

## SINGULARIDAD DEL TOTALITARISMO E "INOCENCIA" DE LA FILOSOFÍA: LA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

Agustín Serrano de Haro  
Instituto de Filosofía. CSIC

1. Si se acepta como puntos convencionales de partida del debate teórico sobre la singularidad del holocausto el encuentro organizado por la revista *Judaísmo* en Nueva York, en marzo de 1967, y los debates subsiguientes a él en los Estados Unidos y en Israel, bien puede entonces decirse que el pensamiento de Hannah Arendt discurrió ajeno a la cuestión que se planteaba en esos términos literales. De hecho, en el tramo final de la vida de la pensadora judía -que, como es sabido, falleció en diciembre de 1975-, sus publicaciones revelan un interés predominante, de un lado, por la crisis de la República -es decir, de la política norteamericana marcada por la guerra del Vietnam y por los movimientos de desobediencia civil- y, de otro, por la problemática general de la facultad del juicio -del Juicio en sentido kantiano pero en su uso político, como la misteriosa facultad de comprender y afrontar situaciones colectivas que no se dejan subsumir bajo conceptos universales determinantes de su valor.

Esta primera comprobación puramente extrínseca tiene como contrapunto evidente la circunstancia de que la pensadora judía fue la gran adelantada en defender la singularidad absoluta del régimen político que había levantado los campos de concentración y exterminio a los que ella misma estuvo a punto de ser conducida. No sólo *Los orígenes del totalitarismo* desde su primera edición de 1951, también textos breves anteriores e incluso algunos artículos que vieron la luz antes del propio fin de la guerra, defendían la absoluta novedad del nazismo como forma de gobierno, y con ella la profunda insuficiencia teórica de los conceptos con que se lo había concebido y combatido: dictadura militarista, forma pervertida de capitalismo o exacerbada de nacionalismo, manifestación última de la anomalía política de Alemania, etc. Tan irreductible era su sentido, tan radical su novedad que propiamente -llega a decir Arendt- el nazismo carecía de orígenes históricos entendidos como causas eficientes o antecedentes formales del mismo -lo que no dejaba de ser una paradoja llevada al título mismo de la gran obra-. A lo que se añadía, además, una segunda paradoja, al borde también de la contradicción, por cuanto las novedades absolutas fueron en verdad dos y en parte simultáneas, comoquiera que la Rusia stalinista a partir de 1930 respondía también a esta misma forma de gobierno cuya meta y motor era la dominación total del hombre, tan total que únicamente ella misma había revelado hasta dónde se puede y se tiene que llegar para alcanzarla. Con todo, y salvo referencias ocasionales, yo dejaré de lado en mi exposición esta segunda paradoja, basándome en que la propia Arendt prima la versión nazi del totalitarismo como la que más se acercó a su consumación plena y en cierto modo llevó a término.

Bastan, pues, estas consideraciones introductorias para observar que novedad del totalitarismo y singularidad del holocausto son expresiones que a lo sumo cuentan con un mismo referente, teniendo desde luego distinto sentido, tomando una perspectiva diferente sobre acontecimientos que en parte coinciden. Pero también es verdad que ambos sentidos se exigen necesariamente y que en cierto modo es buena la inferencia que lleva del uno al otro. Los análisis de Arendt insisten en que, por sobre todas las fluctuaciones y variaciones en la actuación política y propagandística de los movimientos totalitarios -que fueron muchas-, y por sobre la enorme flexibilidad que

caracterizó la estructura interna del poder -esa falta de forma del Estado nazi, su confusa poliarquía tantas veces señalada: Estado-partido con sus escalas-cuerpos de élite-camarilla de Hitler-, el campo de concentración representó, en cambio, una verdadera constante en la actuación del movimiento en el poder, que lo instituyó con carácter de permanencia y al que vinculó, frente a toda forma anterior conocida de gobierno, sus pretensiones distintivas. Como rasgo de identidad revestido de valor incondicional, los pozos del olvido, los campos de la muerte quedaron por ello desvinculados de toda contingencia y liberados de todo cálculo de utilidad, incluso, como es sabido, de las contingencias y cálculos que podían derivar de la supervivencia militar en la guerra. Arendt recoge, sin sombra de duda, las confidencias de Hitler a Goebbels relativas al beneficio incomparable que la guerra había traído para desarrollar los objetivos últimos del movimiento, los de la concentración y el exterminio, y ello cualquiera que fuese el resultado final de la contienda, es decir: aun en el caso de destrucción seguramente completa de Alemania. La imagen entre muchas que mejor refleja esta visión de la guerra total como sólo un medio, sólo una suerte de telón de fondo de otros cometidos, es quizá la muy conocida de la preferencia que se otorgó al tráfico ferroviario regular que conducía a Auschwitz, en perjuicio de la utilización de esas mismas líneas férreas en la retirada militar.

