

## **Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo\***

*Cristina Sánchez Muñoz.*

Universidad Autónoma de Madrid

Hannah Arendt es de las autoras que ha dedicado con mayor ahínco parte de su obra a distinguir el poder de la violencia. En este sentido, su teoría supone una apuesta normativa acerca de cómo debería ser la política, entendida no como una actividad instrumental, sino intrínsecamente valiosa en sí misma. Es en este plano *normativo*, en el que Arendt propone una concepción del espacio público en el que se eliminan los elementos de violencia, tanto en su formación como en el desarrollo y mantenimiento de dicho espacio. La violencia, en este sentido, es profundamente antipolítica, ubicándose en el terreno de lo prepolítico. Su interés por establecer un modelo de política alejado de cualquier tentación hobbesiana o schmittiana le lleva a examinar –en un terreno ahora descriptivo- las formas que adquiere la violencia en las sociedades contemporáneas. La centralidad de la cuestión de la violencia –de su expulsión del espacio público- en su obra, hace posible que ésta pueda ser leída en gran medida como una lucha constante por desligar el poder y la política de la violencia. Y así, al hilo de esa preocupación fundamental, podemos entender su rechazo de la racionalidad instrumental, su definición del totalitarismo como la imposición del terror, la misma distinción entre labor, trabajo y acción, tejida en torno a una trascendencia de la naturaleza que se define por la satisfacción de las necesidades vitales –en el caso de la labor- o un dominio violento sobre ésta, por medio de la fabricación, en el caso del trabajo- su análisis del triunfo de la Revolución Francesa, como el triunfo de los *enragés* o su rechazo a que la esfera de lo social, de lo económico, de la sociedad de masas, de las soluciones violentas a las necesidades básicas, acabe ocupando el lugar de lo político.

Teniendo en cuenta esa centralidad del tema de la violencia a lo largo de sus análisis, mi propósito en este texto es explorar las distintas modulaciones que ésta

---

\* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación “Derechos, Justicia y globalización” del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, SEJ 2005-08885

presenta en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, ya que es en ella donde podemos encontrar, cincuenta años después de su publicación, algunas de las interpretaciones más certeras de situaciones que afectan a nuestro presente. Mientras que el totalitarismo hace de la implantación del terror su nota distintiva, la fundación de nuevos cuerpos políticos, así como las democracias posttotalitarias se ven abocadas a expulsar la violencia de la comunidad política. Sin embargo, Arendt nos advierte de los residuos que ésta puede presentar, en formas más sutiles pero no por ello menos erosionadoras de la esfera pública: la burocratización tecnocrática propia de la sociedad de masas como uno de los instrumentos que hacen posible la extensión de la violencia a gran escala y que Arendt expone en su análisis sobre el imperialismo; el uso de la mentira por parte de los poderes públicos en situaciones bélicas, como ocurrió en la guerra del Vietnam y la ocultación de los Documentos del Pentágono o la producción social de la invisibilidad moral de la figura del otro, expuesta en sus escritos sobre la condición de los refugiados y apátridas de la II Guerra Mundial.

Los análisis de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, como es bien sabido, tienen como uno de los ejes principales la afirmación de la novedad de una forma de gobierno que se caracteriza por el ejercicio del terror. Esta afirmación supone la introducción de elementos nuevos en el análisis del fenómeno. En primer lugar, el hecho de la misma *comprensión* del totalitarismo. En segundo término, la caracterización de una nueva forma de terror, cuestiones ambas a las que Arendt dedica varios de sus ensayos de los años cuarenta<sup>1</sup>. Son, precisamente, en estos ensayos, desde mi punto de vista, en los que podemos apreciar una tematización del terror y la violencia mucho más rica en matices de lo que podemos encontrar posteriormente en *Los orígenes del totalitarismo*<sup>2</sup>. Igualmente, me parece relevante señalar que en esos textos escritos justo al final de la contienda encontramos ya las tesis que sustentará

---

<sup>1</sup> Estos ensayos están recogidos en la edición de Jerome Kohn de los mismo, bajo el título *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994. Trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Ed. Caparrós, Madrid, 2005. (Se cita por esta ed. como EC) Los ensayos que recogen la cuestión del terror y la violencia, aquí utilizados, son: "Approaches to the "German Problem" (1945), "Organized Guilt and Universal Responsibility" 1945), "The image of Hell" (1946), "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps" (1950), "Mankind and Terror" (1953), "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" (1953).

<sup>2</sup> Aunque buena parte del material de estos ensayos fuesen utilizados para la elaboración de la obra.

posteriormente en *Eichmann en Jerusalem* acerca de la emergencia, como fenómeno radicalmente contemporáneo, de otro tipo de mal –el mal banal- ejercido por un sujeto mediocre pero eficiente, así como algunos de los conceptos que utilizará en *La condición humana*.

Intentar comprender el totalitarismo, cuando apenas se estaban exhumando los cadáveres no era una cuestión fácil ni exenta de una fuerte carga emotiva. El propósito de Arendt resume perfectamente lo que, en realidad será su empeño intelectual a lo largo de su vida: “Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo (...) En la medida en que el surgimiento de gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles”<sup>3</sup>. El error de la ciencia política del momento en el análisis del totalitarismo era, en términos arendtianos, intentar subsumir unos acontecimientos radicalmente nuevos en categorías ya conocidas, como la tiranía o el autoritarismo, intentando establecer analogías con un fenómeno que se caracterizaba por no tener precedentes. Me parece relevante resaltar aquí el importante paso teórico que Arendt está dando: frente aquellas tesis que veían el totalitarismo y, muy especialmente su más feroz expresión, los campos de exterminio, como un fenómeno equiparable a otros en los que también se había llevado a cabo la aniquilación de otros grupos étnicos, como era el caso de los armenios, Arendt mantiene la tesis de la *singularidad* del totalitarismo y del terror nazi, adelantándose con ello al debate sobre la singularidad de Auschwitz que ha marcado en buena parte los estudios sobre el Holocausto a partir de principios de los setenta<sup>4</sup>.

