede siguiendo un modelo para la obtención de un fin, por lo que su desenvolvimiento resulta controlable y predecible. De modo que esta sustitución, implica la supresión de la pluralidad que genera las inestabilidades e imprevisiones de la acción, y como consecuencia la supresión del mismo espacio público. El filósofo paradigmático de este rechazo de la pluralidad, y en sentido estricto el primer filósofo de la tradición occidental es Platón²⁵⁹. Con Sócrates la incipiente filosofía se presenta como una actividad inacabada de crítica y de problematización, que sólo admite cierres provisionarios y aporéticos. Pero con la acusación de Sócrates por parte de la *polis* y su posterior condena a muerte, la filosofía de Platón constituye un intento de sustraer la verdad y la razón del ámbito engañoso de la pluralidad humana. Consecuentemente se produce la escisión de la realidad, y el pensamiento recluido en el ámbito suprasensible se vuelve el criterio para la reducción de la pluralidad, el conflicto y la multiplicidad del ámbito sensible. De este modo, la “metafísica de la identidad” (Poratti, 2000: 40) encuentra el modo de imponer su dominio sobre las apariencias, y ya no deja lugar para la diversidad de perspectivas y

²⁵⁹ “Al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que ‘los asuntos y las acciones de los hombres (*ta ton anthropon pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio’, y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía [...] resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombre en tanto que viven juntos” (PP: 119).

opiniones del ámbito de la interacción humana. Impera, entonces, el dominio absoluto de la verdad y de la razón. En este sentido, Arendt encuentra una afinidad constitutiva entre la actividad del filósofo y la del tirano:

“La afinidad del filósofo y del tirano desde Platón: [...] La lógica occidental que es tenida por pensamiento y razón es tiránica «by definition». Frente a las leyes inmutables de la lógica no hay ninguna libertad; si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política. La pregunta es: ¿hay un pensamiento que no sea tiránico?” (DF: 44).

En la cita precedente, cabe destacar el subrayado de Arendt de los singulares. Así, en la filosofía no es posible el disenso, puesto que desde Platón se ocupa de develar “la lógica” –única– en la que es posible subsumir la complejidad y diversidad de la realidad. Asimismo, la filosofía no trata de los hombres en plural sino “del hombre” como si la pluralidad humana fuese reducible simplemente a un modo de ser genérico. Pero la radicalidad de esta crítica que encuentra en la filosofía la negación de la pluralidad y del disenso, la lleva a Arendt a preguntarse si esta negación no subyace en realidad a toda forma de pensamiento. Su propio intento de comprender y pensar el mundo se erige, así, como un desafío a la lógica reduccionista inherente a la filosofía pero a la que es proclive todo pensamiento que no ha efectuado una revisión profunda de la tradición occidental.

De modo que, escapar a la fragilidad de los asuntos humanos ha sido un objetivo que apareció en Platón y se perpetuó por toda la tradición del pensamiento político hasta las concepciones modernas. En el *Político*, Platón distingue dos modos de acción: *archein* y *prattein*, mientras que el primero remite al comienzo de una acción, el segundo refiere a las acciones posteriores necesarias para llevar a cabo la acción iniciada. En el plano político, el gobernante en base a su conocimiento establecería el comienzo de la acción y sus súbditos se limitarían a obedecer sus órdenes respecto de cómo debe continuarse esa acción. De esta manera, se abre una brecha entre pensamiento y acción, puesto que el gobernante tiene el conocimiento, y los gobernados ejecutan las acciones (PP: 89). Recordemos que toda producción implica necesariamente un momento violento que es cuando se extrae el material de la naturaleza, por lo cual cuando se entiende la política como un “hacer” se encuentra presente esta violencia. Sin embargo, hasta la época moderna esta violencia siempre fue meramente instrumental, es decir, un medio que necesitaba un fin para justificarla y limitarla, por lo cual no había glorificación de la violencia. Esta glorificación tampoco era posible porque las capacidades del hombre estaban subordinadas a la contemplación y la razón. Pero, en la época moderna con la consolidación del *homo faber* las capacidades del hombre relacionadas con la

producción pasaron a ser lo más elevado, y por tanto cobró mayor relevancia la violencia contenida en el proceso de producción. A partir de esto, confluyeron el entusiasmo por construir nuevas y mejores sociedades, con la convicción de que el único medio para hacerlo era la violencia. Las revoluciones sucedidas a partir del siglo XVII son testimonio de ello, pero fueron los regímenes totalitarios del siglo XX los que han puesto en evidencias los alcances inusitados de la violencia. Una crítica de la violencia no puede restringirse a señalar que los fines no justifican todos los medios, puesto que está contenido en la definición del fin, el justificar los medios. La cuestión es poner de manifiesto la ya tradicional sustitución del actuar por el hacer, de manera que sopesemos las limitaciones de la categoría medio-fin para abordar el ámbito de la política. Sólo a través de la conceptualización de la especificidad de la política en relación con la esfera de la acción, es posible reconsiderar la tendencia predominante a reducir la política a una dimensión instrumental.

La época moderna, en contraposición con lo que generalmente se sostiene, no invirtió la tradición griega, sino que la liberó de sus prejuicios respecto del estatus y la jerarquía de la fabricación. Es decir, que retomó la iniciativa antigua de sustituir el actuar por el hacer, pero eliminando los prejuicios respecto de la producción y colocando en el centro de las concepciones al *homo faber*.

“Ciertamente es que sólo la Época Moderna definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas, y por lo tanto pudo superar el arraigado desprecio y sospecha que la tradición había tenido de la fabricación. Sin embargo, esta misma tradición, en cuanto también se había vuelto contra la acción –de manera menos abierta, sin duda, aunque no menos eficazmente–, se vio obligada a interpretar la acción en términos de hacer, con lo que, a pesar de la sospecha y desprecio, introdujo en la filosofía política ciertas tendencias y modelos de pensamiento a los que podía recurrir la Época Moderna” (CH: 249).

Los paliativos inherentes a la acción

El *animal laborans* puede redimirse de su encarcelamiento en el ciclo de la vida, mediante la facultad superior de hacer, de fabricar productos y de erigir un mundo de cosas duraderas. A su vez, el *homo faber* puede redimirse de la situación insignificante del fabricante frente a su producto –generada porque el producto es más duradero que el productor, y porque los demás hombres se interesan por el producto–, a través de las facultades superiores de la acción y del discurso que le permiten revelar su identidad, inasible para el propio agente, y perdurar a través de la historia. Respecto de la acción, el remedio para su carácter irreversible y no predecible, no se encuentra en una facultad

superior sino en las potencialidades de la misma acción. De esta manera, la irreversibilidad de la acción puede paliarse mediante el perdón, que es una nueva acción que resignifica lo pasado e instaura una novedad en la cadena de reacciones de la acción original. El perdón permite de alguna manera “deshacer” el pasado, y poner freno a las consecuencias indeseadas o impensadas que se siguen de una acción. Mientras que la imposibilidad de predecir la acción se puede paliar mediante el mantenimiento de las promesas que delimita una isla de seguridad en un mar de incertidumbres. Tanto el perdón como la promesa se inscriben en la propia facultad de la acción, y en las potencialidades que se siguen de la misma.

Sin el perdón que permite liberarnos de las consecuencias de lo que hemos hecho, quedaríamos prisioneros de un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos²⁶⁰. Sin la promesa que nos permite delimitar cierta seguridad en el futuro y hacer más previsible lo que va a suceder, correría peligro nuestra identidad que se actualiza y se plasma en el actuar cumpliendo promesas ante los otros²⁶¹. El perdón y la promesa son facultades que dependen de la pluralidad, del estar entre los hombres, porque el perdón y la promesa ante uno mismo carecen de realidad, ya que nadie puede perdonarse a sí mismo o sentirse ligado a una promesa que se hizo a sí mismo. A diferencia del ideal platónico del gobierno en el que uno tiene que poder gobernarse a sí mismo para gobernar a los demás, las facultades del perdón y de la promesa requieren de la presencia de los demás, es decir, se inscriben en la pluralidad, lo que las hace fundamentalmente políticas. Por otra parte, el reemplazo platónico del actuar por el hacer impone el modelo de la fabricación, según el cual se asegura cierta previsibilidad pero también se acepta la violencia como parte del proceso, al tiempo que hace posible la reversibilidad a través de la destrucción del producto. Al concebir la política de este modo, no sólo se

²⁶⁰ En este sentido, Fina Birulés (2007: 103) advierte que Arendt “no entiende el perdón como sinónimo de aquella amnesia que borra cualquier pista de lo ocurrido ni como algo normal, sino como interrupción del curso ordinario de la temporalidad histórica”.

²⁶¹ Respecto del papel político de la promesa, véase el artículo de Claudia Hilb (1992: 179) “Intramuros. ¿Puede haber un mundo sin promesa?”, en donde a partir de los textos de Arendt, se despliega una relectura de la promesa, que es entendida al mismo tiempo como contrato y donación: “Promesa y perdón ¿debemos pensarlos entonces como contrato o como donación? En el desdoblamiento entre la forma de lo público y su actualización ambas capacidades parecen participar de estos dos modos. En tanto acontecimiento, promesa y perdón, en la imprevisibilidad de su advenir, tienen la forma del don, de lo gratuito e inesperado. ¿Qué es lo que en ese don, es dado, donado? J. L. Chrétien lo formula con ejemplar claridad: ‘como todo lo que participa de la gratuidad, y como todo lo que participa de la decisión, la promesa **crea sus propias condiciones de posibilidad**’. Lo que en la promesa es dado es la gratuidad de su acontecer, y su acontecer es donación de sus condiciones de posibilidad: la promesa es siempre promesa de cumplimiento de las promesas. En la promesa se extiende una escena, la promesa ‘permite tratar el futuro como si fuera un presente compartido’. De este modo, la singularidad de la acción evanescente es acogida en un espacio tejido por la institución -en la promesa- de la copresencia de los hombres. La promesa, podríamos decir, es donación del contrato, es cada vez, reinscripción de la pluralidad”.

neutraliza la pluralidad sino que también se introducen la violencia y la destrucción en el horizonte político.

El papel del perdón en los asuntos humanos adquirió centralidad a partir del legado de Jesús de Nazaret²⁶². El perdón a diferencia de la venganza, que es la reacción natural ante un acto, es imprevisible porque aunque es una reacción tiene el carácter de un actuar de nuevo y de forma inesperada. La alternativa del perdón, aunque no su opuesto, es el castigo, y ambos intentan dar por finalizada una cadena de reacciones que proseguirían inacabadamente. El perdón y la acción están estrechamente vinculados porque ambos posibilitan la revelación del agente. De esta manera, el quién que se revela en la acción es el mismo sujeto del perdón, y por ello ambas actividades requieren de la presencia de los otros ante los cuales se muestra nuestra identidad inasible para nosotros mismos.

A diferencia del perdón que siempre se ha presentado como inadmisibles y no realista en la esfera pública, por su vinculación con la religión y con el amor, la facultad de hacer promesas ha sido aceptada desde siempre en la tradición política. La facultad de hacer promesas surge de dos motivos, la desconfianza de los hombres que no pueden garantizar hoy que mañana seguirán siendo los mismos, y la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad donde todos tienen la misma capacidad de actuar. La promesa tiene por función dominar estos dos aspectos de los asuntos humanos, pero si alguien abusa de la promesa, utilizándola no para presentar islas de seguridad sino todo un futuro seguro, ésta pierde su poder vinculante y se vuelve contraproducente.

Cuando las personas se reúnen y actúan de común acuerdo se genera un poder que desaparece cuando las personas se dispersan. De la misma manera, cuando las personas se reúnen, actúan y se prometen cosas para el futuro, tiene sentido hablar de una cierta “soberanía” sobre los asuntos humanos del futuro. Esta soberanía resulta de la posibilidad de controlar en parte los acontecimientos del futuro, y pone de manifiesto que carece de sentido hablar de soberanía de una persona, puesto que la soberanía implica la pluralidad donde acaecen las acciones humanas²⁶³. La soberanía de un grupo,

²⁶² En este contexto, el perdón se encuentra íntimamente vinculado con el amor, puesto que se perdona a una persona por el amor que se siente hacia ella, amor que tiene una inusitada capacidad de revelar el quién pero que constituye, también, una de las más poderosas fuerzas antipolíticas. Aquí residiría el paradójico rol del cristianismo en el ámbito político.

²⁶³ Respecto de las críticas de Arendt a la soberanía tal como la entiende la tradición de la filosofía política y especialmente Rousseau, véase nuestro trabajo “Política y libertad en Arendt y Rousseau” (Di Pego, 2007), presentado en las *IV Jornadas de Filosofía Teórica* de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Córdoba. Simona Forti (2001) también dedica una sección de su libro al posicionamiento arendtiano respecto de la soberanía en Rousseau y en relación con esta problemática, también resultan de especial relevancia los escritos de las lecciones que Arendt dictó en 1955 sobre la historia de la teoría política: “History of Political Theory”, *PLC*: 24056-24182.

construida sobre las mutuas promesas, es superior a la libertad absoluta de individuos no sujetos a ninguna promesa, porque la promesa permite moverse en el futuro prácticamente con la misma familiaridad con la que podemos movernos en el presente. El perdón y la promesa no se aplican a la acción desde una facultad exterior y superior, sino que surgen de las mismas potencialidades del actuar, puesto que son como mecanismos de control constituidos por esa facultad para culminar y volver a empezar acciones.

“En el perdón y la promesa, en estas capacidades del actor, la acción encuentra el remedio siempre precario para la fragilidad de una escena pública que de otra manera se desvanecería en su misma realización. En ellas reposa la posibilidad de conjugar la capacidad de comenzar algo nuevo inscrita en la acción –la libertad– con la permanencia del espacio de aparición, que supone siempre la presencia plural de los actores” (Hilb, 1992: 171).

El espacio de aparición en la época moderna

Mientras que la trama de relaciones obra como un marco de estabilidad y se plasma paulatinamente en leyes y constituciones, el espacio de aparición (*space of appearances*) se constituye cada vez que las personas se agrupan por el discurso y por la acción, de modo que es anterior a toda formal constitución del espacio público y de cualquier forma de gobierno (CH: 222). Este espacio se caracteriza porque su existencia culmina cuando se dispersan los hombres que se habían agrupado por el discurso y por la acción²⁶⁴. La decadencia de las comunidades políticas comienza cuando se pierde el poder que las sustenta y que no puede ser almacenado para ocasiones de emergencia como los instrumentos de la violencia. El poder es el potencial estar unidos de los hombres mediante la acción y el discurso, que se mantiene mientras no se separen palabra y acto, y mientras las palabras no sean vacías y los hechos no sean brutales²⁶⁵. Entonces, la esfera pública requiere para su existencia de poder, que no es otra cosa que

²⁶⁴ Villa (1996: 171) delimita que el espacio de aparición es el concepto que Arendt utiliza para referirse al mundo desde una perspectiva política como lugar que hace posible la aparición pública, mientras que la noción de mundo común remite a una perspectiva existencial en donde el mundo es un lugar de estabilidad compartida, o en palabras de Taminaux (1994: 127) “un horizonte de significación para una estancia con sentido entre la vida y la muerte”.

²⁶⁵ En nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt” (Di Pego, 2006b), proponemos distinguir entre dos nociones de poder en la obra arendtiana. Por un lado, en *La condición humana* se despliega un “concepto comunicativo de poder” (Habermas, 2000: 209-210) en estrecha vinculación con la palabra y el espacio público, aunque desvinculado de la búsqueda de consensos de cariz habermasiano. Por otra parte, en *Sobre la violencia* se desarrolla un concepto de poder que denominamos “poder de reunión”, en el que no se presupone un espacio público ni el diálogo entre las personas, sino una reunión donde no hay posibilidad de diferenciación entre las personas y que incluso puede ir acompañada de violencia. Este poder surge “en la calle” y suele acompañar a las rebeliones y los procesos revolucionarios. Véase especialmente el apartado “Dos nociones de poder. Repensando el poder a la luz de las revoluciones y rebeliones” (Di Pego, 2006b: 108-113).

esa potencialidad que emana del estar entre los hombres. A diferencia de la fuerza que pertenece a cada individuo, el poder no existe en el hombre aislado sino sólo cuando los hombres actúan juntos. Además el poder no es “algo” que pueda poseerse e intercambiarse como la fuerza, porque el poder depende del acuerdo temporal entre un grupo de personas (*SV*: 41-43)²⁶⁶. En este sentido el poder es ilimitado como la acción humana, pues carece de la limitación física de la naturaleza humana. La única limitación del poder es lo que le otorga su carácter político, a saber la existencia de otras personas como punto de partida para la acción y el discurso reveladores.

El poder es el responsable de la preservación de la esfera pública, y por tanto preserva el espacio de aparición de la acción y del discurso como reveladores del agente. Sin la acción no hay innovación en el mundo, puesto que es ella la que introduce los nuevos comienzos de los que es capaz cada hombre. Sin el discurso no se produce la materialización de los asuntos humanos para su conservación en la memoria, y sin poder, el espacio de aparición del discurso y de la acción se desvanecería tan rápido como los actos realizados y las palabras pronunciadas. En la Grecia prefilosófica (*prephilosophic Greek*)²⁶⁷ junto con el florecimiento de la democracia ateniense se afianzó la confianza en el poder. En la *polis* la acción ocupaba el rango más elevado en la vida activa, porque la acción y el discurso eran los que permitían a cada hombre distinguirse del resto y mostrar su propia identidad. La acción y el discurso le conferían una dignidad soberana a la actividad política, que luego le fue negada con el surgimiento del pensamiento filosófico y su tentativa de sustitución del actuar por el hacer.

En la medida en que Arendt señala que hay “varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública” (*CH*: 222), la *polis* debe situarse como una concreción histórica determinada. Más allá de cierta innegable estilización en la aproximación a la experiencia griega, como ya hemos advertido, Arendt no presenta la *polis* como un modelo normativo. Nada podría estar más alejado de su concepción de la política, que ofrecer un marco normativo que pretendiese regular la dinámica de la práctica política²⁶⁸. En este sentido, Villa (1996: 205) advierte que son los intérpretes de Arendt

²⁶⁶ Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. de Miguel González. México: Joaquín Mortiz. En este trabajo, Arendt retoma y profundiza estas delimitaciones conceptuales distinguiendo entre poder, violencia, fortaleza (*force*), fuerza (*strength*) y autoridad. Asimismo, en relación con estos conceptos remite nuevamente al artículo de Claudia Hilb (2007) “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”.

²⁶⁷ Arendt denomina Grecia prefilosófica a la anterior a Platón, puesto que considera que con este filósofo comienza la tradición del pensamiento político occidental. Esta Grecia es prefilosófica en el sentido de que no comparte el rechazo filosófico por la política democrática, pero en ella ya se había desarrollado la filosofía con los denominados presocráticos y los sofistas.

²⁶⁸ Cuando en ocasión de un congreso sobre su pensamiento, Arendt es interpelada en relación con la orientación que ella podría ofrecer para la práctica política, responde enfáticamente: “No, no le daría

quienes están obsesionados por encontrar modelos de espacio públicos en sus textos, y en consecuencia descontextualizan sus referencias para tratarlas como si fuesen modelos ideales. En el próximo capítulo en relación con la noción de espacio público, retomamos esta crítica que resulta particularmente atinente en relación con las interpretaciones de orientación habermasiana²⁶⁹.

La gran estima que los griegos de la *polis* tenían por la política se fundaba en su concepción de la existencia humana, según la cual cada persona se mostraba de manera única y singular a través de las acciones que realizaba y de las palabras que profería. Esta concepción de que la realización del hombre consiste en su actuar y en su aparición en el espacio público, es objetada tanto por la visión del *homo faber* como por la del *animal laborans* que se imponen en la época moderna. Para el primero, las obras producidas son más relevantes que la realización del mismo hombre, porque estas obras perduran y trascienden la vida de su productor. En esta visión, la vida del hombre debe estar abocada a hacer cosas útiles y bellas para el mundo. Mientras que desde la concepción del *animal laborans* se estima por sobretodo la vida misma, y por ello la función más elevada del hombre es procurar que la vida sea lo más larga y fácil posible. Desde ambas concepciones, la del productor y la del laborante, la acción y el discurso aparecen como una ociosa pérdida de tiempo. A pesar de esto, ni el laborante ni el productor pueden prescindir por completo de la esfera pública, principalmente porque es a través de ella y del sentido común que los hombres establecen la certeza del mundo circundante y de la trama de relaciones. Sin embargo, reducen de tal modo el espacio público que queda viciado por la superstición y la charlatanería, produciéndose como consecuencia la alienación del mundo.

La alienación, según Arendt, es la atrofia del espacio de aparición público de las personas y el debilitamiento del sentido común, que es un problema sumamente más grave en una sociedad de laborantes que en una sociedad de productores. Esto se debe a que el *homo faber* se encuentra en relación con el producto que fabrica, y con el mundo de cosas en el que ese producto se va a insertar. Además el productor establece

instrucciones; considero que sería una gran presunción de mi parte. Creo que usted debería formarse sentándose e intercambiando opiniones con sus pares alrededor de una mesa. Y entonces, acaso, como resultado de ello se daría una línea a seguir; no para usted personalmente, sino acerca de cómo el grupo debería actuar. Cualquier otra vía, como, por ejemplo, la del teórico que indica a los estudiantes qué pensar y cómo actuar es... ¡Dios mío! ¡Son adultos! ¡No estamos en la guardería! La auténtica acción política aparece como un acto de un grupo. Y uno se une o no al grupo. Y cualquier cosa que se haga por cuenta propia indica que no se es un agente: se es un anarquista” (DHA: 146).

²⁶⁹ Seyla Benhabib (2000b: 110) delimita dos modelos contrastantes y en tensión del espacio público en Arendt, uno que denomina agonístico y otro que denomina asociativo. De esta forma, a partir de la idealización de la *polis* griega, Benhabib encuentra un modelo agonístico del espacio público en Arendt, mientras que a partir de las experiencias modernas de la revolución y de los movimientos sociales, se erige el modelo asociativo.

relaciones con otras personas en el mercado de cambio, que en cuanto mercado concierne a la esfera de la producción, pero en cuanto al intercambio en sí mismo atañe al ámbito de las acciones. Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de productos. Por ello en el mercado las personas nunca se muestran a sí mismas, aspecto que queda relegado exclusivamente al ámbito privado de la familia y de los amigos, y ni siquiera muestra sus habilidades como en la producción de la Edad Media. Las personas van al mercado a buscar productos y no a encontrar hombres, y la fuerza que mantiene unido al mercado es el “poder de cambio”. Marx vio en esta falta de relaciones con las demás personas y en este interés primordial por el intercambio de producto, un proceso de deshumanización y autoalienación de la sociedad de productores.

Si bien la sociedad productora no permite desarrollar una esfera pública autónoma donde los hombres aparezcan en tanto hombres, erige un mundo de cosas producidas en el que los hombres se mueven y con cuyos objetos se relacionan. Por ello, la producción puede ser una forma no política de vida pero en ningún caso es antipolítica, como sucede en la labor. La labor es una actividad aislada en la que el hombre, no está junto a otros hombres, ni en el mundo, sino en relación sólo con su propio cuerpo, cuyas demandas satisface. La labor se puede llevar a cabo con otros hombres, pero no hay interacción sino mera contigüidad que carece de los rasgos propios de la pluralidad. Una labor que se realiza frecuentemente con otros hombres es el comer y el beber, pero observemos que en estas actividades los hombres no pueden distinguirse sino que se pierden bajo la uniformidad de las necesidades biológicas. La sociabilidad de la labor no surge de la igualdad entre los hombres que supone la distinción, sino, por el contrario, de la indistinción que proporcionan las necesidades biológicas. La labor lleva consigo una forma de socialización que se basa en la identificación total de los hombres, hasta tal punto que uno puede sentir que no es un individuo sino uno con todos. La labor llevada a cabo en grupo se hace menos cansadora y molesta, es decir, que la labor conjunta hace que las necesidades biológicas se solucionen más fácil y suavemente, pero al tremendo costo de aniquilar la identidad de cada hombre. Por ello, este laborar en conjunto es básicamente antipolítico porque elimina la singularidad de cada hombre bajo la identificación de las necesidades biológicas.

En cambio, la igualdad política supone una desigualdad inicial, es decir la esfera pública está integrada por hombres que son distintos y cuya pluralidad es irreductible, pero que son considerados “iguales” en ciertos aspectos y para determinados fines. La igualdad política no proviene de la “naturaleza humana” sino de una determinación externa que

la establece. En continuidad con los desarrollos de *Los orígenes del totalitarismo*, la igualdad es concebida como un hecho artificial que debe ser forjado por el reconocimiento de las personas. En contraposición la identidad de los procesos biológicos se basa en la uniformidad entre los hombres, y en este sentido la muerte es el destino común de todos los hombres. De modo que la vida, la muerte y todo lo que es del orden de la uniformidad no permite la distinción entre los hombres y por tanto se caracterizan por ser esencialmente antipolíticos.

La política, según Arendt, remite a la experiencia de la diversidad que surge cuando las personas se reúnen para actuar y dialogar en concierto. Sólo donde pueden emerger las diferencias, surge la política. Por eso, “la incapacidad del *animal laborans* para la distinción y, de ahí, para la acción y el discurso” (CH: 237) y el carácter predominante de la labor en las sociedades de masas sobre el trabajo y la acción, atentan en contra de la supervivencia de la política misma. Mientras que los griegos presocráticos estimaban a la acción como la máxima realización humana, en la época moderna fue desplazada, en un principio, por el trabajo como la actividad propia del *homo faber*, y finalmente por el *animal laborans* y su desenfrenada exaltación de la labor. De este modo, en las sociedades de masas de la posguerra la labor relacionada con el consumo constante para la reproducción de la vida y de sus necesidades ha acaparado la política volviéndola irreconocible. Así, la política ya no implica la reunión y el diálogo plural de las personas, sino que se ha tornado una biopolítica centrada en la administración y la gestión de la vida de las personas²⁷⁰. En este sentido, Arendt advierte que la trasmutación de la política en nuestro mundo, ha conducido a una restricción del espacio público, que al ser monopolizado por el *animal laborans* ha dejado de ser un espacio de diferenciación para volverse un espacio de conformismo y charlatanería que promueve el consumo. En la medida en que en nuestra época “la naturaleza del hombre está descubierta en el Animal laborans; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin” (DF: 541). En definitiva, el derrotero de la época moderna parece conducir a la pérdida del mundo común²⁷¹, y con ello a la reducción paulatina de la acción política y del espacio público, con la consecuente alienación que esto acarrea.

