

Comprensión política y experiencia de los totalitarismos en el pensamiento político de Hannah Arendt*

POLITICAL UNDERSTANDING AND EXPERIENCE OF TOTALITARISM IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL THOUGHT

Jerónimo Botero**

Yuliana Leal***

Fecha de recepción: 6 de marzo del 2013

Fecha de aprobación: 20 de mayo del 2013

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar la perspectiva de Hannah Arendt sobre el problema de la originalidad e incomprensibilidad del horror de los regímenes totalitarios, utilizando los testimonios de Primo Levi en *Si esto es un hombre* y *Los hundidos y los salvados*. Arendt considera que los campos de concentración y exterminio son la institución central de los regímenes totalitarios, en los cuales se intenta destruir la humanidad de las víctimas a través de prácticas de terror que no solo acaban con su cuerpo, sino con su espíritu. Así, los testimonios de los sobrevivientes se convierten en las

ABSTRACT

This article has the purpose of analyzing Hannah Arendt's perspective on the problem of the originality and incomprehensibility of horror in totalitarian regimes, by using Primo Levi's testimonies in *If This is a Man* and *The Drowned and the Saved*. Arendt regards that concentration and extermination camps as the central institutions of the totalitarian regimes, whereby the humanity of the victims is destroyed through practices of terror destroying not only their bodies, but also their spirits. Therefore, the testimonies of survivors turn into key pieces to understand the essence and the

* Este artículo es producto del proyecto de investigación *El juicio reflexionante en el pensamiento político de Hannah Arendt*, avalado por el CIES y la Convocatoria Interna de Proyecto de Investigación de la Universidad Icesi.

** Decano, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad ICESI. DEA en Filosofía, Universidad de Barcelona. Magíster en Filosofía, especialista en Ética y Filosofía Política y licenciado en Filosofía, Universidad del Valle. Miembro de Nexos: Grupo interdisciplinario de estudios socioculturales y psicológicos (Categoría A de Colciencias). Correo electrónico: jbotero@icesi.edu.co

*** Profesora del Departamento de Estudios Políticos, Universidad ICESI. Magíster y licenciada en Filosofía, Universidad de Valle. Miembro de Nexos: Grupo interdisciplinario de estudios socioculturales y psicológicos. Correo electrónico: yleal@icesi.edu.co

piezas clave para comprender la esencia y los ideales de estos sistemas políticos. De ahí que la memoria salte a la escena política para develar la verdad de este tipo de acontecimientos políticos y, a su vez, plantee una serie de problemas cuando se intenta definir su estatus investigativo.

Palabras clave: Hannah Arendt, mal, terror, memoria, regímenes totalitarios.

ideals of these political systems. This is why memory enters the political scene to elucidate the truth of these sort political happenings, and states a series of problems when its research status is intended to be defined.

Key words: Hannah Arendt, evil, terror, memory, totalitarian regimes.

*Al cabo de los años se puede afirmar hoy que la historia de los Lager ha sido escrita casi exclusivamente por quienes, como yo, no han llegado hasta el fondo. Quien lo ha hecho no ha vuelto, o su capacidad de observación estuvo paralizada por el sufrimiento y la incomprensión.
Primo Levi. Los hundidos y los salvados*

INTRODUCCIÓN

En este ensayo quisiéramos aproximarnos a dos ideas y a la importancia que ellas desempeñan para la comprensión política del fenómeno totalitario. La primera es aquella que sostiene la originalidad, la novedad, el carácter inédito y único de los regímenes totalitarios. La segunda es la idea, más o menos difundida, de que el horror de los totalitarismos es, en definitiva, incognoscible; de que la verdad última del terror escapa a cualquier intento de comprensión. Ambas ideas surgen con prontitud, y se apoyan con frecuencia en los testimonios de las víctimas. Por eso una pregunta central a la reflexión que vamos a desarrollar es ¿cuál es el papel de los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración y exterminio, para la comprensión política del fenómeno totalitario? Desde esta perspectiva, es importante recordar tres límites de este trabajo: el primero es que nos referiremos siempre al problema de la comprensión política, a los derechos políticos de los testimonios, y no al valor y los derechos morales, jurídicos, religiosos o psicológicos. El segundo es que nuestra investigación se enmarca dentro del plano de una historia de las ideas, porque se refiere a textos y testimonios escritos, fundamentalmente, durante los primeros años de la posguerra, cuando la perspectiva sobre lo sucedido no era la de hoy; pero, por eso mismo, estos constituyen el mejor lugar para estudiar el verdadero impacto