En esos años son varios los autores que defienden la singularidad histórica del Holocausto, esto es, la particularidad de unos hechos históricos que les distinguen de otros parecidos, de tal manera que no estaríamos ante “un genocidio más”, tesis esta de la singularidad que es hoy mayoritariamente compartida por los historiadores, Así, para

---

<sup>3</sup> “Arendt, H., “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, en EC op. cit. p. 372

<sup>4</sup> Véase al respecto el artículo de Agustín Serrano de Haro “Singularidad del totalitarismo e inocencia de la filosofía: la perspectiva de Hannah Arendt”, *Isegoría*, 23, Diciembre, 2000

Saúl Friedländer, lo radicalmente novedoso radicaría en que por primera vez un régimen decidía que un grupo humano no tenía derecho a vivir y puso todos los medios tecnológicos para alcanzar ese fin<sup>5</sup>. De igual manera, otros autores ponen el acento en la novedad del objetivo de la política nazi: la planificación y ejecución de la remodelación biológica de la humanidad<sup>6</sup>, esto es, lo que Foucault denominaría una *biopolítica*<sup>7</sup>, que en este caso movilizó las fuerzas económicas, burocráticas y tecnológicas en su totalidad para llevar a cabo su objetivo por encima incluso de otros criterios utilitaristas. Arendt mantiene, en este sentido, unas tesis muy parecidas. Lo que ella subraya no es tanto la singularidad *histórica*, pues de alguna manera todos los hechos históricos son singulares, como una singularidad *antropológica*, marcada tanto por la eliminación de las personas consideradas superfluas como por la eliminación de lo que a su juicio constituyen la características de la misma condición humana: la acción y la espontaneidad. No se trata pues, de un debate acerca del número de víctimas, ni una comparación en la intensidad del sufrimiento causado, ni del olvido de las víctimas de otras épocas. La singularidad hace referencia a un límite que no se había traspasado y que radicaba en remodelar las características de la persona, de tal manera que ya no fuese un individuo singular, un “quién”, sino un “qué”, con un propósito de “constituir y conservar una sociedad en que todo individuo no sea otra cosa más que el ejemplar del género”<sup>8</sup>. Y por ello, por esta radical singularidad, también, Arendt acierta al señalar, años más tarde, en el juicio a Eichmann, que los crímenes cometidos iban más allá de ser crímenes contra el pueblo judío. Constituían un nuevo tipo de crimen que el tribunal no fué capaz de vislumbrar: el crimen contra la humanidad<sup>9</sup>.

Sin embargo, esa singularidad no afecta a la comprensión de los acontecimientos. Para algunos autores, la singularidad nos conduciría,

---

<sup>5</sup> Friedländer, S., *¿Por qué el Holocausto?*, Barcelona, Gedisa, 2004

<sup>6</sup> Véanse, en este sentido, las interpretaciones de Ulrich Helbert en *National-Socialist Extermination Policies*, Nueva York, Berghahn Books, 2000

<sup>7</sup> Foucault habla, en este sentido, de un poder de causar y gestionar la vida, de manera que el poder de matar ahora se justifica en nombre del incremento de la vida. Véase Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Madrid, la Piqueta, 1992 y “Nacimiento de la biopolítica”, *Revista Archipiélago*, n. 30

<sup>8</sup> “Los hombres y el terror”, en EC, op. cit. . 369

<sup>9</sup> Por ello, Arendt declara a Eichmann *hostis humani generis*, y no enemigo del pueblo judío, pues lo que taba en juego era la humanidad misma

irremediablemente, a la incomprensibilidad y, en último término, al silencio, a lo inefable. Auschwitz sería lo indecible porque está más allá de lo comprensible. Produce una fisura insalvable en el proceso de comprensión que quedaría perfectamente reflejada en la perplejidad que muestra Primo Levi en su llegada al Lager y advertirle otro interno: “Aquí no se pregunta nada, porque no hay nada que comprender, no hay un por qué”. Muy al contrario, para Arendt es necesario *comprender*, y sus palabras son muy claras al respecto frente a la tarea que para ella era ineludible: “(comprender) no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso-. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere”<sup>10</sup>.

Si bien es cierto que después de Auschwitz, como señalase también Adorno, ya no se puede pensar igual<sup>11</sup>, Arendt no anula la posibilidad misma del pensamiento. En este sentido, la singularidad del acontecimiento nos plantea también una singularidad *epistémica*<sup>12</sup>, que Arendt refleja en su metáfora del “pensar sin asideros” (*thinking without a bannister*), esto es, una situación en la que ya no nos valen las tradicionales categorías políticas al uso para comprender un fenómeno radicalmente novedoso. Por ello, en esa tarea de comprensión, su empeño se dirigirá a analizar cuáles son los elementos nuevos que irrumpen en la Historia con el régimen totalitario.

---

<sup>10</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Ed., 1981 (en adelante citado como OT), *Prólogo a la primera edición norteamericana*, p. 12

<sup>11</sup> De una manera muy parecida a la expresión adorniana, Arendt expone lo siguiente, en una reseña del libro *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People*, editado por el Congreso Mundial Judío entre otros en 1946, y que lleva por título: “La imagen del infierno”: “Estos hechos han cambiado y envenenado el aire que respiramos; no sólo porque habitan nuestros sueños por la noche y se cuelan en nuestros pensamientos durante el día, sino también porque se han convertido en la experiencia básica y la materia básica de nuestros tiempos. Nuestras nuevas intelecciones, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones, sólo pueden tomar como punto de partida a este fundamento en que descansará un nuevo conocimiento del hombre”, EC, op. cit. p. 248

<sup>12</sup> Tomo la noción de Reyes Mate, expuesta en su libro *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003

Para Arendt, lo que hace del régimen totalitario una nueva forma de gobierno es que su esencia es el terror total. El totalitarismo no es una variante más cruel de la tiranía o la dictadura<sup>13</sup>. Con su análisis, Arendt presenta un giro en las interpretaciones del mismo. Frente a aquellas lecturas como las de Friedich y Brzezinsky<sup>14</sup> que lo definen en torno a una estructura determinada (presencia del unipartidismo, monopolio de las comunicaciones, ideología oficial compulsiva, monopolio de las armas, economía centralizada) Arendt nos habla no sólo también de un sistema político con unos elementos (en su caso la policía secreta, organizaciones intermedias, propaganda), sino que, además, su definición de totalitarismo implica una fuerte *dimensión antropológica*. La novedad de su análisis radica entonces, en afirmar que la implantación de un sistema de dominación total, por medio del terror como forma extrema de violencia, conduce y tiene como objetivo no la dominación despótica, sino la construcción de un nuevo tipo de sujeto que, bien podríamos decir con Musil, se presenta como *el hombre sin atributos*: una nueva subjetividad –o más bien de carencia de ésta- que encuentra su exponente máximo en el sujeto del *Lager*. En este sentido, el terror sería, en el dominio del poder totalitario, un elemento constitutivo de la identidad del sujeto, de una nueva identidad que, en realidad supone la eliminación de la pluralidad que se manifiesta mediante la acción y el discurso, como señala “Una vida sin acción y discurso está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”<sup>15</sup>.