²⁷⁰ Este proceso de trasmutación de la política en biopolítica no es exclusivo de la sociedad de masas de la posguerra sino que es una tendencia de la época moderna que también se inscribe en el desarrollo de los regímenes totalitarios y encuentra su punto culminante en los campos de concentración y exterminio. Al respecto véase el apartado “Modernidad, biopolítica y totalitarismo” del tercer capítulo y la nota al pie número 244 de este capítulo.

²⁷¹ Jacques Taminiaux (1994: 132) señala que “el mundo, trascendiendo a la vez el medio natural y el conjunto de las obras, es el horizonte de la fenomenalidad, compartido y común, en miras al cual se instituye el sentido más allá de la necesidad y de la utilidad, gracias a la interacción y a la interlocución manifiestas”.

A pesar de estas tendencias que se ven acompañadas por una creciente instrumentalización de la acción y de la política, nunca se ha logrado eliminar de manera perdurable la acción reveladora de la identidad del agente, ni las interacciones propias de la esfera de los asuntos humanos. Sin embargo, el totalitarismo constituye la mayor advertencia respecto de las posibilidades de recrear sobre bases completamente nuevas los asuntos humanos, erradicando completamente la acción y volviendo irreconocibles a los seres humanos. En el seno mismo de la sociedad de masas los márgenes de acción se estrechan cada vez más bajo el predominio de la labor, que a su vez ha transformado prácticamente la totalidad del trabajo en labor, con la consecuencia de que los objetos producidos en el proceso de fabricación, en lugar de ser utilizados, son consumidos como si fuesen cosas perecederas.

La alienación en la época moderna y la gran tradición

La época moderna se caracteriza por la alienación en un doble sentido: la huida del mundo al yo y la huida de la Tierra al Universo²⁷². Este último proceso comienza a partir del siglo XVII con los desarrollos de la ciencia moderna y prosigue en el siglo XX con el afán por la conquista del Espacio. La cuestión decisiva en la constitución de la ciencia moderna, advierte Arendt, no reside tanto en la postulación del sistema heliocéntrico frente al predecesor geocéntrico, sino en la consecuencia que de ello se sigue: si la Tierra es un planeta más entre otros, entonces, debe regirse por las mismas leyes del Universo. De este modo, los principios explicativos de la astronomía y la física confluyen en una ciencia unificada, mientras que para los antiguos estas ciencias se encontraban completamente separadas puesto que estudiaban entidades distintas que se regían por principios particulares. Una vez que la Tierra se ha vuelto un objeto de estudio absolutamente delimitable y manipulable, la conquista del universo se presenta como el nuevo desafío del conocimiento²⁷³. La Tierra deja de ser vista, entonces, como la morada de los hombres para reducirse a un objeto eventualmente reemplazable en un futuro cercano. “La alienación de la Tierra inherente al descubrimiento y toma de

²⁷² El concepto de Tierra en Arendt se diferencia del concepto de mundo. Mientras que la Tierra es el medio ambiente natural al que los humanos pertenecen en tanto que seres biológicos; el mundo es el hogar que los hombres han creado para sí mismos. Canovan (2002: 106) advierte que esta distinción está signada por la separación del mundo natural (Tierra) respecto del mundo artificial (mundo), vinculado con el ámbito cultural y los artefactos e instituciones que dotan de estabilidad a los asuntos humanos.

²⁷³ Canovan (2002: 81. La traducción me pertenece) establece un sugestivo vínculo entre la tecnología moderna y el totalitarismo: “Al igual que la tecnología moderna, el totalitarismo está animado por la creencia de que ‘todo es posible’ para quienes comprenden las leyes de la naturaleza”.

posesión de la Tierra” (CH: 280), también se manifiesta en nuestros días en la reducción de las distancias en la Tierra, es decir, en el hecho de que podamos desplazarnos por su superficie con un coste de tiempo mínimo que no es significativo en la vida de una persona, lo que pone de manifiesto la absoluta disponibilidad de la Tierra para nuestros designios.

“El hecho de que la decisiva reducción de la Tierra fue consecuencia de la invención del avión, es decir, de abandonar la superficie de la Tierra es como un símbolo del general fenómeno que atestigua que cualquier disminución de la distancia terrestre sólo se gana al precio de poner una decisiva distancia entre el hombre y la Tierra, de alienar al hombre de su inmediato medio terreno” (CH: 280).

Mientras que el desarrollo de la ciencia y la tecnología dan cuenta de la alienación del hombre de la Tierra (*earth alienation*), habrá que buscar en la filosofía moderna las raíces de la alienación del mundo (*world alienation*). En particular, Arendt encuentra en la filosofía de Descartes un hito particularmente destacado en relación con la alienación del mundo. La secularización propiamente moderna implica el desplazamiento de la centralidad de la iglesia en la vida política, es decir, la separación entre la iglesia y el Estado, pero, esto no supone, de ninguna manera, la apropiación por parte de los hombres de ámbitos que hasta ese momento se habían sustraído a su determinación. En otras palabras, la secularización no conlleva a una recuperación del carácter mundano del hombre, sino que supone un nuevo emplazamiento desde el cual erigir un marco de referencia absoluto y universal; que en el caso de Descartes es el cogito. De este modo, el cogito cartesiano se convierte en el nuevo punto arquimédico de la modernidad, que a pesar de situar al hombre en el centro, sigue siendo completamente abstracto y ajeno al mundo como lo había sido precedentemente la creencia religiosa en el más allá. Es decir que, luego de destronar el marco de referencia religioso de la Edad Media, la filosofía establece un nuevo centro absoluto y abstracto, cuya evidencia se sustenta independiente del mundo y de los otros²⁷⁴. En la Edad Media las pruebas de la existencia de Dios partían de los indicios presentes en el mundo. Así, la creencia en el mundo se daba por supuesta para la demostración de las verdades más abstractas, mientras que en la Época Moderna la creencia en el mundo es radicalmente socavada y sólo permanece la evidencia del cogito. Así se consuma la alienación del mundo (*Weltentfremdung*) que es el rasgo propiamente específico de la modernidad.

“Incluso si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de la trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres

²⁷⁴ En su ensayo “La tradición y la época moderna”, Arendt se refiere al “abismo que Descartes había abierto entre el hombre, definido como *res cogitans*, y el mundo, definido como *res extensa*, entre cognición y realidad, pensamiento y ser” (EPF: 44). También véanse sus referencias a la alienación del mundo implicada en la filosofía de Descartes (EPF: 62).

modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos. Una de las más persistentes tendencias de la filosofía moderna de Descartes, y quizás su contribución más original a la filosofía, ha sido la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general, [y el] intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo [...] La alienación del mundo [*world alienation*], y no la propia alienación [*self-alienation*] como creía Marx, ha sido la marca característica de la Época Moderna” (CH: 282).

De este modo, la filosofía de Descartes continúa el camino de Platón de la negación de la pluralidad y del disenso, puesto que, por un lado, la única certeza es la propia existencia, mientras que la existencia de los otros sólo puede derivarse de ella, es decir, hay una asimetría entre la evidencia del *cogito* y el conocimiento del mundo, y por otro lado, las vías racionales de la intuición y la deducción –con sus debidos recaudos– no permiten el disenso en tanto conducen al establecimiento de verdades necesarias y universales. Pero a esto, Descartes le suma la alienación del mundo, en la medida en que el *cogito* se constituye en un fundamento inmovible pero completamente desarraigado del mundo, cuya existencia misma ha devenido, en última instancia, derivada de la certeza de la propia existencia.

“Mientras la alienación del mundo determinó el curso y el desarrollo de la sociedad moderna, la alienación de la Tierra pasó a ser, y sigue siéndolo, la marca de contraste [*hallmark*] de la ciencia moderna” (CH: 292). De modo que la alienación en esta doble vertiente constituye un fenómeno característico y distintivo de la época moderna. En la medida en que el mundo en la perspectiva arendtiana es entendido como el mundo compartido con otros, es decir, un mundo de interacciones humanas, la alienación del mundo significa la alienación del estar con otros y a su vez el socavamiento de la pluralidad que hace posible la acción. En este sentido, la alienación del mundo debe concebirse como una vertiente moderna que se inscribe en las tentativas de la tradición para solucionar las frustraciones de la acción.

De modo que, *La condición humana* profundiza la crítica de la modernidad que Arendt había desarrollado en *Los orígenes del totalitarismo* en una doble dirección. Por un lado, la interpelación de la época moderna que en *OT* se concentraba en la Ilustración y el Romanticismo, y que sólo eventualmente se remontaba al siglo XVII en relación con la filosofía política de Hobbes, encuentra ahora claramente sus raíces en este siglo en la filosofía de Descartes y en la conformación de la ciencia moderna. Por otro lado, una vez finalizado su libro sobre el totalitarismo, Arendt comienza a trabajar en un proyecto titulado “Elementos totalitarios en el marxismo”, pero posteriormente advierte que estos elementos se inscribían en la tradición del pensamiento político occidental y por eso resultaba necesario realizar una revisión integral de la “gran tradición”. De modo

que Arendt parece desplazarse desde una indagación de los elementos totalitarios del marxismo hacia una indagación de los elementos totalitarios en la tradición occidental²⁷⁵. Al respecto, Agustín Serrano de Haro (2007: 8) señala que:

“El proyecto inicial de Arendt era examinar en profundidad el marxismo como el único elemento ideológico que, a su parecer, conectaba la terrible novedad totalitaria con el cauce de la tradición del pensamiento político de Occidente. [...] Pero el enfoque de partida de la pensadora se vio pronto desbordado por la exigencia inevitable de aclarar el lugar preciso del pensamiento de Marx en el seno de esta tradición occidental”.

Por su parte, Jerome Kohn (2005: 16) también detecta “un desplazamiento increíblemente significativo en el pensamiento de Arendt, desde los elementos sin precedentes del totalitarismo al período posterior a la Segunda Guerra Mundial”. En relación con esta observación de Kohn, quisiéramos destacar que los elementos del totalitarismo no sólo se inscriben claramente sino que pertenecen a la historia occidental, mientras que lo que no tiene precedentes es la forma de dominación propia del fenómeno totalitario. Por otra parte, aunque compartimos con Serrano de Haro que hubo una radicalización de la crítica de Arendt entre los *OT* y sus desarrollos de la década de 1950, no coincidimos en que el marxismo era el único elemento ideológico de la tradición que había confluído en el totalitarismo. A lo largo de los tres primeros capítulos, hemos tratado de poner de relieve los diversos elementos de la tradición intelectual moderna que cristalizaron en el totalitarismo: la filosofía de Hobbes, la Ilustración, el Romanticismo y las filosofías de la historia, entre otros. El totalitarismo se presenta, entonces, tanto en su inscripción en el curso de los acontecimientos

²⁷⁵ Junto a esta tendencia de la gran tradición del pensamiento occidental, puede reconstruirse a lo largo de los escritos arendtianos los esbozos de otra tradición minoritaria y que ha permanecido en cierta medida soterrada. Esta tradición a diferencia de la tradición predominante ha rescatado la especificidad de la política y la potencialidad de la pluralidad y la contingencia propias de la acción humana. El pensamiento de Arendt puede ser leído como una forma de reapropiarse y al mismo tiempo dar cuerpo a esta tradición. Así a partir de singulares lecturas, muchas a veces a contrapelo de las tendencias vigentes, Arendt traza una delgada línea de pensamiento hilvanando impulsos y motivaciones desde Sócrates y Aristóteles, pasando por San Agustín hasta Kant, pero también retomando a Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville y Jefferson, entre otros. De este modo, Arendt construye su propia concepción anudando ciertos hilos de la tradición filosófica y política. Sin embargo, aquí nos concentramos en su crítica de la tradición antes que en su delimitación de una tradición alternativa.

históricos y de las corrientes intelectuales de la época moderna²⁷⁶, como en su singularidad que remite a la forma de organización y al mal que instaura.

En cualquier caso, la reorientación de la crítica arendtiana desde la época moderna hacia el surgimiento en la antigüedad de la tradición del pensamiento político occidental, parece haber respondido a la necesidad de esclarecer la relación del pensamiento de Marx con la tradición occidental. Al respecto Arendt advierte: “Las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que incluso él mismo supo. Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas, que la línea que va de Marx a Stalin” (*KMT*: 17). Presumiblemente la magnitud de esta tarea que implicaba una revisión profunda de la tradición fue lo que la llevó a no concluir el proyecto, cuyos desarrollos luego fueron incorporados parcialmente en el segundo capítulo de la *CH* en donde expone las críticas a Marx en relación con la labor²⁷⁷. Sin embargo, esta reorientación va a marcar profundamente sus indagaciones sobre Marx y sobre la época moderna, que se despliegan en el contexto de una revisión de la tradición occidental.

“El desprecio hacia la política, [y] la convicción de que la actividad política es un mal necesario [...] corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna. [...] Ni la separación radical entre política y contemplación, entre vivir juntos y vivir en soledad como dos modelos distintos de vida, ni su estructura jerárquica llegó a cuestionarse nunca después de que Platón hubo establecido ambas” (*KMT*: 64).

En este sentido, *La condición humana* no es meramente una crítica de la modernidad, como pretende Benhabib (2000a: 102-122), sino fundamentalmente una revisión del pensamiento político occidental desde la antigüedad hasta la época moderna. En este libro, Arendt pretende dar cuenta de ese “hilo rojo” que recorre las conceptualizaciones tradicionales de la política con el sesgo inconfundible de la reducción de la especificidad de la política. Por eso su *Diario Filosófico* desde comienzos de los años

²⁷⁶ Elisabeth Young-Bruehl (1993: 355) también sostiene que “el relieve que [Arendt] le dio a la falta de precedentes del totalitarismo reflejaba su convicción de que los elementos del mismo eran ‘subterráneos’, no conectados con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente”. A partir de esto, Young-Bruehl (1993: 363) considera que se produce un giro en los años cincuenta en el pensamiento de Arendt “desde los estudios históricos a la filosofía política”. En contraste con esta interpretación, consideramos que en los *OT* Arendt interpela críticamente diversos elementos de la tradición intelectual, y en consecuencia, la perspectiva de la *CH* no se presenta como un giro sino como una profundización de esta tendencia desarrollada precedentemente. Por otra parte, siguiendo a Canovan (2002: 60), consideramos que los *OT* no es tanto un libro histórico sino que, en la medida en que pretende ofrecer un diagnóstico de los peligros y las posibilidades de la política en la modernidad, se inscribe más bien en el ámbito de la teoría política. Consecuentemente, habría más continuidad de la que Young-Bruehl parece advertir entre los *OT* y la *CH*.

²⁷⁷ Young-Bruehl (1993: 359) muestra que los materiales que Arendt escribió entre 1952 y 1956 para el libro sobre Karl Marx que nunca terminó, fueron contribuciones fundamentales para sus obras posteriores. “En el espacio de cuatro años, de 1958 a 1962, Hannah Arendt publicó tres libros, *La condición humana*, *Between Past and Future* y *Sobre la revolución*, todos los cuales salieron de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo”.

cincuenta abundan notas como la siguiente: “Política como un asunto de expertos, del que puede abstenerse el ciudadano. Hacia ahí camina toda la tradición del pensamiento político de Occidente, incluido Marx” (*DF*: 113). En el marco de tendencias imperantes que socavan el ámbito de la acción –como por ejemplo, la tradicional sustitución del actuar por el hacer y la restricción de la política a los expertos–, Arendt delimita a su vez las particularidades de la época moderna a través del papel de la doble alienación del mundo y de la Tierra, que la filosofía y la ciencia moderna llevaron a cabo respectivamente. La crítica de la época moderna en general, y del pensamiento de Marx en particular, deben ser leídas en el contexto más amplio de la crítica arendtiana a la gran tradición²⁷⁸.

“El marxismo era el intento de hacerse con las nuevas preguntas utilizando los medios de la gran tradición. [...] Fuera cual fuera el camino que se tomó, quien iba al grano y no daba rodeos a través de piadosas insignificancias de tipo liberal o conservador, terminó en el totalitarismo. La gran tradición misma condujo hacia ahí; por tanto, en toda filosofía política de Occidente tenía que esconderse algo fundamentalmente falso” (*DF*: 243).

Habían transcurrido sólo tres años desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, cuando Arendt escribe estas notas en septiembre de 1952. Se puede pensar que en este breve lapso de tiempo Arendt cambió radicalmente de opinión, concibiendo inicialmente que la tradición del pensamiento occidental no desempeñaba papel alguno en el advenimiento del totalitarismo, para luego afirmar que “la gran tradición misma condujo hacia ahí”. Desde esta interpretación se produce un viraje significativo y profundo desde el estudio sobre el totalitarismo hasta la *CH* (Young-Buehl, 1993; Serrano de Haro, 2007; Kohn, 2005; Canovan, 2002). En contraste nos parece mucho más plausible sostener, como hemos intentado mostrar, que Arendt ya esboza en *OT* diversas líneas de crítica a la tradición intelectual de la época moderna, y que luego estas críticas se profundizan cuando Arendt advierte la necesidad de

²⁷⁸ En 1954 Arendt publica el ensayo “Tradition and Modern Age” en la revista *Partisan Review* (Nº 22, Januar: 53-75), donde si bien procura mostrar las líneas de continuidades y de discontinuidades entre la tradición y la época moderna, enfatizará las continuidades que hacen que los pensadores del siglo XIX – Kierkegaard, Nietzsche y Marx– permanezcan inmersos en la tradición. Así, por ejemplo, a pesar de las pretensiones de Marx de romper con la tradición filosófica, en realidad lleva a cabo una inversión, que mantiene intactas las categorías de la tradición. De este modo, Arendt concluye este artículo con las siguientes palabras: “al dar vuelta el revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón, aunque registró el oscurecimiento del cielo claro donde esas ideas, y también muchas otras presencias, cierta vez se hicieron visibles a los ojos de los hombres” (*EPF*: 46-47). A pesar de que estas corrientes de pensamiento permanecen arraigadas en la tradición, sus tentativas radicales contribuyeron a socavar las bases de la tradición, cuya ruptura se produce con la irrupción del totalitarismo, ante el cual nuestras categorías de pensamiento resultan impotentes. De modo que el tema de la ruptura de la tradición, no sólo remite al análisis histórico de nuestra tradición sino que debe abordarse también en relación con las implicancias que el surgimiento del totalitarismo trae consigo. “La dominación totalitaria como un hecho establecido [...] rompió la continuidad de la historia de Occidente. La ruptura de la tradición es hoy un hecho consumado: no se trata del resultado de la elección deliberada de nadie ni es tema de una decisión posterior” (*EPF*: 32-33).

remontarse a la gran tradición del pensamiento político occidental desde sus inicios en la antigüedad. Con esta clave de lectura hemos recorrido *La condición humana*, inscribiendo la perspectiva arendtiana de la época moderna en el horizonte de la crítica de la gran tradición.

5. Sociedad de masas, política y modernidad

Delimitación provisional de lo privado y lo público-político

En el capítulo precedente analizamos algunas de las delimitaciones conceptuales y de las tesis principales de *La condición humana*, aunque deliberadamente omitimos un tratamiento en profundidad de la cuestión del espacio público (*public realm*) y de su relación con lo social (*the social*). Esto se debe a que consideramos que estas problemáticas requieren ser abordadas no sólo en el contexto de este libro, sino también en relación con otros escritos de Arendt, lo que posibilita llevar a cabo una relectura de las mismas en la multiplicidad de sus facetas constitutivas. La hipótesis de lectura que nos guiará, entonces, es que el carácter tajante y excluyente de las distinciones que Arendt presenta en su obra teórica sobre la vida activa, requiere ser sopesado y reconsiderado en relación con los escritos en los que sustentándose en esas distinciones lleva a cabo análisis histórico-políticos concretos. En el uso analítico de estos conceptos se despliegan matices que permiten disipar muchas de las paradojas que diversos intérpretes han señalado y en su lugar emergen las tensiones que configura la dinámica política misma. De este modo, es posible entender las distinciones arendtianas como “campos de fuerzas” (Jay, 2003: 13-15)²⁷⁹, atravesados por tensiones inherentes a los elementos en pugna, que no pueden ser ni práctica ni teóricamente suprimidas o superadas, porque la subsistencia de la política misma se juega en estas tensiones²⁸⁰. Desde esta perspectiva, primeramente procuramos reconsiderar las concepciones de lo público y de lo social en Arendt, tomando distancia de aquellos enfoques que encuentran en ellas dicotomías irreductibles y contraposiciones infranqueables. Estas interpretaciones (Pitkin, 1998: 226-250; Habermas, 2000: 200-222; Bernstein, 1991: 272-296; Rabotnikof, 2005: 113-154) comparten a grandes rasgos la visión de que las distinciones arendtianas proceden a través de la delimitación de rasgos excluyentes,

²⁷⁹ La noción de Martin Jay de “campos de fuerza” (*Kraftfeld*) también puede resultar ilustrativa para pensar las distinciones arendtianas no como dicotomías o contradicciones que requieren ser superadas o resueltas, sino como tensiones irreductibles entre dos polos que se necesitan mutuamente y que se atraen y repelen de manera dinámica.

²⁸⁰ Sólo por remitir a algunas de estas tensiones constitutivas de la política, mencionamos las siguientes: innovación/fundación, espontaneidad/estabilidad, diversidad/igualdad, violencia/poder, lo social/lo político, actor/espectador. En nuestro artículo “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política” (Di Pego, 2006b), consideramos la distinción violencia y poder a la luz de la lectura de Arendt de las revoluciones, al tiempo que analizamos la tensión entre innovación y fundación como constitutiva de la política, puesto que si uno de estos polos resulta anulado, se restringe la posibilidad de la política misma.

resultando en consecuencia estrechas y simplificadoras, al tiempo que inapropiadas, para abordar las problemáticas políticas de nuestras sociedades. Por eso, no resulta casual que acto seguido del señalamiento de las limitaciones de las distinciones de Arendt, adviertan respecto del sesgo antimodernista que éstas llevan consigo²⁸¹. En lo sucesivo procuramos poner de relieve que si bien Arendt suele enfatizar ciertos sentidos de los conceptos que han permanecido solapados, sus distinciones no resultan tajantes ni excluyentes en la medida en que son sometidas a la maleabilidad que el análisis político requiere. De hecho, estos conceptos no son meras formulaciones teóricas sino que son utilizados por Arendt como herramientas de análisis del derrotero de la época moderna y del mundo contemporáneo (*modern world*). Los conceptos en Arendt no sólo no tienen una frontera o demarcación precisa, como pretende Pitkin (1998: 244), sino que revisten de una profundidad insondable a la que remite su “cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico” (*DHA*: 157)²⁸². Ese fondo histórico actúa a la vez como el horizonte que hace posible y enmarca los límites de la comprensión de los conceptos. Por eso, la revisión de ese fondo histórico es lo que permite la recuperación de los sentidos subyacentes que al mismo tiempo posibilita la interpelación de su propia época. De este modo, la crítica de la estrecha conexión que ha llevado en la modernidad prácticamente a la indiferenciación entre lo social y lo político, permite develar sentidos olvidados de la política, que a su vez se vuelven herramientas para problematizar y revisar el vínculo entre lo social y lo político. De este modo, el esclarecimiento preliminar de la relación entre lo público y lo social en Arendt, constituye el pivote necesario para abordar desde una mirada ampliada su posicionamiento frente a la sociedad de masas, así como también frente al desenvolvimiento de la época moderna. En este contexto, la comprensión arendtiana de la modernidad se presenta “mucho más compleja, rica y matizada que el simple modelo

²⁸¹ Al respecto veamos las palabras de Hanna Fenichel Pitkin (1998: 244. La traducción me pertenece) que resultan particularmente ilustrativas: “Ella [Arendt] por lo general pugna por distinguir sus categorías centrales paradójicamente interrelacionadas asignándoles a cada uno una ‘esfera’ o ‘dominio’ diferente, cuyos límites ella protege y cuya consistencia interna da por sentado, clasificando libertad aquí, necesidad allá, acción aquí, comportamiento allá, como sugieren las metáforas. Una esfera después de todo comprende cierto volumen de espacio continuo; las cosas están adentro de ella o afuera. Un dominio comprende cierto territorio contiguo sujeto a un solo monarca; uno se encuentra dentro o fuera de su jurisdicción. Pero las palabras y los conceptos no funcionan de este modo. No tienen significados precisos, claramente delimitables de un ‘afuera’ excluido, ni un límite que puede ser protegido. Los diversos sentidos de una palabra frecuentemente tiene implicaciones incompatibles, por lo que lo que se supone que está ‘adentro’ no es completamente coherente, y las conexiones y contrastes semánticos problemáticos de las palabras, no constituyen fronteras o límites que tengan que ser restringidos, sino que tienen que ser explícitamente investigados”.

²⁸² “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” (*DHA*: 139-171), reúne respuestas e intervenciones que Arendt realiza en noviembre de 1972 en un congreso sobre su obra.

de la *Verfallsgeschichte* [historia de la caída], la historia del declive del espacio público desde la *polis* griega hasta las condiciones de la moderna sociedad de masas”

(Benhabib, 2000a: 138. La traducción me pertenece). Comenzamos, entonces, por una reconstrucción provisional de las diferencias entre el ámbito privado y el espacio público, siguiendo el segundo capítulo de *La condición humana*.

En la *polis* griega, Arendt encuentra una primera delimitación entre lo privado y lo público a partir de la oposición entre *oikos* y *polis*. El ámbito doméstico del *oikos* se estructura en torno de la satisfacción de las necesidades de la vida, encontrándose sujeto, en consecuencia, a la repetición del ciclo biológico. Los roles se encuentran diferenciados, el varón se hace cargo de proporcionar alimentación a la familia, procurando la reproducción individual, y la mujer da a luz y se encarga del cuidado de los niños, asegurando la reproducción de la especie. Las actividades domésticas se encuentran regidas y determinadas por la necesidad, y no queda espacio en ellas para la libertad, en la medida en que ésta supone la interacción entre iguales que se han liberado del yugo de la necesidad, propia de la *polis*. Asimismo, en el interior del ámbito doméstico prevalecen las relaciones asimétricas de mando y obediencia, y por eso, mientras que el concepto de gobierno resulta apropiado en este ámbito, resulta ajeno al ámbito público-político que se caracteriza por la igualdad (*CH*: 44). Ni siquiera el “*pater familias*” es libre en el ámbito doméstico en la medida en que está involucrado en una relación asimétrica de mando y obediencia, por lo que debe abandonar ese ámbito y adentrarse en la esfera pública para no estar sujeto ni a la necesidad ni a otra persona, de manera de poder relacionarse con los otros como iguales.