Así, pues, el conceder retrospectivamente la palabra a Hannah Arendt en el debate sobre la singularidad del holocausto se justifica sólo por la iluminación que su original perspectiva pueda deparar a la hora de comprender la conexión de sentido entre novedad del régimen totalitario y especificidad de su logro más peculiar y de su objetivo por excelencia, que de momento seguiré identificando con la singularidad del holocausto. El método que voy a seguir consiste en someter a examen ciertas proposiciones sintéticas en que, bajo el aspecto externo de axiomas formales, Arendt viene a concentrar la enorme riqueza, casi minucia, de sus análisis concretos. La primera de estas fórmulas que ella propone como descripción esencial de la política totalitaria, es: "Todo es posible", que incluye el principio nihilista del personaje de Dostoyevski: "todo está permitido", pero no se confunde desde luego con él. La segunda fórmula, complementaria de la anterior, aun cuando aparezca formalmente como su contradictoria, dice, en cambio: "Todo es necesario", "todo está ya fallado", "todo está predeterminado". El análisis de estos dos a modo de axiomas y de su común sujeto -"todo"- obliga, en cualquier caso, a considerar ciertos hitos fundamentales de la reconstrucción histórica o históricomotivacional de los hechos.

2. Los movimientos totalitarios de entreguerras surgen, en efecto, en marcada oposición a los partidos políticos tradicionales que en el interior del Estado-nación representaban los intereses limitados de las distintas clases y sectores sociales. Los movimientos se nutrían ante todo de individuos atomizados y desclasados -residuos de todas las antiguas clases- que, a consecuencia de las sucesivas crisis económicas, habían perdido todo lugar en la realidad social y experimentaban su existencia como superflua. En estas masas populares seguía viva y aun agudizada la vivencia de la guerra, es decir y ante todo, la revelación de que el mundo oficial de la sociedad burguesa, el Estado liberal, la moral humanitaria y el progreso colectivo, era todo él mero artificio que enmascaraba una brutalidad latente, un desprecio completo de la vida individual. El atractivo de las nuevas organizaciones totalitarias, más allá de supuestas fascinaciones retóricas, estará en que, a través de todas sus mentiras -que fueron muchas y constantes-, se harán fuertes en proclamar esta única verdad: que el mundo oficial supuestamente compartido era pura falsedad, una mentira establecida; ni existía ya la nación como integración, por conflictiva que fuese, de los distintos colectivos sociales, ni el Estado era instrumento de la ley y árbitro de su aplicación, ni pervivía tampoco ningún *statu quo* de la

coexistencia de las naciones europeas. Mintieron sin límite -dirá Arendt- pero asentados sobre esta única verdad que el mundo oficial -con todas sus verdades limitadas- se empeñaba en negar.

De aquí también el que las organizaciones totalitarias ofreciesen -a diferencia de nuevo de los antiguos partidos y asociaciones- *un mundo alternativo* al reconocido, un mundo oculto, conspiratorio sobre el de la cotidianidad, que en consonancia exigía de sus adeptos una adhesión desinteresada e incondicional, como la que se tiene al creer en la realidad del mundo. Arendt describe con detalle la articulación interna de los movimientos en múltiples escalas superpuestas de compromiso creciente y mayor radicalismo -y más que capas superpuestas habría que decir "subpuestas o subyacentes entre sí", al modo de las capas concéntricas de la cebolla-. Así, para el mundo exterior sólo era visible la cara más superficial del movimiento: la de las organizaciones frontales y propagandísticas, fachada que a su vez se comportaba como el dominio exterior y la correa de transmisión de círculos más y más profundos del movimiento, más aislados por tanto de la realidad externa: los cuerpos de élite con sus jerarquías internas, la camarilla en torno al Jefe, etc. Estas distintas capas o caras, funcionando como vías de contacto mediato, de aislamiento progresivo por tanto, se cohesionaban internamente, desde luego, por el grado de su compromiso ideológico, pero sobre todo, y más allá incluso del adoctrinamiento, por la asunción en su práctica de máximas cada vez más contrarias al mundo normalizado y a la moral heredada de siglos: Tú calumniarás, Tú saquearás, Tu golpearás, Tú matarás.

Ganamos así una primera vista únicamente sobre la primera fórmula, y más que nada sobre su sujeto. Lo que estaba en el punto de mira de los movimientos totalitarios era en efecto el todo, el mundo compartido de la existencia humana, "el mundo de la vida" intersubjetivo, que es cotidiano e histórico a la vez, y esa posibilidad total, absoluta, que se pretendía respecto de él, es la de su subversión plena hasta más allá quizá de la capacidad de reconocerlo, de experimentar su identidad. Pero para completar este planteamiento, es preciso mirarlo también desde la segunda fórmula: "todo es necesario", y atender a la interpretación que Arendt propone de ella y que guarda relación con el componente ideológica del nazismo -*mutatis mutandis*, del stalinismo-.

