

RELECTURA DE ARENDT EN CLAVE POSCOLONIAL. PARA UNA ANALÍTICA DE LAS POSTERGACIONES

Paula Ripamonti

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

En la hierba que cubra
causas y consecuencias
seguro que habrá alguien tumbado,
con una espiga entre los dientes,
mirando las nubes.

Wisława Szymborska (2010, p. 156–157)

Escribir sobre Hannah Arendt (1906–1975) en las primeras décadas del siglo XXI, puede constituirse en algo reiterativo, incluso riesgoso. Traer al presente reflexiones traccionadas por acontecimientos concretos que impac-taron un siglo diferente del que vivimos, puede tener sus derivas anacrónicas y en algunos casos, resultar impugnadoras de los sentidos de aquellas. Sin embargo, las tensiones entre el punto de origen de toda producción intelectual, el espacio–tiempo que la atraviesa y las condiciones de aceptación y resistencia, habilitan la posibilidad de desplazarnos de la díada omnicomprensión o sinopsis

de un pensamiento dado para reiniciar un viaje o programar nuevos, desanclar y reencender una y otra vez (Said, 2008). Si tenemos en cuenta, además, que estamos ante una pensadora difícil de encuadrar cuya obra produce un “diálogo insistente” podemos, en sentido borgeano, asumir los riesgos de constituirnos en “lectores correctamente erróneos” (Bacci, 2009, p. 111) y realizar un ejercicio crítico a través de algunos textos que nos arrojan cierta luz para pensar problemas formulados desde este presente. Como dijo Said, “no hay ninguna teoría capaz de abarcar, encerrar y predecir todas las situaciones en las que podría ser útil” (2008, p. 322–323)¹. Por esto cuando anunciamos en el título recuperar la lectura de Arendt en clave poscolonial, nos referimos a explorar huellas categoriales en sus análisis que nos permitan pensar críticamente algunas cuestiones de lo rechazado del mundo colonial que no deja de irrumpir, como una suerte de espada de Damocles, en cada intento de olvido de nuestra procedencia. La inminencia homicida de la espada es cada vez postergada por

¹ Una de las ventajas de trabajar una autora tan leída como Arendt, es contar con interpretaciones de lujo que van tirando de una trama para nada simétrica ni cohesionada, más allá de algunos intentos sistemáticos de volver a Arendt una heideggeriana acérrima afín al nazismo. Preferimos los usos serios de Arendt, con referencia no a los intentos de celebrarla de forma acrítica sino a los de pensar y discutir a través de ella, posiciones teórico-epistemológicas y problemas actuales de la filosofía y de la política, en síntesis de cuestiones relativas a la historia y vida humana. Entre esos, encontramos a Homi Bhabha, Paul Ricoeur, Simona Forti, Etienne Tassin, Albrecht Wellmer, Ronald Beiner, Wolfgang Heuer, Josefina Birulés, Seyla Benhabid, Margaret Canovan, Julia Kristeva y Judith Butler, por nombrar solo algunos referentes de diferentes continentes y variadas lecturas.

la imperiosa necesidad de subsistencia y muchas veces se sorteaba la trama epistémica que exige desactivar el problema de la política y la relación entre la acción histórica, la crítica epistémica y las subjetividades forjadas en ambos procesos.

En esta línea Hannah Arendt posee escritos en el contexto histórico del totalitarismo nazi y su tiempo posterior inmediato (décadas del 40 y el 50) en los que articula un análisis en clave crítica del imperialismo y su vinculación con la política racial como elemento catalizador de la instrumentalización de la dominación total de la vida humana. Situación que no se quiebra (quizás ni se fisura) con la caída de estos regímenes sino que asume nuevas formas y experiencias políticas. Este trabajo propone leer esas formas como instancias de “postergación” apuntando marcas epistemológicas de un discurso analítico y crítico y por esto, arqueológico–genealógico que incorpora categorías de tránsito, entre el acontecimiento histórico y su traducción hermenéutica (por ejemplo, raza y burocracia, poder colonial y poder totalitario, ley y moralidad, derechos y comunidad política –estados y territorio, nacimiento y modos de morir). Desde un esquema conceptual puesto en juego a la hora de habitar analíticamente el acontecimiento histórico, Arendt inscribe la centralidad de la comprensión, la noción de cristalización y la crítica a la categoría de causalidad y proyecta un posicionamiento en torno a la historia que puede ser recuperada desde la crítica poscolonial, en los términos de una analítica de las postergaciones.