Siguiendo lo que Montesquieu denominaba el “principio inherente de acción” de cada forma particular de gobierno (el honor en la monarquía, la virtud en la república, el miedo en la tiranía), para Arendt en el gobierno totalitario ese principio es el terror<sup>16</sup>. Pero, de nuevo, ese terror se presenta con características propias que lo hacen diferente de otras formas de terror ejercidas con anterioridad (el terror tiránico, revolucionario, el de las masas, el de las minorías contra las masas...) Es una forma de terror que se ejerce

---

<sup>13</sup> Sin embargo, Andrew Arato critica acertadamente la desatención de Arendt a las dictaduras como paso previo al triunfo del totalitarismo. Vid. Arato, “Dictatorship Before and After Totalitarianism”, *Social Research*, vol. 69, n. 2, verano 2002

<sup>14</sup> C.J. Friedich y Z. Brezezinsky, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1965

<sup>15</sup> Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix barral, 1974, p. 234

<sup>16</sup> Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, EC, pp. 398 y ss

con propósitos distintos y cumple funciones distintas<sup>17</sup>. En primer lugar, es un terror que está “dentro de la ley”, está legitimado legalmente. No es una violencia ejercida en los márgenes de la ley, en un estado de ilegalidad, sino que la ley misma es la expresión del terror. Arendt pone repetidamente como ejemplo la figura jurídica de la “custodia preventiva”. Ésta consistía en la detención *sine die* de individuos sospechosos o “antisociales”, sin que hubiesen cometido una acción antijurídica. Con ello se establecía una de las características más importantes del derecho penal del régimen nacionalsocialista: el delito se definía no por una acción realizada, sino por lo que se era o por el peligro de llegar a serlo, creando con ello identidades de por sí criminales, sin posibilidad de redención<sup>18</sup>. El gobierno totalitario actuaba así ejecutando lo que Bauman ha denominado una “política de jardín”, esto es, desarrollando una ingeniería social y jurídica que le permite eliminar los elementos indeseables, en una clasificación que en un primer lugar incluía a los enemigos políticos del régimen y, posteriormente, a los enemigos raciales<sup>19</sup>. Otro ejemplo, que Arendt no menciona, pero que encaja perfectamente en su descripción de la ley como imposición del terror es el llamado Decreto “Noche y Niebla”, de 1941 por medio del cual se legitimaba la desaparición forzosa de personas que pusieran en riesgo la seguridad de Alemania en los territorios ocupados. Los prisioneros serían trasladados a Alemania, donde serían completamente aislados del mundo exterior, sin información sobre la marcha de su proceso ni a ellos ni a sus familiares. El propósito era pues, intimidar y aterrorizar a la población, en el ejercicio de un poder omnímodo, haciéndoles ver que podían desaparecer sin dejar rastro y sin que existieran informaciones sobre su destino o paradero, siendo el Estado, en este caso, la representación del poder absoluto del soberano sobre la vida y la muerte<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Arendt, “Los hombres y el terror”, EC. pp. 359 y ss

<sup>18</sup> Recordemos, además, que los primeros campos de concentración –no de exterminio– antes de la guerra, se ocuparon con esos detenidos mediante la custodia preventiva, como fue el caso de Buchenwald. Sobre todo ello véase el excelente análisis que realiza Michael Burleigh del orden legal nazi en *El Tercer Reich*, Madrid, Taurus, 2002

<sup>19</sup> Bauman, Z., *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1998, pp. 148 y ss

<sup>20</sup> Este decreto, una de las formas más efectivas del terror, inspiraría posteriormente a los regímenes dictatoriales en Chile y Argentina en la desaparición forzada de persona, conocidos como “prisioneros noche y niebla”

Otra de las características del terror totalitario, a diferencia de otros tipos de terror, es que no tiene un final en el tiempo. En este sentido, el terror revolucionario, por ejemplo, finaliza cuando el nuevo poder constituyente toma efectivamente las riendas o, en otras formas del terror, cuando la oposición política ha sido aniquilada. Por el contrario, el terror totalitario se mantiene en un “movimiento permanente”, es un “modo de vida que da por descontada la completa impotencia del individuo y que, con total independencia de sus acciones o méritos, prevé para él, ora la victoria, ora la muerte, una carrera profesional o un fin en un campo de concentración”<sup>21</sup>. Es un rasgo definitorio, por tanto, de este tipo de terror, el que no acabe cuando el régimen totalitario ha alcanzado ya el poder. Por el contrario, para Arendt, el terror aumenta una vez que el régimen totalitario ha alcanzado el poder y ha triunfado, sin tener que vincularse a ningún criterio de culpabilidad o inocencia, como lo demuestra, según sus palabras, el hecho de que los internos de los campos de concentración aumentasen cuando ya había sido destruida la oposición política. Pero sobre todo, el que sea un terror que no tiene un final nos muestra otra de las dificultades a las que nos enfrentamos a la hora de comprender el terror totalitario, y es que escapa a la categoría de medio-fines: este tipo de terror no es un medio para alcanzar un fin (la toma de poder, la eliminación de los enemigos etc.) sino que es un fin en sí mismo<sup>22</sup>. Ese fin se encuentra expresado en la máxima fundamental del totalitarismo: todo es posible<sup>23</sup>, esto es, fabricar algo que no existe; un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, “organizando la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo”<sup>24</sup>. Los campos de exterminio funcionaron, en este sentido, nos dice Arendt, como laboratorios en los que se practicó la dominación total y la creación de un antimundo en el que se transformó por completo la condición humana. “Lo que no tiene precedente –nos dice Arendt- no es el asesinato en sí mismo, ni el número de víctimas, ni siquiera el número de personas que se unieron para perpetrarlo. Lo es más bien el sinsentido ideológico que lo causó, la

---

<sup>21</sup> Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo”, EC, p. 429

<sup>22</sup> Arendt, “Los hombres y el terror”, EC, p. 365

<sup>23</sup> Arendt, OT. Vol. 3. p. 569

<sup>24</sup> Ibidem



mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido”<sup>25</sup>.