Se trata sin duda de una noción peculiar de ideología en oposición al uso más habitual del concepto. La noción habitual hace referencia a convicciones básicas relativas al mundo, al hombre, a la convivencia entre los hombres, y que tienen vocación de validez intemporal, cuando menos de permanencia, y que como tales se traducen a un marco legal y moral estable. La ideología totalitaria relativa a la lucha de las razas humanas por la supremacía -no el nacionalismo, sino el racismo-, o a la de las clases sociales por la supervivencia, invoca también una ley que se pretende directamente norma suprema de la Naturaleza o de la Historia, pero que es ante todo -y éste es el énfasis principal de Arendt- una ley de movimiento y una ley en movimiento. "Ley de movimiento", pues ella proclama el factor único y omnímodo de acuerdo con el cual surgen y sucumben sociedades, pueblos, razas; no importa ya de cómo sea en verdad la condición humana, y cómo ella dé sentido unitario a la inabarcable pluralidad de sus manifestaciones, sino que sólo importa cómo el flujo incontenible de la Historia natural o naturalizada transforma sin cesar las comunidades humanas, condenando sin remedio unas a la extinción y otras a la supremacía. Pero además -decía- "ley en movimiento", comoquiera que esta supuesta dinámica de la Naturaleza aprehendida en la ideología constituye una fuerza sobrehumana, que no admite remansarse en un marco más o menos permanente de relaciones humanas, que mucho menos puede, pues, desviarse de sus objetivos o errarlos. El racismo o el comunismo no eran novedades ideológicas. Lo

que sí lo será es su conformación como principio único que, se siga de ello lo que se siga, rija la acción de los gobernantes y la haga así valer ante los gobernados. Lo decisivo no es agrupar individuos que crean en el racismo, mucho menos argumentarlo, sino organizar toda la vida de los hombres y de la sociedad de acuerdo con postulados racistas cada vez más rígidos.

Al decir, pues, que la organización totalitario encarna una ideología en este sentido sumamente restrictivo se dice algo bien distinto de la mera inspiración en una visión global del mundo, que se difunda con fines proselitistas. Se dice más bien, en términos descriptivos, que el movimiento aspira a ajustarse literal y sinceramente a esa ley sobrehumana en marcha, que aspira a derivar de ella, sin mediaciones, una potencia inagotable de movilización, transformación y dominio; de suerte que la omnipotencia sobre los sujetos y destinos humanos pase así a residenciarse en el propio movimiento. Todo está escrito, y la organización que sea capaz, por sobre tradiciones inertes, por sobre prejuicios morales y estrechos cálculos de utilidad, de sintonizar con ese motor oculto y simple del devenir histórico, es decir, la que sea capaz de contemplar todo el mundo del hombre como materia de poder, tiene asegurado, como creían sinceramente sus miembros, que todo le sea posible.

3. El nexo entre la máxima práctica "todo es posible" y el dictado ideológico "todo es necesario" se encuentra en el sentido especial que corresponde al terror dentro del sistema de gobierno totalitario. La necesidad ideológica se trasmite a los individuos y se expande al cuerpo social y ulteriormente a las naciones conquistadas, a través del terror. Éste se convierte en la forma de hacer realidad la ley trascendente de supremacía y de muerte, con lo que cada disposición, cada ley, cada avance del movimiento es una nueva elevación del terror o una propagación del mismo a nuevos sectores. Más que destacar cómo concuerda con este principio el hecho de que la policía secreta sea la verdadera clave institucional del ejercicio del poder, cabe reparar en cómo la violencia sistemática deja en efecto de ser un medio para determinados fines políticos -la conquista del poder, su conservación, su aseguración-, y pasa a ser la energía misma que mantiene al movimiento en marcha.

El terror que ejercen las tiranías o desencadenan los partidos revolucionarios, se atenúa, en su caso se termina, una vez alcanzados los objetivos perseguidos. En la Alemania nazi, esta fase de violencia instrumental y selectiva había concluido pronto, y su especial crueldad en la liquidación de los opositores, su sabor a revancha social a manos de las SA en los primeros campos, no merecería un capítulo sobresaliente en la historia universal de la infamia. Lo llamativo es más bien que esta etapa previa, lejos de señalar el punto de atenuación del terror y de legalización de la violencia, significó su verdadero punto de inflexión. Arendt retrasa de hecho hasta 1938 el inicio de la política formalmente totalitaria en Alemania: cuando ya no existía núcleo alguno de resistencia organizada, cuando los distintos sectores sociales habían sido ganados para el régimen, cuando la aceptación internacional era plena y notables los apoyos en el exterior, es cuando, en contra de todo "sentido común" -si esto quiere decir algo-, los nuevos amos de Alemania desataron una violencia inusitada y que ya no dejaría de crecer, sobre la raza enemiga. Era ésta una violencia que desbordaba por entero el propio marco legal del Estado que se dominaba -el programa oficial del partido relativo a la población judía, el de 1920, estaba ya cumplido con creces, por ejemplo-, pero que ratificaba que el movimiento iba siempre por delante de sus simpatizantes todavía instalados en un mundo de normalidad y que tampoco se dejaba osificar por el aparato controlado del Estado. Pero además, y como tercera característica distintiva, era un terror que no se aplicaba ya sobre individuos en función de su conducta presente o pasada, directa o

indirecta, siquiera de sus ideas, de sus intenciones, sino sobre sectores enteros de la población en función de puras consideraciones o características objetivas. Su objeto eran, pues, inocentes absolutos convertidos por la dinámica ideológica en enemigos objetivos que eliminar.