Imperialismo y política racial como postergación

Por la suave agua en movimiento
que vence a la dura piedra con el tiempo,
lo comprendes, los fuertes sucumben².

(Citado por Arendt, 2008, p. 256).

En la vasta producción de Arendt, se recorta fuertemente su análisis del totalitarismo, tarea que se dio a sí misma y le llevó más de una década. Hacia fines de los años '40, Arendt expresó que la necesidad de comprender el totalitarismo se había convertido en el móvil de su trabajo intelectual a la vez que reconoció que no había “en la Historia humana una historia más difícil de contar” (2005, p. 246). Una de sus tesis más importantes fue que la dominación totalitaria revistió un carácter de novedad tal, que hizo estallar nuestras categorías de pensamiento político y moral y con ellas, la base misma en que la narración de la historia se produce, nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin importar cuán distantes nos hallemos de él. Sin embargo, esta “ruptura de la tradición”, no nos releva de la responsabilidad de retornar a la realidad de la política, desde la “experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos” para ir más allá del pesar y la impotencia, porque la historia es desesperadamente necesaria

² Texto original: *Dass das weiche Wasser in Bewegung|Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt| Du verstehst, das Harte unterliegt*. En: Brecht, Bertolt. “Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laot-se in die Emigration”, en *SW, Gedichte 1934–1941*, vol. IV. Edición de Suhrkamp.

para el futuro³. Arendt vislumbró el acontecimiento de los gobiernos totalitarios como deriva de lógicas propias que fundó la Modernidad europea, dedicó en *Los orígenes del totalitarismo*⁴ un importante recorrido al imperialismo y sus administraciones coloniales al considerarlas experiencias políticas que habilitaron modos de subjetividad y de relación que pervivieron en el Estado totalitario. Además, afianzó una concepción de la historia en la que las claves de su desarrollo parecían no solo conocerse sino también impulsarse para su completa realización por parte sujetos seleccionados como ejecutores y como víctimas. De este modo, la cuestión del Estado moderno, capitalista y totalitario, trajo exigencias a la teoría política que Arendt intentó resolver. Y son estas cuestiones que nos gustaría traer y proponer algunas aperturas actuales.

El totalitarismo constituyó un acontecimiento que como tal es susceptible de análisis diversos: como movimiento y gobierno de dominación total, como experiencia, como trama ideológica y política de un conjunto de elementos. Arendt caracterizó a los acontecimientos históricos como singulares, únicos e irrevocables, y a la vez densos y abundantes en significado, a tal punto que de ellos podemos contar una

3 Arendt comparte con otros intelectuales de su generación, como por ejemplo con Theodor Adorno (aunque nunca se citaron mutuamente), la tesis de que Auschwitz representa “una quiebra en el proceso civilizador que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso” (Zamora, 2010, p. 250).