que produjo el horror de los totalitarismos, antes de que nos llegaran todas las representaciones e imágenes que en la actualidad tenemos. La tercera es que las fuentes que vamos a estudiar proceden de intelectuales europeos —en su mayoría judíos— cuyo referente para pensar era fundamentalmente la tradición occidental. Para aproximarnos a estos temas empezaremos por estudiar cómo experimentó Hannah Arendt la originalidad e incomprendibilidad de los regímenes totalitarios, y cuáles eran los retos que, según ella, le planteaban estas características a la investigación política. Después, y con ayuda fundamentalmente del testimonio de Primo Levi, desarrollaremos con más detalle este tema.

TOTALITARISMOS, MEMORIA Y COMPRENSIÓN POLÍTICA

En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Hannah Arendt considera que los regímenes totalitarios son formas radicalmente nuevas de dominación o control total de la población que no se limitan a destruir la libertad de los ciudadanos al exterminar los espacios políticos de participación ciudadana, como en el caso de los despotismos o tiranías, sino que tienden a controlar absolutamente todas las esferas de la vida de los hombres, por ejemplo, las instituciones culturales, las relaciones sociales y la esfera privada, con el propósito de despojarlos de su identidad personal y moral. Ella señala que tanto el régimen nazi como el régimen estalinista encarnan históricamente estas nuevas formas de dominación extrema. Los totalitarismos intentan transformar la condición humana en “haces de reacción intercambiables” a través de la ideología y el terror (Arendt, 2002, p. 652). La ideología totalitaria es una cosmovisión que pretende explicar la realidad y la historia a partir de verdades absolutas. Este tipo de cosmovisión es independiente de cualquier tipo de enunciado empírico y construye un mundo ficticio que aparenta ser coherente. Por su parte, el terror totalitario transforma en realidad el mundo ficticio creado por la ideología para confirmarla y crear un movimiento autoritario y permanente. El terror no solamente es utilizado para acabar con los opositores políticos y para destruir a los enemigos contruidos facticiamente por la ideología; también sirve para asesinar a los ciudadanos de manera arbitraria. Así, el terror es la esencia de los totalitarismos y la ideología es su principio de acción.

Arendt se pregunta por el fin esencial del totalitarismo, y lo encuentra en la transformación de la condición humana que se da en los campos de concentración. Para ella, el experimento de dominación total del hombre que llevan a cabo los campos es “el ideal más consecuente de la forma de dominación totalitaria” (Arendt, 2002, p. 656). Más que cumplir una función dentro del régimen, los campos revelarían su verdadero ideal social. Como tesis de comprensión política

es, ciertamente, extraña, porque hace recaer sobre una institución parte importante de la inteligibilidad del régimen político general. La voz de esa institución, como todos sabemos, es el testimonio de quienes sobrevivieron a su horror. Es así como, en el centro de la comprensión política de los totalitarismos, Arendt pone el testimonio de los sobrevivientes. La memoria, quizá por primera vez con tanta fuerza, compite con la historia en el mismo plano: el de develar lo fundamental de la verdad política de un régimen. Este nuevo papel del testimonio, de la memoria, pretende, en primer lugar, rescatar la singularidad del acontecimiento del flujo procesal de los hechos, y en segundo lugar, mantener presente la experiencia como un llamado de alerta continua: “La historia de los campos de destrucción, dice Primo Levi, debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro” (Levi, 2005, p. 7). En estas dos dimensiones, el rescate de la singularidad y la actualidad permanente que el sufrimiento relatado trasmite, está la autoridad del testimonio, por cuanto es insumo para la comprensión política.