Y quizá podría añadirse un último rasgo en el sentido de que este terror en movimiento y objetivado no precisaba ya de justificación ulterior, sino que se justificaba ya por su propia obra, performativamente -si puedo expresarlo así-. Las discusiones acerca de la influencia de la población judía en la vida de la nación son ya cosa del pasado, de la etapa de propaganda, cuando la prueba definitiva de la conspiración judaica para degradar la raza superior reside en que ha sido posible articular el movimiento sobre ese supuesto indiscutido y arrastrar a toda la nación a este combate en que nunca pensó. Como tampoco habrá prueba más concluyente de que los judíos son seres inmundos que el que se los podrá reducir a la condición de tales. (Igual que en otro orden de cosas la prueba de que Alemania combatía en una guerra de supervivencia era la voluntad de reducirla a cenizas si resultaba incapaz de brindarle la victoria a su *Führer*.)

La resolución a transformar la realidad a la medida de la ideología sobrehumana fabricándola por medio del terror, está así llamada a anular la frontera entre la verdad y la mentira, entre lo posible y lo imposible. Una vez que el movimiento totalitario consiga estrechar y en el límite eliminar la diferencia que lo separa del mundo externo y por la cual se mantiene en vilo, todas sus proclamas devendrán por fin reales, o lo que es igual, el mundo recibido se tornará indiscernible del universo ficticio fabricado por el terror. En realidad, y en cierto modo, esto es lo que ocurrió. Podemos y debemos hablar en pasado, ya que la primicia cabal del nuevo orden, el laboratorio a escala de su pretensión global, ha sido el campo de concentración y de exterminio, o como se dijo con acierto desde muy temprana fecha: el universo concentracionario. Aunque de una forma incompleta, pues seguía existiendo una realidad exterior no dominada y otra dominada sólo parcialmente, que con su sola existencia amenazaban la consistencia del universo alternativo, en los campos de la muerte se fundieron en una primera plenitud el "todo es posible", llevado al límite, con "el todo es necesario", llevado igualmente a su consumación.

3. No voy a revisar aquí el esmerado trabajo de análisis de los campos de la muerte que Arendt llevó a cabo. En él, como en un sistema conceptual, cada detalle es una categoría reveladora. Así, su completo aislamiento, incomunicados de la realidad del entorno y sustraídos a ella como si no formasen ya parte de este mundo; su deliberada desconexión del escenario bélico -los internos no son prisioneros de guerra, ni los exterminados población desafecta de países beligerantes-; su estatuto allende toda legalidad general o especial -ni internamiento ni eliminación son penas objetivas correspondientes a ningún tipo de delito examinado por algún tipo de tribunal-; o en fin su estatuto allende toda utilidad -el interno no es un esclavo mientras la esclavización signifique un interés elemental por la nuda vida del individuo y por sus condiciones físicas con objeto de que pueda rendir algún trabajo productivo, como tampoco la costosísima eliminación masiva trae consigo beneficio patente a sus ejecutores ni sirve a ningún fin ulterior-.

Me limitaré, pues, una vez más, a destacar la tesis casi formal que Arendt destila de su exploración. Que en este caso sería más bien la siguiente: el universo concentracionario es en acto el mundo alternativo en que los seres humanos son ya superfluos por entero, están de más, sobran. Al destruir en los internos no sólo el sujeto jurídico, no sólo la persona moral, sino la singularidad misma del individuo: reducido a número, sin

pasado, sin futuro, sin otro presente que la ubicuidad de la tortura, amontonados sin espacio intermedio, sin palabras, roto todo nexo entre sus actos y su destino, al destruirse así no sólo la libertad sino la individualidad misma de la persona, ésta deviene un mero haz de reacciones al terror sustituible *ad libitum* por cualquier otro manojo idéntico; resulta, pues, en un espécimen humano a imagen cabal del perro pavloviano, un espécimen al que con todo celo se ha desposeído de la espontaneidad ínfima elemental que se asocia a una vida humana. Como en la otra perspectiva -y siempre hay esta doble faz del campo-, la administración masiva y mecánica, invariable e innegociable, de la muerte, sin dar noticia de ella ni dejar rastro del cadáver, entraña asimismo la desindividuación implacable del morir, el despojo de la individualidad en presencia de una muerte que se aplica a seres humanos como si a todos los efectos fuese sólo un proceso químico, industrial. Consumación, pues, en ambas vertientes del designio de hacer de los seres humanos y de su individualidad cantidad sobrante, magnitud superflua: tratados en vida como si fueran ya cadáveres, matados como si su muerte la sufriesen microbios.