El análisis que Arendt hace del terror totalitario y su máxima expresión, los campos de exterminio, como un fenómeno que escapa a los tradicionales criterios utilitarios representa, sin duda, una de las explicaciones, más notables y perspicaces del universo concentracionario, avalada por estudios posteriores<sup>26</sup>. No podemos dejar de tener presente, en este sentido, que Arendt es pionera en analizar las características de los campos, casi al acabar la guerra, denominándolos “fabricas de la muerte” (*death factories*), y percibiéndolos como “la experiencia fundamental de nuestra época”. En ellos, señala Arendt, los internos eran “rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello”<sup>27</sup>. En términos muy parecidos encontramos análisis posteriores del universo concentracionario, como los de Giorgio Agamben, al hablarnos este autor de la figura del *homo sacer* como aquel cuya vida puede ser eliminada impunemente y reducida a nuda vida. Efectivamente, y de acuerdo con Arendt, la “imagen del infierno” que nos devuelve el *Lager* es la de un marco de gestión de la nuda vida, de aquella vida desnuda despojada de cualquier valor de lo humano, reducida a un mero haz de reacciones ante los estímulos más básicos. El *homo sacer* se plasma en lo que los internos denominaban “los musulmanes”. Estos representaban el aislamiento absoluto dentro del ya aislado universo de los campos. Como señalan tanto Primo Levi como Agamben, en verdad, el musulmán sería el centro mismo del campo, en torno al que gira todo lo demás, “el aislado entre los aislados, el que ni siquiera puede comunicarse, el que es el verdadero testigo mudo del terror, el

---

<sup>25</sup> Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, EC, p. 299

<sup>26</sup> El historiador Hans Mommsen resalta en este sentido la importancia de los análisis de Arendt para la comprensión del Holocausto en “Hannah Arendt’s Interpretation of the Holocaust as a Challenge to Human Existence: The Intellectual Background”, en S. E. Ascheim (ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001. En un sentido también muy parecido, Enzo Traverso analiza la obra de Arendt en relación con la historiografía del Holocausto en *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001

<sup>27</sup> Arendt, “La imagen del infierno”, EC, p. 246

rostro abolido, el “hundido” frente a “los salvados”<sup>28</sup>. El musulmán nos plantea, además, la paradoja del testigo: los que sobrevivieron y pudieron narrar lo inenarrable, como Primo Levi, no serían los verdaderos testigos, ya que los salvados en realidad constituyen una minoría anómala que llevan a cabo una usurpación de la palabra imposible del musulmán. El triunfo del *antimundo* del los campos de concentración, representado en el musulmán, nos muestra que lo que estaba en juego no era solamente la destrucción de la vida física, sino, como ha indicado certeramente Arendt, la transformación de la misma naturaleza humana, llevando a cabo, de nuevo con Agamben, la más absoluta *conditio inhumana*<sup>29</sup> esto es, la eliminación de la condición de la pluralidad. En este sentido, se hizo aterradoramente cierta la máxima fundamental del totalitarismo: “todo es posible”<sup>30</sup>. Y ello nos muestra el sentido singular y radical del totalitarismo y de los campos de concentración, su singularidad antropológica, puesto que consiguieron cambiar las condiciones mismas de la existencia humana. Como nos recuerda Primo Levi, el sujeto del universo concentracionario nos hace preguntarnos “¿qué significa seguir siendo un hombre, seguir siendo humano?”<sup>31</sup>.

El análisis del terror en el totalitarismo conduce a Arendt a plantearse otra de las cuestiones fundamentales para comprender el proceso que desemboca en Auschwitz: ¿quiénes llevaron a cabo esa aniquilación y por qué? ¿quiénes eran los perpetradores? ¿Podemos hablar de una responsabilidad colectiva de los alemanes?<sup>32</sup> Lo relevante del análisis de Arendt sería, en este punto, no cómo el terror produjo la deshumanización de

---

<sup>28</sup> La primera descripción de la existencia del musulmán se la debemos a Primo Levi en *Se questo é un uomo*, (Einaudi, Turín, 1958) Con este término los propios internos del Lager designaban a aquellos que se habían abandonado, que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir y a quienes sus propios compañeros evitaban. Aunque el origen del término “musulmán” no está claro, parece que fue utilizado sobre todo en Auschwitz, y que procedía de la actitud de estos prisioneros que, al estar acurrucados en el suelo, con el cuerpo replegado sobre sí mismo, recordaban a los musulmanes postrados realizando sus oraciones (Vid. La explicación de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pretextos, Valencia, 2000)

<sup>29</sup> Agamben G., *Homo sacer*, p. 211

<sup>30</sup> OT; vol. 3, p. 569

<sup>31</sup> *Se questo é un uomo*, Einaudi, Turín, 1958

<sup>32</sup> Estas cuestiones, Arendt las analiza en un artículo seminal de algunas de sus explicaciones posteriores, publicado en 1945 y titulado “Culpa organizada y responsabilidad universal”, EC, pp. 153 y ss. Décadas más tarde, y después de su libro sobre Eichmann, Arendt vuelve sobre el mismo tema en “Nazismo y responsabilidad colectiva” (1968), traducido al castellano por Agustín Serrano de Haro en *Claves de la Razón Práctica*, n. 95.

las víctimas, sino cómo se extiende el ejercicio de ese terror y cómo ese mismo ejercicio deshumaniza a los perpetradores. Las respuestas de Arendt, de nuevo, adelantan tesis que, posteriormente, jugarán un importante papel en la historiografía del Holocausto, como son las interpretaciones funcionalista y, de otro lado, encontramos ya un adelanto de sus propias tesis sobre la banalidad del mal en el juicio a Eichmann.