Los campos de concentración y exterminio son hambre, frío, enfermedades y sufrimiento, pero tras el trasfondo del debilitamiento físico y psíquico de los prisioneros, ponen de manifiesto un proceso de *deshumanización total*. Los campos convertían en realidad una ideología absurda e irreal que establece que algunos grupos de personas no pertenecen a la humanidad, que eran “seres humanos prescindibles” o “superfluos”, sobre los cuales lo menos que puede decirse es que “ojalá no hubieran existido” (Arendt, 2002, p. 660). Desde esta perspectiva, es importante recordar que los campos de exterminio fueron pensados como campos del olvido; se pensó que se podía borrar todo rastro de lo ocurrido allí, y se actuó de manera que si algún testimonio lograba traspasar sus fronteras debería resultar increíble. Además, la pretensión del crimen que no deja rastro, ni deudos, ni huella alguna, es la pretensión, no de cegar unas vidas, sino de tratar a las víctimas como si nunca hubieran existido. Los campos pretendían incluso negar el crimen dentro del crimen mismo, borrando la distinción entre inocencia y culpabilidad; involucrando a las víctimas en los crímenes; desarrollando una cadena burocrática precisa, racionalmente fría y que diluye el sentimiento de responsabilidad de los actos. Estas acciones contribuían a la fabricación diaria del absurdo: “Aquí no hay ningún por qué”, recuerda Levi que fue una de las primeras cosas que aprendió del campo, “en este lugar está prohibido todo, no por ninguna razón oculta sino porque el campo se ha creado para ese propósito” (Levi, 2005, p. 29). La misma selección, que en un principio parecía responder a criterios de utilidad, fue poco a poco sucumbiendo a la lógica absurda del campo en la que ni siquiera el criterio utilitario, el más básico de los criterios con el que podemos comprender algo, tenía algún sentido. El campo es su propia

finalidad: absurda, azarosa, incluso antiutilitaria. Está también el aislamiento; el mundo dejaba de existir para los presos y los presos dejaban de existir para el mundo. Cuando ya no se pertenece al mundo se está como muerto sin estarlo: “nos sentimos fuera del mundo, dice Levi, y lo único que nos queda es obedecer” (Levi, 2005, p. 22). Ya no se piensa, ya no se actúa, solo se reacciona condicionadamente tal y cual los nazis podían esperar que se hiciera. El hombre ha sido reducido a un conjunto de reacciones predecibles, sin espontaneidad alguna, sin iniciativa: “¿cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos” (Levi, 2005, p. 21).

Arendt piensa que son tres pasos los que convierten a los prisioneros en cadáveres vivos: primero, matar en ellos a la persona jurídica —hay castigo sin crimen alguno, sin proceso, sin medida, sin previsibilidad—; segundo, matar la persona moral —no hay gesto significativo moralmente en el campo, ni siquiera la propia muerte—; y por último, matar la individualidad, la identidad de cada uno reduciéndolo, como dice Giorgio Agamben, a la *nuda vida*. Esta es la novedad de Auschwitz; novedad que no sabemos bien como nombrar: “Entonces nos damos cuenta, dice Levi, de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa: la destrucción de un hombre” (Levi, 2005, p. 26). Tampoco tenía nombre el delito, piensa Arendt, y por eso hubo que inventarlo: crímenes contra la humanidad. Así, Auschwitz es la imagen viva del infierno en la tierra, porque allende el sufrimiento inhumano, hay un principio ideológico, irreal, atroz, fantástico que logró convertirse en realidad mediante el uso de tecnologías y recursos sociales típicamente modernos. Por estas razones, las personas que, como Primo Levi, lucharon, no solo para sobrevivir, sino para dar testimonio de los campos de concentración, han advertido sobre la “siniestra señal de peligro” que se cierne sobre todos nosotros si este tipo de acontecimientos se vuelven a presentar. Esa es la prerrogativa que los testimonios reclaman como parte integrante de la comprensión del fenómeno político de los totalitarismos. Es decir, más allá de la descripción de la historia, el uso político de la memoria desempeña un rol importante en la configuración de una conciencia moral colectiva. Pero, ¿pueden los testimonios, tan subjetivos como todo relato de la experiencia vivida, ayudarnos a una comprensión objetiva de los hechos? Sabemos que los testimonios no son tan fácilmente susceptibles de la valoración historiográfica; sabemos los límites y las malas jugadas que puede causarnos la memoria; sabemos que recordar no es lo mismo que comprender; sabemos que a los protagonistas no les está dado apreciar el cuadro general que permite explicar su situación. Para decirlo con Primo Levi: “Para un verdadero conocimiento del *Lager*, los mismos *Lager* no eran un buen observatorio”. Más adelante, tras más de veinte páginas de reflexión sobre el uso de la memoria, sus posibles fallos y distorsiones dice:

“Necesito disculparme. Este libro está empapado de recuerdos, de recuerdos lejanos. Procede, por consiguiente, de una fuente sospechosa, y como tal debe ser defendido contra sí mismo” (Levi, 2002, p. 40).