A falta de mejor expresión, Arendt habla de la creación de una impotencia absoluta "menos que humana", en correlación cabal con la omnipotencia absoluta, ahora ya sí "sobrehumana", del movimiento. O dicho en un último giro, lo que se persigue aniquilar no es sólo la libertad ni sólo la identidad histórica de un pueblo -por más que éste sea el pueblo que ha vivido de la fe en una Historia con rostro humano-, sino las precondiciones más remotas de ambas en la propia condición humana y en la existencia de "un mundo compartido de la vida". Todas las metáforas, no sólo las de Arendt, también las de los testigos, apuntan a esta suerte de trasgresión minuciosa del límite que opera la distinción entre vida y muerte. De ello, más allá incluso de lo que el odio puede dar de sí, dimanaba, al decir de Arendt, la sensación absoluta de irrealidad que vivían por igual los internos y sus captores: imposible hecho necesidad, absurdo inexorable, que permite a la pensadora judía hablar de Auschwitz como la "realización plena del sinsentido". Visto desde la condición humana que sobrevivió al universo alternativo y que sigue habitando "un mundo cotidiano de la vida", hay que hablar -dice Arendt- de "mal radical", sólo conceptuable negativamente como imperdonable e incastigable: "Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar, el amor no puede soportar, la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son "humanos" a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de solidaridad de la iniquidad humana."

5. La referencia al mal radical necesita siempre completarse con una palabra sobre la banalidad del mal. La provocativa expresión de Arendt dio lugar a no pocas confusiones que hoy, sin embargo, tienden a desaparecer. Cada vez son menos los intérpretes y lectores que ven en ese giro una relativización metafísica del mal producido, o bien una reconciliación indirecta con la humanidad de sus autores y cómplices por la vía de una dudosa psicología profunda. Lejos de todo ello, la banalidad o banalización del mal, como sorprendente descubrimiento ganado a los fenómenos mismos, viene a completar el cuadro del estupor. De manera algo tosca, en absoluto atribuible a Arendt, me atrevería también a formular el sentido de esta banalidad a partir de los elementos anteriores; en la siguiente tesis: "todo es posible, todo es necesario, pero todo en todo su alcance debe operarse bajo las formas de la normalidad y debe asumirse en el mundo aún no concentracionario bajo este mismo signo de la normalidad."

La tesis unitaria presenta, a mi entender, diversas modulaciones. Está en primer lugar la más increíble, cuyo modelo es Eichmann en persona: el funcionario diligente en las altas esferas del movimiento, el organizador eficaz de la matanza administrativa, que desarrolla su actividad como si fuera un trabajo objetivo de oficina, sin sobretonos de fanatismo ni furores sádicos, mas también sin que lo que pasa a su alrededor y lo que él mismo hace le afecte ni poco ni mucho, le interpele en algún sentido, le hable en alguna medida. Está en segundo lugar el modelo del "buen padre de familia" alemán -aunque la nacionalidad no es aquí lo decisivo-, que tampoco es quién para hacerse opiniones o juicios sobre nada, sobre que desaparezcán sus vecinos o sobre que él mismo ocupe el puesto de esos colegas idos, por ejemplo, pero que asimismo se afana en cumplir sus deberes profesionales y familiares, dejando lo demás a quienes entienden de los destinos de la Historia. Pero está también, finalmente, el colapso de las instituciones culturales, intelectuales, religiosas, no sólo alemanas sino europeas, a la hora de dejarse impactar y mover -dos caras de lo mismo- por la gravedad inaudita de los hechos, que desde luego conocían, bien que siempre en parte encubiertos por la pantalla bélica. En las tres perspectivas, pues, trivialización del mal, impasibilidad de los sujetos concernidos, o sea: vaciado integral de la experiencia intuitiva, de su capacidad para revelar bien y mal y para nombrarlo y para mover a la reflexión, vaciado que se funde en una apariencia compacta de normalidad. Como si el mundo de la vida, con sus afanes, su sentido y su trama de relaciones humanas, siguiese su curso, como si no se hubiese roto la única urdimbre que lo sostiene, que es la experiencia moral compartida.