En un primer momento de la existencia del régimen totalitario, señala Arendt, el ejercicio del terror estaba restringido a organizaciones especializadas, como las SS y la Gestapo, que se caracterizaban por el secretismo de sus actuaciones, la especialización de sus miembros y la selección rigurosa de éstos<sup>33</sup>. Lo que es singular del totalitarismo es la expansión del ejercicio del terror a la población, el que involucrara a las personas corrientes en la máquina de expulsión y exterminio de los judíos. La política totalitaria, en este sentido, “ha conseguido hacer depender la existencia de cada individuo de que o cometa crímenes, o sea cómplice de crímenes”<sup>34</sup>. Y así, cuando Arendt habla de los pasos que se siguen en la destrucción de la persona bajo el totalitarismo, señala que, si bien un primer paso es la eliminación de la persona jurídica, despojándole de derechos, el segundo paso radica en la destrucción de la conciencia moral de la persona, eliminando cualquier rasgo de conciencia moral y de solidaridad. En este sentido, el totalitarismo no sólo cambió la estructura social y política, sino que cambió de una forma definitiva la estructura moral de la sociedad<sup>35</sup>, de tal manera que las tradicionales reglas y costumbres del actuar moral no fueron suficientes para salvaguardar el sentido común. Bajo la dominación totalitaria se produjo algo que, posteriormente, otros autores, como Bauman, han señalado también: la producción social de la indiferencia moral y la invisibilidad moral del otro<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Estas organizaciones de élite conformarían en palabras de Christopher Browning los “creyentes auténticos” en términos del antisemitismo, los que consideraban a los judíos una amenaza no sólo para los alemanes, sino para la humanidad. Vid. Browning, C., *The Path to genocide. Essays on Launching the Final Solution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

<sup>34</sup> Arendt, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, EC, p. 156

<sup>35</sup> Pues como señala Arendt, “El verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no es la persuasión, sino la organización”, OT, vol. 3, p. 483

<sup>36</sup> En *Modernidad y Holocausto*, op. cit.

Ese aniquilamiento moral se introdujo en toda la sociedad, tanto en los verdugos como en las víctimas, en los testigos indiferentes de lo que ocurría y en los ejecutores complacientes. Posteriormente historiadores como Eric Johnson, Robert Gellately o Christopher Browning han señalado la importancia de la tolerancia y la colaboración de los alemanes corrientes, de los “hombres grises” en la persecución de los judíos: las delaciones fueron una práctica habitual, la aceptación de la propaganda antisemita fue un fenómeno ampliamente extendido, así como la aceptación moral del uso de la violencia<sup>37</sup>. En ello, sin duda, jugó un importante papel la ideología ya que, señala Arendt, por medio de la ideología se rompen todas las relaciones con la realidad: “El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)”<sup>38</sup>. Lo que la ideología hace es sustituir el espacio común público en el que podemos validar nuestras experiencias e identidades intersubjetivamente, aniquilando, de esta manera, nuestro *sensus communis*, por un mundo ficticio tejido en torno a una ficción mantenida como la única realidad no contestable ni contrastable. Y en esa propagación de la ideología, Arendt señala la importancia de las denominadas “organizaciones frontales” de simpatizantes (estudiantes, amas de casa etc.) Estas jugaban un papel definitivo a la vez que nuevo: hacían posible una apariencia de normalidad, tanto hacia el interior del mismo movimiento totalitario, ya que ocupaban el lugar de la “sociedad normal”, esto es, libre de los elementos indeseables, como de cara al exterior, al resto de la sociedad, presentando una cara “amable” de simpatizantes que eludía los aspectos más violentos y sombríos del partido en el poder<sup>39</sup>.

Al analizar esa complicidad anónima, Arendt adelanta ya la tesis que mantendrá en escritos posteriores: no podemos sostener una culpabilidad colectiva del pueblo

---

<sup>37</sup> Acerca de la cuestión de la extensión del conocimiento de los alemanes de los hechos que estaban ocurriendo, y su colaboración y complicidad con los mismos, véase, además del polémico libro de Goldhagen *Los verdugos voluntarios de Hitler*, los de Eric Johnson *El terror nazi: la Gestapo, los judíos y el pueblo alemán*, Barcelona, Paidós, 2002; Robert Gellately, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Crítica, Barcelona, 2002 y Christopher Browning, *Aquellos hombres grises*, Barcelona, Edhasa, 2002

<sup>38</sup> OT, vol. 3, p. 610

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 487 y ss.

alemán, pero sí una *responsabilidad colectiva*, no ya del pueblo alemán, sino de la humanidad en su conjunto, pues fueron ciertas condiciones de la Modernidad –sociedad de masas, burocracia, tecnología– las que posibilitaron la realización del Holocausto. Para Arendt la culpabilidad es siempre individual, producto de acciones voluntarias e intencionales<sup>40</sup>. Para que podamos hablar de una “responsabilidad colectiva”, por el contrario, tienen que darse dos condiciones, señala Arendt: “En primer lugar, a alguien se le ha de tener por responsable de algo que no ha hecho; y la razón de su responsabilidad ha de ser, en segundo lugar su pertenencia a un grupo o colectivo, pertenencia que un acto de su voluntad no puede resolver (...) En mi opinión, esta responsabilidad es siempre política”<sup>41</sup>. Como señala Enzo Traverso, estas importantes reflexiones sobre la responsabilidad, ya adelantadas por Arendt al final de la guerra, encuentran un reflejo en el conocido ensayo de Karl Jaspers *El problema de la culpa*, de 1946<sup>42</sup>. En él, Jaspers distingue cuatro tipos de culpa: criminal, política, moral y metafísica. La culpa política es la que da lugar a una “responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales”<sup>43</sup>. Por tanto, hay una responsabilidad vicaria, lo mismo que en Arendt, como responsabilidad colectiva. Y también ambos coinciden en señalar que el reconocimiento de esa responsabilidad es el primer paso para poder construir un nuevo futuro colectivo, una “transformación interna” resumida en el “atrévete a saber” y el “atrévete a ser responsable”<sup>44</sup>.

Arendt, por su parte, distingue distintos grados de responsabilidad: los que denomina “los responsables en un sentido más amplio” o “corresponsables irresponsables”<sup>45</sup>, representados en aquellos que contribuyeron al ascenso al poder de Hitler, los simpatizantes del régimen, los que le aplaudieron. Me parece claro señalar que, aunque Arendt no lo menciona, el nombre de Heidegger resuena en esta

---

<sup>40</sup> En “Nazismo y responsabilidad colectiva”. Esto es lo que señala la teoría del derecho penal acerca de la existencia de la culpa: la necesidad de que exista voluntariedad, intencionalidad y violación de una regla jurídica. Es por tanto, estrictamente personal y hace referencia a una acción u omisión

<sup>41</sup> Ibidem

<sup>42</sup> Traverso, *La historia desgarrada*, op. cit. p. 88

<sup>43</sup> Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 54

<sup>44</sup> Así lo señala Ernesto Garzón Valdés en su estudio introductorio a la obra de Jaspers (op. cit. p. 39)

<sup>45</sup> Arendt, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, EC. p. 158

descripción de aquellos que “demostraron su incapacidad para juzgar las organizaciones políticas contemporáneas” y que “en sentido amplio, fueron corresponsables de los crímenes de Hitler”<sup>46</sup>. Pero para Arendt, esta connivencia y aceptación generalizada no estaría quizás muy alejada de los apoyos que puedan darse a otros regímenes tiránicos. Para ella, y esto significa algo más que aceptar, votar o escribir a favor de un régimen determinado, lo que resulta verdaderamente nuevo y pavoroso es la participación “de todo un pueblo en la vasta máquina de asesinato administrativo en masa”<sup>47</sup>, de tal manera que “todo el mundo es, o un verdugo, o una víctima o un autómatas que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas”. El hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituye el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los nazis supieron captar es que para lograr esa participación y responsabilidad no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convencidos, ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados tan sólo en mantener su esfera privada.