Sin embargo, como dice Jürgen Habermas (2000), para aprender de las catástrofes como Auschwitz se deben hallar formas conceptuales para tematizar estos actos atroces a través de los testimonios, en primer lugar, analizando a partir de ellos en qué consiste la atrocidad, cuáles son los daños morales infringidos a las víctimas y cuáles son sus especificidades teniendo en cuenta el contexto histórico y político, y, en segundo lugar, identificando cuáles son las lecciones morales y políticas de dichas acciones y cómo estas pueden ser traducidas en leyes positivas. Cuando estos actos atroces son llevados a la esfera pública y juzgados desde las perspectivas jurídica y política, los testimonios se convierten en *monumentos* que nos permiten recordar lo sucedido para evitar que vuelven a ocurrir, lo cual solo es posible a través de acciones políticas democráticas que permitan que las sociedades comprendan su pasado y configuren una memoria y una consciencia moral colectiva (Habermas, 2000, pp. 64-71).

EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN DEL HORROR

A raíz de lo ocurrido dentro de los campos de concentración y exterminio surgió un problema en el mundo académico: ¿se puede comprender el horror del Holocausto? Entre quienes niegan la posibilidad de comprender el Holocausto está Claude Lanzmann, autor de un documental llamado *Shoah*. Lanzmann afirma que de la *Shoah* solo se sabe en la medida en que se hace la experiencia. Solo ella puede transmitir la irracionalidad e incomprensibilidad con la que el horror se le presenta al prisionero: “Solo importa el acto de la transmisión y no captar o reproducir alguna inteligibilidad, es decir, ningún saber verdadero preexiste a la transmisión” (Lanzmann, 1988, p. 18). Del otro lado estaría Imre Kertész, quien afirmó que decir que Auschwitz es incomprensible es querer negar la barbarie latente en nuestra civilización, y perder la señal de alerta que necesitamos para evitar repetir: “Sigo pensando que el Holocausto es el trauma de la civilización europea y que la pregunta existencial de esta civilización consistirá en si este trauma continúa en forma de cultura, de creación o de destrucción de la sociedad europea” (Kertész, 2006, p. 107). Hay muchas dificultades para comprender, y van desde la posibilidad misma de transmitir lo experimentado, a los usos públicos y la hiperinflación de discursos sobre el Holocausto; hay incluso un problema de lenguaje “la mayoría [...] quiere reconstruir Auschwitz utilizando un lenguaje anterior a Auschwitz” (Kertész, 2006, p. 94), pero las dificultades no son imposibilidad, sino desafío.

Como contraste con la observación que hace Lanzmann sobre la verdadera comprensión del Holocausto que consistiría en la transmisión experiencial pura, dice Kertész:

Al leer mis ensayos, mi conocido pudo tener la impresión de que tal vez había saltado el muro divisorio que Auschwitz había levantado entre mi persona y los “demás”. Y veía que no solo había construido un puente desde la tierra de nadie a la llamada humanidad, sino que, apoyado en la muleta de mis ensayos, incluso lo había cruzado [...] Lo cierto es que el muro no puede cruzarse, y si alguien lo intenta lo hará a costa de su creatividad. De hecho la pregunta se plantea en el sentido de si pueden comprenderse mis palabras en la otra orilla sin que yo tenga que cruzar el puente. De todos modos, tan pronto como grito o, mejor dicho, escribo la primera palabra, doy fe de una esperanza. (Kertész, 2006, p. 11)

No se puede cruzar el puente si se quiere transmitir la experiencia sin traicionarla. No obstante, para la comprensión, es el puente lo que cuenta, y no solo la orilla en la cual se está. Si el puente es posible, si sirve, incluso solo si intentamos construirlo, la comprensión ha comenzado su camino. ¿Qué dice Levi al respecto de esta polémica? Levi es un escritor mesurado, parco, e incluso evita los giros retóricos y las imágenes exageradas: quiere, según dice, “darle al lector la materia prima de la indignación”: “Este libro mío, por lo que se refiere a detalles atroces, no añade nada a lo ya sabido [...] No lo he escrito con la intención de formular nuevos cargos: sino más bien de proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana” (Levi, 2005, p. 7).

Por una parte, pues, quiere presentar la verdad desnuda para que nazca en nosotros un sentimiento moral: la indignación. Por la otra, quiere con su testimonio desapasionado contribuir con el estudio “sereno” de la condición humana; quiere, en fin, darnos la materia prima para juzgar y comprender. En ambos casos, sin embargo, la comprensión no es potestad del que escribe, del testigo, sino de los lectores. De hecho, cuando sale la traducción de su libro al alemán escribe en el prólogo: “No puedo decir que entienda a los alemanes; y algo que no se puede entender resulta un vacío doloroso, una punzada, un agujón permanente que pide ser satisfecho. Espero que este libro tenga algún eco en Alemania [...] porque la naturaleza de ese eco tal vez me permita comprender mejor a los alemanes, tranquilizar el agujón” (Levi, 2002, p. 230).