El hecho de que el concepto de gobierno se presente en la época moderna como el concepto político por excelencia, mientras que entre los griegos se concebía como “prepolítico”, nos conduce a pensar que hay una dimensión o una experiencia de la política que excede al gobierno. Este exceso es lo que permanece oculto bajo la moderna equiparación entre política y gobierno, lo cual no obstante no quiere decir que sea necesario depurar a la política de toda relación de mando y obediencia²⁸³, sino tan sólo que habría que evitar la reducción de la política al gobierno, con el consecuente empobrecimiento de la experiencia política que acarrea. En este sentido, Arendt no pretende una restauración de la *polis* griega, sino iluminar con ella sentidos de lo público-político que han quedado relegados de nuestro horizonte de comprensión.

²⁸³ Al respecto, siguiendo a Villa (2006: 14), quisiéramos aclarar que Arendt no puede ser encasillada simplemente como una partidaria de la democracia directa, debido a su énfasis frente a la experiencia totalitaria de la importancia de las instituciones y de los marcos legales.

En el *oikos* la imperiosa satisfacción de las necesidades se lleva a cabo bajo el fragor de la violencia. En cambio, en la *polis* todos los asuntos se resuelven a través del diálogo y la persuasión, pero fuera de sus límites, donde no hay iguales, aparece la violencia, ya sea tanto al interior del ámbito doméstico como en las relaciones con los denominados bárbaros. Liberarse de la necesidad constituye un prerequisite insoslayable, que puede llevarse a cabo incluso a través de la violencia, para poder aprestarse a participar en el ámbito público-político²⁸⁴.

Por otra parte, otra característica propia del *oikos* para los griegos era lo que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacen quienes viven reclusos en las actividades domésticas permanece en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar, sólo el ámbito público tiene la capacidad de hacer visibles y perdurables las acciones de los hombres. Incluso, quién vivía una vida meramente privada era considerado “*aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (CH: 41). En este sentido, para los griegos, a la vida doméstica le falta aquello que constituye el rasgo que distingue a los seres humanos de los animales, la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado a través del diálogo y la acción. Esto hace que la visión de los griegos respecto de este ámbito sea completamente negativa y que en consecuencia no conciban que el ámbito privado también pueda poseer un carácter no privativo, que consiste en ofrecer un lugar propio en el que podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron este carácter no privativo de lo privado, y por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público.

“El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia” (CH: 68).

Obsérvese que respecto de la distinción entre lo privado y lo público, Arendt destaca el valor del legado político de los romanos por sobre los griegos, como lo hace frecuentemente en otras ocasiones. Esto constituye otro de los indicios que permiten poner en evidencia que resulta insostenible acusar a Arendt de “grecomanía” cuando la experiencia romana ocupa un lugar análogo o incluso más prominente en sus escritos

²⁸⁴ “La fuerza y la violencia se justifican en esta esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (CH: 43-44).

(Canovan, 2002: 140; Taminioux, 2008: 84-98²⁸⁵). Asimismo, en la medida en que Arendt destaca el hecho de que los romanos hayan comprendido que lo privado y lo público “sólo podían existir mediante la coexistencia”, muestra que rechaza la contraposición de estos ámbitos por parte de los griegos, concibiéndolos de manera delimitable y, al mismo tiempo, complementaria.

Frente al carácter privativo del *oikos*, en el ámbito de la *polis*, los hombres despliegan su capacidad de acción y de diálogo, en un marco que los concibe como iguales y que reviste de honor e inmortalidad a sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y las gestas memorables de los hombres sólo podían ser inmortalizadas a través de las narraciones de los poetas, pero con su advenimiento se ha instituido un ámbito público en el que las acciones y las palabras aparecen ante todos los ciudadanos y configuran una trama de las relaciones humanas que perdura conformando un mundo común que trasciende y reúne a las distintas generaciones. En el ámbito político, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad, en definitiva, son libres.

“Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana” (EPF: 167)²⁸⁶.

Antes de la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos que serían inmortalizados por los poetas. Con la aparición de un ámbito político perdurable los hombres encuentran un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotan de estabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, que son un mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revisten de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Sin embargo, para que haya acciones y palabras reveladoras es necesario que los hombres sean concebidos como iguales. Por eso, como ya hemos mencionado, la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, es ajena a la *polis* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía* entendida como la

²⁸⁵ Precisamente en “Athens and Rome” que forma parte del compilado *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (2006), que luego fue traducido al español e incorporado en el libro colectivo *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (2008), bajo el título “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”, Taminioux muestra la preeminencia de la experiencia romana sobre la griega en el pensamiento de Arendt y echa por tierra la acusación de grecomanía y performatividad –en el sentido de espontaneísmo.

²⁸⁶ En “¿Qué es la libertad?” (EPF: 155-184).

igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

“*Isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomía* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoría*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isología*” (QP: 70)²⁸⁷.

Algunas críticas feministas a la oposición público-privado

Siguiendo la reconstrucción arendtiana de la perspectiva griega, lo privado y lo público no sólo se distinguen sino que se contraponen en torno de una serie de rasgos que podemos agrupar en los siguientes pares de conceptos: necesidad/libertad, violencia/diálogo, asimetría/igualdad, gobierno/*isonomía*. De este modo, lo privado se presenta como opuesto a lo político que, a su vez, parece reunir todas las características de lo público. Ahora bien, si Arendt no suscribe a esta delimitación griega, cabe preguntarse por qué se remonta a ella y en qué medida esto resulta de utilidad para esclarecer la deriva contemporánea de lo público y lo privado. Por un lado, la perspectiva de Arendt permite poner de manifiesto la persistencia de ciertos elementos, como la asimetría característica de la esfera privada, que relega a las mujeres a un papel de subordinación respecto de los varones, y el imperio de la necesidad y de la violencia que prevalece en esta esfera. Y esto resulta relevante para reconsiderar críticamente el papel de las mujeres en el ámbito privado no sólo entre los antiguos sino también en las sociedades modernas. “No hay ninguna duda sobre el carácter patriarcal de la pequeña familia, la cual constituyó tanto el núcleo de la esfera privada de la sociedad burguesa cuanto el lugar de origen de nuevas experiencias psicológicas de una subjetividad dirigida hacia sí misma” (Habermas, 1994: 8).

Por otro lado, en contraste con lo privado, la esfera pública se caracteriza por el primado de la igualdad, el diálogo y la libertad, y esto permitiría interpelar el desenvolvimiento moderno del espacio público. Sin embargo, hay que ser cautos para no ver la deriva moderna como un declive de un espacio público idealizado que en realidad nunca existió. Contra estas idealizaciones²⁸⁸, diversos estudios críticos desde la perspectiva

²⁸⁷ Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.

²⁸⁸ En este sentido, algunas de las críticas que Joan Landes (1998) realiza al posterior trabajo de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, resultarían también aplicables a la concepción arendtiana. Así, podría concebirse que mientras que Arendt estiliza la noción de lo público en relación con la experiencia de la *polis* griega, Habermas hace lo propio en relación con la esfera pública burguesa de finales del siglo XVIII. Landes se encarga de mostrar las limitaciones de estas idealizaciones del

feminista, se han encargado de mostrar que el espacio público, de hecho, también se ha impregnado desde sus orígenes de este carácter patriarcal²⁸⁹ que extendidamente se reconoce en el ámbito privado. Así, por ejemplo, desde la formación del espacio público burgués hacia finales del siglo XVIII, éste se constituyó en base a múltiples exclusiones: de los trabajadores, de los campesinos, del populacho y de las mujeres, así como el espacio público griego se había fundado en la exclusión de todos aquellos que no eran ciudadanos, lo que abarcaba a la mayor parte de la población y a la totalidad de las mujeres. Estas exclusiones, según Joan Landes (1998), no eran meras características de la esfera pública oficial sino que eran partes constitutivas de la misma.

“Para Landes, el eje clave de exclusión es el género; argumenta que la esfera pública republicana en Francia se construyó en oposición deliberada a aquella cultura de salón, más amistosa con las mujeres, que los republicanos condenaron por ‘artificial’ y ‘aristocrática’. Por consiguiente, se promovió un estilo nuevo, austero, de expresión y comportamiento público, un estilo considerado ‘racional’, ‘virtuoso’ y ‘viril’” (Fraser, 1997: 101).

El libro de Arendt sobre Rahel Varnhagen, por su parte, constituye un recorrido por el apogeo y la decadencia de los salones judíos en Berlín hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Estos salones fueron reemplazados por encuentros en las casas de la burguesía aristocrática, que conformaron sociedades cerradas y exclusivas. Mientras que en los salones judíos primaban los aristócratas ilustrados junto con los intelectuales de clase media, los nuevos espacios de reunión prevalecen los encumbrados funcionarios políticos y los influyentes burgueses, cohesionados no sólo por afinidad sino fundamentalmente por la procedencia social y por la exclusión de quienes antes podían participar de los salones judíos: mujeres, intelectuales, bohemios, etc.

“Lo característico es que ahora [hacia 1809], junto con la rancia nobleza rural y los altos oficiales, tome la palabra justamente el funcionariado, un grupo que hasta entonces no había podido competir socialmente con los salones judíos. Sus reuniones llevan la clara impronta de las sociedades patrióticas secretas, y son, además –en consciente contraste con la indiscriminación del salón judío–, muy exclusivas. Esta nueva vida social, claramente politizada, no se da por satisfecha con ser simplemente un salón, y busca formas de cohesionar mejor a sus miembros [...] La *Tischgesellschaft* es, con unos sólidos estatutos, una asociación en toda regla. Numéricamente predomina la nobleza; el romanticismo marca el tono. Los estatutos excluyen a las mujeres, los franceses, los filisteos y los judíos” (RV: 167).

espacio público.

²⁸⁹ Para un esclarecimiento de la noción de patriarcado puede consultarse el capítulo “Confusiones patriarcales” del libro *El contrato sexual*, de Carole Pateman (1995). Seguimos la posición de Pateman (1995: 32-33) respecto de que a pesar de los usos múltiples y del carácter controvertido del concepto de patriarcado, este concepto no debe abandonarse porque “es el único que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y que singulariza la forma del derecho político que todos los varones ejercen en virtud de ser varones [...] No hay ninguna buena razón para abandonar ‘patriarcado’, ‘patriarcal’ o ‘patriarcalismo’. Gran parte de la confusión surge porque la noción de ‘patriarcado’ no ha sido deslindada aún de las interpretaciones patriarcales de su significado [...] Se necesita urgentemente una versión feminista del concepto de patriarcado”. Y en parte, esta es la tarea que Pateman emprende a lo largo de las páginas de ese libro.

De manera que los espacios públicos de reunión en la época moderna se encuentran signados por transformaciones y exclusiones constitutivas que parecen socavar cualquier intento simplificador de ver en su desarrollo un declive o una consolidación progresiva incluso durante su apogeo en los siglos XVIII y XIX. De estas múltiples exclusiones, las feministas destacan la de las mujeres, puesto que no fue meramente circunstancial sino que estructuró de modo patriarcal al espacio público. En su prólogo de 1990 a la reedición de *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas (1994: 9) reconoce la pertinencia de esta crítica y en consecuencia señala que “la exclusión de las mujeres ha sido también constitutiva para la publicidad política, en el sentido de que dicha publicidad no sólo fue dominada por hombres de manera contingente, sino que además quedó determinada de una manera específicamente sexista tanto en su estructura como en sus relaciones con la esfera privada. A diferencia de la exclusión de los hombres subprivilegiados, la exclusión de las mujeres tuvo una fuerza configuradora de estructuras”.

Por otra parte, si bien las mujeres fueron excluidas de la esfera pública oficial desde el momento de su conformación, simultáneamente han constituido espacios públicos alternativos organizándose en salones, sociedades filantrópicas y asociaciones que bregaban por los derechos civiles y políticos de las mujeres, entre otras. La idealización de la esfera pública burguesa ha culminado erigiéndola como la única esfera pública no dejando lugar para la consideración de estos otros espacios públicos no oficiales que disputaban con ella la configuración de lo público.

“Por lo tanto, la idea de que las mujeres [...] estaban excluidas de la ‘esfera pública’ resulta ser ideológica; se apoya en una noción de publicidad distorsionada por los factores de [...] género, una noción que acepta *prima facie* la pretensión burguesa de ser *el* público [...] Por consiguiente, hubo públicos en competencia desde el principio, no sólo a partir de fines del siglo XIX y en el siglo XX, como lo sugiere Habermas” (Fraser, 1997: 105).

Esto implica un desplazamiento en la noción de espacio público, desde una concepción que toma como unidad de análisis a los individuos que se aprestan al debate, hacia una concepción que señala que son más bien públicos de carácter colectivo los que se aprestan al debate. Bajo esta luz, la exclusión de las mujeres del espacio público aparece matizada por su participación en espacios públicos alternativos y no oficiales, y al mismo tiempo, esto nos permite ver el espacio público como una arena de públicos en competencia, donde diversos grupos adquieren protagonismo. Esta crítica también es incorporada por Habermas en su prefacio de 1990:

“El término ‘exclusión’ adquiere otro sentido menos radical cuando en las propias estructuras de la comunicación se forman simultáneamente varios foros donde, junto a la publicidad burguesa hegemónica, entran en escena otras publicidades subculturales o específicas de clase de acuerdo con premisas propias que no se avienen sin más. En su momento no tuve en cuenta el primer

caso; el segundo lo mencioné en el ‘Prefacio’ a la primera edición, pero no lo traté” (Habermas, 1994: 6).

En este sentido, Fraser (1997: 115) sostiene que la historiografía revisionista “registra que los miembros de los grupos sociales subordinados –mujeres, trabajadores, personas de color, *gays* y lesbianas– han comprobado repetidamente que resulta ventajoso constituir públicos alternativos. Propongo llamar a estos públicos, contra *públicos subalternos* para indicar que se trata de espacios discursivos paralelos donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra-discursos, lo que a su vez les permite formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades”. Y lo que es aun más interesante, es que estos públicos subalternos, entre ellos las mujeres, han objetado, desde sus comienzos, los principios mismos en torno de los cuales se estructuró el espacio público burgués. Incluso, como advierte Landes (1998: 143), los públicos subalternos de las mujeres pusieron en cuestión dos principios de la esfera pública burguesa: que la participación en la esfera pública debe ser a título individual, y que es una esfera donde los intereses privados deben ser dejados de lado. Al primero contrapusieron la organización de las mujeres en grupos y asociaciones, y al segundo le respondieron bregando por los intereses concretos de las mujeres. A partir del cuestionamiento de los supuestos burgueses²⁹⁰, se delineó otra forma de concebir lo público. Retomando estos desarrollos, Fraser emprende una reconstrucción de la noción de espacio público²⁹¹, que ya no hace referencia a un único espacio público omnicompreensivo, sino a una multiplicidad de espacios públicos, donde diversos grupos dirimen entre sí. Es decir que hay instancias de diálogo y de conflictividad al interior de cada uno de estos públicos, pero también estos distintos públicos interactúan o compiten entre sí por un mejor posicionamiento de sus reivindicaciones. Por otra parte, una revisión de la noción de espacio público implica concebir que no hay temáticas, aun cuando sean privadas, que no puedan ser consideradas en el espacio público. No hay asuntos que por su naturaleza

²⁹⁰ Además de los supuestos mencionados, Fraser (1997: 107) cuestiona otros dos supuestos de la esfera pública burguesa: que la igualdad social no sea concebida como una condición necesaria para la democracia política, y que es necesario mantener la separación entre sociedad civil y Estado. La primera cuestión no será, por ahora, objeto de nuestro análisis, aunque se encuentra vinculada con algunos señalamientos que realizamos respecto de la crítica arendtiana de la igualdad. Al respecto véanse los apartados “El antisemitismo y la Ilustración” y “La ideología racista y el declive de la noción de igualdad” del primer y segundo capítulo respectivamente. Retomamos también la problemática de la igualdad en relación con la dinámica social en la última sección de este capítulo “La tensión constitutiva de lo social: normalización y diferenciación”. La segunda cuestión la abordamos en los apartados sucesivos en relación con el análisis de lo social y lo político, véanse especialmente: “El ascenso de lo social y la sociedad de masas” y “La cuestión social en *Sobre la revolución*”.

²⁹¹ Fraser (1997) procura, por un lado, retomar las críticas revisionistas esbozadas precedentemente, para por otro lado, reconstruir una noción normativa de espacio público que pueda al mismo tiempo dar cuenta de esas críticas.

puedan ser considerados, a priori, de carácter público o privado, más bien es parte de la dinámica propia del espacio público, que los grupos y personas debatan y diriman sobre las cuestiones que tienen que ser objeto de debate público. Por ello, “ningún tópico debe ser excluido previamente a tal confrontación. Por el contrario, la publicidad democrática exige garantías positivas de oportunidad para que las minorías puedan convencer a otros de que aquello que en el pasado no era público, en el sentido de no ser de interés común, debería serlo ahora” (Fraser, 1997: 123).

Pero además, como advierte Seyla Benhabib, el carácter polisémico de la noción de lo privado también fue un factor que contribuyó a la exclusión de ciertas problemáticas de la esfera pública. Por ello, es necesario distinguir al menos tres modos de entender lo privado (Benhabib, 1998: 87): (i) como la esfera de la conciencia moral y religiosa, (ii) como los derechos privados y económicos, y (iii) como la esfera de lo doméstico, vinculada con la sexualidad, la reproducción, el cuidado de los niños, etc. De alguna manera, el tercer significado de lo privado quedó solapado tras el reclamo de los varones burgueses por una separación del Estado que garantizara la autonomía de la esfera religiosa y económica, y en consecuencia también lo doméstico fue considerado ajeno al ámbito público y definido bajo supuestos no consensuales y no igualitarios (Benhabib, 1998: 87).

A través del análisis de todas estas críticas, hemos intentado esclarecer las nociones de lo privado y lo público, señalando respecto del primero las tres dimensiones que es necesario distinguir en su interior, y en relación con lo público, destacando la imposibilidad de excluir los asuntos privados de su tematización y observando los diversos públicos que configuran los también múltiples espacios públicos. En el próximo apartado retomamos la delimitación arendtiana del espacio público, y como consideramos que no es incompatible con las críticas revisadas precedentemente – aunque por supuesto no da cuenta explícitamente de ellas– esperamos concluir nuestro derrotero en una concepción ampliada del espacio público.

La distinción entre el espacio público y el político

Tal como hasta aquí se evidencia, la caracterización arendtiana del ámbito público y del político presentan numerosas similitudes, e incluso en numerosos fragmentos de *La condición humana*, Arendt parece referirse indistintamente a estos ámbitos. No obstante, en su libro inconcluso de introducción a la política, que póstumamente se

publicó bajo el nombre de *¿Qué es la política?*, Arendt traza una clara distinción entre lo público y lo político:

“Si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad [...] Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los trasmita a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse” (*QP*: 74).

De acuerdo con las propias palabras de Arendt, resulta manifiesto que no todo espacio público es inmediatamente un espacio político (Birulés, 1997: 24; Canovan, 2002: 113²⁹²). El espacio público es más amplio que el espacio político, por lo cual este último comparte todas las características del espacio público, pero con alguna especificidad adicional, que al mismo tiempo lo distingue. Analicemos entonces las características del espacio público y la peculiaridad del espacio político²⁹³. El espacio público es el mundo común, entendido como horizonte de sentido (Taminiaux, 1994: 132-136), no identificable con la naturaleza, y constituido por los diversos objetos que fabrica el hombre y fundamentalmente por la trama de relaciones humanas. El espacio público es este mundo común que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, y en donde cada uno ocupa una posición diferente y singular; por ello la diversidad de perspectivas o pluralidad es irreductible y constitutiva del espacio público. En este sentido, Arendt (*CH*: 62) considera que “vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio [*in-between*], une y separa a los hombres al mismo tiempo”. Este mundo común que se sitúa *entre* las personas, preexiste al nacimiento de un individuo y continúa existiendo cuando éste perece. Gracias a esta permanencia que trasciende la vida de los individuos el ámbito de los asuntos humanos goza de cierta estabilidad (Canovan, 2002: 105-109)²⁹⁴. “Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir

²⁹² Aunque Canovan (2002: 113) reconoce que “Arendt no identifica completamente ‘lo público’ con ‘lo político’”, destaca que la política libre, de manera análoga al espacio público, se encuentra íntimamente vinculada con la posibilidad de aparición y la cualidad reveladora. Consecuentemente la delimitación entre ambos conceptos permanece sin clarificarse y sus implicancias no son desarrolladas.

²⁹³ Al respecto véase también nuestro artículo “Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas” (Di Pego, 2006a).

²⁹⁴ Canovan va a enfatizar la cualidad estabilizadora del mundo compartido señalando que este mundo abarca a las instituciones políticas. De esta forma, termina diluyendo la distinción de Arendt entre espacio público y político, tal como se desprende de sus palabras: “El ‘mundo’ en el sentido de Arendt incluye las

al paso de las generaciones en la medida en que aparezca al público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo” (CH: 64). El espacio público, entonces, es un mundo común que reúne y separa a los hombres, y que se caracteriza por la publicidad más amplia posible, es decir por el hecho de que puede ser visto y oído por todos (Sánchez Muñoz, 2003: 269)²⁹⁵. Esta publicidad del espacio público hace referencia tanto a la visibilidad de las cuestiones que se tematizan en su interior, como a su exposición al posible examen de los demás, es decir, a la accesibilidad o apertura a todas las personas. De este modo, visibilidad y accesibilidad son dos características estrechamente interrelacionadas pero distinguibles, consustanciales a la noción de espacio público.

Por su parte, retomando la cita de *¿Qué es la política?*, podemos observar que el espacio político requiere además de un mundo común y de un carácter público – visibilidad y accesibilidad–, del establecimiento de una *polis*, es decir de leyes y constituciones que establezcan ciertos límites y condiciones de posibilidad más estables para las acciones y las palabras de los hombres. Incluso en algunos párrafos de *La condición humana*, Arendt parece esbozar esta distinción entre espacio público y espacio político:

“La ley de la ciudad-estado [...] literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar” (CH: 71).

El espacio político requiere, entonces, del establecimiento de leyes e instituciones, que posibiliten la interacción entre iguales en el espacio público, y que al mismo tiempo lo doten de cierta perdurabilidad porque sin este marco legal e institucional el espacio público se encuentra en un estado precario y en constante peligro de desaparecer. En este sentido, la función de las leyes, como advierte Canovan (2002: 58) “no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano”. La constitución de un espacio político requiere de un marco institucional de leyes, que asegure la permanencia

instituciones duraderas, así como también sus manifestaciones visibles” (Canovan, 2002: 109). Sin embargo, por nuestra parte procuramos mostrar que si bien el espacio público no es pura espontaneidad en la medida en que remite a un mundo compartido que permanece, no necesariamente se identifica con las instituciones políticas. El espacio público es más amplio que los espacios políticos concretos.

²⁹⁵ Sánchez Muñoz señala que Arendt entiende el espacio público en esta doble dimensión del mundo común compartido y del espacio de aparición, que si bien se encuentran íntimamente vinculadas, resultan no obstante distinguibles.

y la estabilidad de un espacio público de interacción entre iguales. Esta fue la tarea que emprendieron, sin mayor éxito, los revolucionarios del siglo XVIII a quienes

“[...] aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y constituir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la ‘pasión por la libertad pública’ o la ‘búsqueda de la felicidad pública’ [...] que consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública” (SR: 125-127)²⁹⁶.

Esto no implica que el espacio público sea pura espontaneidad frente a la estabilidad propia del espacio político, sino que el espacio público excede la institucionalidad del espacio político, que a la vez que asegura la estabilidad de las interacciones, también se ha mostrado en sus diversas realizaciones históricas proclive a clausurar el espacio de la acción. Cuando esto sucede, la dinámica del espacio público constituye la única vía, ciertamente precaria pero sumamente potente, para reabrir el ámbito de la acción y para exigir su nueva institucionalización. De esta manera, el espacio público es siempre un dinamizador del espacio político y éste a su vez es estabilizador del espacio público. Este manera de concebir la articulación entre espacio público y espacio político en la obra de Arendt, muchas veces desapercibida por sus intérpretes (Benhabib, 2000a; Forti, 2001; Sánchez Muñoz, 2003; Canovan, 2002²⁹⁷), resulta fundamental para poder analizar desde una nueva mirada el derrotero de la esfera pública y de la política en la época moderna.

Frente a la necesaria institucionalidad del espacio político, según Arendt, el espacio público puede emerger cuando los hombres se reúnen para actuar en concierto. En este sentido, el ámbito de las gestas homéricas constituye el paradigma de espacio público en el mundo griego en la medida que conforma un espacio de aparición donde cada uno puede realizar acciones admirables que no se desvanecen cuando los hombres se dispersan, porque perviven en la trama intangible de las relaciones humanas y en la memoria a través de las narraciones de los poetas.

“El concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomía* e *isegoría* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de la vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas [...] Es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio *propriamente político*, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con los iguales en la

²⁹⁶ Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. de Pedro Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI.

²⁹⁷ En el caso de Canovan, ya hemos señalado que aunque reconoce esta distinción, no considera que desempeñe un papel relevante puesto que según su entender el espacio público y el político comparten ciertas características fundamentales: como el carácter público, la cualidad reveladora y los marcos estabilizadores. Véanse las notas al pie precedentes, números 298 y 300.

publicidad del ágora, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre” (*QP*: 75-76. La cursiva me pertenece).

De modo que, existe una articulación entre el espacio público de las hazañas homéricas y la constitución de la *polis*, que es un espacio “propiamente político”, en la medida en que permite hacer perdurable ese espacio de interacción entre iguales que se forjaba momentáneamente en las hazañas homéricas. La *polis* es una institución permanente de ese espacio público retratado por Homero, y en este sentido reviste de un carácter estable que lo distingue de ese espacio público precedente. Con la institución de este espacio político se producen dos desplazamientos en el mundo griego, por un lado, la palabra adquiere mayor relevancia que las acciones, y por otro, la inmortalización de las acciones y de las palabras de los hombres ya no depende de las narraciones de los poetas porque la constitución de la *polis* asegura por sí misma su perduración para la posteridad de la historia²⁹⁸. Nos interesa particularmente el primer desplazamiento porque marca el tránsito desde un espacio público centrado en la competencia entre los hombres por la realización de acciones admirables hacia un espacio político donde adquiere supremacía la palabra y la persuasión en pos de decidir el curso de los asuntos públicos. Este desplazamiento es señalado por Seyla Benhabib (2000b: 111) cuando sostiene que: “Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el ‘domado’ y ‘más razonable’ ciudadano deliberativo aristotélico”. Sin embargo, con esta transformación Benhabib parece llevar a cabo una depuración del espacio público arendtiano de su dimensión agonística, cuando ésta junto con la conflictividad que la caracteriza, resulta inescindible del espacio público, aunque a lo largo de las épocas históricas se sucedan alternativamente virajes en los que prevalece lo agonístico sobre lo discursivo, en los momentos de crisis por ejemplo, o lo discursivo sobre lo agonístico, en los momentos de apogeos de los espacios políticos constituidos.