6. A la luz de los desarrollos anteriores, la cuestión debatida acerca de la singularidad o no del holocausto parece zanjarse de forma concluyente en la perspectiva de Arendt. Al menos mientras se mantenga en suspenso el análisis del otro totalitarismo, el stalinista, con sus propias políticas de población y enemigos objetivos, su modelo concentracionario y su aportación acaso más original, que sería la necesidad de una reconversión periódica, gracias a la universalización de la denuncia falsa, de los verdugos ejecutores en víctimas del terror. Pero recordada esta reserva, lo extraño y lo peculiar del radical análisis arendtiano estaría en que la afirmación de la novedad única del universo concentracionario nazi implica a la vez el que la descripción del mismo como holocausto o como *Shoah* resulte insuficiente; insuficiente o inadecuada no ya por exceso de énfasis en un fenómeno del que habría análogos y paralelos en el cortejo de desastres de la Historia -que es el argumento de los impugnadores de la singularidad-, sino, justo al contrario, inadecuada por defecto en la aprehensión del sinsentido exclusivo que le pertenece. Quiero decir con ello que la singularidad no está ligada a que el pueblo judío haya sido la víctima de una destrucción implacable y programática, que se recreaba en sí misma y se concebía como un fin incondicional, sino que guarda relación más bien con el horizonte global de sentido, o mejor, con la producción del horizonte global de sinsentido en que esa aniquilación tuvo lugar. Y es este horizonte apropiado, que se entreve con la ayuda de fórmulas absolutas como las que propone Arendt: "todo es posible, todo es necesario, toda presencia humana es superflua, todo es normal o banal", el que prohíbe concebir la singularidad aducida como un mero registro insuperado de muertes, crímenes y vesanías.

Cabe quizá insistir en dos consideraciones con el fin de destacar esta unicidad del holocausto pero vista -repito- en función de la singularidad absoluta del totalitarismo nazi. Está en primer término el hecho de que la persecución de la población judía no respondió nunca a una política de objetivos limitados. Esto vale desde los inicios del movimiento, que sacrificó el atractivo del germanismo ideológico al principio operativo de no admitir judíos en el partido ni en su entorno, hasta el último final, con la ya

mencionada supeditación de la guerra a la realización del holocausto. Y es que colocar en el centro de la lucha política la cuestión judía cuando ésta tendía a desaparecer del panorama público, era precisamente la vía idónea para hacer saltar por los aires la estructura íntegra del Estado-nación, del principio de legalidad, del estatuto de ciudadanía, de la regulación en su seno de las tensiones limitadas entre los sectores sociales y nacionales. A escala reducida, tal había sido la lección del caso Dreyfuss, en el que las fuerzas políticas y sociales enfrentadas habían proyectado sus resentimientos, mutuos y con el Estado, sobre la minoría judía y sobre la protección legal que tenía en la República. Claro que, a diferencia de todo antisemitismo heredado o renovado, los nazis supieron desde un principio que este objetivo de subversión global, que utiliza como palanca la cuestión judía, no se podía acometer sin a la vez dinamitar la coexistencia entre las naciones europeas. De aquí el que los nuevos gobernantes de Alemania, que en realidad se comportaban en su patria como en una primera tierra de conquista, concibieran como su jurisdicción natural, por lo pronto, todo el continente. No es que lo uno -la cuestión judía- fuera un medio de lo otro -el nuevo orden-, sino que lo uno y lo otro valían por igual como fines absolutos, eran a la vez medio y fin incondicionales del mismo propósito de dominación total. Desde este punto de vista, el Holocausto es incomparable a cualquier enfrentamiento, así sea aniquilador, entre pueblos o colectividades que se disputan un territorio, una hegemonía, o incluso la supervivencia, y hasta incomparable al conflicto entre un Estado constituido y una minoría hostil en su seno, y, sin embargo, sí merece ser visto como parte de un proceso que lo abarcaba y en cierto modo trascendía.

Pues también conviene recordar, en segundo término, el hecho de que la solución final era sólo el primer paso de la política racial, sin duda el escalón obligado, su piedra de toque incluso, pero en modo alguno su conclusión. Y, como es sabido, el programa de reconstituir Europa por criterios de raza, sin Estados ni naciones -tampoco Alemania, sino la raza aria, o la nórdica como preferían los documentos más internos-, disponía de una apretada agenda que había empezado simultáneamente a cumplirse: eliminación de grupos étnicos residuales, severa reducción de las poblaciones eslavas, hipótesis de una Polonia despoblada como cinturón de protección de los pueblos nórdicos, y a la vez eliminación general de los enfermos pulmonares y cardíacos, de los enfermos psíquicos, de los seres "asociales", todo esto con absoluta independencia de nacionalidades, etc., etc.

En todo caso, es cierto que nos falta un término expresivo para describir este horizonte íntegro del sinsentido, dado que "totalitarismo" resulta, pese a todo, una denominación plana y de escaso relieve, y decir "mal radical" no garantiza la comprensión. Acaso ese término tenga que faltar, ya que sólo el análisis teórico permite al cabo hacerse cargo, en alguna medida, de que el verdadero proceso del que el Holocausto era parte consistía en hacer del universo concentracionario la alternativa cumplida al mundo de la vida, o sea, en hacer de Auschwitz y su dualidad entre una omnipotencia más que humana y una impotencia más acá de la fisonomía humana el modelo en que recrear Europa, en que rehacer la Historia.