Así, Levi reclama su derecho a entender la indiferencia activa de un pueblo, pero lo quiere hacer desde el eco, desde el diálogo que los lectores establezcan

con su libro. No pide respuestas; pide “un eco”, diálogo, construcción conjunta del significado. Dirá al final “quiero comprenderos para poder juzgaros”.

Sea como sea que surjan, y si son posibles, la comprensión y el juicio resultan de la interacción del testigo con el lector. El testigo transmite la experiencia desnuda, pero en una clave tal que permita el estudio y la valoración. El testigo tiene la experiencia, la materia prima, pero es en el diálogo en el que debe surgir la indignación y la comprensión. Para ahondar en este cuidado, Levi se toma el trabajo de estudiar el valor de los testimonios sobre el *Lager*. Se pregunta, primero, por el lugar que ocupa el testigo en la macabra institución (entre los sobrevivientes hay que estudiar las razones de su sobrevivencia y los lugares en que estuvieron; entre los nazis los lugares que ocuparon y los castigos psicológicos, jurídicos y morales a los que se enfrentan); hay que estudiar, también, para cada caso las posibles falencias y deformaciones que la memoria puede jugarles, porque también la memoria está al servicio de otros fines distintos a recordar: “La memoria es un instrumento maravilloso, pero falaz” (Levi, 2002, p. 24). Incluso hay que preguntarse por la necesidad de olvidar.

Con este ejercicio, Levi quiere salvar su libro de sí mismo, es decir, de las falencias de la memoria y lo incomunicable y propiamente privado de la subjetividad pero, precisamente, para que brille en él el valor más político de su experiencia subjetiva: la experiencia de la deshumanización de los *Lager*. Levi quiere presentarse como testigo, más que como víctima: “Para escribir este libro he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima [...] creo en la razón y la discusión como supremos instrumentos de progreso, y por ello antepongo la justicia al odio” (2005, p. 193). En este mismo sentido, Levi agrega otro límite a la posibilidad comunicativa de su testimonio. Si escribe como testigo es también porque la verdadera historia del *Lager* no es su historia, sino la de los *Muselmänner*. Él es un salvado, un sobreviviente. De hecho, aclara: “nunca estuve en Birkenau” (que era donde estaban las cámaras de gas), pero, ¿no es acaso también una víctima? Sin duda, pero como él dice escribir para la mejor comprensión de la naturaleza humana, para que surja en nosotros la indignación por lo sucedido, para que Auschwitz nunca se repita; entonces no es su historia de salvado la que trae consigo la verdad última que hay que revelar. Es la historia de los hundidos la que importa. La historia de quienes tocaron fondo y fueron por eso víctimas totales de la maldad del campo:

Los sobrevivientes, dice, somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad no han tocado fondo. Quién lo ha hecho, quién ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para

contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos los *Muselmänner*, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración hubiera podido tener un significado general. (Levi, 2002, p. 108)

Sin embargo, no hay tal declaración, porque los *Muselmänner*, los hundidos, han tocado el fondo, han sido privados de su humanidad y con ello de la palabra:

Son los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos para sufrir ya verdaderamente. Se duda en llamarles vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. (Levi, 2005, pp. 98-99)

Son los débiles, los destinados a la selección. Pues bien, el testimonio de Levi, según él lo dice, debe leerse con referencia a este silencio último de los *Muselmänner*. Levi los llama los “testigos integrales”, porque experimentaron la verdad del campo, pero no la pueden comunicar. Levi no puede, y siente que no debe, guardar silencio; pero sabe también que su palabra y su testimonio tienen como horizonte de comprensión la palabra y el testimonio de quién sufrió la maldad total del campo y no puede testimoniar. Así, como referencia última de lo dicho sobre los campos, estaría el silencio de los hundidos.