²⁹⁸ Esta idea del espacio público de la *polis* como reservorio de las grandes gestas y de las palabras de los hombres, se plasma claramente en el célebre discurso fúnebre de Pericles: “Resumiendo, afirmo que la ciudad [*polis*] toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto. Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter [...] Al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro [poeta] que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal” (Tucídides, 1989: II, 41).

Por otra parte, aunque Benhabib advierte una transformación, no considera que las gestas homéricas constituyan un espacio público que se diferencia del espacio político que surge con la institución de la *polis*. En realidad, Benhabib no distingue entre estos espacios, más allá de los matices en la relevancia de las palabras, y concibe que ambos configuran un único modelo de espacio público denominado agonístico que Arendt desarrollaría en *La condición humana*. Mientras que en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt presentaría un modelo asociativo de espacio público.

“Si situamos el concepto arendtiano de ‘espacio público’ en el contexto de su teoría del totalitarismo, este adquiere un enfoque bastante diferente del que domina en *La condición humana*. Los términos ‘agonístico’ y ‘asociativo’ pueden capturar este contraste. Desde la perspectiva agonista, el ámbito público se presenta como el espacio de aparición en el cual la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, manifestados y compartidos con los demás. Este es un espacio competitivo, en el que se compite por reconocimiento, primacía y aclamación; en definitiva es un espacio en el que se busca una garantía contra la futilidad y el carácter pasajero de los asuntos humanos” (Benhabib, 1998: 69. La traducción me pertenece).

Benhabib incluye indistintamente el espacio público homérico y el espacio político de la *polis* dentro de lo que ella denomina la perspectiva agonística del espacio público. A la luz de las citas de Arendt precedentemente analizadas, consideramos que es conveniente reconocer no sólo las continuidades entre estos espacios sino también las diferencias que surgen cuando se analizan siguiendo el criterio de distinción entre lo público y lo político. Es cierto, que en muchos pasajes de *La condición humana*, Arendt se refiere indistintamente al espacio público y al político. Esto se debe, en parte, a que según la concepción de Arendt todo espacio político, en la medida en que es verdaderamente “político”, constituye un genuino espacio público. No obstante, no todo espacio público constituye inmediatamente un espacio político. Esta especificidad del espacio político en relación con lo público se pone de manifiesto cuando, en el libro en cuestión, Arendt considera que “el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe” (*CH*: 178). Realizaremos dos comentarios en relación con esta breve cita. En primer lugar, puede apreciarse que Arendt realiza una distinción entre el espacio público y el espacio político, y esta distinción también debe ser tenida en cuenta al abordar las diferencias entre el espacio homérico y el de la *polis*. En este sentido, entendemos que en *La condición humana* Arendt no presenta un modelo agonístico de espacio público sino que más bien rastrea las apariciones históricas del espacio público homérico y del espacio político de la *polis*. Por lo que, el principal desatino de Benhabib consiste en pretender que hay “modelos de espacios públicos” en Arendt, lo que

implicaría que la experiencia griega desempeña un carácter normativo ideal en el modelo agonístico²⁹⁹.

En segundo lugar, en la cita precedente, encontramos una ambigüedad en el término público, puesto que Arendt lo utiliza de una manera amplia para hablar de manera genérica de un conjunto de personas reunidas. Sin embargo, en la mayor parte de su obra, la pensadora utiliza el término “público” en un sentido específico y restringido, que remite no sólo a la reunión de personas –pluralidad–, sino también a ciertas formas de interacción específicas entre ellas –la acción y el diálogo–. En este sentido restringido del término, el mercado no constituye un espacio público porque en él, las personas no se relacionan en tanto personas sino en tanto poseedores de bienes con valor de cambio, es decir, el diálogo y la acción no constituyen un fin en sí mismos sino que revisten de un mero carácter instrumental que no les permite desenvolver su carácter revelador de la singularidad de cada persona. En otras palabras, el tipo de relación que se establece en el mercado no es el mismo tipo de relación que se establece entre las personas que interactúan en el espacio público, y esto sería la particularidad de la esfera pública “propia” del *homo faber*.

Por otra parte, Benhabib considera que el espacio público “agonístico” se caracteriza por ser una arena de competencia, donde las personas persiguen la realización de acciones heroicas y manifiestan su grandeza. Consecuentemente, este espacio prefigura experiencias masculinas y excluye a las mujeres.

“El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes [...] Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como articulador de experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación [...] Uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la polis es que ella somete, e incluso ‘domestica’ al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico” (Benhabib, 2000b: 110).

En consecuencia, Benhabib advierte que “las mujeres encuentran un espacio pequeño para sí mismas en el modelo agonista de espacio público que Arendt delinea”

(Benhabib, 2000b: 111). Respecto de esta objeción también quisiéramos realizar dos señalamientos. Por un lado, no caben dudas de que efectivamente el espacio homérico y la *polis*, versan sobre contenidos y nucleas actividades típicamente masculinas en las cuales las mujeres no son reconocidas como posibles interlocutores. En la base de la construcción histórica de estos espacios públicos y políticos se encuentra la exclusión de

²⁹⁹ En relación con estas interpretaciones, Villa (1996: 205. La traducción me pertenece) advierte: “Los admiradores y críticos están tan obsesionados con los ‘modelos’ de espacio público, que encuentran en los textos de Arendt, modelos que descontextualizan y tratan (de manera laudatoria o sofocante) como un ideal normativo”.

las mujeres, de los esclavos y de ciertos tipos de trabajadores, cuyas actividades eran en gran medida condiciones de posibilidad de existencia de esos espacios. En este sentido, acordamos plenamente con Benhabib, las mujeres no encuentran lugar en el espacio público homérico ni en la *polis*. Pero Benhabib, va más allá, al extrapolar los contenidos y las características históricas de estos espacios para construir un modelo normativo de espacio público, al que Arendt suscribiría en *La condición humana*. Sin embargo, ya hemos señalado las limitaciones de esta extrapolación y resulta también necesario precisar el posicionamiento de Arendt. El rasgo distintivo del espacio público no puede residir en los contenidos abordados o en las actividades desarrolladas en su interior porque éstas varían constantemente. Veamos las propias palabras de Arendt al respecto:

“La vida cambia constantemente, y las cosas están constantemente ahí como si quisieran ser relatadas. En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: ‘es importante que sean tratados en público’. Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales fueron los espacios públicos en la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde. Y *allí* quizás tuvieron que hablar acerca de un tema que no deja de tener algún interés: la cuestión de Dios. De este modo, me parece totalmente distinto lo que se convierte en público en cada período” (*DHA*: 151).

Por esta razón, Arendt nunca aceptaría que los contenidos y las actividades que conformaban el espacio público de los griegos puedan abstraerse de ese momento histórico para constituir un modelo normativo de espacio público. Más bien Arendt vuelve a los griegos porque ellos constituyeron los primeros espacios públicos y políticos, cuyos contenidos son particulares, pero cuyas formas de interacción pueden ser recuperados para delimitar la noción de espacio público. En este punto, disentimos nuevamente con Benhabib cuando sostiene que “a la base de estas vacilaciones de Arendt sobre la cuestión reside otro problema más importante, a saber su esencialismo fenomenológico”. De acuerdo con Benhabib (1998: 71), Arendt delimita la especificidad del espacio público siguiendo dos estrategias esencialistas inconducentes, según las cuales el espacio público nuclear (i) un tipo de actividad específica –la acción–, y (ii) ciertos contenidos sustantivos que detentan un carácter no social. Esta última afirmación de Benhabib, de que el espacio público en Arendt se delimita en relación con “contenidos sustantivos” sobre los que versa el diálogo, nos parece insostenible a la luz de la cita de Arendt analizada con antelación. Según Arendt, los “asuntos” o los contenidos que conforman el espacio público cambian en cada época, y consecuentemente, no es posible utilizar un criterio sustantivo para delimitar el carácter público de un espacio.

Mientras que, respecto de que la acción es el tipo de actividad que caracteriza al espacio público, queremos destacar que en Arendt la acción se define como una forma de

relacionarse entre las personas, que excluye la violencia, y se caracteriza por la interacción y el diálogo. Es decir, cuando Arendt sostiene que la acción caracteriza al espacio público no está excluyendo ciertas problemáticas o actividades, sino más bien delimitando el diálogo y la interacción no violenta, como las formas de relacionarse características del espacio público. De modo que en Arendt, la peculiaridad del espacio público y su carácter normativo, no estarían dados por ciertos contenidos específicos o por la exclusión de ciertas actividades –la labor y el trabajo–, como sostiene Benhabib, sino por ciertas *formas de interacción* propias: que las personas se reúnan (pluralidad), concibiéndose como iguales (*isonomía e isegoría*), y que diriman los asuntos fundamentalmente a través de la acción y del diálogo. En consecuencia, desde la concepción arendtiana del espacio público es posible pensar la tematización pública de las cuestiones tradicionalmente consideradas “privadas”, en la medida en que el espacio público es poroso, y sus contenidos son variables y están sujetos a revisión constante. Hasta aquí hemos analizado, lo que Benhabib denomina, el modelo agonístico de espacio público, que desde nuestra perspectiva resulta inapropiado en la medida en que engloba indistintamente al espacio público homérico y al espacio propiamente político de la *polis*, los cuales a pesar de sus continuidades, presentan importantes diferencias. Pero Benhabib también sostiene que puede encontrarse otro modelo de espacio público en Arendt que denomina asociativo.

“Según la perspectiva ‘asociativa’ del espacio público, este espacio emerge cuando y donde sea que los hombres, en palabras de Arendt, ‘actúen en concierto’. En este modelo, el espacio público es el espacio ‘donde la libertad puede aparecer’. No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un ayuntamiento o una esquina de la ciudad donde la gente no ‘actúa en concierto’ no es un espacio público en este sentido arendtiano. Pero sí lo es un comedor en el que la gente se reúne para escuchar un *Samizdat* o en el que disidentes se encuentran con extranjeros, en tanto localización y ámbito de ‘acción en concierto’, también por ejemplo, una protesta en contra de la construcción de una autopista o una base militar son espacios públicos. Estas diversas localizaciones topográficas constituyen acciones coordinadas a través del discurso y la persuasión” (Benhabib, 1998: 69-70. La traducción me pertenece).

Respecto de la noción de espacio asociativo quisiéramos señalar brevemente que en realidad hace referencia a la noción de espacio público que Arendt distingue del espacio político. Recordemos que mientras que el espacio político supone cierta institucionalidad que dota de estabilidad a los asuntos humanos, el espacio público se conforma cuando los hombres actúan en concierto reconociéndose como iguales y a pesar de su relativa estabilidad, puede disolverse cuando éstos se dispersan. Entonces, vemos que la noción de espacio asociativo se corresponde exactamente con la noción de espacio público que recorre toda la obra de Arendt como salvaguarda de la capacidad de acción que históricamente se ha visto restringida en el espacio político.

Asimismo, quisiéramos destacar que Benhabib prioriza el espacio asociativo en desmedro del agonista, debido a que este último estaría vinculado a criterios sustantivos de delimitación, que se corresponderían con el mundo griego pero que resultarían inapropiados para la época moderna. Al respecto, Bonnie Honig (1998: 122) señala que esta bifurcación que Benhabib realiza del pensamiento político de Arendt, en dos modelos excluyentes de espacio público, conduce a una simplificación de la concepción arendtiana, y a un tratamiento asimétrico, que postula la primacía del espacio asociativo, pero que resulta difícilmente sustentable en los textos de Arendt. De este modo, Benhabib exagera “el momento discursivo de la acción arendtiana, pero deja de lado el momento agonístico” (Honig, 1998: 122). Este proceder asimétrico de Benhabib entendemos que se explica desde su proximidad con la filosofía habermasiana y con su reapropiación particular de Arendt.

En consonancia con las consideraciones de Honig, entendemos que el espacio público en Arendt no puede reducirse a un ámbito institucional, y que lo agonístico y lo discursivo se encuentran presentes de manera irreductible al interior del espacio público. Aunque lo agonístico resulta sólo en cierta medida relegado en la arena del espacio político, siempre opera desde el espacio público como dinamizador de la acción, cobrando especial vigor en las épocas de crisis. En definitiva, consideramos que para la comprensión del concepto de espacio público de Arendt, introducir la distinción entre un modelo agonístico y otro asociativo, no permite captar ni la complejidad ni la especificidad de su enfoque. En cambio, resulta más productivo retomar la distinción que la misma Arendt introduce entre espacio público y espacio político, en la medida en que esto permite iluminar dos cuestiones.

La primera, que Benhabib advierte claramente aunque sólo para el caso del modelo asociativo, es que el espacio público no supone una dimensión espacial determinada³⁰⁰, ni ciertos contenidos específicos, sino que puede constituirse en cualquier lugar físico y puede versar sobre cualquier tema, siempre y cuando las personas emprendan una acción en concierto coordinada a través de las palabras. En este sentido, el espacio público ha resurgido en la modernidad “no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en

³⁰⁰ Simona Forti (2001: 333) también advierte que en relación con el espacio público, “la palabra ‘espacio’ no remite necesariamente a una situación física y mucho menos a un principio concreto de territorialidad”. Al respecto cita el siguiente pasaje de Arendt referido al “espacio político” de Israel que “no está tan relacionado con una porción de tierra cuanto con un cierto espacio que media entre los individuos que forman un grupo cuyos miembros están unidos entre sí, y al mismo tiempo recíprocamente separados y amparados, por relaciones de todo género, basadas en la comunidad de idioma, religión, historia, costumbres y leyes” (*EJ*: 397).

el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de los años sesenta en Estados Unidos” (Benhabib, 2000b: 111). La segunda cuestión, es que puede releerse *La condición humana* a partir de esta distinción, discriminando entre el derrotero del espacio político y del espacio público. De esta forma, en la época moderna el itinerario del espacio político, entendido como institucionalidad que reconoce la igualdad de todos los ciudadanos para participar de los asuntos públicos, resulta paradójico. Por una parte, el consentimiento como fundamento de la política y la ampliación del derecho al voto han permitido la expansión del espacio político, pero por otra parte, como éste se ha tornado cada vez más una esfera restringida de gobierno y administración, ha culminado erosionando las potencialidades mismas de ese espacio político ampliado. En consecuencia, Arendt afirma que ha primado un retroceso del espacio político que se encuentra incluso bajo la amenaza de desaparecer:

“El ‘marchitamiento del estado’ había sido precedido [...] por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una ‘organización doméstica’ de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración” (CH: 69).

Sin embargo, en la época moderna el espacio público, en la medida que comporta un carácter no necesariamente institucional, ha resurgido cada vez que los hombres decidieron recuperar su libertad y su capacidad de acción, por ejemplo, como ya mencionamos, en las revoluciones y en el accionar de diversos movimientos sociales – feministas, pacifistas, estudiantiles, etc.–. El surgimiento del espacio público constituye una posibilidad cuya concreción depende de la movilización de los hombres y de su capacidad de actuar en concierto, en tanto que el surgimiento del espacio político requiere, además, de una constitución –acto constituyente y marco legal– que reconozca a los hombres como iguales y como partícipes activos en los asuntos públicos. En esta tarea es precisamente en donde fracasaron las revoluciones modernas, que si bien lograron establecer espacios públicos de diálogo y participación, no lograron plasmarlos en espacios políticos duraderos, en otras palabras, “han adelantado durante más de cien años, aunque *nunca con éxito*, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares” (CH: 238. La cursiva me pertenece).

Por estas razones, la distinción entre espacio público y espacio político puede constituir una herramienta analítica de utilidad para un estudio matizado del derrotero de la modernidad, en donde se configuran espacios públicos esporádicos pero que no logran plasmarse en espacios políticos estables, es decir, en formas institucionales de gobierno

que aseguren su permanencia. De manera que la época moderna en Arendt no se caracteriza por un paulatino declive del espacio público, sino por sus reconfiguraciones transitorias y por una doble transformación del espacio político, que se consuma en el transcurso del siglo XX: la política se torna una cuestión de *expertos* (CR: 17)³⁰¹ y se restringe a la *administración* de la reproducción de la vida. En consecuencia, en el siglo pasado –lo que Arendt denomina mundo moderno– se ha producido una despolitización del espacio político en la medida en que ha dejado de constituir un espacio de interacción entre iguales y se ha tornado una esfera especializada, que en manos de los expertos se aboca fundamentalmente a la administración de la vida. No obstante, el espacio público constituye un reaseguro de potencialidades de acción que logra en algunos momentos irrumpir en la estrecha delimitación del espacio político. Pero, para hacer plausible esta tesis resulta necesario reconsiderar el impacto del ascenso de lo social sobre el espacio público.

El ascenso de lo social y la sociedad de masas

El posicionamiento de Arendt sobre lo social constituye un tópico controvertido. En líneas generales, algunos intérpretes consideran que el ascenso de lo social en la época moderna acarrea indefectiblemente para Arendt la ruina del espacio público y con ello de la política misma. Así, por ejemplo, Cohen y Arato (2000: 235) sostienen que “Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social”. Desde una sintonía afín y centrándose en *La condición humana*, Pitkin (1998: 10-12) encuentra en el ascenso de lo social una tendencia moderna inevitable e irresistible íntimamente vinculada con la economía compleja moderna y con la necesidad inherente a los procesos biológicos. Desde esta perspectiva, debido a su crítica radical de lo social, Arendt se presenta como una antimodernista incapaz de comprender las potencialidades de los fenómenos específicamente modernos (Jay, 2003: 142; Wollin, 2003: 107³⁰²).

Según Pitkin, Arendt lleva a cabo una hipostaciación del adjetivo “social”, volviéndolo

³⁰¹ Arendt, H. (1998a). *Crisis de la república*. Trad. de Guillermo Solanas. Madrid: Taurus. En sus reflexiones en torno de los documentos del Pentágono sobre Vietnam, Arendt se refiere a los funcionarios de gobierno que participaron en la confección de esos documentos como “solucionadores de problemas”. Citamos las siguientes palabras de Arendt porque resultan ilustrativas, más allá de las particularidades del caso, para una caracterización del papel de los expertos en el gobierno: “Son éstos, según la afortunada frase de Neil Sheehan, ‘profesionales de la resolución de problemas’ y han llegado al Gobierno partiendo de las Universidades y de algunos ‘tanques de pensamiento’, pertrechados algunos con las teorías de los juegos y los análisis de sistemas, preparados, pues, en su propia opinión, para resolver todos los ‘problemas’ de la policía exterior” (CR: 17).

un sustantivo cuando en realidad ya se disponía del sustantivo “sociedad”, y lo convierte en un mal que se expande en la época moderna, absorbiendo y devorando tanto la individualidad como el espacio público.

“Arendt piensa que nosotros los modernos estamos mal configurados, y si se pregunta por la causa de esto, la respuesta parece ser lo social [...] Es como en una historia de ciencia ficción: un monstruo maligno [*blob*], completamente externo y separado de nosotros, ha aparecido como del espacio exterior, intenta vencernos, engullendo nuestra libertad y nuestra política [...] Provieniendo de una pensadora cuyos mayores esfuerzos fue enseñarnos nuestras potencialidades –que somos causa de nuestros problemas y deberíamos cesar de generarlos– la visión de ciencia ficción de lo social es verdaderamente asombrosa” (Pitkin, 1995: 52-53. La traducción me pertenece).

A continuación pretendemos reconsiderar estas interpretaciones del pensamiento de Arendt, que confluyen en una lectura en donde lo social y lo público son concebidos como ámbitos irreconciliables, cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución de lo público. Para ello procedemos a partir del análisis de algunos escritos políticos³⁰³ de Arendt en donde el uso analítico de los conceptos de lo social y lo público-político para el estudio de casos concretos, puede resultar iluminador en relación con la distinción teórica misma, y también posibilitará la apertura de nuevas miradas de la época moderna. Para acometer este intento resulta particularmente significativo, aunque señalaremos algunos reparos, el análisis que Benhabib (2000a: 138-166) lleva a cabo en el capítulo, “Making and Subverting Distinctions”, de su libro *The reluctant modernism of Hannah Arendt*.

En los apartados precedentes, siguiendo a Arendt, hemos rastreado las distinciones entre lo privado, lo público y lo político que se delimitaron originariamente en el mundo antiguo de los griegos. En la época moderna, a estos espacios se suma el surgimiento de lo social, una esfera híbrida entre lo público y lo privado, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, que antes eran propias del espacio privado, pasan a ocupar un lugar central en el espacio público. Aunque en *La condición humana* no se puede encontrar una definición precisa de lo social (Pitkin, 1995; Benhabib, 2000a: 139), es posible reconstruir sus principales características a través del análisis del apartado “El auge de lo social”.

“La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió

³⁰² Así, Wollin (2003: 107, nota al pie 77) advierte que: “cuanto más detenidamente se examinan las tendencias antimodernistas (sin duda intelectualmente fascinantes) del pensamiento político de Arendt, más difícil resulta conciliarlas con cualquier encarnación conocida de práctica democrática, antigua o moderna”.

³⁰³ Nos concentramos especialmente en los artículos “Little Rock” y “Desobediencia civil”, ambos publicados en *Tiempos presentes* (Arendt, 2002a). Asimismo, remitimos a algunos pasajes relevantes de *Sobre la revolución* (Arendt, 1992).

casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano” (CH: 49).

Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer ese carácter privativo que los griegos le otorgaban, al concebir que quienes vivían confinados en lo privado, es decir sin participar en los asuntos públicos, se veían “privados” de capacidades que distinguían a los seres humanos de los animales³⁰⁴. En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a ser visto como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos que debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad que impone la sociedad³⁰⁵. Lo social se plasma a través de las convenciones y de las normas que procuran la homogeneización de los individuos. En este sentido, “la rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad” (CH: 50). Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la reproducción de la sociedad constituye una amenaza para la acción libre –que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás– en la medida en que promueve conductas estereotipadas de acuerdo con las normas. En la sociedad, entonces, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, porque la acción supone que podamos distinguirnos de los demás en el marco de un reconocimiento convencional de la igualdad que lo hace posible. Pero esta igualdad implicada a la base de toda acción, es la igualdad de aquellos que se reconocen como pares (*homoi*), para constituir un espacio donde cada individuo busca constantemente distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social “lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad

³⁰⁴ “Arraigada está [...] la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos” (Tucídides, 1989: II, 40).

³⁰⁵ En este sentido, Simona Forti (2001: 348) sostiene que en Arendt se despliega una doble caracterización de lo privado: “Dado que Arendt no se limita a [...] entender lo privado como esfera de la ‘privación’, sino que lo considera como el necesario ámbito de la propiedad, del trabajo, de la dimensión afectiva y de la conciencia moral, no es por tanto exacto cuanto se ha sostenido: a saber, que en su universo conceptual ‘el término privado exprese siempre desprecio’ y que la dicotomía público-privado sea traducible en la oposición ‘honor-vergüenza’”. En este sentido, hemos procurado mostrar que Arendt es crítica de la reducción de lo privado a su carácter privativo. Así, por ejemplo los griegos al concebir lo privado sólo en términos negativos, no pudieron advertir que también es un refugio protector de la implacable luz de lo público. Por eso, Arendt recupera la experiencia romana de lo privado, en donde éste emerge como un ámbito con una densidad propia que debe ser preservado. De modo que, mientras que los griegos contraponían lo público a lo privado, los romanos comprendieron estos ámbitos en su coexistencia complementaria. Véase al respecto el primer apartado de este capítulo.

de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia” (CH: 51). Mientras que la acción supone una igualdad que es condición de posibilidad de la distinción, en la sociedad encontramos un conformismo que supone la supresión de todas las distinciones. En la medida en que la sociedad procura su reproducción a través de la normalización de los individuos, tiende a clausurar la acción innovadora que puede amenazar su conservación.

“Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente [...] La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo” (CH: 51-52).

A través del proceso de socialización, los individuos se ajustan a la norma, conduciéndose del modo que la sociedad procura y uniformizándose a los demás. Por eso, Arendt destaca que la sociedad es el ámbito de la igualación, que “es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas” (CH: 52). La sociedad avasalla la diferenciación entre los individuos y socava la distancia que los espera, como consecuencia de su mecanismo de reproducción que genera uniformidad y conformismo. En la época moderna, en tanto que la fuerza homogeneizadora de lo social ha acaparado el espacio público, las distinciones y las diferencias que antes se desplegaban en su seno, se han desplazado hacia el ámbito de la intimidad, en donde han podido resguardarse.

“Lo público es ahora una función de lo privado y lo privado se ha convertido en el único interés común que queda. La publicación de lo privado y la privatización de lo público han operado una especie de inversión topológica que ha hecho de la esfera privada el lugar en el cual puede todavía habitar la libertad y de la pública el lugar de la necesidad: el lugar de un mal inevitable” (Forti, 2001: 349).

Pero incluso en la intimidad, la posibilidad de distinción se encuentra constantemente amenazada, no sólo por el avance del conformismo social, sino también por la regulación creciente del Estado sobre la vida privada –que ha desplegado en su expresión más radical en el totalitarismo, pero que también se encuentra presente en el Estado de bienestar–, y asimismo, por la precariedad inherente a una distinción que al quedar relegada a la intimidad carece de la visibilidad y de la publicidad que aseguran su mantenimiento. De modo que, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad del espacio público y del político sino también de la intimidad de lo privado.

En la perspectiva arendtiana el espacio público es la arena de la libertad y de la acción, puesto que en él se aprestan las personas a la interacción y al diálogo sobre los asuntos públicos³⁰⁶. Sin embargo, por un lado, en la medida que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran “subordinadas a la necesidad y no a la libertad” (*QP*: 90). De modo que, según Arendt, en el ámbito social las personas no pueden ser libres porque se encuentran sujetas a la satisfacción de las necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, dado que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos, en él las personas se comportan siguiendo “ciertos modelos de conducta” (*CH*: 53), y consecuentemente no hay lugar para la acción entendida como introducción de novedad.

En la época moderna, entonces, lo social culminó acaparando el espacio público y en este proceso lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando “el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*– recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público” (*QP*: 89), se produjeron una serie de desplazamientos: la acción fue reemplazada por la conducta, la posibilidad de distinción por el conformismo, la pluralidad por la uniformidad, y la libertad por la necesidad. Estos desplazamientos que caracterizan al ascenso de lo social, explicarían el deterioro y la reducción del espacio público propios de la modernidad.