La explicación que Arendt proporciona de esta radical novedad presenta importantes consecuencias para la comprensión del Holocausto. En primer lugar, Arendt se distancia expresamente de aquellas tesis que presentaban esa participación de la población como un “problema alemán”. Para ella esta afirmación significa cerrar los ojos ante una cuestión que afecta a todas las naciones y, por otro lado, reducir el problema a Alemania, nos conduce a pensar falsamente que, una vez que ésta ha sido vencida, también se han acabado entonces las tentaciones totalitarias y, por ende, también las responsabilidades por lo ocurrido<sup>48</sup>. Por el contrario, para Arendt, son determinadas características de las sociedades de masas contemporáneas las que abrigan los elementos que facilitan esa participación cómplice con el terror. Los nazis lo que hicieron fue percibir que podían aprovecharse de esos rasgos de la sociedad moderna para poner en marcha su política de exterminio. Lo que Arendt señala, entonces, es la emergencia, como fenómeno profundamente contemporáneo y no meramente alemán,

---

<sup>46</sup> Ibid

<sup>47</sup> Ibid

<sup>48</sup> Estas cuestiones las analiza en “Aproximaciones al ‘problema alemán’ ” (1945), EC. pp. 135-152

de un tipo de mal ejercido por un sujeto eficiente y buen padre de familia. Si, posteriormente, en 1963, esa encarnación del mal denominado *banal* se centraba en la figura de un individuo, Eichmann, en 1945, bien podemos decir que sus análisis se dirigen a explicar un mal *banal colectivo*.

Entre esos rasgos insertos en la sociedad moderna que hicieron posible la deriva hacia esa banalidad colectiva, Arendt señala la despreocupación del burgués por la vida pública y el aislamiento en sus intereses privados como uno de los principales móviles de la responsabilidad colectiva. Himmler sería, según Arendt, el artífice de una vasta maquinaria administrativa de muerte que supo aprovechar ese “declive del hombre público”, incorporando en ella las características de ese hombre burgués: la docilidad, el conformismo y su preocupación, como buen *paterfamilias*, por la seguridad de los suyos a cualquier precio: “un hombre así estaba listo a sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad humana”<sup>49</sup>. En situaciones en las que el burgués ve amenazada la confortabilidad de su existencia, puede convertirse en el “asesino de escritorio” que elabora los horarios de los trenes hacia Auschwitz. Como señala Arendt, “Cada vez que a través del desempleo la sociedad frustra el modo normal de funcionar de este pequeño hombre y frustra su autoestima normal, le está entrenando para ese último nivel en que estará dispuesto a asumir de buen grado cualquier función, incluida la de verdugo”<sup>50</sup>. El burgués, para Arendt, sería la figura opuesta al ciudadano, esto es, aquel que mantiene un compromiso activo con el mundo y con la res pública y es capaz de ejercitar el juicio a la manera kantiana como la capacidad para “pensar en el lugar del otro”. Por el contrario, Arendt encuentra en el burgués y su ignorancia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas. En este sentido, Arendt prefigura ya una de las tesis importantes de *La condición humana*: el triunfo del *homo laborans* sobre el ciudadano o, lo que es lo mismo, el eclipse de la esfera pública y de la acción en aras de la primacía de la esfera de lo social y de la labor entendida ahora como la actividad humana por excelencia. Para Arendt éste no es un fenómeno específicamente alemán, sino propio de

---

<sup>49</sup> Arendt, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, EC, p. 162

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 163

las sociedades modernas<sup>51</sup>. Sin embargo, reconoce que en Alemania se daban unas condiciones más favorables para la aparición de ese tipo de sujeto, pues “Difícilmente había otro país de cultura occidental tan poco imbuido de las virtudes clásicas de la cultura cívica. En ningún otro país desempeñaba la vida privada y los cálculos privados un papel tan grande”<sup>52</sup>. Unido a esa ausencia de un mundo común compartido, otro de los factores que hacen posible la emergencia de una banalidad colectiva es el *aislamiento* como uno de los síntomas de las sociedades contemporáneas, cuestión que también aparece con fuerza en *La condición humana*. El triunfo del totalitarismo fue posible en gran medida porque se encontró una sociedad compuesta por individuos aislados, sin vínculos sociales o políticos entre sí: “Sólo individuos aislados pueden ser dominados totalmente. Hitler fue capaz de construir su organización sobre el suelo firme de una sociedad ya atomizada, que él entonces atomizó artificialmente todavía más (...) Con los términos “sociedad atomizada” e “individuos aislados” significamos un estado de cosas en que las personas viven juntas sin tener nada en común, sin compartir ningún ámbito visible y tangible del mundo”<sup>53</sup>. Parece claro señalar que Arendt no es novedosa en su crítica a la sociedad moderna caracterizada como sociedad-masa. No podemos saber si Arendt leyó a Ortega, pero sí a Heidegger y su crítica a la inautenticidad y a Jaspers y *El hombre en la época moderna* (1951) En este sentido, Arendt se alinea con la literatura de esos años sobre la sociedad masa. Pero en lo que sí que se diferencia de los exponentes existencialistas de esa literatura es que ella se centra en las consecuencias *políticas* del triunfo del individuo masa aislado, consecuencias que vienen de la mano de la eliminación de la pluralidad humana. Precisamente, Arendt percibe que tanto Heidegger como Jaspers fallaron al no ser capaces de incorporar en sus respectivas filosofías el hecho de que “los hombres, no el Hombre, habite la tierra”<sup>54</sup>, esto es, la pluralidad como condición necesaria de toda vida