Ahora bien aún con todas estas cautelas, Levi muestra cierto resquemor frente a la posibilidad misma de comprender totalmente el Holocausto: “Quizá no se pueda comprender todo, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar”; y más adelante afirma: “Sabemos que es difícil que alguien pueda entenderlo, y está bien que así sea”. De entrada, pues, Levi nos dice que hay unos límites a lo que *podemos* conocer y a lo que *debemos* conocer. Esta duda que se cierne sobre la comprensión no limita el conocimiento. Según Levi “si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también” (2005, p. 218). En esto no hay renuncia de las potestades del testigo: el pasado rememorado es presente alerta, y esa es una de sus funciones, pero, ¿qué quiere decir Levi cuando desconfía de la posibilidad de comprender?, ¿cuándo plantea esta necesidad como deseable y peligrosa al mismo tiempo?, ¿qué quiere decir cuando afirma que es posible e imperativo conocer? Lo que Levi quiere decir es que las explicaciones históricas, sociológicas o psicológicas nos ponen en posesión de un conocimiento valioso que nos permite, quizá, evitar que el

horror se repita. Pero que comprender es más que eso: es desentrañar el significado último y original de la destrucción del hombre llevada a cabo en los campos; y en ese significado tiene que haber lugar para la verdad fundamental de que hay unos culpables y unas víctimas allende toda consideración. Desde esta perspectiva, Arendt también acepta que podemos conocer, mediante leyes generales, contextos o procesos, algunas de las características que intervienen en la cristalización de los totalitarismos. No obstante, su comprensión va más allá de ello y evita, al mismo tiempo, la posibilidad de la exculpación:

Me parece obvio que todo esto haya exigido, no solo una lamentación y una denuncia, sino también una comprensión [...] No significa negar la afrenta, deducir de antecedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan, ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. (Arendt, 2000, p. 20)

Comprender el totalitarismo no se le planteaba, entonces, a Arendt como un ejercicio en el que la racionalidad científica podía hacer caso omiso del horror: “Mi primer problema era, pues, como escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir” (Arendt, 2005, p. 484). Como dice Fina Birulés:

Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecen nada, sino que son una parte integrante de la cosa. Así, pues, la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, pues lo opuesto a lo emocional no es lo “racional” —sea cual fuere el sentido que demos a este término—, sino, en todo caso, la “insensibilidad”, que a menudo es un fenómeno patológico, o el “sentimentalismo”, que es una perversión del sentimiento. (2006, p. 147)

Finalmente, la comprensión como ejercicio de pensamiento nos devuelve el mundo del que hemos sido expulsados, porque lo hace nuevamente significativo. Es en ese sentido que se dice que renunciar a la comprensión y dejar que el mundo devenga opaco, absurdo y humanamente incomprensible, es una victoria póstuma de los campos sobre la cultura. Otra cosa, es que debemos repensar nuestras categorías y aceptar, quizá, que toda comprensión es parcial y perfectible, y debe tener por horizonte la responsabilidad humana y el silencio de los *Muselmänner*.

LA PERSPECTIVA DE ARENDT SOBRE LA COMPRESIÓN DEL HORROR DE LOS REGÍMENES TOTALITARIOS

En su artículo “Comprensión y política”,¹ Arendt se pregunta ¿cómo es posible comprender la originalidad del totalitarismo? Desde las primeras líneas del artículo, ella aclara la posibilidad que tenemos de luchar contra el totalitarismo aún sin llegar a comprenderlo. En efecto, la comprensión, la actividad de dar sentido a la experiencia, es para Arendt una tarea que, si bien tiene un comienzo, no tiene fin, ya que sus resultados son mutables, contingentes y nunca son inequívocos. Así, pues, la comprensión se distingue de la correcta información y del conocimiento de las ciencias; mientras el conocimiento consolida creencias verdaderas y justificadas, la comprensión continuamente se está actualizando y está presentando nuevos horizontes de reflexión. Por medio de la comprensión, no solo se logra entender los acontecimientos del mundo, sino que se alcanza la aceptación o la reconciliación con la realidad, pero tampoco hay que confundir la comprensión con el perdón. Mientras que la comprensión es una actividad sin fin, el perdón está limitado a un solo acto que consiste en establecer un nuevo comienzo y “deshacer lo que ha sido hecho” (Arendt, 1999, p. 29). Para Arendt, “entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarse con un mundo en que cosas como estas son simplemente posibles” (p. 30). A diferencia de la tradición filosófica que ha tomado la muerte como eje de la existencia del hombre, Hannah Arendt propone considerar la vida como motor de la condición humana, y por eso la actividad de la comprensión comienza con el nacimiento y culmina con la muerte. La comprensión es el modo específicamente humano de vivir.