Por último, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político³⁰⁷ que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia y la protección de la sociedad –tarea que quedaba delimitada entre los griegos al ámbito doméstico–. En consecuencia, en la esfera de gobierno la política es sustituida por el control de la economía (Sánchez Muñoz, 2003: 281) y por la resolución y gestión de los asuntos sociales. Se produce así un paulatino debilitamiento de lo político, en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocados a la satisfacción de las necesidades de la sociedad. Arendt advierte que, en la época moderna, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado” (*QP*: 89). En esta asunción del gobierno de tareas

³⁰⁶ En contraposición con las concepciones modernas de la libertad negativa, Arendt entiende la libertad de manera positiva como la participación activa en los asuntos públicos. Véase el ensayo de Arendt “¿Qué es la libertad?” (*EPF*: 155-184).

³⁰⁷ “Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna” (*EPF*: 168).

domésticas, nada ha quedado de la política como un espacio de interacción entre iguales, en el que las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. “Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política” (QP: 93). Vemos de este modo, que la reducción de la política a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, que no es otra cosa que la cuestión social, constituye una de las mayores amenazas para la supervivencia de la política.

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro frustrado de introducción a la política publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es la política?*³⁰⁸, Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava simultáneamente la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público-político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas por sobre las acciones innovadoras, por la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, y por el imperio de la necesidad sobre la libertad y de la uniformidad sobre la pluralidad. Es decir, que lo social se caracteriza por dar lugar al comportamiento estereotipado, al conformismo, a la necesidad y a la uniformidad. De modo que hasta aquí, lo social y lo público se presentan como ámbitos irreconciliables cuya interacción conduce sólo a la depreciación de lo público. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera inversamente proporcional porque cuando lo social irrumpe en el espacio público, termina deteriorándolo hasta hacerlo desaparecer, es decir que cuando lo social se incrementa lo público disminuye. De modo que lo social y lo público parecen ser excluyentes e incompatibles, la primacía de lo social socava las bases de lo público, puesto que resulta incapaz de constituir un espacio público genuino³⁰⁹.

En *La condición humana*, entonces, Arendt se refiere a lo social como un ámbito o esfera surgida en la época moderna, que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida que implicó el tratamiento público de asuntos considerados

³⁰⁸ Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo período. Así la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, mientras que entre 1956 y 1959, Arendt se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política en alemán que finalmente no se publicó, y cuyos fragmentos fueron póstumamente editados por Ursula Ludz y publicados por primera vez en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*

³⁰⁹ Cuando Arendt (QP: 95-96) habla de la “esfera semipública de la sociedad” está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales.

domésticos entre los antiguos griegos y romanos. Por esta razón, Arendt asevera que “la esfera social [era] desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada” (CH: 49). Por un lado, entonces, la esfera social tiene un anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos, pero no es estrictamente privada porque coloca estos asuntos a la luz de lo público y amenaza constantemente nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume este carácter público pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas y socava la posibilidad de un ámbito público genuino en donde las personas puedan distinguirse a través de las palabras y de las acciones libres. En este punto es preciso distinguir estos dos aspectos porque el primero hace referencia a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna, en cambio, el segundo refiere más bien a las formas de interacción que prevalecen al interior de lo social. A partir de la distinción entre estos dos aspectos, podemos sostener que lo peculiar de la esfera social, es decir aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público, no reside fundamentalmente en sus contenidos que se van modificando con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se dan en su interior: el conformismo y la conducta estereotipada. La esfera social constituye un ámbito, con elementos del espacio privado y del público, que se caracteriza por la preeminencia del conformismo y de las conductas estereotipadas, que obstruyen las posibilidades de acciones libres propias del espacio público. De modo que, el ascenso de lo social es un proceso específicamente moderno que alcanza su culminación en el siglo XX en el seno de los regímenes totalitarios y de las modernas sociedades de masas³¹⁰. Esto pone de manifiesto que pueden establecerse relaciones entre el totalitarismo y la sociedad de masas, puesto que ambos se caracterizan por destrucción de la individualidad frente el conformismo creciente, que conlleva a la normalización y adecuación de los individuos en una masa indiferenciada. En *OT*, Arendt señala que el aislamiento y la atomización de las masas es lo que

³¹⁰ En la entrada “sociedad de masas” del *Diccionario de política* de Bobbio, Matteucci y Pasquino (1998: 1524-1526), se caracteriza la sociedad de masas en relación con el conformismo, y se abordan a continuación las relaciones entre sociedad de masas y totalitarismo. Al respecto, por una parte, se encuentran posiciones como la de Marcuse (1971: 31-48) que considera que la sociedad de masas es totalitaria, debido a que es una “sociedad unidimensional” en donde prevalece un dominio económico-tecnológico sobre los hombres. Por otra parte, se encuentran posiciones como la de Kornhauser (1969: 36-57) que distingue entre la sociedad de masas y la sociedad totalitaria, ambas se caracterizan por una alta manipulación de las masas, pero mientras que esto en la primera está acompañado por una alta accesibilidad de las élites –a través de mecanismos de elección–, en las sociedades totalitarias hay una baja accesibilidad de las élites –que se perpetúan en el poder a través de la autoselección–. El análisis de Arendt parece situarse más próximo a esta última postura, puesto que considera necesario distinguir la sociedad de masas del totalitarismo, al mismo tiempo, procurará señalar las continuidades entre ambos fenómenos e inscribirlos en un derrotero compartido de la época moderna.

posibilita la dominación totalitaria, y es en los campos de concentración y exterminio, donde es posible llevar a cabo lo que parecía imposible: la eliminación de la espontaneidad, es decir, la transformación de los seres humanos en seres incapaces de actuar de manera inesperada, que sólo reaccionan ante estímulos y que resultan, por tanto, irreconocibles como seres humanos. El totalitarismo lleva a cabo una radicalización extrema de ciertas tendencias propias del ascenso de lo social y de la sociedad de masas: la erosión de la individualidad, el imperio del conformismo social, la creciente uniformidad, la normalización de las conductas, el aislamiento y la pérdida de relaciones humanas, y la restricción de la iniciativa personal.

“Cuando la autora [Arendt] nos habla de sociedad y de esfera social casi siempre su referencia concreta y teórica es la sociedad de masas. Todas las definiciones, las críticas y las acusaciones vueltas a lo ‘social’ se atienen al patrón de la realidad de la sociedad de masas: el pseudo-espacio público ocupado por el animal laborans, constreñido en el mecanismo del ciclo producción-consumo” (Forti, 2001: 351).

En definitiva todas estas tendencias que caracterizan a la sociedad de masas pueden ser remitidas a la consagración del *animal laborans*, sumido en el proceso cíclico de reproducción de la vida, absolutamente reemplazable e indistinguible de otros en su laborar, e incapaz de interactuar y de habitar una esfera pública. Y son estas tendencias las que derivaron en la dominación total de los regímenes totalitarios que, en la medida en que constituyen una radicalización de las mismas, se presentan como una amenaza y una advertencia respecto de las posibles derivas de la sociedad de masas. El totalitarismo resulta de una cristalización de elementos que se inscriben en el horizonte de la época moderna y que por tanto, se encuentran también presentes en las sociedades de masas aunque no completamente desarrollados.

La cuestión social en *Sobre la revolución*

En *Sobre la revolución*, Arendt acuña dos conceptos para referir a dos aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido solapados. Por un lado, habla de la “cuestión social” (*social question*) que constituye “lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza” (SR: 61)³¹¹. En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otro lado, Arendt habla de la “sociedad” (*society*) que constituye una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad

³¹¹ Arendt dedica un capítulo entero de su libro al análisis de “La cuestión social” (SR: 60-114).

Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro” (SR: 122). Es necesario destacar que la cuestión social abarca ciertos contenidos y problemáticas particulares, en cambio, la sociedad refiere a una esfera o ámbito de interacción que se diferenció en la modernidad de lo privado y de lo público-político. A partir de esta distinción, pretendemos mostrar que la denominada “cuestión social” remite a los contenidos particulares que predominaron en la esfera de la sociedad durante las revoluciones, y en gran parte de la época moderna, pero no constituye el elemento definitorio de la misma, más bien lo que caracteriza a esta esfera son los modos de interacción específicos entre las personas (Benhabib, 2000a: 139).

En relación con la “cuestión social”, según el análisis de Arendt, no caben dudas de que la emergencia de la misma tiene consecuencias nocivas para lo público-político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

“Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social’. Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión [...] Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo [...] no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas” (SR: 91-92).

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la “cuestión social” parecen no ser objeto de un posible abordaje político. De esta manera, Arendt descarta terminantemente la posibilidad del tratamiento público-político de ciertas cuestiones: “Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente– no podemos resolver con certeza” (DHA: 152). Según esto parecería que hay algunas cuestiones que pueden ser administradas y por tanto no deben ser objeto de debate público, y en este grupo se encontrarían las cuestiones sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquellas que se encuentran sujetas a debate porque no pueden ser resueltas con certeza. Resulta manifiesta la impronta aristotélica de este intento de Arendt de caracterizar las cuestiones políticas como aquellas que pueden ser objeto de debate público. En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles observa que “deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma

manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquellas” (Aristóteles, 1993: libro III, 3, 1112b 1-10). A partir de esto, Arendt delimita que es objeto de debate aquello respecto de lo que vacilamos, o que no podemos resolver de forma precisa. Las cuestiones técnico-administrativas pueden ser resueltas de manera efectiva por los expertos y en consecuencia no podrían ser objeto de debate político siguiendo este criterio.

Sin embargo, como señala Bernstein (1991: 288-290), no hay cuestiones que sean por sí mismas políticas o sociales, e incluso el establecimiento de qué constituye un problema de interés público, muchas veces se dirime a través de disputas políticas. Tal vez un caso que puede esclarecer esto, sea la lucha de las feministas para que ciertas cuestiones consideradas privadas, como lo relativo al ámbito doméstico, llegasen a ser vistas como cuestiones de interés público que debían ser incorporadas a la agenda política.

“Las cuestiones o problemas simplemente no vienen etiquetados como ‘sociales’, ‘políticos’, o siquiera ‘privados’. Lo cierto es que la cuestión de saber si un problema es intrínsecamente y apropiadamente social (y por ende, no merecedor del debate público) es, en sí misma, el aspecto *político* central. [...] Sostengo –y la propia Arendt a veces sugiere esto– que cualquier problema puede convertirse en cuestión política, o transformarse en ella (en el sentido específico que ella le da a lo ‘político’)” (Bernstein, 1991: 288).

Sin embargo, a continuación Arendt nos aclara que no hay algo así como un grupo de cuestiones que por su naturaleza son sociales y otro grupo que son políticas, sino que las “cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate” (DHA: 153). Para ejemplificar esta “doble cara” de las cuestiones plantea que frente al problema de la vivienda, no puede haber debate en torno de la necesidad de una vivienda adecuada, esta sería la faceta social. Mientras que la cuestión de si una vivienda adecuada implica integración social, constituiría la faceta política sujeta a discusión (DHA: 153). Esta salida resuelta manifiestamente insuficiente, puesto que se vuelve a plantear al problema de cómo y quién discrimina entre la cara social y la cara política de un problema, y nuevamente parece que esta disquisición sólo puede disputarse en la propia arena política. De manera que consideramos infructuoso el intento arendtiano de delimitar lo social como una serie de cuestiones determinadas o en su defecto como un aspecto que debe ser sustraídos del debate político. Incluso resulta necesario dejar de lado este abordaje sustantivo que recorta la “cuestión social” según el carácter de sus contenidos, para reconsiderar la viabilidad de la distinción arendtiana en relación con otras formas de entender lo social presentes en sus escritos.

En *Sobre la revolución*, como ya hemos mencionado, se despliega otra forma de entender lo social en relación con la noción de sociedad entendida como una esfera o ámbito de interacción que, a diferencia de la “cuestión social”, no se delimita por

contenidos supuestamente propios, sino por las formas de interacción que prevalecen en su interior. De este modo, se comienza a desplegar una nueva dimensión de lo social, que nos muestra la sociedad desde una perspectiva que no se encontraba presente en el abordaje de *La condición humana*. En el marco de la Revolución Francesa, lo social se muestra como el ámbito en el que surgen “sociedades populares” que aunque vinculadas con la cuestión social de la pobreza, al mismo tiempo contienen el potencial de insinuar un “tipo nuevo de organización política”, en la que es posible la acción concertada y la participación de los semejantes en los asuntos públicos.

“La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos *grupos de presión de los pobres*, la «punta de diamante» de la necesidad perentoria a la «que nada podía resistir» (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endeble principios, de un *tipo nuevo de organización política*, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los «participes en el gobierno» de que hablaba Jefferson. A causa de esta doble dimensión, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que «actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos» y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad» [...] De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la revolución” (SR: 253. La cursiva me pertenece).

De modo que, durante la Revolución Francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades –y por ende condujeron al ascenso de las cuestiones domésticas al ámbito público–, y por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. Este segundo papel, les confiere una importancia central en la constitución de espacios públicos donde pudo aparecer esporádicamente la política en la época moderna. Lo social aparece, entonces, en consonancia con *La condición humana*, caracterizado en relación con la “necesidad perentoria” que amenaza la supervivencia de la política. Pero ahora entra en escena una nueva dimensión de lo social vinculada con las “sociedades” y con los “órganos de poder” espontáneos que habían surgido de la revolución, que constituyen ámbitos sociales que ofrecen espacios para la asociación y la participación en los que la política puede recrearse. En *Sobre la revolución*, Arendt comienza a concebir que lo social no puede ser pensado sólo como un ámbito regido por la necesidad, puesto que también constituye la arena de la libre asociación, en la que surgen espacios de participación política. Entendido como este potencial espacio de asociación, lo social no sólo no se

encuentra en contraposición con lo público-político, sino que incluso ofrece un reducto en la época moderna que posibilita la aparición esporádica de la política.

Hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revolución*, Arendt utiliza la expresión “cuestión social” para hacer referencia a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que adquieren alcance público en la época moderna. Mientras que denomina “sociedad” a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público-político surgida también en la modernidad. En la medida en que la “cuestión social” remite a contenido sustanciales, puede resultar de interés estudiar la particular configuración de la cuestión social en un período histórico, en este caso durante las revoluciones modernas, pero no puede ser concebido como un concepto analítico para el análisis de la época moderna. Debido a esta y otras limitaciones, consideramos necesario dejar de lado esta delimitación sustantiva de lo social, y repensar la distinción entre lo social y lo político a partir de la noción de “sociedad” entendida como esfera de interacción. En este sentido, consideramos que en *Sobre la revolución*, Arendt introduce una nueva dimensión de lo social que no se encontraba presente en los análisis de *La condición humana*, y que remite al ámbito que la sociedad ofrece para la libre asociación y la conformación de sociedades y grupos. Así entendida la arena social ofrece un espacio de interacción y discusión sobre los asuntos públicos que se presenta como potencialmente político. Con lo cual, pueden apreciarse los matices y variaciones de la visión arendtiana de la modernidad. En el próximo apartado profundizamos en esta dimensión de lo social bosquejada en su texto acerca de las revoluciones y que desarrolla más extensamente en dos escritos de actualidad política: “Little Rock”³¹² y “Desobediencia civil”³¹³.

La tensión constitutiva de lo social: normalización y diferenciación

En *La condición humana*, lo social se define como un ámbito caracterizado por el conformismo, la conducta estereotipada según normas, la necesidad apremiante y la uniformidad reinante. Esta dimensión normalizadora de lo social, que denominamos conformista, no deja lugar para las acciones libres y las palabras reveladoras, y por eso constituye una amenaza permanente para la preservación de los espacios públicos y

³¹² En *TP*, pp. 91-112. El artículo fue escrito en 1957 pero debido a la negativa de los editores de *Commentary* a publicarlo por su carácter controvertido, recién fue publicado en 1959 bajo el título “Reflections on Little Rock” en el número 6 de la revista *Dissent*.

³¹³ En *TP*, pp. 113-152. Publicado por primera vez como “Civil Disobedience” el 12 de septiembre de 1970 en la revista *The New Yorker*.

políticos. Sin embargo, precedentemente ya hemos visto que esta caracterización no agota la concepción de lo social de Arendt. A continuación analizamos algunos aspectos de su controvertido artículo “Little Rock”, en donde procuramos mostrar que Arendt rescata una dimensión positiva de lo social que se caracteriza por ofrecer un ámbito de diferenciación o de discriminación³¹⁴, en el cual los ciudadanos proceden a agruparse en asociaciones siguiendo ciertas afinidades. En este sentido, lo social conforma el espacio de la libre asociación, en donde las personas se agrupan de acuerdo con inclinaciones compartidas, diferenciándose a su vez de quienes resultan excluidos de esa agrupación. Llamamos asociativa a esta dimensión de lo social en la medida en que refiere a los procesos sociales y culturales de asociación, interacción y sociabilización, que emergieron en las modernas sociedades occidentales.

“Lo que la igualdad es al colectivo político –su principio más intrínseco– lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan”, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito. En la sociedad americana la gente se agrupa por profesiones, ingresos o procedencia étnica y discrimina a las agrupaciones rivales, mientras que en Europa los factores que intervienen son la clase social, la formación, los modales [...] Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos” (TP: 100)³¹⁵.

Para comenzar, podemos advertir que mientras que en *La condición humana* Arendt define lo social destacando su carácter normalizador y su uniformidad, en esta cita destaca como rasgo distintivo de lo social la discriminación, o las posibilidades de diferenciación inherentes a su dinámica. De este modo, lo social es un espacio que ofrece “oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos”, pero que no obstante implica también cierta uniformidad al interior de cada grupo para el mantenimiento de la cohesión. Por tanto, no debemos entender lo social conformista y lo social asociativo como dos modelos o acepciones alternativas de lo social, sino como dos dimensiones en tensión constitutivas de la dinámica social³¹⁶. Proponemos así

³¹⁴ Arendt utiliza la palabra “discriminación” en el sentido de “seleccionar excluyendo” (RAE, 22ª edición). Sin embargo, resuena con fuerza el otro sentido del término que remite a “dar trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etc. (RAE, 22ª edición). Por este motivo, solemos utilizar en su lugar el término “diferenciación”, aunque con ello se pierde esa idea de exclusión que caracteriza a la discriminación en relación con la propia dinámica social.

³¹⁵ Arendt, H. (2002a). *Tiempos presentes*. Trad. de R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.

³¹⁶ Tomamos la expresión asociativo de Seyla Benhabib (2000a: 138-141), pero mientras que ella la aplica al espacio público, concibiendo que de este modo hay dos modelos contrapuestos de espacio público en

como hipótesis de lectura que en los escritos de Arendt pueden encontrarse dos formas alternativas de entender lo social que aunque se encuentran en tensión, resultan al mismo tiempo complementarias e irreducibles. A partir de esta complejización de lo social, en lo sucesivo nos abocamos a reconsiderar el vínculo entre lo social y lo público en Arendt.

Tenemos, entonces, una dimensión de lo social que refiere al proceso por el cual la sociedad asegura su propia reproducción a través de la normalización de los individuos, y otra dimensión de lo social que remite a los procesos de diferenciación que posibilitan la asociación de los individuos³¹⁷. El ámbito social se encuentra atravesado por esta tensión entre normalización y diferenciación, mientras que la normalización es la base que hace posible el conformismo, necesario a su vez para el mantenimiento de las normas sociales; la diferenciación es la base que hace posible la libre asociación que a su vez refuerza las diferencias sociales. La dinámica social se desenvuelve en esta tensión entre la reproducción y el mantenimiento de lo social instituido, y la recreación de lo social instituyente a través de las potencialidades de la asociación. Estas

Arendt, nosotros entendemos que resulta más productivo distinguir el espacio público del espacio político, y a la vez delimitar dos dimensiones de lo social, una asociativa y otra conformista. De manera que a diferencia de Benhabib proponemos diferenciar dos acepciones de lo social, al tiempo que concebimos ambas acepciones como interdependientes y constitutivas de lo social.

³¹⁷ En esta distinción entre lo social conformista y lo social asociativo podría verse una recreación del análisis habermasiano en torno de lo sistémico y lo comunicativo. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre ambos enfoques, puesto que lo sistémico en Habermas remite al modo de funcionamiento del sistema político –el Estado– y del sistema económico, mientras que lo público y lo social, se estructuran comunicativamente, aunque se encuentran amenazados por la colonización del mundo de la vida, cuando la racionalidad instrumental, originaria del ámbito sistémico, se introduce y comienza a regir las interacciones en el mundo de la vida a través de sus medios de intercambios propios: el dinero y el poder. En este contexto Habermas (1999: 457) advierte que “a diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la reproducción sistémica sin que se produzcan efectos colaterales patológicos”. En nuestra interpretación de Arendt, en cambio, al interior mismo del ámbito social –y no como producto de su colonización– encontramos una tensión entre una lógica reproductora, y por tanto conformista, y una lógica innovadora que se sustenta en las posibilidades asociativas que ofrece. De manera que la dinámica de funcionamiento de lo social está atravesada por esta tensión, por lo que constituye una arena ambivalente, que a pesar de su tendencia a la clausura, también ofrece un marco para la acción entendida como la posibilidad de introducir novedad en el mundo. En consecuencia, la afinidad con Habermas es sólo superficial y encubre dos perspectivas disímiles de lo social y de su vínculo con lo político. Otra diferencia fundamental, reside en la caracterización de la acción. En Habermas (2000: 206) la denominada “acción comunicativa” se orienta al consenso o según sus propias palabras a la “formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento”. En cambio en Arendt, la acción no se orienta al consenso ni a la formación de una “voluntad común” sino más bien a la expresión de la singularidad de cada persona, y se encuentra en relación con su particular reapropiación del juicio estético kantiano (Arendt, 2003). En nuestra tesis de Licenciatura sostuvimos que el posicionamiento disímil de ambos filósofos, resulta nodal para pensar una concepción de la política que no se reduzca a la búsqueda de consenso y que pueda dar cuenta del conflicto (Di Pego, 2005a: 100-109). Por otra parte, en nuestra tesis de Doctorado (Di Pego, 2013a: 274-313), nos encontramos trabajando sobre la lectura arendtiana del juicio, en donde también resultan manifiestas las divergencias de su perspectiva respecto de las interpretaciones de corte habermasiano de Kant. El juicio es la cuestión clave no sólo para la vida contemplativa sino también para repensar su vinculación con lo político.

dimensiones son constitutivas de lo social, por eso Arendt advierte que “una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular” (TP: 100). Es decir, una sociedad en la que se eliminan las diferencias, atenta contra su propia sustentabilidad. La sociedad de masas tiende indefectiblemente a la supresión de las diferencias, pero es el totalitarismo el que realiza este cometido en su plenitud. Sin embargo, esta erradicación de la diferenciación sólo puede ser mantenida durante un cierto lapso de tiempo –que tal vez pueda ser significativo en la vida de una persona, pero resulta más acotado tomando en consideración el tiempo histórico. Resulta interesante observar que el énfasis alternativo de Arendt en cada uno de estas dimensiones de lo social, responde a pretensiones disímiles. En *La condición humana*, Arendt se propone denunciar el “conformismo inherente a toda sociedad” (CH: 50) y la inusitada expansión de este conformismo en la denominada sociedad de masas. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la indistinción predominante en los regímenes totalitarios parecía reconfigurarse en el seno de las democracias de masas y parecía ineludible revisar tanto los orígenes modernos del creciente conformismo social como los riesgos de sus derivas presentes. Por otra parte, Arendt escribe el artículo “Little Rock”, con el propósito de analizar el accionar de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Cuando analiza esta situación particular, Arendt observa la sociedad primordialmente como ámbito de potencial diferenciación, del que surgen asociaciones y organizaciones de diversa índole. Rastreamos a continuación las particularidades de cada una de estas dimensiones complementarias de lo social. Como hemos visto, en *La condición humana*, la definición de lo social se encuentra inmersa en una crítica a la sociedad de masas. Arendt entiende que lo social es una esfera que se caracteriza por el conformismo y las conductas normalizadas, y analiza críticamente el advenimiento de la sociedad de masas como la infortunada consagración de lo social, respecto de los demás espacios de interacción, con la consecuente preeminencia de su conformismo inherente. En cambio, en “Little Rock”, Arendt aborda lo social como una esfera donde las personas se diferencian, conformando grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, etc. Lo social entonces es concebido como un ámbito de diferenciación antes que como un ámbito donde prevalezca el conformismo. Asimismo, como puede apreciarse en las citas precedentes, en *La condición humana* lo social es valorado negativamente porque implica la extensión del conformismo, mientras que en “Little Rock” lo social es valorado positivamente como un ámbito de

asociación que debe ser preservado. Nos detendremos brevemente en el artículo “Little Rock”, aunque debemos aclarar que no vamos a adentrarnos ni en el caso particular que Arendt analiza, ni en las diversas controversias que suscitó, sino que procuramos tan solo delinear los principales rasgos de la dimensión asociativa de lo social. La esfera social es concebida en íntima relación con “el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él” (TP: 106). Lo social es el ámbito de la libre asociación y de la diferenciación entre las personas, pero los gobiernos en su afán de regulación creciente amenazan con restringirlo. Y esta creciente proliferación de la administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad sino también para la integridad del ámbito privado³¹⁸. Arendt señala que en el momento en que los gobiernos se entrometen con una regulación excesiva sobre los modos de vida y de interacción de las personas, “se viola la libertad de la sociedad” (TP: 104) y “el derecho personal [...] que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia” (TP: 106). Obsérvese que aquí, Arendt habla de la “la libertad de la sociedad”, mientras que en la CH, la sociedad se presentaba íntimamente vinculada con la necesidad propia de la reproducción de la vida y con la sustitución de la acción libre por conducta estereotipada.

En el abordaje de esta relación problemática, Arendt considera que “mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminatoras de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se impongan por ley” (TP: 103), precisamente porque el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley. La ley no puede ser discriminatoria porque la arena legítima de la política es la igualdad. La relación entre lo social y lo político está atravesada por dos movimientos paradójicos, por un lado, lo social es el ámbito donde se llevan a cabo procesos de diferenciación, y por otro lado, el ámbito político procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. De modo que la relación entre lo social y lo político recrea en parte el conflicto entre la diferenciación y el reconocimiento, por una parte, y la igualdad, por otra³¹⁹. Arendt no tiene duda de que

³¹⁸ En este contexto Arendt se empeña en defender “el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca”, denunciando que “con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos” (TP: 106). Obviamente, podemos no coincidir con esta opinión de Arendt, pero no podemos pasar por alto los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario someter a debate público los lineamientos de las políticas de Estado y sus injerencias.