---

<sup>51</sup> Así, afirma lo siguiente: “La transformación del cabeza de familia de ser miembro responsable de la sociedad, interesado por los asuntos públicos en un “burgués” preocupado sólo de su existencia privada e ignorante de toda virtud cívica, es un fenómeno contemporáneo internacional”, *Ibidem*, p. 162

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 163. De una manera muy parecida se expresa también en un artículo de 1951 titulado “A la mesa con Hitler” acerca de las peculiaridades de la tradición política alemana, basada en el trabajo y no en la acción política

<sup>53</sup> Arendt, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, EC. p. 429

<sup>54</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 19. Este reproche explícito a Heidegger y a Jaspers lo formula, entre otros lugares, en la conferencia de 1954 titulada “La preocupación por la



política. Lo contrario es ese aislamiento, “la enfermedad de nuestro tiempo”, que los regímenes totalitarios supieron aprovechar a su favor destruyendo, entonces, no sólo lo que quedase de la esfera pública, sino también la esfera privada, refugio último del antaño burgués, transformado ahora en individuo masa. En este sentido, el totalitarismo supone “Un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno”<sup>55</sup>. Por tanto, el aislamiento se traduce en la ruptura de los lazos públicos con los demás, en la pérdida del mundo común. Pero sobre todo, ese aislamiento nos impide ver y escuchar a los otros. Los individuos aislados y atomizados, pendientes de sus intereses vitales, son incapaces de ejercitar el pensar extensivo (*enlarged mind*), esto es, el pensar en el lugar del otro. Pensar desde la perspectiva de los otros supone, en primer lugar reconocerlos en un espacio común compartido. Bajo el régimen totalitario, no hay espacio de aparición y, todo lo más “el otro”, los judíos, gitanos etc. son vistos como la alteridad inviable y, por tanto, eliminable. Frente a ese colapso del pensamiento que conduce al mal banal, sólo cabe, como señala Arendt, seguir intentando despertar las conciencias adormecidas, como de hecho algunos lo hicieron. Así, Arendt rescata la historia de aquellos que sí fueron capaces de pensar aún dentro de esa situación de aislamiento, como la del sargento alemán Anton Schmidt, que fuera finalmente ejecutado por ayudar a los judíos partisanos, o la del pueblo danés, que rehusó entregar a la comunidad judía en su territorio<sup>56</sup>. En esos momentos, nos dice Arendt, “Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción”<sup>57</sup>.

---

política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, EC, pp. 515 y ss. En este sentido, me parece equivocado el juicio de Sheldon Wolin al señalar en Arendt los mismos defectos que su “padre” teórico Heidegger respecto a la falta de confianza y compromiso de ambos con los valores de una razón pública (Vid. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003) Si bien esto es cierto en el caso de Heidegger, y así lo percibe la misma Arendt, no lo es en el caso de ésta, pues toda su obra gira en torno a la recuperación de lo público y de los valores asociados a ello. De otro lado, la crítica de Arendt a la sociedad moderna no le conduce a un desencantamiento de la esfera de lo político, sino a una revitalización de la misma.

<sup>55</sup> OT, vol. 3, p. 601

<sup>56</sup> Arendt recoge estos casos en *Eichmann en Jerusalem*. Igualmente, Browning nos cuenta los casos de aquellos que, en los batallones policiales en Polonia, rehusaban disparar sobre la población judía y participar en las matanzas (Véase de este autor su obra *Aquellos hombres grises*)

<sup>57</sup> Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” recogido en *Hannah Arendt. De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995 p. 136. Cursivas añadidas

Con su interpretación acerca de la “normalidad” de los que participaban en la maquinaria de exterminio, representantes en realidad de las tendencias de las sociedades contemporáneas, Arendt anticipaba en cierta medida lo que se han dado en llamar tesis funcionalistas del Holocausto, frente a las interpretaciones intencionalistas<sup>58</sup>. El funcionalismo mantiene, a grandes rasgos, que el Holocausto es el producto de una determinada estructura social basada fundamentalmente en la centralidad de la burocracia. Estas interpretaciones proporcionan un mayor peso a los burócratas del partido y a las policracias locales, en una escalada en la lucha por el poder, que al antisemitismo como factor inicial y conductor del Holocausto. Para los funcionalistas no hay por tanto un “factor Hitler” determinante que conduce directamente a Auschwitz, poniendo todos sus medios para ello. Por el contrario, lo que hay es un “camino zigzageante” (*twisted road*) en expresión de Mommsen, sembrado de políticas improvisadas, compromisos pragmáticos o medidas antiutilitaristas, según había señalado Arendt al afirmar que el terror totalitario escapaba a la categoría medios-fines. En este sentido, mientras que algunos funcionalistas como Zygmunt Bauman, presentan una imagen de la burocracia nacionalsocialista altamente idealizada, como un tipo ideal en el sentido weberiano, eficaz y ejecutora de la racionalidad instrumental, Arendt, si bien señala la importancia de la burocracia y la tecnología para el exterminio en masa, también resalta cómo esa misma burocracia, ejecutora del terror totalitario, se desprendía de los parámetros de eficacia y utilidad, y así apunta repetidamente la ausencia de criterios utilitarios en los campos de exterminio<sup>59</sup>. Lo que Arendt enfatiza, y en este punto Bauman si que coincidiría con ella, es la naturaleza burocrática del proceso de matanza o, en otros términos el cómo se llevó a cabo. En este sentido, los escritos suyos que estamos comentando, de mediados de los cuarenta, enlazan con las tesis mantenidas posteriormente en *Eichmann en Jerusalem*, ya que en ambos se incide en el papel de la burocracia como vehículo para el exterminio, de tal manera que, Eichmann sería, ante todo, un buen burócrata.

---

<sup>58</sup> Este anticipo de las tesis funcionalistas por parte de Arendt ha sido puesto de manifiesto por distintos autores, entre ellos Hans Mommsen (en “Hannah Arendt’s Interpretation of the Holocaust as a Challenge to Human Existence”, en Steven E. Aschheim, op. cit) y Shalom Wolin (*Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003)

<sup>59</sup> Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, EC.