Ahora bien, comprender el totalitarismo no es una tarea fácil cuando el adoctrinamiento ideológico intenta aniquilar las facultades humanas. El adoctrinamiento, por medio de enunciados apodícticos que se presentan como hechos, datos y cifras infalibles e irrefutables, es un peligro para la comprensión ya que niega la valoración de la multiplicidad de opiniones y perspectivas frente a un suceso, logrando así que las facultades de juzgar y pensar autónomamente se pierdan en medio de los *clichés* que solo evidencian una instrucción de ideas o creencias frente algo.

Para hablar acerca de cómo es posible comprender la originalidad del totalitarismo, Hannah Arendt parte de la premisa que es conocida por todos de que este

¹ El título original de este artículo es “Understanding and Politics”, que apareció publicado en la revista *Partisan Review*, en 1953. Sin embargo, al parecer, según las investigaciones de Jerome Kohn, este título obedece a una decisión de la revista para cambiar el título que Hannah Arendt había señalado. El título que aparece en los manuscritos de Arendt lleva el nombre de “Las dificultades de la comprensión”.

fenómeno político “da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar” (Arendt, 1999, p. 31). De manera que toma como punto de partida el hecho de que el totalitarismo es un acontecimiento espontáneo y original en el mundo. Al menos, nunca antes se había registrado algo de tal magnitud. Así, Arendt muestra dos modos en los que se puede comprender la originalidad del totalitarismo: en primer lugar, desde la *comprensión preliminar* y, en segundo lugar, a partir de la *comprensión auténtica o verdadera* que trasciende la comprensión preliminar.

La comprensión preliminar intenta darle sentido al totalitarismo a partir de los prejuicios y las opiniones que emergen del sentido común, el cual se halla fundado en una posición acrítica. Desde esta perspectiva, el totalitarismo se visualiza como un Estado monolítico que se caracteriza por una voluntad de dominio y terror. Sin embargo, la comprensión preliminar no evalúa el fenómeno a partir de su novedad y tiende a identificarlo con las categorías políticas ya existentes de “tiranía” y “dictadura”, teniendo en cuenta su aparente similitud con estos regímenes. Incluso, desde la comprensión preliminar, el dominio totalitario no es valorado como un fenómeno espontáneo, sino que es reducido a un fenómeno que nace a partir de unas causas sociales, históricas y psicológicas que tienen el carácter de ser evidentes e irrefutables.

Desde la comprensión auténtica, el panorama es muy distinto al que presenta la comprensión preliminar. Si bien la comprensión auténtica parte de la comprensión preliminar, su tarea es trascender los enunciados de la comprensión preliminar mediante la reflexión. En un primer momento, la comprensión auténtica da cuenta de que con el régimen totalitario nos enfrentamos a una realidad que supera nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio, puesto que al ser un fenómeno nuevo no tenemos modo alguno para clasificarlo (cabe señalar, que la palabra “totalitarismo” es una categoría que nace a partir de la reflexión de este nuevo régimen, que antes era denominado “imperialismo” o “nazismo”). En este primer momento, la comprensión del totalitarismo recae sobre su novedad (pérdida de la capacidad de la acción política) y la imposibilidad que tenemos de comprenderlo a partir de los elementos y categorías existentes (carencia de significado y pérdida del sentido común).

Por esta razón, para mostrar el efecto que la experiencia del totalitarismo nazi había tenido sobre su generación, Hannah Arendt recurre a un aforismo de René Char: “Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento”. La herencia es el horror del totalitarismo; el testamento inexistente, serían los códigos, las instrucciones, las categorías que nos permitirían comprender y juzgar lo ocurrido. Una herencia sin testamento, pues, remite a la idea de una ruptura entre la experiencia del presente, y el pensamiento tradicional que hemos heredado;

remite a la distancia que media entre la carga de la experiencia, y la capacidad para comprenderla: “La terrible originalidad del totalitarismo, [se debe] al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1999, pp. 31-32).