³¹⁹ Nancy Fraser indaga esta tensión existente entre la lógica de la igualdad, propia del ámbito político, y la lógica de la diferenciación, propia del ámbito social, a través de lo que ella denomina el dilema redistribución-reconocimiento. “Las exigencias de reconocimiento asumen a menudo la forma de un llamado de atención a la especificidad putativa de algún grupo [...] Por esta razón, tienden a promover la

todos los ciudadanos deben ser tratados como iguales ante la ley, pero se muestra renuente a promover que esta igualdad formal se materialice en la sociedad aboliendo todo tipo de diferenciación. Y esta renuencia no era infundada sino que se basaba en la proliferación del conformismo y en la disolución de las posibilidades de diferenciación que la sociedad de masas lleva consigo, frente a lo que Arendt aboga por la protección y el reconocimiento de la diversidad social y cultural.

“La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores” (TP: 101). En esta cita puede apreciarse que Arendt valora positivamente y procura preservar “el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad” (LR: 52)³²⁰. Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros que implica que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y público. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto respecto de la intromisión de lo político en el reino de lo social, como de la intromisión de la lógica de la discriminación en el espacio público-político. En el primer caso peligran las diferencias y singularidades sociales y culturales ante la intromisión de la regulación del Estado, mientras que en el segundo caso se encuentra amenazada la igualdad ante la ley y los derechos de las minorías. De modo que, lo social y lo político no son necesariamente ámbitos irreconciliables sino más bien ámbitos delimitados, que es preciso preservar y entre los cuales es necesario procurar cierta ponderación.

Arendt considera, entonces, que el mayor desafío político es circunscribir la discriminación “al terreno que es legítimo, es decir, [a] lo social” (TP: 101), para evitar que invada la esfera política. Por supuesto que es necesario advertir sobre los peligros de una legislación que no reconozca derechos iguales a todos los ciudadanos

diferenciación de los grupos. Las exigencias de redistribución, por el contrario, abogan con frecuencia por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos” (Fraser, 1997: 25-26). Si bien Fraser reconoce que no existe ninguna perspectiva teórica que permita superar o resolver de manera definitiva el dilema redistribución-reconocimiento, esboza algunas líneas alternativas para minimizar los conflictos que este dilema plantea. Una organización pluralista de la sociedad requiere tanto que se reconozca la igualdad de los ciudadanos en algunos aspectos como sus diferencias en otros.
³²⁰ Arendt, H. (1959b). “Reflections on Little Rock”. *Dissent*, New York, 1(6), 45-56. Citamos en este caso una traducción propia de la versión original en inglés del texto, porque la traducción de R. S. Carbó que veníamos siguiendo traduce la expresión “right to free association” como “derecho a la libre disposición” en lugar de “derecho a la libre asociación”. El artículo de Arendt fue reunido y publicado póstumamente en alemán en la compilación *Zur Zeit. Politische Essays* (1986), la traducción castellana correspondiente es *Tiempos presentes* (2002a).

discriminando a determinados grupos ya sean sociales, étnicos, religiosos, etc. Sin embargo, Arendt parece en cierta medida perder de vista que el problema no reside solamente en que la discriminación social invada la esfera política, sino también reside en el interior mismo de la dinámica social, puesto que reconocer que es la esfera de la diferenciación no implica que toda diferencia en su interior sea legítima, lo que conduciría a tolerar y perpetuar las injusticias. Las consecuencias de este análisis de Arendt complaciente incluso con las diferencias no legítimas y con las injusticias del ámbito social, remiten a lo que James Bohman denomina “los costos morales del pluralismo político”:

“Una razón para no abolir la discriminación social, sostiene Arendt, es que constituye un factor importante en la preservación de la formación de grupos en las sociedades de gran escala [...] Tal discriminación es permisible e incluso deseable para Arendt, en tanto no se expanda al ámbito de la igualdad política. Arendt considera que muchas formas de segregación tienen importancia sólo para tal distinción de grupos. Así, la segregación en lugar de negar la diferencia, es una forma de preservación de esta. La cuestión es si la exclusión, antes que el reconocimiento mutuo, es el mecanismo más efectivo para el mantenimiento de la diversidad, y al respecto Arendt no ofrece un argumento sustantivo para su posición. No obstante, es un precio moral muy elevado el que Arendt está dispuesta a pagar por la pluralidad, dado que esta constituye una barrera contra la inclusión forzada de grupos e individuos típica de los regímenes totalitarios” (Bohman, 1996: 57. La traducción me pertenece)³²¹.

En su excesiva delimitación entre lo social y lo político, Arendt restringe la igualdad a la esfera política, y no advierte que también desempeña un papel importante en la esfera social en relación con la justicia. De modo que lo social no remite sólo a la uniformidad y a la indistinción, sino también a ciertas condiciones de igualdad que cuando no se encuentran cumplimentadas constituyen flagrantes injusticias. Por lo cual, resulta imperioso abrir a discusión pública la cuestión de cuáles diferencias del ámbito social deben ser preservadas y protegidas, y cuáles constituyen injusticias que deberían ser subsanadas. A partir de estas consideraciones, se evidencian las falencias de la posición de Arendt que empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo, y sentenciando que “el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de

³²¹ La crítica de Bohman (1996: 53-80) aquí esbozada nos parece atendible, sin embargo quisiéramos advertir que la preservación de la pluralidad en Arendt no implica una dinámica de la exclusión sino de la diferenciación. Este matiz resulta de suma relevancia, en la medida en que consideramos que la diferenciación es compatible con el reconocimiento mutuo, entendido como una lucha que implica un proceso no exento de conflictividad. Hay otras concepciones del reconocimiento como la de Ricoeur (2005) que podrían resultar difícilmente articulables con el énfasis arendtiano en la diferenciación, mientras que el enfoque de Axel Honneth (1997) en su libro *La lucha por el reconocimiento* al situarse en el contexto de la conflictividad social, ofrecería un marco para las reflexiones de Arendt en torno de la diversidad cultural y social. En relación con estos diferentes enfoques del reconocimiento, remitimos al trabajo “The Concept of Recognition: a Dialogue between Paul Ricoeur and Axel Honneth” de María Luján Ferrari (2010) que nos resultó especialmente sugerente al respecto. Sin embargo, aquí no podemos más que señalar esta lectura que permitiría vincular la concepción arendtiana de la diferenciación social con la teoría del reconocimiento de Honneth.

la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social” (TP: 104).

Hemos distinguido, entonces, dos dimensiones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una dimensión que llamaremos “conformista”, que se encuentra desarrollada en *La condición humana*, y otra que denominaremos “asociativa”, que se despliega en algunos de sus escritos de actualidad política, tales como “Little Rock” y “Desobediencia civil”, y que también ha sido esbozada en *Sobre la revolución*. En estos textos, Arendt no delimita lo social como en *La condición humana* destacando su conformismo, sino señalando como rasgo distintivo de lo social, la “discriminación”, o las posibles diferenciaciones de grupos inherente a su dinámica. Estas dos referencias a lo social no constituyen modelos alternativos sino que resultan dimensiones complementarias, puesto que la dinámica social se juega en la tensión subsistente entre normalización y diferenciación, o en otras palabras, entre la dinámica conformista y la dinámica asociativa de lo social.

Sin embargo, es necesario advertir que en su obra teórica sobre la vida activa, Arendt sólo remarca la dimensión conformista de lo social –y por ende lo valora negativamente–, mientras que en sus escritos posteriores enfatiza las potencialidades de diferenciación que la esfera social ofrece, al tiempo que comienza a valorarla positivamente y advierte la necesidad de protegerla de la intromisión del Estado. En este contexto, Arendt destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce que también implica cierto conformismo “en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido” (TP: 101). De esta manera, en sus escritos políticos, Arendt concibe el ámbito social como un espacio que al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación a través de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad a través del conformismo, que no solo opera en la sociedad en general, sino también al interior de los diferentes grupos asegurando su cohesión. En sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt enfatiza la potencialidad asociativa que ofrece el ámbito social, que es la arena de la libre asociación de donde surgieron, por ejemplo, aquellas asociaciones características de los albores de la democracia norteamericana, cuyo papel Tocqueville fue el primero en analizar, tal como Arendt advierte en su ensayo “Desobediencia civil”:

“El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el ‘arte de asociarse’ y de los que brotaron las asociaciones voluntarias cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer

con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano” (TP: 144).

Arendt comparte esta visión de Tocqueville y por ello considera que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la Revolución Americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan activamente en los asuntos públicos, en las mismas se recrea el legado de la *polis* griega y se mantiene viva la política entendida como la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un ámbito de reproducción social, como también la arena donde los ciudadanos gozan de la posibilidad de asociarse libremente según sus intereses y afinidades. Es ésta última dimensión de lo social que hemos denominado asociativa, la que Arendt se empeña en destacar en sus escritos de actualidad política. En *La condición humana*, Arendt se muestra escéptica respecto de las posibilidades de reconstituir espacios públicos genuinos al interior de las sociedades de masas. Sin embargo, a pesar de la tendencia de la sociedad de masas a la uniformización y la normalización, en su dinámica social misma subsiste la potencialidad de la libre asociación para recrear espacios públicos de participación. A lo largo de la década del sesenta cada vez cobraron mayor visibilidad pública las luchas de diversos movimientos. El movimiento estudiantil protagonista del mayo francés, los movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam, y los movimientos por los derechos civiles, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente en la sociedad de masas de la década del cincuenta. En consonancia con esto, lo social asociativo cada vez adquiere más relevancia en los escritos de Arendt, mostrando las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos que pueden revitalizar el espacio público. En esta acepción, entonces, lo social puede constituirse en el cimiento de espacios públicos que sin lugar a dudas contribuyen al fortalecimiento de lo político.

Recapitulando, la dimensión social conformista asegura la reproducción social y de los grupos que en su interior se diferencian. Desde esta perspectiva, lo social no puede constituir un espacio público porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada, que restringe la posibilidad de realizar acciones libres. Por otra parte, la dimensión asociativa de lo social preserva las posibilidades de discriminación y de diferenciación en la sociedad, posibilitando la emergencia de ámbitos de participación que dinamizan el espacio público. Es decir que la principal peculiaridad de

esta acepción asociativa de lo social, reside en que redundan en pos de la proliferación y del fortalecimiento de los espacios públicos.

En lo social asociativo se pueden constituir diversos públicos que entran en disputa en el espacio público para que sus demandas sean reconocidas y para que sus identidades sean observadas. “En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera ‘mudas’, y creo que es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente” (TP: 148). En esto reside precisamente el enorme potencial político de la “desobediencia civil” que constituye, según Arendt, “la última forma de asociación voluntaria” (TP: 146).

Las “mayorías calladas” a las que se refiere Arendt, serían las dominantes del espacio público hegemónico, mientras que las “minorías organizadas” emergen de la esfera social asociativa, constituyendo “contra-públicos” (Fraser, 1993) que logran renovar la agenda pública. La conflictividad de lo social es la dinamizadora de la política, es decir, que la desobediencia civil organizada y los movimientos de protesta son los que logran ampliar la agenda pública e introducir cambios políticos significativos. Así, Arendt reconoce que “a toda legislación laboral –al derecho de negociación del convenio colectivo, al derecho de organización y de huelga–, le precedió durante varias décadas la desobediencia, a menudo violenta, contra leyes que al final se han revelado como completamente superadas” (TP: 134).

La dinámica política se encuentra signada, entonces, por la conflictividad de una “pluralidad de espacios públicos en competencia” (Fraser, 1993: 40), caracterizada por la opinión pública dominante y la desobediencia civil organizada que la desafía en una disputa entre mayorías y minorías que muchas veces va más allá del plano discursivo. De esta manera, el enfoque arendtiano parece encontrarse en mayor consonancia con el planteo de Fraser que recrea la conflictividad de la dinámica pública que con la estilización habermasiana del espacio público. Desde la perspectiva de Fraser, en nuestras sociedades coexisten una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se pueden distinguir los públicos dominantes o mayoritarios, por un lado, y los públicos alternativos o minoritarios, por otro. Entonces, las minorías organizadas, conforman “*contra-públicos subalternos* [...] que son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1993: 41)³²².

³²² Al respecto véase el apartado precedente “Algunas críticas feministas a la oposición público-privado”, en donde también hemos abordado el papel de los contra públicos subalternos desde la perspectiva de

Arendt también deposita fuertes expectativas en estas minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten la proliferación de espacios de participación que adquieren relevancia pública y ejercen presión logrando la transformación de las opiniones mayoritarias. Es en este sentido que Arendt defiende con gran empeño a lo social porque en él se encuentran depositadas las posibilidades de revitalización del espacio público, configurando espacios de participación, que el espacio político ya no puede ofrecer, debido a la creciente profesionalización y burocratización de nuestros sistemas de gobierno. En nuestras democracias, frente a los embates burocratizadores, la política se ha resguardado en la proliferación de asociaciones y grupos al interior de la sociedad.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos indagado, siguiendo los escritos de Hannah Arendt, los vínculos entre la modernidad y el totalitarismo –primera parte–, y entre la modernidad y la sociedad de masas –segunda parte–. Esto nos ha permitido a su vez, como eje transversal, analizar las relaciones que pueden establecerse entre el totalitarismo y la sociedad de masas, y asimismo reconsiderar el posicionamiento arendtiano frente a la modernidad. Respecto de la inscripción moderna del totalitarismo, hemos situado el abordaje de Arendt en un movimiento pendular que no puede subsumirse a las dos interpretaciones contrapuestas difundidas: continuistas y discontinuistas. Las primeras sitúan el totalitarismo en continuidad con la modernidad como un producto o una consecuencia prácticamente inevitable de sus tendencias predominantes. De este modo, si en Arendt la modernidad trae aparejado el totalitarismo, como pretenden estas interpretaciones (Jay, 2003; Wollin, 2003; Losurdo, 2003), su posicionamiento crítico resulta no sólo renuente a la modernidad sino incluso antimodernista. Otras interpretaciones destacan, en cambio, la ruptura que implicó el totalitarismo respecto de la tradición en general y de la modernidad en particular. En este sentido, Villa (2006: 6) sostiene que el nazismo en Arendt se presenta como una patología que constituye un quiebre irremediable de la tradición. Sin embargo, Arendt afirma que la dominación totalitaria no es mero accidente o desvío, sino que debe abordarse “en términos de autocomprensión y autocrítica” (EC: 449). Atendiendo a esto, hemos propuesto que no es posible plantear el problema desde estas perspectivas excluyentes, puesto que el análisis arendtiano implica al mismo tiempo líneas de continuidades y de discontinuidades entre la modernidad y el totalitarismo. Por eso, hemos procurado, en los dos primeros capítulos, desbrozar los elementos que confluyen en el totalitarismo, mientras que en el tercer capítulo nos hemos detenido en el carácter singular de esta nueva forma de dominación.

Por otra parte, hemos propuesto una lectura que articula el totalitarismo y la sociedad de masas poniendo en relación dos de los principales libros de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. El reconocimiento de la importancia del libro sobre el totalitarismo para una comprensión cabal de la concepción política de Hannah Arendt se ha consolidado en nuestros días desde la originaria tentativa de Canovan en

esta dirección. En su libro, Canovan (2002: 279)³²³ pone de manifiesto que la relevancia y vigencia del pensamiento de Arendt sólo pueden apreciarse desde una lectura que tome en consideración su trabajo sobre el totalitarismo. Sin embargo, persiste la idea de que entre el primer libro de Arendt y *La condición humana* se produce, cuanto menos, una reorientación de su enfoque desde un abordaje centrado en las prácticas y las condiciones materiales, sociales y políticas, que se encuentran a la base del totalitarismo, hacia una interpelación teórica-filosófica de la tradición del pensamiento político occidental. De modo que, en los años cuarenta prevalecería un análisis histórico-político del derrotero moderno del totalitarismo, mientras que en la década siguiente cobraría preeminencia un análisis teórico-filosófico de la modernidad y de la gran tradición de pensamiento. En este sentido, las interpretaciones predominantes (Canovan, 2002; Serrano de Haro, 2007; Kohn, 2009; Young-Bruehl, 1993) destacan que en la exploración de las prácticas modernas que condujeron al totalitarismo, las corrientes intelectuales ocupan un papel marginal, no constituyendo un factor explicativo relevante.

La primera parte del presente trabajo constituyó también una afronta contra estas interpretaciones que al considerar que el totalitarismo no hunde sus raíces en fuentes intelectuales (Canovan, 2006: 30), de diversas maneras terminan exculpando a la tradición del pensamiento occidental frente a la irrupción de ese fenómeno. Aunque las prácticas desempeñan un papel preeminente, consideramos que las corrientes intelectuales también han contribuido al surgimiento del totalitarismo. En consecuencia, hemos realizado una lectura de *Los orígenes del totalitarismo* atenta a la elucidación del rol que desempeñan la Ilustración, la secularización, el Romanticismo, la filosofía política de Hobbes y las denominadas filosofías de la historia en tanto que elementos de la tradición intelectual. A la base del fenómeno totalitario encontramos, entonces, una amalgama de elementos provenientes de las prácticas materiales y de las corrientes intelectuales. La tradición ha sucumbido no sólo bajo el avasallante curso de la historia del siglo pasado sino también bajo el propio peso de la tradición intelectual. Efectivamente el totalitarismo usurpa la dignidad de la tradición constituyendo un quiebre irremediable, pero este quiebre no se produce por causas ajenas, sino que debe situarse en las paradojas y tensiones que estructuran a la tradición misma.

³²³ El libro de Canovan fue publicado por primera vez en 1992 y constituyó un hito en las interpretaciones de Arendt, que a partir de ese momento se volcaron más atentamente hacia el primer libro de Arendt y especialmente hacia las dos primeras partes sobre el antisemitismo y el imperialismo que habían recibido hasta ese momento escasa atención.

Las dos tesis arriba esbozadas, una en relación con la síntesis de elementos en continuidad y en tensión con la modernidad que conforman el totalitarismo y la otra con el papel de la tradición intelectual en la emergencia de esta forma de dominación, encuentran sustento en el análisis del antisemitismo y del imperialismo, que obraron como simientes de este fenómeno político. El antisemitismo del siglo XIX se caracteriza por constituir el núcleo de una ideología en donde se conjugan el extendido odio social hacia los judíos con el antisemitismo político. El odio social a los judíos puede derivar en pogromos, que sustentados en las multitudes enardecidas no pueden ser canalizados sistemáticamente, mientras que el antisemitismo político puede dar lugar a una legislación antijudía, que resultaría inviable si el antisemitismo no se encontrara difundido en el ámbito social. Por eso, sólo la confluencia de estas dos vertientes del antisemitismo, el social y el político, puede derivar en un plan de exterminio masivo, como el que fue llevado a cabo por el régimen nazi. Estas dos vertientes del antisemitismo se enmarcan en la distinción más amplia entre lo social y lo político que estructura gran parte del análisis arendtiano en torno del totalitarismo. La tesis del ascenso de lo social, se expresa en este caso como el tratamiento político de una problemática originariamente social: el antisemitismo. A partir de la tesis del ascenso de lo social, se configura una política de la reproducción de la vida que es el reverso complementario de la tanatopolítica que discrimina entre vidas dignas e indignas de ser vividas. En el marco del análisis de los campos de concentración y exterminio, desarrollamos las implicancias de esta lectura biopolítica del totalitarismo.

La peculiaridad del antisemitismo moderno reside precisamente en el abordaje político del antisemitismo social, y esta convergencia se produjo en el seno de los movimientos políticos que surgieron hacia fines del siglo XIX y que diferenciándose de los partidos, aspiraban no sólo a la dominación del Estado sino a su completa reestructuración. Los dirigentes de los movimientos advirtieron el uso político del antisemitismo para la movilización del populacho, y fueron en consecuencia precursores de los movimientos de masas del siglo siguiente. El antisemitismo obró como elemento catalizador (Canovan, 2002: 28-29), pero un análisis detenido también nos muestra que no fue casualmente que desempeñó esta función, sino que es necesario indagar históricamente cuáles fueron los factores que hicieron posible que el antisemitismo llegase a constituir el núcleo de una ideología movilizadora de masas³²⁴. Esto nos conduce a dos procesos

³²⁴ Canovan (2000) considera que en el análisis de Arendt, el antisemitismo reviste meramente de un carácter instrumental, en donde lo relevante es la función que desempeña, que a su vez podría haber sido desempeñada por cualquier otro elemento sin alterar la caracterización del totalitarismo como tal. En consecuencia, Canovan le resta importancia al antisemitismo como factor explicativo del totalitarismo. Benhabib (2000a) parece coincidir con Canovan, puesto que en su libro el antisemitismo no merece ni

históricos que resultan fundamentales en la conformación del antisemitismo: la asimilación y la secularización.

El abordaje de Arendt de la asimilación desbarata la tendencia a concebir este proceso como una paulatina integración social y política de los judíos a la sociedad. En su lugar, se muestra como una desjudaización forzosa que condiciona la aceptación por parte de la sociedad. Para ser asimilados, los judíos deben poner de manifiesto que pueden llegar a ser un individuo como cualquier otro, es decir, que están dispuestos a renunciar a su condición particular de judíos para llegar a ser ciudadanos de un Estado. Pero los judíos no se asimilan a un modo de ser genérico sino a una sociedad histórica determinada con manifiestas inclinaciones antisemitas. De ahí que la asimilación implique una asimilación al antisemitismo imperante (Bernstein, 1996: 20) y que, en consecuencia, se desarrolle incluso un odio hacia sí mismos (*Selbsthass*) por parte de los judíos (Traverso, 2005: 188). A pesar de sus esfuerzos por resultar indistinguibles, los judíos permanecen como advenedizos y no pueden borrar su procedencia de un pueblo paria. Aquellos judíos que se resisten a la asimilación, permanecen como parias y conforman una tradición minoritaria y oculta pero persistente.

La Ilustración se erigió como principal propulsora de la asimilación de los judíos. Los ilustrados encontraron en la asimilación de los judíos la prueba de la unidad de la humanidad, puesto que incluso aquellos que eran despreciados podían llegar a convertirse en modelos de humanidad a través de la *Bildung*. La asimilación resultaba, entonces, una cuestión de educación que requería que los judíos se sometieran a un proceso de formación integral de la personalidad. Los judíos de excepción que constituían relevantes figuras del ámbito cultural ponían en evidencia que esta transformación de los judíos era posible y que incluso podían llegar a destacarse respecto del resto. Sólo era cuestión de que dejaran a un lado ciertas creencias religiosas obsoletas, adhiriendo a los preceptos de la cultura ilustrada. De este modo, a pesar de sus buenas intenciones, como advierte Arendt, los ilustrados demandaban a los judíos que renuncien a su identidad como tales, y al exaltarlos como excepciones modélicas de la humanidad, los presentaban como lo exótico que puede ser normalizado, constituyendo esta posición una contraparte sumamente próxima de aquellas posiciones que consideran inferiores a los judíos.

siquiera un apartado específico. En cambio, el libro de Bernstein (1996: 9) procura mostrar que el abordaje arendtiano de la cuestión judía y del antisemitismo no sólo es fundamental para la comprensión del totalitarismo, sino también en general para la comprensión de las problemáticas más características que recorren todo su pensamiento posterior. En sintonía con Bernstein, consideramos que Arendt encuentra razones históricas de peso que muestran que el antisemitismo no podía ser simplemente sustituido por otro elemento, porque desempeñaba un papel relevante en el seno de la ideología nazi.

Lo problemático es que la asimilación en términos de formación integral, implicaba abrazar la cultura ilustrada, y debido a que muchos judíos optaron por esta vía, el proceso de secularización del judaísmo resultó trunco. La secularización espiritual remite a la reapropiación de motivos religiosos y su transformación en esquemas culturales. La secularización del judaísmo no dio lugar a la conformación de un ámbito cultural propio y por eso permanece inconclusa. Sin embargo, en la tradición oculta del judaísmo Arendt encuentra los elementos para la conformación de este ámbito cultural propio. Por eso, la tradición oculta constituye un esbozo de rearticulación de impulsos religiosos en un ámbito cultural propio, y no se restringe solamente a la figura emblemática del paria, que no detenta características exclusivamente judías como advierte Bernstein (1996). A su vez, este ámbito cultural podría haber obrado de coto para aquellos procesos de seudosecularización (Leibovici, 2005) que se han llevado a cabo de ciertos conceptos judíos, como por ejemplo, el de pueblo elegido que al verse desvinculado de la esperanza mesiánica de redención de la humanidad, se pervirtió en un chovinismo del pueblo judío o de sus adversarios que disputaban este papel. De ahí la complejidad del posicionamiento arendtiano, puesto que no sólo resulta preciso reconsiderar los efectos nocivos de la seudosecularización, como advierte Leibovici, sino al mismo tiempo profundizar y culminar la secularización del judaísmo para dar lugar a una esfera cultural particular.

La imbricación existente entre los procesos de asimilación y de secularización respecto de la Ilustración permite entrever el modo de conceptualizar a los otros que subyace a la época moderna. Los ilustrados como propulsores de la asimilación, no estaban en realidad dispuestos a acoger a otras culturas en su seno, sino a individuos que previamente hubiesen renunciado a las peculiaridades de su procedencia. Al concebir a los individuos como entidades abstractas se soslaya la relevancia del marco cultural en la constitución de la subjetividad, pero también se pierde de vista la particularidad de la propia tradición ilustrada. En efecto, la asimilación implicaba asimilarse a una tradición específica, que aún secularizada preservaba y recreaba en su seno las motivaciones religiosas del cristianismo, al tiempo que se encontraba impregnada del antisemitismo imperante en la sociedad. A la idea de ser humano genérico de la Ilustración subyace la concepción del tipo de hombre que esta tradición promueve, y la exigencia de que es necesario responder a esta concepción, emancipándose de su cultura de origen. Sin embargo, el “otro” vuelto un ser humano genérico ya no es otro, sino alguien indistinguible pero que tiene la marca de haberse vuelto otro respecto del que era. De ahí el carácter paradójico de la asimilación: por más asimilados que hayan llegado a

estar los judíos a la sociedad, nunca podían dejar de ser judíos, e incluso consecuentemente se incrementaba el antisemitismo, porque la sociedad reaccionaba rechazando violentamente la igualdad de los judíos. En este contexto, la crítica de Arendt alcanza a la corriente intelectual de la Ilustración pero también a la tradición liberal subyacente con sus presupuestos respecto del individuo aislado y desarraigado, que también se encuentra a la base de la paradoja de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

El imperialismo constituye el otro pilar de las simientes del totalitarismo, y en su interior Arendt distingue entre el imperialismo de ultramar y el imperialismo continental. El primero es el que ha suscitado el mayor interés de los intérpretes (Benhabib, 2000a), puesto que instaura la raza, en lugar de la nacionalidad, y la burocracia, en lugar de las instituciones republicanas, como principios organizativos en las colonias. Como consecuencia de esta combinación de raza y burocracia, se llevaron a cabo las matanzas administrativas de aquellas poblaciones que eran consideradas pertenecientes a razas inferiores. Estas matanzas administrativas constituyen un antecedente insoslayable de los campos nazis de concentración y exterminio. El imperialismo de ultramar ejerció así un efecto boomerang sobre Europa, siendo los campos del nazismo una puesta en marcha de esta maquinaria de muerte en serie, en el seno del viejo continente y sobre sus propias poblaciones (Traverso, 2003).