Sin embargo, estas interpretaciones, como la de Arendt o la de Bauman, centradas en el peso de la maquinaria burocrática, la tecnocracia y la división del trabajo jerárquica y funcional, presentan importantes objeciones en cuanto a la explicación del Holocausto. Así, la crítica se dirige a señalar la ausencia o el poco peso explicativo que conceden a la ideología antisemita: Eichmann podía ser un buen burócrata, pero, sobre todo, era un buen dirigente nazi. De otro lado, las estructuras administrativas, por sí solas, no determinan qué grupos serán aniquilados y por qué o, dicho en otros términos, la motivación antisemita no puede ser dada de lado en la respuesta a la pregunta ¿por qué los judíos? Arendt, efectivamente, concede un peso importante al antisemitismo (y a otros factores, como la estructura política o la policía) en *Los orígenes del totalitarismo*, mientras que, como señala Mommsen acertadamente, en *Eichmann en Jerusalem* la explicación sería marcadamente funcionalista. Las razones de ello bien pueden ser, como apunta Traverso, su distanciamiento ideológico de los intelectuales judíos y del sionismo<sup>60</sup>. Pero creo que, más bien, la relevancia que Arendt concede a la burocracia y a la dominación en las sociedades de masa, podemos rastrearlas en los ensayos de los años cuarenta como una crítica a las sociedades recién salidas del totalitarismo y a las posibilidades de la acción política en el mundo contemporáneo. Esa crítica a la pérdida de un mundo común (*worldlessness*), al conformismo, al individuo masa, son los hilos que le conducen directamente a *La condición humana* y a la reivindicación de la acción como la actividad central de la vida activa. Por consiguiente, me parece, que podemos percibir un propósito teórico que abre las puertas a la exploración de las condiciones de lo político en la modernidad. Es en este sentido en el que Arendt subraya en esos ensayos de los 40 los principales peligros para la pluralidad humana como condición *sine qua non* para la vida política: el individuo masa banal y el aislamiento. Como ya he señalado, respecto al primero, Arendt es menos novedosa en sus planteamientos. Pero donde sí que podemos encontrar la *novedad* del totalitarismo es en su análisis de terror totalitario, como hemos visto, y en el hecho de que “el totalitarismo busca un sistema en el que los hombres sean *superfluos*”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> En *La historia desgarrada*, op. cit

<sup>61</sup> Arendt, OT, vol. 3, p. 590. Cursivas añadidas

Su interpretación de la *superfluidad* de las masas socialmente desarraigadas presenta una valiosa fuente de comprensión de algunos de los fenómenos que acucian a las sociedades contemporáneas. Es en torno a una política de la superfluidad donde Arendt encuentra, precisamente, no sólo la terrible novedad de un régimen que logró cambiar la misma condición humana de la pluralidad, sino que también nos revela uno de los caminos más peligrosos que pueden tomarse aún en regímenes democráticos, y que nos muestra la antesala de las soluciones totalitarias. En este sentido, Arendt subraya cómo el origen de esa superfluidad no se encontraba en el desarrollo del propio totalitarismo en el poder, sino que, y seguramente esta sea una de sus aportaciones más lúcidas en su crítica al presente, encuentra su germen en las políticas de las democracias de la primera guerra mundial. Tanto los tratados de minorías como las masas de personas desplazadas por la gran guerra crearon una situación en la que millones de personas –refugiados, apátridas, minorías- se encontraron sin ninguna protección no sólo legal, sino también sin ningún reconocimiento social, expulsados de ese espacio público que otorga una identidad al ser vistos y oídos por los demás<sup>62</sup>. Las consecuencias de esa privación del espacio público aparecieron con toda su fuerza, y el término "privado" cobraba de esta manera su brutal radicalidad, ya que significa estar privados de un mundo común, de la presencia de otros que nos aseguran y confirman nuestra existencia, al ser vistos y oídos por ellos: "La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera"<sup>63</sup>. Esas masas de personas ahora privadas, expulsadas del espacio común compartido, constituían un nuevo fenómeno político que no ha dejado de crecer hasta nuestros tiempos: el de la presencia de grupos superfluos de población, esto es, personas prescindibles, pues no tienen ni derechos, ni papeles, ni relaciones sociales, no pertenecen ya a nuestro mundo. El totalitarismo encontró en los campos de exterminio "la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y

---

<sup>62</sup> Arendt analiza este tema en *Los orígenes del totalitarismo*, así como en alguno de sus artículos de los años cuarenta, entre los que cabe destacar *We the Refugees* (1943) Trad. cast. "Nosotros los refugiados", en *Archipiélago*, n.30, otoño 1997 y en Anna Masó (ed.) *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempos de guerra*, Barcelona, Bellaterra, 2000

<sup>63</sup> *La condición humana*, p. 262

socialmente desarraigadas”<sup>64</sup>. Y en este sentido, su advertencia es clara al respecto: “El peligro que el totalitarismo pone al descubierto ante nuestros ojos –peligro que por definición no conjurará la mera victoria sobre los gobiernos totalitarios- nace del desarraigo y de la condición de apátrida, y podría ser llamado el *peligro del aislamiento* y la *condición superflua*. Tanto el aislamiento como la condición superflua son, desde luego, manifestaciones de una sociedad de masas, pero esto no agota su verdadero significado. Ambos implican deshumanización que, aún alcanzando sus más horribles consecuencias en los campos de concentración, existía *antes* del establecimiento de éstos”<sup>65</sup>. Esto no implica, evidentemente, que la sociedad moderna de masas sea totalitaria, o que podamos establecer una ecuación entre ambas<sup>66</sup>. El totalitarismo, como hemos visto, es un fenómeno nuevo, pero en lo que Arendt incide es en señalar que el aislamiento y la superfluidad de extensos grupos de población presentan el terreno abonado para que una política totalitaria pueda llevarse a cabo. Lo que es nuevo es el uso del terror, la destrucción absoluta de todos los vínculos políticos y privados así como el propósito de cambiar la condición humana de la pluralidad. Cincuenta años después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, podemos decir que las advertencias arendtianas acerca de las situaciones de banalidad colectiva y de la superfluidad de grandes grupos de población, de masas de personas desplazadas por las guerras, movimientos migratorios o la huida de la pobreza de sus países de origen siguen muy presentes entre nosotros, pues como ella misma señala “las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre”<sup>67</sup>. Por ello, quizás sea más urgente que nunca tener presente la tarea encomendada por Arendt y ponernos a “pensar en lo que hacemos”<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> Arendt, OT, vol. 3, p. 593

<sup>65</sup> Arendt. “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, EC, p. 433. Cursivas añadidas

<sup>66</sup> En un sentido muy parecido, véase Dana Villa “Totalitarianism, Modernity and the Tradition”, en Steven E. Aschheim (ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, op. cit. pp. 131-135

<sup>67</sup> OT, vol. 3, p. 593

<sup>68</sup> *La condición humana*, op. cit. p. 16