5. Mi exposición ha puesto de manifiesto la posibilidad de revisar el análisis arendtiano del totalitarismo sobre la base de categorías que están tomadas sin excepción de la gran tradición de la filosofía occidental: posibilidad y necesidad, ley, movimiento, potencia, con sus polos ideales: omnipotencia e impotencia, etc. La noción de mundo -mundo de la vida, mundo alternativo-, y en definitiva, la categoría del todo y la relación de los hombres con el todo, constituyen el eje mismo del análisis, de un modo que extrínseca y

sólo verbalmente podría recordar a la *Dissertatio* kantiana o a la filosofía hegeliana o al pensamiento fenomenológico contemporáneo. Es verdad que mi ensayo de síntesis ha acentuado deliberadamente este enfoque, el cual, no obstante, no es de ningún modo una retícula especulativa que se proyecte sobre los acontecimientos, que se les imponga desde fuera, con el fin espurio de mitigar en el concepto el impacto insuperable de la experiencia transmitida. Más bien ocurre que los acontecimientos perderían su perfil más acusado si se depurasen de estas nociones-marco y -fuente que formaban parte de la comprensión y actuación de los agentes implicados -y en este sentido se ha podido hablar del acercamiento de Arendt como una peculiar "fenomenología del totalitarismo"-.

Esta comprobación inicial tiene un indudable interés a la hora de afrontar la cuestión de las relaciones entre la filosofía y el *novum* del totalitarismo, del nazismo. Y de manera particular para el debate sobre la responsabilidad, directa o indirecta, del pensamiento occidental en la catástrofe que marcará a nuestro siglo. La conjetura más a mano a que podría recurrirse sería la siguiente: si seguramente nunca se ha propuesto una comprensión teórica de Auschwitz que esté tan cargada de categorías filosóficas como la que desarrolla Arendt, entonces quizá tampoco haya otro ensayo que esté en mejores condiciones para levantar un acta global de recusación contra la tradición filosófica. Conviene detenerse en esta conjetura, dado que la situación es justamente, acaso paradójicamente, la contraria, a saber: quizá nadie ha defendido con tanta rotundidad y decisión como Arendt la inocencia completa de la filosofía. Permítaseme en este punto insertar una cita larga de la pensadora, en un texto que por cierto vio la luz cuando todavía funcionaban algunos campos de la muerte:

"Lo que es cierto de la historia política alemana es incluso más verdadero de las raíces espirituales que se atribuyen al nazismo. El nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, ya sea germana o no lo sea, ya sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana. Puede que prefiramos a Tomás de Aquino o a Maquiavelo o a Lutero o a Kant o a Hegel o a Nietzsche -y la lista puede prolongarse indefinidamente, como revela un vistazo sumario a la literatura sobre "el problema alemán"-, el caso es que ninguno de ellos tiene la más mínima responsabilidad por lo que está ocurriendo en los campos de concentración. Hablando en términos ideológicos, el nazismo empieza sin base tradicional ninguna en absoluto, y sería mejor percatarse del peligro inherente a esta radical negación de toda tradición, que fue el rasgo principal del nazismo desde su comienzo (no así del fascismo italiano en sus primeros momentos). Al fin y al cabo, fueron los propios nazis los primeros en rodear su completa vaciedad de las cortinas de humo de las interpretaciones cultas. La mayoría de los filósofos que hoy son calumniados por estos más que celosos expertos en el problema alemán, ya los habían reclamado los nazis como suyos -no porque a los nazis les importase un comino la responsabilidad sino simplemente porque advirtieron que no hay mejor escondite de las propias intenciones que la gran palestra de la Historia, ni mejores guardaespaldas que los niños que juegan en la palestra, estos "expertos" tan fáciles de utilizar, tan fáciles de engañar."<sup>(1)</sup>

La tesis de Arendt es, pues, "inocencia completa de la filosofía" y de su Historia, de la que no cabría desprender ningúnnexo relevante de sentido que conduzca a las novedades escalofriantes del mal radical y de la banalidad del mal, ninguna conexión significativa rastreable en concreto. El texto dice incluso más, por cuanto el establecimiento de una inspiración teórica efectiva del nazismo, o de un destino intelectual o nacional irrefragable que llevase a él, se valora como una típica maniobra

encubridora dentro de ese juego del mundo aún no dominado que hay que ganar al mundo alternativo también con la propaganda, sea ésta culta o infame. Y se añade en fin que tales continuidades de sentido llevan, más bien, a perder de vista el fenómeno auténticamente decisivo, que es "la radical negación de toda tradición, [como] el rasgo principal del nazismo desde su comienzo". Lo nunca visto, lo nunca pensado, lo nunca hecho, pasaba inexcusablemente por destruir la vigencia y hasta la latencia de la tradición espiritual, política, moral, intelectual de Occidente, y por operar luego sobre esa destrucción, por construir sobre ese abismo, ya que no suelo.