En la filosofía política de Hobbes y en su caracterización del hombre a partir de la búsqueda incesante de poder, Arendt encuentra la descripción del hombre que la burguesía requería para su posicionamiento en los siglos sucesivos como el actor político por excelencia. El hombre resulta en Hobbes concebido a imagen y semejanza del burgués, y sus ansias de poder encuentran su máxima expresión en las políticas del imperialismo. El imperialismo de ultramar consiste precisamente en la expansión de los límites del Estado para proteger y resguardar las posibilidades de generación de riquezas más allá de sus estrechas fronteras. Asimismo, la idea hobbesiana de que los Estados se encuentran entre sí en estado de guerra potencial de todos contra todos, como en el estado de naturaleza, parece refrendar el impulso expansionista del imperialismo, al tiempo que realiza un aporte colateral al desarrollo del pensamiento racial, al erosionar las bases de la idea de humanidad como un marco común para todos los hombres. En el apartado que hemos dedicado a la filosofía de Hobbes, no nos concentramos tanto en el controvertido análisis arendtiano, sino que nos interesa destacar el papel que desempeña en relación con el imperialismo, como uno de los elementos de la tradición intelectual que abonaron al totalitarismo.

Por otra parte, el imperialismo continental remite a los panmovimientos de Europa central, especialmente a los países que otrora conformaban los Estados multinacionales –el imperio Austro Húngaro y Rusia–, en los que se proclamaba la unidad de los pueblos con un origen y una lengua compartidos, pero que se encontraban dispersos en diversos territorios. Por lo que este imperialismo da lugar a un nacionalismo tribal que brega por la reunificación de los pueblos cuyo origen común se manifiesta en la permanencia de la utilización de la lengua a pesar de las distancias espaciales. Ambos imperialismos comparten la voluntad de expansión territorial y la exigencia de la exclusividad de ese territorio para un grupo restringido, ya sea una raza o un grupo con un mismo origen tribal.

El Romanticismo es la tradición alemana que más estrechamente se encuentra vinculada al imperialismo tribal y al pensamiento racial que éste lleva consigo. De particular relevancia resultan las nociones románticas de personalidad innata y de genio, que la ascendente burguesía, despreciada por la nobleza, utiliza para describir cualidades que no residen en una atribución externa, como los títulos de nobleza, sino que son inherentes a cada persona desde su nacimiento. La burguesía lograba así diferenciarse de la nobleza, y desplazaba todas las atribuciones de desprecio que ésta le imputaba hacia otros grupos sociales; primeramente hacia los franceses, luego hacia los ingleses y siempre hacia los judíos. De este modo, la referencia a la personalidad innata y al genio, culminaban por estigmatizar a otros pueblos que no era portadores de tales capacidades, abonando bases propicias para la proliferación del pensamiento racial. A pesar de que el romanticismo constituye una afronta contra las concepciones ilustradas y liberales del individuo desarraigado, al mismo tiempo recae en una estigmatización del otro, subyacente indistintamente en lo profundo de las corrientes intelectuales de la modernidad.

En este contexto de ascenso del antisemitismo, del imperialismo y del pensamiento racial, se exacerbaban las paradojas que atraviesan al Estado Nación, erosionando los sustentos de sus instituciones. El aumento del populacho y posteriormente de las masas, como sectores de la población que no podían ser representados por el tradicional sistema de partidos –estructurados a partir de la organización de las clases sociales en el sistema continental, o de los individuos en el sistema anglosajón–, sumado a las minorías y los apátridas surgidos de la Primera Guerra Mundial, terminaron por socavar las instituciones del Estado Nación. Sin embargo, no fueron sólo causas históricas particulares las que produjeron la crisis del Estado Nación, sino que desde su surgimiento se vio amenazado por su estructuración paradójica misma. El Estado

Nación se erige como protector y garante de derechos universales, pero al mismo tiempo, se organiza en torno del reconocimiento de ser el Estado de una nación determinada, restringiendo de esta forma la validez de los derechos a quienes eran reconocidos como sus ciudadanos. En consecuencia, aquellas personas que aún encontrándose en el territorio del Estado, no son reconocidas como parte de la nación dominante, se encuentran excluidas del marco legal vigente y no se les reconocen ningún tipo de derechos. Esto facilitó la absoluta y arbitraria disponibilidad por parte del Estado, y en particular de las fuerzas policiales, de aquellas personas que permanecían privadas de derechos.

En este contexto, el antisemitismo llegó a constituir una ideología con pretensiones de dominación mundial de inspiración imperialista. Una ideología es una forma particular de concebir la historia reduciéndola a una pauta –la superioridad de una raza o la lucha de clases–, que pretende explicar la totalidad de la historia pasada, presente y del devenir futuro. En este sentido, una ideología despliega la lógica de una idea que se extrapola como clave de comprensión de todo el transcurrir de la historia. De este modo, a través de la ideología la historia se vuelve comprensible en su totalidad desde el pasado y predecible en su desenvolvimiento futuro. Esta forma de concebir la historia se desplegó en el seno de la tradición moderna de la filosofía, y encontró su punto culminante en la filosofía de la historia de Hegel. En consecuencia, la filosofía tampoco resulta incólume al momento de analizar los elementos que confluyeron en el totalitarismo, puesto que las ideologías recuperan transfiguradas estas concepciones de la historia que la tradición filosófica había desarrollado.

De modo que, el fenómeno totalitario emerge a partir de una combinación de elementos provenientes de procesos históricos y de corrientes intelectuales propias de la época moderna. No obstante esta inscripción histórica del totalitarismo en el contexto civilizatorio occidental moderno, la cristalización que da lugar a este fenómeno resulta singular e irreductible a cualquiera de sus elementos constitutivos. El análisis arendtiano reconoce al mismo tiempo los orígenes modernos del totalitarismo, pero también la inusitada novedad y ruptura que produce, por lo que no puede ser comprendido en términos de las formas de gobierno precedentes, ni sus crímenes castigados ni enmarcados en las concepciones tradicionales contempladas por el derecho. En este sentido, el mal que emerge con el totalitarismo es un mal absoluto que desafía a nuestras herramientas tradicionales de comprensión.

La forma de dominación totalitaria se muestra en su aciaga novedad en relación con la particular estructuración del Estado, con la primacía del terror y con la dominación total

que instaura. El Estado totalitario se caracteriza por una organización concéntrica que a través de capas sucesivas reenvían las decisiones fundamentales a la figura del líder que ocupa su centro. Esta concentración de poder en el líder se lleva a cabo a través de un doble desplazamiento, por un lado, de la institución tradicional del ejército por la policía, y por otro, de los partidos políticos por el movimiento. La policía instaura el dominio del terror que, a diferencia de las dictaduras tradicionales, no persigue sólo a los enemigos del régimen sino a los enemigos objetivos que resultan tales independientemente de las acciones que lleven a cabo. Los enemigos objetivos detentan así una culpa ontológica que los vuelve potencialmente peligrosos independientemente de sus actos y sus opiniones. Dado que la persecución de estos enemigos objetivos no guarda relación con los actos realizados y su culpa se inscribe en su propia existencia, estos enemigos no pueden ser meramente castigados, sino que es necesario eliminarlos o más precisamente hacerlos desaparecer. Por su parte, frente a la estrechez de los partidos tradicionales, el movimiento se presenta siguiendo un designio superior de la historia que resulta particularmente atractivo para la movilización de las masas. El movimiento se caracteriza por la adhesión al líder y por su carácter dinámico para adaptarse a los requerimientos del momento. Los regímenes totalitarios se sustentan, entonces, en el terror sobre los enemigos, que potencialmente puede ser cualquiera, y en la adhesión de las masas en torno del movimiento.

El terror y la dominación total que persiguen los totalitarismos sólo pueden llevarse a cabo plenamente en los campos de concentración y exterminio. Por eso, los campos constituyen la institución central de estos regímenes, en donde se pone de manifiesto su lema fundamental que sostiene que “todo es posible”. En los campos, la muerte se presenta sólo como un mal limitado, en la medida en que hace posible lo que parecía inconcebible: eliminar toda espontaneidad transformando a los seres humanos en especímenes del animal humano. De este modo, es posible destruir la espontaneidad humana antes de la eliminación física de las personas, volviéndolas irreconocibles en cuanto tales. Esto conlleva a la máxima realización de la trasmutación de la política en biopolítica, puesto que los seres humanos reducidos a su animalidad resultan absolutamente indistinguibles y disponibles para su dominación total primero, y para su eliminación con posterioridad. Esta reducción de la existencia humana a la vida biológica en pos de la dominación total, aunque sólo puede lograrse completamente en los campos, constituye el modelo de la sociedad que los regímenes totalitarios pretenden instaurar. Por eso, la política sobre la vida no se restringe a los campos de concentración

sino que constituye el paradigma de la dominación totalitaria para la sociedad en general.

Asimismo, la dominación total ejercida por los regímenes totalitarios, fue posibilitada por una tendencia propia de la época moderna que remite al rol crecientemente relevante desempeñado por lo social en relación con el ámbito público y con el político. En su estudio sobre el totalitarismo, Arendt se refiere al ascenso de lo social como al proceso moderno de surgimiento de las masas y su paulatina incorporación a la vida pública y política. Este proceso se vio acompañado por un auge de la homogeneización social y por una transformación de la política, cuyo objeto se delimitó en torno de la reproducción de la vida de los individuos. En este sentido, puede afirmarse que la política como espacio de participación y manifestación de las diferencias sufre un retroceso ante el avance de la lógica homogeneizadora de lo social, o en otras palabras, que la política se torna una biopolítica. De este modo, sostenemos, en divergencia con Agamben (2003), que en el análisis arendtiano del totalitarismo ya puede encontrarse una perspectiva biopolítica que encuentra continuidad en el abordaje de la sociedad de masas. Así, este diagnóstico del derrotero biopolítico de la modernidad, alcanza su punto culminante en la dominación total al interior de los campos de concentración, pero no sólo se plasma en los regímenes totalitarios sino también en el seno de las sociedad de masas con el triunfo del animal *laborans* y su insaciable afán de consumo para la satisfacción de sus necesidades y deseos.

Por eso, tomar como hipótesis de lectura la deriva biopolítica de la época moderna permite articular nuevas líneas de continuidades entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. No obstante, hay que advertir que este diagnóstico biopolítico no agota el enfoque de Arendt de la modernidad, lo que no puede apreciarse en la lectura que realiza Agamben (2003). La aproximación arendtiana a la modernidad detenta una sutil ambivalencia que le permite iluminar sus claroscuros, y esto se pierde cuando se la reduce a una perspectiva biopolítica. Por eso, hemos procurado analizar su libro sobre la vida activa y otros escritos políticos e históricos, con el objeto de reconstruir los matices y la complejidad de su posicionamiento frente a la época moderna. A diferencia de Bernstein (1996: 123-136), que ha reconstruido lo que la propia Arendt denomina como “la historia recóndita de la época moderna” (*EPF*: 10)³²⁵, y que se encuentra relacionada con las revoluciones y el sistema de consejos, en este trabajo hemos procurado mostrar que no sólo hay que remitirse a estas experiencias esporádicas de la época moderna sino

³²⁵ La frase original en inglés es: “the innermost story of the Modern Age” (Arendt, 1961: 5). La palabra “innermost” remite a algo íntimo en el sentido de aquello que permanece oculto para los demás y tiene por tanto también la connotación de algo clandestino.

que al interior mismo de nuestras sociedades se preserva “el tesoro” de la libertad pública y de la acción política. Incluso en el análisis arendtiano de la sociedad de masas, signado por el conformismo que conlleva la expansión de lo social, consideramos que es posible concebir ámbitos de reconfiguración de lo político en su sentido específico. Esto se debe a que entendemos que lo social detenta un carácter dual en los textos arendtianos, y a partir de esto, propusimos delimitar dos concepciones complementarias de lo social que hemos denominado: lo social conformista y lo social asociativo. Esta última concepción se encuentra en relación con las posibilidades de asociación que subsisten no sólo como irrupciones esporádicas en el curso de la época moderna, sino incluso al interior de las sociedades actuales. Sin embargo, antes de profundizar en las implicancias de esta tesis, fue preciso reconsiderar el posicionamiento arendtiano en torno de la época moderna en su libro sobre la vida activa.

En *La condición humana*, Arendt pone en evidencia que la época moderna no puede ser simplemente caracterizada como una exaltación de la vida activa sobre la vida contemplativa. Antes bien, señala que esta reivindicación trae aparejada una inversión dentro de la jerarquía tradicional en el seno de la vida activa, que resultará decisiva en implicancias en el desarrollo de la época moderna. De este modo, la acción que era la actividad principal de la vida activa entre los antiguos, ha sido desplazada en los comienzos de la época moderna por el trabajo entendido como capacidad productiva. La ciencia moderna se muestra como paradigmática de la consagración de esta actividad instrumental, pero también la política y la historia comienzan a ser concebidas en términos instrumentales. De este modo, la política deja de ser vista como la interacción de las personas en torno de los asuntos públicos, para ser entendida como la administración y resolución de problemas, y por su parte la historia, es subsumida en un proceso tendiente hacia una finalidad que se independiza de las acciones de los hombres. En la política esto se manifiesta en el surgimiento de los modernos Estados y de sus aparatos burocráticos-administrativos, mientras que en la historia se plasma en las concepciones modernas de la historia que se encuentran a la base de las ideologías del siglo XX, y en la sustitución del pensamiento político, vinculado a la acción, por los abordajes de la historia como un proceso. Esta primacía de la historia sobre la política se consagra hacia fines del siglo XVIII, con el incremento del interés por la historia, y más precisamente por la filosofía de la historia, en desmedro “del interés en el pensamiento puramente político” (*EPF*: 86). De manera que la época moderna se encuentra signada por un doble repliegue de la política, por un lado, la restricción de la acción política que se vuelve una actividad instrumental acotada a la esfera del Estado como ámbito de

gobierno, y por otro lado, el desplazamiento del pensamiento político por parte de la historia, entendida como un proceso orientado hacia una finalidad (EPF: 77). Estas tendencias se inscriben en la primera fase de la época moderna caracterizada por la centralidad del *homo faber* y de sus potencialidades productivas, así como por la consecuente instrumentalización de las relaciones entre los individuos en el ámbito político, y entre éstos y la naturaleza en el ámbito científico.

En el siglo XIX esta visión del hombre como *homo faber* fue reemplazada por la del animal *laborans*³²⁶, con lo que se produjo la inversión de las categorías tradicionales de la vida activa al asumir un papel predominante la labor, que era en la antigüedad la más depreciada entre las actividades de la vida activa. Lo decisivo en la época moderna fue precisamente esta inversión de la jerarquía tradicional al interior de la vida activa, que subyace a la aparentemente inocua revalorización de la vida activa que trajo consigo. La consagración del *animal laborans* implica la transformación de la política en una actividad restringida a asegurar la continuidad del proceso vital. En su ensayo “¿Qué es la libertad?”, Arendt señala que la particularidad de los siglos XIX y XX consiste en que “el gobierno, que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el *protector oficial del proceso vital* –más que de la libertad–, de los intereses de la sociedad y de sus individuos” (EPF: 162. La cursiva me pertenece). De modo que, junto con el ascenso del *animal laborans*, la política ha devenido biopolítica, puesto que aunque la seguridad siguió constituyendo el foco de la política, al igual que en los comienzos de la época moderna, su objeto ya no era “la seguridad individual, antítesis de la ‘muerte violenta’, como en Hobbes (en quien la condición de toda libertad es estar libre del miedo), sino una seguridad que permitiera un desarrollo inalterado del *proceso vital de la sociedad como un todo*” (EPF: 162. La cursiva me pertenece).

En la medida en que el proceso vital ha ocupado el centro de la política, ésta se ha abocado a la reproducción de la sociedad como un todo y ya no ofrece un espacio de interacción para los individuos. El animal *laborans* se encuentra inmerso en la sociedad y consagrado a la reproducción de su vida, y para ello realiza tareas repetitivas e inacabables que lo sumen en la indistinción de la vida biológica, por lo cual no puede forjar un espacio de aparición donde desplegar la singularidad de cada persona. Incluso, considerados en tanto que animal *laborans*, los hombres resultan indistinguibles y aunque pueden encontrarse junto a otros, llevan a cabo su tarea de manera aislada. En

³²⁶ “En las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber* hasta que en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana” (EPF: 72).

este sentido, el predominio de la dimensión de la vida abocada a la satisfacción de las necesidades y al consumo, conlleva a una restricción de la pluralidad y del ámbito público, entendido como el espacio en donde las personas en interacción y diálogo con otras, pueden revelar su singular identidad. Así, en la sociedad de masas, aunque los hombres se encuentran rodeados de personas, permanecen en el aislamiento que supone el consumo incesante o se adentran en el mercado en donde se relacionan con los demás en tanto poseedores de bienes.

Este aislamiento característico de la sociedad de masas, se remonta al fenómeno de la alienación del mundo (*world alienation*) en los comienzos de la época moderna. La filosofía de Descartes se muestra como paradigmática de esta alienación del mundo puesto que el sujeto sólo tiene absoluta certeza de su propia existencia, y la existencia de los otros y del mundo es derivada a partir de esta certeza subjetiva y reestablecida en su veracidad sólo a través de la garantía divina, luego de la demostración de la existencia de Dios. De este modo, el aislamiento propio de la sociedad de masas encuentra sus orígenes tanto en los procesos sociales y económicos que conducen al predominio del animal *laborans*, como en el proceso de alienación del mundo iniciado por la filosofía moderna. A su vez, esta huida del mundo compartido se inscribe en una tentativa más amplia de la tradición del pensamiento político occidental que se remonta a Platón, orientada a buscar formas de encauzar la inestabilidad inherente a los asuntos humanos con el objeto de volverlos más controlables y predecibles.

A partir de las consideraciones precedentes, puede advertirse que *La condición humana* supone un doble movimiento de radicalización respecto del análisis de *Los orígenes del totalitarismo*. Por un lado, los orígenes modernos se desplazan desde la Ilustración y el Romanticismo del siglo XVIII hasta el siglo XVII, al tiempo que las responsabilidades respecto de las derivas modernas se extienden desde la filosofía política de Hobbes hasta la tradición de la filosofía moderna misma inaugurada con Descartes. Por otro lado, en *La condición humana*, Arendt señala la inmersión de la filosofía moderna en la tradición del pensamiento occidental desde la antigüedad en relación con la hostilidad hacia la política y los intentos de resolver las perplejidades de la acción, es decir, su carácter irreversible, imprevisible y su carencia de autor. De este modo, los análisis sobre la vida activa muestran la necesidad de que la crítica de la modernidad se inscriba en una crítica más amplia a la tradición del pensamiento occidental.

De modo que la crítica arendtiana de la modernidad desarrollada en *Los orígenes del totalitarismo*, es retomada y profundizada en *La condición humana*, en tanto que esta última nos reenvía a situarla en relación con la gran tradición del pensamiento

occidental. Estas líneas argumentativas compartidas que sustentan los análisis de sendos libros, permiten reconsiderar la crítica de la sociedad de masas teniendo en cuenta las derivas totalitarias del siglo XX. En la medida en que la sociedad de masas se sustenta en ciertas tendencias modernas, en ella también se encuentran presentes muchos de los elementos que habían dado lugar al totalitarismo: aislamiento, consolidación de las masas, ascenso de lo social, primacía de la dimensión de la vida biológica, segregación de minorías, surgimiento de apátridas, entre otros. La figura del paria resulta particularmente ilustrativa de estas continuidades, puesto que una de las problemáticas nodales de nuestras sociedades se vincula con la precaria situación de refugiados, desplazados, inmigrantes ilegales y minorías de diversa índole³²⁷. En la medida en que no son reconocidos con plenos derechos como el resto de los ciudadanos de un Estado Nación, son frecuentemente objeto de tratamiento por parte de las fuerzas de seguridad y de instancias administrativas con orientaciones asimismo represivas. La situación de estos grupos no afecta sólo a una minoría y tampoco constituye una cuestión aislada y excepcional si no que “ha comprometido al Estado nacional como estado constitucional y de derecho, es decir, lo ha hecho peligrar en sus fundamentos mismos” (*PLC*: 22812-22813. La traducción me pertenece), como advierte Arendt en “Estado Nacional y democracia”³²⁸.

De manera que, los peligros que implica el totalitarismo no constituyen una cuestión del pasado en Arendt si no que se presentan como una amenaza constante a la que se enfrentan las sociedades contemporáneas. En las sociedades de masas se encuentran muchos de los simientes del totalitarismo, sólo que éstos no han cristalizado en esa síntesis particular. No sólo la problemáticas de los parias, sino también la proclividad a restringir el funcionamiento de las instituciones republicanas en función de garantizar la seguridad nacional –frente a la amenaza del terrorismo, por ejemplo–, constituyen una

³²⁷ La noción de paria sería entonces la figura clave para pensar la política en el siglo XX pero también en el seno de nuestras actuales sociedades, sólo que en el siglo pasado esta figura se expresaba primordialmente en la situación de los judíos, y ahora remite a diversos grupos étnicos y sociales que no detentan plenos derechos, ya sea porque han sido desplazados, son inmigrantes ilegales o conforman minorías no reconocidas. En este sentido, podría sostenerse que la figura de paria ha sido resignificada en lecturas políticas contemporáneas, por ejemplo, en torno del “homo sacer” en Giorgio Agamben (2003) y de la “población excedente” o “desechos humanos” en Zygmunt Bauman (2005). Según Bauman (2005: 57) esta población excedente no puede ser equiparada con el “homo sacer” puesto que no son “blancos legítimos” sino que más bien son “víctimas colaterales del progreso económico”. Aunque aquí no podemos detenernos en esto, sería interesante indagar en las figuras de homo sacer y de población excedente como diferentes formas de producción exclusión y producción de parias.

³²⁸ Arendt escribió este texto en alemán titulado “Nationalstaat und Demokratie” para su participación en una discusión en Alemania con el cientista político Eugen Kogon en un programa de radio moderado por Roland Wiegstein bajo el tema “Nacionalismo ¿un elemento de la democracia?”. La discusión se llevó a cabo el 6 de marzo de 1963 en la emisora WDR y se emitió el 11 de julio de ese mismo año. Este manuscrito mecanografiado se encuentra en el legado de Hannah Arendt en la *Library of Congress* [en línea]. Consultado el 28 de febrero de 2013 en <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

prueba del inminente peligro de las derivas totalitarias. La relevancia del análisis de Arendt reside en que no considera que las sociedad de masas sean en sí mismas totalitarias, lo que posibilita rescatar sus particularidades frente a estos regímenes, pero al mismo tiempo permite delimitar los elementos totalitarios que subsisten en su seno y que restringen el ámbito de la política volviéndola una administración y gestión de la vida, en donde el consumo aparece como un paliativo de la libertad vedada, y en donde la situación de los parias pone de manifiesto la precariedad de sus bases democráticas. La otra cuestión central de *La condición humana*, es el papel que la noción de lo social desempeña tanto en el desarrollo de la época moderna como al interior de las sociedades de posguerra. Arendt ya había introducido la distinción entre lo social y lo político en su libro sobre el totalitarismo para distinguir entre la discriminación social de los judíos y el antisemitismo político, y también había establecido un vínculo entre el relevante papel de la noción de igualdad, el protagonismo creciente de las masas y el ascenso de lo social. De acuerdo con Arendt la extensión de la igualdad como ideario político al ámbito social conduce a una creciente uniformización de la sociedad que amenaza con clausurar la posibilidad de emergencia de la política entendida como manifestación de las singularidades en la interacción entre iguales. De modo que, la igualdad desempeña un papel legítimo en el ámbito político, y agregaríamos sumamente importante en relación con la justicia, pero cuando se extiende como exigencia indiscriminada dentro de la sociedad –como sucede paradigmáticamente con la asimilación–, erosiona las bases que hacen posible la diversidad social y cultural. En su libro sobre la vida activa, Arendt reafirma esta tesis postulando que la época moderna se caracteriza por el surgimiento del ámbito social, como un ámbito híbrido entre lo público y lo privado, que con su lógica inherente de la homogeneidad, amenaza a la persistencia de la política.

A partir de estas consideraciones, diversos intérpretes han concluido que Arendt tiene una visión completamente negativa de lo social (Pitkin, 1998; Bernstein, 1991; Cohen y Arato, 2000; Jay, 2003), lo que le impediría poder comprender la imbricación entre lo social y lo político que caracteriza a nuestra época, pues sólo puede ver allí una fagocitación de la política por parte de lo social. El ámbito social se caracteriza por haber instalado en el espacio público problemáticas vinculadas con la necesidad y la reproducción de la vida, que eran típicas del ámbito privado. Asimismo, el ámbito social no sólo es regido por el apremio de la necesidad, sino también por conductas estereotipadas según normas, que dan lugar al conformismo y la uniformidad reinantes. Por eso, en lo social no puede haber espacio para las acciones libres y las palabras

reveladoras, que se ven socavadas ante la expansión de la lógica normalizadora que asegura la reproducción de la sociedad. Lo social entendido como un espacio de clausura que se reproduce a sí mismo, resulta incompatible y antagónico en relación con lo político.

Sin embargo, nos hemos remitido a otros escritos de Arendt para mostrar que su concepción de lo social no es unívoca, y que en consecuencia, no se agota en esta dimensión centrada en asegurar la reproducción social. Por el contrario, a la luz de sus escritos políticos, lo social se muestra como un ámbito complejo atravesado por una tendencia hacia la normalización o la reproducción social, que prevalece en las sociedades de masas, pero también por una tendencia a la asociación y a la diferenciación social, que se manifiesta especialmente en los momentos de crisis y de ebullición social. De modo que no hay un estigma propio del ascenso de lo social que conduzca a la atrofia de la política, como pretende Pitkin (1998), sino que hay dos dimensiones que conforman lo social y que tienden a prevalecer una sobre la otra según las circunstancias históricas. Hemos propuesto, entonces, distinguir dos modos de entender lo social en Arendt, uno que hemos denominado lo social conformista, y otro que llamamos lo social asociativo. Estos dos modos de lo social no constituyen modelos alternativos –como en el caso de Benhabib (1998) respecto del espacio público–, ni implican una diferencia meramente nominal, sino que entendemos que ambos son constitutivos de la dinámica social en la perspectiva arendtiana.