¿Qué ha sucedido?, ¿por qué ha sucedido?, ¿cómo ha podido suceder? Son esas las preguntas para las que, según esta pensadora, parece no haber una respuesta; o, mejor, para las que toda respuesta basada en los antiguos cánones de la investigación histórica o política parece inadecuada; son esas las preguntas para las que parece que no encontramos una medida satisfactoria en ningún juicio jurídico o moral. La experiencia, pues, de ese “hecho atroz” que es el totalitarismo nazi se le presenta, en suma, como una crisis de la comprensión y el juicio. Y sin comprender y sin poder juzgar nos sentimos “fuera de casa en el mundo”, porque no podemos hacernos cargo de aquello que irremediamente ya fue; de aquello que irremediamente ya somos. La parálisis de la comprensión y el juicio, en suma, nos arroja del mundo, porque nos priva de la actividad propiamente humana de dar significado a las experiencias que compartimos. Esta es, pues, la primera tesis de Arendt: los totalitarismos desafían nuestra capacidad de comprensión y juicio. Para Hannah Arendt, la comprensión auténtica del totalitarismo nos revela “la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio” (1999, p. 41), puesto que al comprender el totalitarismo nos damos cuenta de que lo que está en juego es “la búsqueda de sentido y la necesidad de comprensión”. El problema no radica en que la novedad del fenómeno totalitario haya mostrado que las personas pueden perder su capacidad de acción, sino en que sus dinámicas de terror y adoctrinamiento ideológico minaron con éxito la facultad de pensar, considerada como la más elevada capacidad humana.

Centrarse en estudiar, no la devastación de nuestras categorías y criterios de juicio, sino la novedad del régimen totalitario es una tarea del dominio del historiador. Sin embargo, esta tarea puede ser manipulada, según Arendt, si el historiador parte del principio de causalidad y pretende examinar el fenómeno a través de una cadena de causas que explican el surgimiento del acontecimiento. Según Arendt:

En las ciencias históricas, la causalidad es una categoría tan extraña como engañosa. No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de causas pasadas que le podamos asignar [...] sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento [...] El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él. (1999, p. 41)

En otras palabras, el totalitarismo no se puede explicar como la consecuencia necesaria de algún proceso histórico, ni con analogías a otros sistemas políticos o formas de crueldad que el hombre haya ejercido sobre el hombre. Al contrario es el totalitarismo, como acontecimiento político, el que ilumina su pasado; es él el que saca a la luz peligros que hubieran podido permanecer enterrados para siempre; es él el que *resignifica* lo que le antecede. Lo que esto significa, entre otras cosas, es que es el acontecimiento el que permite fijar un comienzo y un final; es él el que organiza, en forma de relato, la masa caótica de sucesos pasados. Relatar, pues, el totalitarismo no es dar cuenta de las características generales que comparte con otros regímenes políticos, ni trazar analogías con otras formas despóticas o tiránicas de dominación; tampoco es reducirlo a un fenómeno necesario, dados sus antecedentes, a una consecuencia inevitable de los procesos históricos; relatar el totalitarismo es asumir de entrada su terrible originalidad y la capacidad única que tuvo, como evento, como experiencia, para pulverizar nuestras más firmes creencias, valores y esperanzas; para desestabilizar nuestras categorías de pensamiento y juicio; para darle un nuevo significado a lo que, sin embargo, ya había pasado y era, al parecer, parte de la historia.

Ahora bien, los múltiples relatos (*stories*), que tienen un comienzo y un final, son los que conforman la historia (*history*) que si bien tiene un comienzo, no tiene un final, ya que se retroalimenta de los relatos venideros que establecen los hombres durante su vida. La historia no se construye examinando causas y considerando consecuencias del acontecimiento, ya que la historia se logra construir a partir de los relatos u opiniones de diferentes espectadores que están mediados por el espacio-tiempo. De esta manera, el fin de la historia radicaría en la eliminación de todos los hombres de la faz de la tierra. Esto también representaría el fin de la comprensión. Sin embargo, mientras haya hombres que hagan uso de sus facultades (de pensamiento, de discurso, de imaginación y de acción) siempre habrá un comienzo. En palabras de Arendt, retomando a Agustín de Hipona, “el hombre no tiene solo la capacidad de comenzar: es el comienzo mismo”, ya que el hombre fue creado para que hubiera un inicio.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vita*. Madrid: Pre-Textos.
- Arendt, H. (1999). “Comprensión y política”. En *De la historia a la acción* (pp. 29-46). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo* [publicado en volúmenes: Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo]. Madrid: Alianza.

- Birulés, J. (2005). "Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt". En: M. Cruz y D. Brauer (Eds.), *La comprensión del pasado: escritos sobre filosofía de la historia* (pp. 145-159). Madrid: Herder,
- Kerstéz, I. (2006). *La lengua exiliada*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). ¿Aprender de las catástrofes?: un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX. En: *La constelación postnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- Lanzmann, C. (1988). Hier ist kein warum. En: *Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, "Le Mal", nr. 38. Paris: Gallimard.
- Lanzmann, C (1990). *Au sujet de la Shoah*. Paris: Gallimard.
- Levi, P. (2002). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph.
- Levi, P. (2005). *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph.