La inocencia del pensamiento respecto de este programa, que -recuérdese una vez- sólo se justifica performativamente, puede y debe entenderse por tanto como ausencia de responsabilidad directa o indirecta de la filosofía, de la tradición del pensamiento de Jonia a Jena y de Jena a Friburgo. De ello nada se infiere, desde luego, acerca de la posible culpabilidad individual de los filósofos profesionales y de la cuota de culpabilidad de las instituciones en que desarrollaban su actividad. Sobre estos otros aspectos sí cabe recordar el relieve que Arendt atribuye a "la alianza entre el populacho y la élite" en los años de la lucha por el poder y en el afán compartido por acabar con el mundo burgués establecido. Y puede también alegarse que los filósofos como colectivo y la Universidad como institución, sucumbieron, igual que el resto de la sociedad alemana y de la cultura europea, a la trivialización compacta del mal, a la parálisis global de la experiencia y la reflexión. No hubo respuesta ni impacto en ellos, ni siquiera se tomó nota del alcance que ganaba el proceso sistemático de destrucción; se hizo más bien como si el mundo de la vida, con sus afanes y quehaceres, entre ellos los de hacer una buena carrera y ascender socialmente, siguiera su curso más o menos normal. Pero con todo, y con esto, aunque muy significativo, no agotamos el conjunto de cuestiones que, a mi entender, se desprenden del alegato de inocencia.

En efecto, junto a la ausencia de responsabilidad moral existe un segundo sentido de inocencia que, desatendido por Arendt, no cabe olvidar en todo este delicado asunto, a saber: la inocencia de la ingenuidad, de la falta de radicalidad de la reflexión teórica y práctica. Si la lucidez constituye la meta y el ideal del pensamiento, su ausencia es siempre la ilusión, el autoengaño en que se cree poseerla y que se convierte *eo ipso* en defecto reprochable, en pecado de ingenuidad. Ahora bien, a la luz retrospectiva de lo sucedido, ¿en qué sentido esa tradición inocente de pensamiento se revela a la vez no inocente en cuanto afectada de una terrible ingenuidad? Propondré para acabar, y a título completamente personal, una hipótesis.

Desde Grecia la filosofía supo que comprender la realidad, salvar los fenómenos, exige pensar la posibilidad, agotar el reino ordenado de las posibilidades, lo cual a su vez requiere necesariamente alguna teoría de la necesidad; supo también, quizá desde Jonia, sin duda desde Atenas, y de nuevo desde la meditación de Descartes, que pensar el todo de posibilidad, necesidad, realidad es *eo ipso* fundar la libertad del sujeto, darse el hombre la libertad a sí mismo, sustrayéndose a las contingencias sin cuento que cercan su vida y su muerte. Ahora bien, esta historia de la filosofía como empresa de poner fin a toda ingenuidad, o sea, a toda concesión a los prejuicios teóricos y a toda claudicación práctica, padeció en realidad -podríamos decir ahora- una ceguera continua -de la que acaso sólo Kant escapó en alguna medida- respecto de la precariedad en que el hombre y con él el pensamiento establece su relación con el todo; o lo que es igual, una ceguera respecto de la dimensión y la cualidad que el mal puede cobrar, no sólo de repente y casi por accidente, sino como por una inversión, en el límite de lo pensable, del sentido de las propias categorías fundacionales del pensamiento. La fusión por el terror de necesidad y posibilidad, la realización en vivo de la impotencia absoluta de la libertad

como culminación del poder, el sumidero de la experiencia en la banalidad, en suma el mal radical, no estuvo nunca, parece que ni de lejos, en el horizonte de posibilidades que la filosofía se representó. En parte, ciertamente no podía estarlo, dependiente como es de condiciones históricas originales; pero en la otra parte, en el coeficiente o resquicio restante, ella fracasaba sin advertirlo, incapaz de atisbar esa vía enteramente otra al todo de la realidad humana que los hechos se han encargado de mostrar; incapaz de imaginar una pretensión sobre el todo alternativa a la suya, realmente absoluta pero absolutamente afilosófica. El diagnóstico de inocencia global de la filosofía, sin perder un ápice de su sentido, aparece de este modo a una luz mucho más tibia y desconcertante: inocencia moral y política, desde luego; pero a la vez una ingenuidad que ella misma puede asumir para sí como reprochable, como incumplimiento de su vocación constitutiva de ver, verlo todo, ver libremente el todo. O dicho ya en otras palabras: si "los hombres normales no saben que todo es posible", no sospechan siquiera qué pueda querer decir esto, el pensamiento que se tenía por crítica universal de la posibilidad compartió con ellos esta tranquila ignorancia, una suerte de actitud natural instalada en un mundo normal de la vida. La destrucción de este mundo, la posibilidad de un mundo literalmente de la muerte, entraña por ello una revelación sorprendente como pocas sobre el incierto sentido de la propia filosofía. Claro que en la medida en que el análisis de Arendt del totalitarismo obliga a cambiar esa preactitud en la que, efectivamente, aún no se piensa, en esa misma medida este análisis merece un sitio en la tradición, rota pero no destruida, del pensamiento.

1. "Approaches to the «German problem»", 108.