A partir de la distinción entre estas dos dimensiones de lo social, hemos procurado reconsiderar la relación entre lo social y lo político en la obra de Arendt. Mientras que lo social conformista erosiona las bases de lo político, lo social asociativo constituye un ámbito de reaseguro de lo político, en la medida en que ofrece posibilidades de interacción y de reapropiación de problemáticas de interés público. De modo que, lo social se encuentra atravesado por una tensión irreductible entre una tendencia conformista que asegura la reproducción social y una tendencia asociativa que a la inversa posibilita la innovación política. Lo social asociativo se constituye en arena propicia para la acción política, y ahí pueden encuadrarse también las actividades de los movimientos y organizaciones sociales. La perspectiva de Arendt ofrece un marco para pensar en la sociedad civil y en sus organizaciones, a diferencia de lo que sostienen Cohen y Arato (2000), pero al mismo tiempo permite desarrollar una mirada crítica de las tendencias homogeneizadoras de lo social, incluso al interior de estas organizaciones y asociaciones. De manera que desde esta lectura se pueden abordar las potencialidades de la sociedad civil, así como también al mismo tiempo interpelar a las posiciones que

se erigen como una celebración de la sociedad civil, al recabar en las limitaciones que surgen desde la propia forma de constitución de lo social.

En la época moderna, ha predominado la lógica normalizadora de lo social, pero no obstante, la dinámica social misma en la medida en que implica la interacción, constituye un ámbito para la manifestación de la disconformidad y la asociación de las personas, no sólo para protestar sino también para disputar los espacios políticos establecidos. El reconocimiento de esta doble estructuración de lo social como marco de estabilización y a la vez de potencial innovación, es lo que signa de un carácter ambivalente a la aproximación arendtiana tanto de la modernidad como de la dinámica interna de las sociedades contemporáneas. En el marco de esta lectura, es posible compatibilizar una mirada crítica de lo social con una mirada que encuentra en el propio seno de lo social, márgenes para la acción y para la conformación de espacios públicos. De manera que la concepción de Hannah Arendt resulta sumamente crítica de las derivas de la época moderna y de su inscripción en las tentativas de la tradición del pensamiento occidental por estabilizar el ámbito de los asuntos humanos. Sin embargo, al mismo tiempo, encuentra en las potencialidades de asociación que ofrece la propia arena social, la dinámica que puede preservar intacta la acción política. De esta forma, lo político entendido como la participación activa en los asuntos públicos se ha manifestado en esporádicas pero reiteradas ocasiones a lo largo de la época moderna: en la Revolución Americana, en las comunas de la Revolución Francesa, en los soviets de la Revolución Rusa, pero también, en los movimientos por los derechos civiles, en los movimientos estudiantiles y en las diversas formas de desobediencia civil y de protesta social. De modo que, Arendt no es antimodernista (Wollin, 2003; Jay, 2003) sino que se posiciona de manera matizada frente a la modernidad, criticando la proliferación de apátridas y parias, la consagración del *animal laborans* y de la administración de la vida, y la alienación del mundo, pero también advirtiendo sobre las posibilidades de asociación y de organización que la dinámica normalizadora no puede clausurar completamente, y que emergen actuando de contrapeso de las tendencias hacia la restricción de la política.

El vínculo entre lo social, en su acepción asociativa, y lo político resulta palpable en su análisis de las revoluciones, en donde el resurgimiento de la acción política se encuentra en el fragor de las disputas sociales en el seno de las comunas y de los soviets, concebidos por la propia Arendt como “grupos de presión de los pobres” (SR: 253). Asimismo, Arendt señala que “cuando apareció el movimiento laboral en la escena pública era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua*

hombres y no *qua* miembros de la sociedad” (CH: 239). Es decir, que los movimientos de trabajadores imbricados en la cuestión social constituían espacios en los que se recreaban el impulso de la acción política, antes de que fuesen absorbidos por el movimiento sindical en la lógica de los partidos y de las demandas económicas. Este “papel político y revolucionario” (CH: 239) es lo que Arendt denomina el “pathos”³²⁹ del movimiento de trabajadores en sus primeras etapas que “surge de su lucha contra la sociedad como un todo” (CH: 239). En esta “batalla política completa” (CH: 239) que libraba el movimiento de trabajadores encontramos el modo en que lo social puede tornarse en sí mismo político.

De modo que estas formas de reconfiguración de lo político no se dan sólo de manera esporádica y excepcional en el transcurso de la época moderna, sino que han acaecido también en la historia del movimiento de trabajadores y se renuevan al interior de nuestras sociedades a través de organizaciones y asociaciones que buscan hacer escuchar sus demandas en la disputa política, así como de diversas formas de desobediencia civil, que se han tornado no solo una válvula de escape para la conflictividad social sino fundamentalmente una forma de repolitización de las problemáticas sociales. Este modo de entender el análisis arendtiano de lo social, nos ha permitido reconsiderar su carácter ambivalente y su compleja relación con lo político. Esta ambivalencia de lo social que brega por la homogeneización, pero al mismo tiempo alberga una irreductible diferenciación, genera una dinámica de clausura y apertura de lo político. En las épocas revolucionarias la ebullición de lo social junto con el predominio de la dimensión asociativa, obra como motor dinamizador de lo político, mientras que en una vez restablecido el funcionamiento de las instituciones políticas se impone la lógica de la reproducción social con su uniformidad característica. Pero este movimiento pendular en la historia, no debe hacernos perder de vista que esta tensión constitutiva de lo social sigue operando en nuestros sistemas políticos y es en esta tensión entre la homogeneización y la diferenciación, entre la conservación y la innovación en donde se juegan las potencialidades de la acción política.

³²⁹ Esta es la expresión que Arendt (1958: 195) utiliza en el original en inglés: “The very pathos of the labor movement in its early stages [...] stemmed from its fights against society as a whole”.

Bibliografía

Bibliografía de Arendt

- Arendt, H. (1959a). *The Human Condition* (2º edición). Chicago: University of Chicago Press. [1958].
- Arendt, H. (1959b). "Reflections on Little Rock". *Dissent*. New York, Winter 1(6), 45-56.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1º edición). New York: Viking Press. [1968 edición revisada y ampliada].
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Trad. de Miguel González. México: Joaquín Mortiz.
- Arendt, H. (1972). *Crisis of the Republic. Lying in Politics. Civil Disobedience. On Violence. Thoughts on Politics and Revolution* (1º edición). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind* (1º edición). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. [1951].
- Arendt, H. (1986). *Zur Zeit. Politische Essays* (1º edición). Knott, M. L. (ed.). Berlin: Rotbuch Verlag.
- Arendt, H. (1989). *Menschen in finsternen Zeiten* (1º edición). Ludz, U. (ed.). München: Piper. [Primera edición en inglés 1965].
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Trad. de Pedro Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI. [1963]
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Trad. de Robert y Rita Kimber. New York: Harvest Book. [1985]
- Arendt, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península. [1968]
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Ludz, U. (ed.). Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós. [1993].
- Arendt, H. (1998a). *Crisis de la república*. Trad. de Guillermo Solanas. Madrid: Taurus. [1972]

- Arendt, H. (1998b). *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés. Barcelona: Paidós. [1995]
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus. [1951]
- Arendt, H. (2000a). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen. [1963]
- Arendt, H. (2000b). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona: Lumen. [1957]
- Arendt, H. (2000c). *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Ludz, U. (ed.). München: Piper.
- Arendt, H. (2001a): *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós. [1958]
- Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa. [1965].
- Arendt, H. (2001c). *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro. [1996]
- Arendt, H. (2002a). *Tiempos presentes*. Trad. de R. S. Carbó. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu*. Trad. C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós. [1978]
- Arendt, H. (2002c). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper. [1958]
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. de Carmén Corral. Paidós: Barcelona.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires: Paidós. [1976]
- Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós. [1994]
- Arendt, H. (2005b). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Trad. de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós. [1978. Título original: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*]
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950- 1973*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder. [2002]
- Arendt, H. y Benjamin, W. (2006). *Texte, Briefe, Dokumente*. Schöttker, Detlev y Wizisla, Erdmunt (eds.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Kohn, J. (ed.). Trad. de Miguel Candel. Barcelona: Paidós. [2003]

- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*. Serrano de Haro, A. (ed.). Trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro. [2007]
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Kohn, J. (ed.). Trad. de Eduardo Cañas. Barcelona: Paidós. [2005]
- Arendt, H. (2009). *Escritos judíos*. Kohn, J. y Feldman, R. H. (eds.). Trad. M. Cancel, R. S. Carbó, V. Gómez Ibáñez y E. Cañas. Madrid: Paidós. [2007]
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta. [1996]
- Arendt, H. y Scholem, G. (2010), *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem*. Knott, M. L. (ed.) con la colaboración de Heredia, D. Berlin: Suhrkamp. [2010]

Bibliografía general

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Trad. de Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Trad. de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Aristóteles (1993). *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Barcelona: Gredos.
- Bacci, C. (2008). “¿Puede lo personal ser político?”. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*. Buenos Aires, (7), 179-196.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Trad. de Pablo Hermida Lazcano. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. (2006). *Modernidad y Holocausto*. Trad. de Ana Mendoza. Buenos Aires: Sequitur.
- Beiner, R. (2006). “Arendt and nationalism”. En Villa, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 44-62). Cambridge Companions Online: Cambridge University Press.

- Benhabib, S. (1998). "Models of Public Space: Hannah Arendt, the liberal Tradition, and Jürgen Habermas". En Landes, J. (ed.). *Feminism, the Public and the Private* (pp. 65-99). New York: Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2000a). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Benhabib, S. (2000b). "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 97-115). Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2005). *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Universidad ARCIS y LOM ediciones.
- Berman, M. (1994). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Trad. de A. Morales Vidal. México: Siglo XXI.
- Bernstein, R. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Trad. de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers.
- Bernstein, R. (2001). "Hannah Arendt's Zionism?". En Aschheim, S. E. (ed.). *Hannah Arendt in Jerusalem* (pp. 194-202). California: University of California Press.
- Bernstein, R. (2005). "Arendt: el mal radical y la banalidad del mal". En *El mal radical. Una indagación filosófica* (pp. 285-314). Trad. de Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmód.
- Bernstein, R. (2007). "¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal?". *Al Margen*. Bogotá, (21-22), 49-63.
- Beyrau, D. (2006). "Approximation of a Comparison: Stalinism, National Socialism and Their Intellectual Servants". En Borejsza, J. W. y Ziemer, K. (eds.). *Totalitarian and Authoritarian Regimes in Europe*. New York: Berghahn Books.
- Birulés, F. (1995). *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Valencia: Ediciones Episteme, Colección Eutopías, vol. 89.
- Birulés, F. (1997). "Introducción". En Arendt, H. *¿Qué es la política?* (pp. 9-40). Trad. de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.

- Birulés, F. (2006). “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”. En Cruz, M. (comp.). *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 37-61). Barcelona, Paidós, 2006.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. (1998). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Bohman, J. (1996). “The Moral Cost of Political Pluralism. The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt’s ‘Reflections on Little Rock’”. En May, L. y Kohn, J. (eds.). *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (pp. 53-80). Massachusetts: MIT Press.
- Bracher, K. D. (1983). *Controversias de historia contemporánea sobre fascismo, totalitarismo y democracia*. Trad. de Carlos López Castillo. Barcelona: Editorial Alfa.
- Bracher, K. D. (1989). *La era de las ideologías*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- Brunkhorst, H. (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Trad. de M. Abella y J.L. López de Lizaga. Madrid: Herder.
- Butler, J. (2007). “I merely belong to them”. *London Review of Books*. 29, 10th May [en línea]. Consultado el 6 de marzo de 2013 en <http://www.lrb.co.uk/v29/n09/judith-butler/i-merely-belong-to-them>
- Canovan, M. (2000). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 51-75). Barcelona: Gedisa.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Canovan, M. (2006). “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment”. En Villa, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 25-43). Cambridge Companions Online: Cambridge University Press.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cohen, J. L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Trad. de R. Reyes Mazzoni. México: FCE.
- Cruz, M. (1996). *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Buenos Aires: Paidós.
- Danto, A. (1989). *Historia y narración*. Trad. de Eduardo Bustos. Paidós: Barcelona. [1965]

- Di Pego, A. (2004). "La dimensión política de la historia en Hannah Arendt". *Revista Praxis Educativa*, Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, año 8(VIII), 55-63.
- Di Pego, A. (2005a). "Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt. Proyecciones y limitaciones de la innovación política en el mundo actual". Tesis de Licenciatura en Filosofía. FaHCE-UNLP.
- Di Pego, A. (2005b). "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática". *Intersticios*. México, 10(22-23), 39-69.
- Di Pego, A. (2006a). "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas". *Revista Question*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1(11) [en línea]. Consultado el 6 de marzo de 2013 en <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222>
- Di Pego, A. (2006b, septiembre-diciembre). "Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt". *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*. México. Universidad Autónoma Metropolitana, 19(52), 101-122.
- Di Pego, A. (2006c). "Materialismo y teología en la concepción de la historia de Benjamin". En VV. AA. (eds), *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Di Pego, A. (2007, marzo-junio). "Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía". *Al Margen*. Medellín, (21-22), 88-103.
- Di Pego, A. (2008). "Crítica y reconstrucción de la filosofía: Hannah Arendt y Walter Benjamin". Ponencia presentada en el IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía.
- Di Pego, A. (2010a). "Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas". En Moran, J. C. (comp.). *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad* (2º edición revisada y ampliada) (pp. 35-60). La Plata: De la campana.
- Di Pego, A. (2010b). "Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt". En Vestfrid, P. y Echeverría, M. P. (comps.). *Tridecaedro. Jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP* [en línea] (pp. 62-74). La Plata: EDULP. Consultado el 25 de febrero de 2013 en:

http://www.sedici.unlp.edu.ar/search/request.php?id_document=ARG-UNLP-Lib-0000000023&request=request

- Di Pego, A. (2013a). “Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de Walter Benjamin y Martin Heidegger”. *Tesis de Doctorado en Filosofía*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Di Pego, A. (2013b). “La revelación del «quién» en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*. La Plata: Departamento de Filosofía (FaHCE-UNLP), (43).
- Duarte, A. (2003). “Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente” [en línea]. Consultado el 12 de febrero de 2013 en http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=andre_duarte
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Trad. de Carlos R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- Evers, K. (2005, otoño). “The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction”. *Telos*, (132), 109-120.
- Ferrari, M. L. (2010, julio). “The Concept of Recognition: a Dialogue between Paul Ricoeur and Axel Honneth”. Ponencia presentada en el *International Symposium Reading Ricoeur Once Again: Hermeneutics and Practical Philosophy*, Lisboa.
- Fitzpatrick, S. (2005). *La revolución rusa*. Trad. de Agustín Pico Estrada. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fleischer, H. (1969). *Marxismo e historia*. Trad. de Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. de I. Romera Pintor y M.A. Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.
- Fraser, N. (1993). “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. *Debate Feminista. Política, trabajo y tiempos*. México, Año 4, 7.

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Trad. de Magdalena Holguín y Isabel C. Jaramillo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.
- Furet, F. (1996). *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Trad. de Mónica Utrilla. México: FCE.
- Getty, A. J. y Naumov, O. V. (2001). *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques (1932-1939)*. Trad. de Santiago Jordán. Barcelona: Editorial Crítica.
- Groppo, B. (2004). "Revisionismo histórico y cambio de paradigmas en Italia y Alemania". *Políticas de la Memoria*. Buenos Aires, (4), 47-60.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Trad. de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. de A. Doménech. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hermet, G. (1991). *Totalitarismos*. Trad. de Enrique Lombera Pallares. México: FCE.
- Herzog, A. (2000). "Illuminating inheritance. Benjamin's influence on Arendt's political storytelling". *Philosophy and Social Criticism*. London: SAGE Publications, 26(5), 1-27.
- Heuer, W. (2006). "Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert". En Horster, D. (ed.). *Das Böse neu denken*. Frankfurt: Velbrück Wissenschaft.
- Heuer, W. (2007). "Körper und Leben. Hannah Arendts Kritik der naturwissenschaftlichen Moderne" [en línea]. Consultado el 12 de febrero de 2013 en <http://wolfgang-heuer.com/forschung.htm>
- Hilb, C. (1992, octubre). "Intramuros. ¿Puede haber un mundo sin promesa?". *Revista Sociedad*. Facultad de Ciencias Sociales (UBA), 1, 167-185.
- Hilb, C. (1994) (comp.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Hilb, C. (2007, marzo-junio). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt". *Al Margen*. Medellín, (21-22), 106-119.

- Honig, B. (1998). "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity". En Landes, J. (ed.). *Feminism, the Public and the Privat* (pp. 100-132). New York: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México: FCE.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. de Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Trad. de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2000). "El existencialismo político de Hannah Arendt". En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 147-176). Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (2010). *Crítica del juicio*. En *Kant II. Biblioteca de grandes pensadores* (pp. 299-604). Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Karczmarczyk, P. (2007). *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp.
- Kershaw, I. (1989, octubre-noviembre). "El Estado Nazi: ¿un estado excepcional?". *Zona Abierta*. Madrid, (53), 119-148.
- Kershaw, I. y Lewin, M. (2000) (eds.). *Stalinism and Nazism. Dictatorships in comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kershaw, I. (2004). *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*. Trad. de Julio Sierra. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kohn, J. (2005). "Introducción". En Arendt, H. *La promesa de la política* (pp. 11-37). Trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- Kohn, J. (2009). "Una vida judía: 1906-1975". En Arendt, H. *Escritos judíos* (pp. 11-34). Kohn, J. y Feldman, R. H. (comps.). Paidós: Madrid.
- Kornhauser, W. (1969). *Aspectos políticos de la sociedad de masas*. Trad. de Marta Silva. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kristeva, J. (2003). *El genio femenino. Hannah Arendt*. Trad. de Jorge Piatogorsky. Buenos Aires: Paidós.
- Lafer, C. (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. Trad. de Stella Mastrangelo. México: FCE.

- Landes, J. (1998). "The public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration". En Landes, J. (ed.). *Feminism, the Public and the Privat* (pp. 135-163). New York: Oxford University Press.
- Lefort, C. (1990). "Hannah Arendt y el totalitarismo". En *La invención democrática*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Lefort, C. (2000). "Hannah Arendt y la cuestión de lo político". En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Trad. de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (2007). "Negarse a pensar el totalitarismo". *Estudios sociológicos*. México, XXV(74), 297-308.
- Leibovici, M. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*. Trad. de Esther Cohen y Silvana Rabinovich. México: UNAM.
- Leibovici, M. (2007, marzo-junio). "En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia". En *Al Margen*, Medellín, (21-22), 194-220.
- Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Trad. de Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Aleph.
- Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Losurdo, D. (2003). "Para una crítica de la categoría de totalitarismo. Hannah Arendt, la Guerra Fría y *Los orígenes del totalitarismo*". En *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*. Buenos Aires, (2), 265-296.
- Löwy, M. y Varikas, E. (2007, mayo): "Racismo y eugenesia en Estados Unidos". En *Le Monde diplomatique* (edición Cono Sur) [en línea], (95). Consultado el 6 de marzo de 2013 en <http://www.insumisos.com/diplo/NODE/1565.HTM>
- Luebbert, G. M. (1997). *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras*. Trad. de Álvaro Garrido Moreno. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Luxemburgo, R. (2008). "El folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia alemana". En *Escritos escogidos*. Izquierda Revolucionaria ediciones digitales.
- Major, R. W. (1979). "A Reading of Hannah Arendt's 'unusual' Distinction between Labor and Work". En Hill, M. A. (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (pp. 131-155). New York: St. Martin's Press.

- Marcuse, H. (1971). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Trad. de Antonio Elorza. Barcelona: Seix Barral.
- Martin, L. G. (2007, marzo-junio). “Preeminencia y potencialidad del poder en Hannah Arendt. El conflicto del poder, del número y de las armas”. *Al Margen*. Medellín, (21-22), 120-172.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. de Wenceslao Roses. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1978). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Mate, R. (2004). “Puede Europa hacer filosofía de espaldas a Auschwitz?”. En *Revista Anthropos: Vigencia y singularidad de Auschwitz*. Barcelona: Editorial Anthropos, (203), 42-48.
- McCarthy, T. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos.
- Moore, B. Jr. (2002): *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Trad. de Jaime Costa y Gabrielle Woith. Barcelona: Península.
- Naishtat, F. (2004). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Naishtat, F. (2007). “Global Justice and Politics: On the transition from the normative to the political level”. *Second Critical Studies Conference*. Calcuta.
- Naishtat, F. (2008). “La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis ‘Sobre el concepto de historia’ y su relación con los dispositivos heurísticos del *Passagen-Werk*”. *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires. FFyL-UBA, 1(50).
- Naishtat, F. (2009). “La crítica de la violencia en Benjamin y Arendt”. Conferencia en las *X Jornadas de Filosofía*, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Naishtat, F. (2010a). “Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética”, en VV. AA. (eds.), *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*. La Plata, FaHCE-UNLP. Consultado el 6 de marzo de 2013 en <http://viiijif.fahce.unlp.edu.ar/programa/ponencias/NAISHTAT%20Fancisco.pdf>
- Naishtat, F. (2010b). *Action et Langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation*. Paris: L'Harmattan.

- Norton, A. (1995). "Heart of Darkness. Africa and African-American in the Writings of Hannah Arendt". En Honig, B. (ed.). *Feminist Interpretation of Hannah Arendt* (pp. 247-261). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Parekh, B. (1979). "Hannah Arendt's Critique of Marx". En Hill, M. A. (ed.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (pp. 67-100). New York: St. Martin's Press.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Trad. de María Luisa Femenías. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pitkin, H. F. (1995). "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social". En Honig, B. (ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 51-81). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Pitkin, H. F. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K. (1992). *La miseria del historicismo*. Trad. de Pedro Schwartz. Buenos Aires: Alianza.
- Poratti, A. R. (2000). *El pensamiento antiguo y su sombra*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ricoeur, P. (2005). *Los caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Trad. de Agustín Neira. Madrid: Trotta.
- Rousso, H. (2004) (ed.). *Stalinism and Nazism. History and Memory compared*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Trad. de Nora Catelli. Barcelona: Anagrama.
- Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Scheuerman, W. E. (1998). "Revolutions and Constitutions. Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt". En Dyzenhaus, D. (ed.). *Law and Politics* (pp. 252-280). Durham: Duke University Press.
- Schulze Wessel, J. (2006). *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Serrano de Haro, A. (2007). "Presentación". En Arendt, H. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (pp. 7-12). Trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- Serrano Gómez, E. (1998). *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. México: Centro de Estudios de Política Comparada (CEPCoM).

- Service, R. (2000). *Historia de Rusia en el siglo XX*. Trad. de Carles Mercadal. Barcelona: Crítica.
- Skocpol, T. (1984). *Los Estados y las revoluciones sociales*. Trad. de Juan José Utrilla. México: FCE.
- Söllner, A. (2004). "Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* in its Original Context". *European Journal of Political Theory*. London. SAGE Publications, 3(2), 214-238.
- Swift, S. (2009). *Hannah Arendt*. London: Routledge.
- Taminiaux, J. (1994). "Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt". En Hilb, C. (comp.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 125-145), Caracas: Nueva Sociedad.
- Taminiaux, J. (2008). "¿'Performatividad' y 'grecomanía'?", en VV. AA. (eds.). *Hannah Arendt, el legado de una mirada* (pp. 84-98). Trad. de Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.
- Tocqueville, A. de (1998). *La democracia en América*. Trad. de Luis R. Cuéllar. México: FCE.
- 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.
- Traverso, E. (2003). *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires: FCE.
- Traverso, Enzo (2004): "La 'desaparición'. Los historiadores alemanes y el fascismo", en *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, N° 4, pp. 61-68.
- Traverso, E. (2005). *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*. Trad. de Isabel Sancho García. Valencia: Pre-textos.
- Tucídides (1989). "La oración fúnebre de Pericles". En *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
- Vatter, M. (2008). "Natalidad y biopolítica en Arendt". En Vatter, M. y Nitschak, H. (eds.). *Hannah Arendt: sobrevivir al/del totalitarismo* (pp. 155-177). Santiago: Lom.
- Villa, D. R. (1992, mayo). "Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action". *Political Theory*. Sage Publications, 20(2), 274-308.

- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Villa, D. R. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press.
- Villa, D. R. (2006). "Introduction: the development of Arendt's political thought". En Villa, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 1-21). Cambridge Companions Online. Cambridge University Press.
- Weber, M. (1998a). *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo II*. Trad. de Julio Carabaña y Jorge Vigil. Madrid: Taurus. [1921]
- Weber, M. (1998b): *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo III*. Trad. de José Almaraz. Madrid: Taurus. [1921]
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Trad. de José Luis Arántegui. Madrid: Visor.
- Wellmer, A. (2000). "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón". En Birulés, F. (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, (pp. 259-280). Trad. de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Wollin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwy, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. de María Condor. Madrid: Cátedra.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Trad. de Manuel Lloris Valdés. Valencia: Ifons el magnànim.
- Zimmermann, M. (2001). "The Early "Post-Zionism"". En Aschheim, S. E. (ed.). *Hannah Arendt in Jerusalem* (pp. 181-193). California: University of California Press.
- Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Contratapa

En este trabajo nos proponemos analizar, desde la perspectiva de Hannah Arendt, los derroteros de la política en la modernidad, lo que supone considerar dos hitos ineludibles: el totalitarismo y la sociedad de masas. El foco del trabajo se concentra, por tanto, en el abordaje de *Los orígenes del totalitarismo* [1951], con los campos de concentración como laboratorios de la dominación total, y de *La condición humana* [1958], que puede ser concebida como una crítica de la sociedad de masas aquejada por el “auge de lo social” y la “amenaza del conformismo”. Esta lectura que aproxima ambas obras nos permite rastrear los elementos totalitarios que se encuentran a la base de las sociedades de masa, y que amenazan la subsistencia de la política incluso en el seno de nuestras democracias; a la vez que delimitar los orígenes modernos de los regímenes totalitarios e inscribirlos en la perspectiva más amplia de la tradición del pensamiento político occidental desde sus orígenes en la Grecia clásica. En este doble movimiento, reconsideramos la vigencia del pensamiento arendtiano y particularmente de la distinción entre lo social y lo político, para afrontar el estudio de problemáticas políticas actuales.

Palabras clave

Campos de concentración, biopolítica, ascenso de lo social, alienación, espacio público.