4 Recordamos la organización del libro en tres partes precedidas de un prólogo único en su primera edición (1951) y de tres, uno para cada parte, en la de 1966. Imperialismo constituyó la segunda parte del libro, Antisemitismo la primera y Totalitarismo la tercera.

historia y desde ella, comprenderlos. Plantear esto implica evitar ciertas prácticas de análisis como la determinación de causas y consecuencias dentro de un proceso deductivo. Indagar los “orígenes” de un acontecimiento supone identificar los elementos que, cristalizándose, lo conforman en un proceso arqueológico complejo a través de categorías conceptuales que nos habilitan a nombrarlos, y que son también históricas, dado que producen los significados en la medida en que son puestos en relación a través de un relato. Esta tarea hermenéutica tiene una interesante faceta epistémica, porque rechaza cualquier formalización del lenguaje, localiza las experiencias, rastrea los mecanismos y muestra cómo se constituyó un cierto estado de cosas que articula y legitima ciertas prácticas y discursos. Comprender los modos en que cristalizan y se convocan elementos diversos que traman un acontecimiento, le permite a Arendt confrontar necesidad y posibilidad, irrevocabilidad y libertad en la historia humana. También posibilita identificar algunos elementos de su análisis con vigencia a la hora de trazar los pliegues genealógicos de nuestro presente político, atendiendo en particular el modo en que en ese acontecimiento se vinculó con el imperialismo y articuló la raza como elemento y agente catalizador⁵. Veamos.

5 El libro editado por K. King y D. Stone (2008), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide* reúne una serie de artículos, de diversa originalidad, abocados a la discusión y relectura de tesis arendtianas acerca de las complejas relaciones entre imperialismo, colonialismo, raza, nación y regímenes de poder genocidas del siglo XX. Recientemente, una gran cantidad de trabajos abordan también estas cuestiones. Entre ellos, el de Richard Bernstein, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* (traducido por Gedisa en 2019)

La nota característica del poder imperialista fue el paso de objetivos políticos localizados a otros de extensión ilimitada, con la consecuente pérdida de previsibilidad y dirección que otorga la lógica de control en los territorios de un estado. Entre 1884 y 1914, periodo fuerte del imperialismo, se producen acontecimientos que Arendt apuntó como la antesala de la destrucción de la “Nación-Estado” provocada por el poder totalitario en el siglo XX, por ejemplo, la emancipación política de la burguesía y la implicación de los gobiernos en la expansión económica y la especulación sin encuadre jurídico alguno, con la bandera o el sentimiento patriótico como mero pretexto. “La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea central del imperialismo” o “expansión por la expansión misma” (1999, p. 184). Imperialismo, entonces, no es lo mismo que imperio⁶. Este último traslada las instituciones de la nación a los territorios conquistados. En aquél, las instituciones de una y otros permanecen separadas. En la expansión imperialista, diversas tensiones encontraron su justo equilibrio en intereses en juego y su usufructo: una clase económica dominante que requería sobrepasar los límites territoriales de su inscripción estatal originaria para ampliar sus beneficios y una clase dirigente

recorre la obra desde temas y categorías acuñadas por Arendt para pensar los problemas ético-políticos entre los siglos XX y XXI.

⁶ Sonia Arribas muestra en un interesante artículo los errores de análisis cometidos por cierta historiografía contemporánea que no toma en cuenta esta distinción de Arendt y desarrolla la apropiación de tesis arendtianas sobre el imperialismo en trabajos recientes de la década pasada (2010, p. 266 y ss).

dispuesta a poner las instituciones políticas bajo ese servicio. Esto ocurre a través de interesantes hibridaciones, como las de denominar “provincia de la madre patria” a los territorios conquistados, permitir mixturas religiosas sin otorgar ciudadanía a sus habitantes (caso Argelia) o trasplantar estructuras políticas y la “sustancia nacional” que las sostiene, la historia común o la ley a fin de garantizar los estrechos vínculos con la nación conquistadora (caso Commonwealth) (p. 185). En todos los casos, la conquista constituyó el modo de explotar riquezas al servicio de la nación y a la vez, fue la piedra de toque de la contradicción inherente entre el *ius* de la nación (y sus cuerpos políticos) y los medios y fin propio de expansión que arbitra una política imperialista (en la que las limitaciones de aquellos resultan incómodos y amenazantes para dominación y obtención de ganancias). En este sentido, es interesante notar las mutaciones producidas a partir de la exportación de poder desde la lógica de la nación (Estado, policía, ejército). Arendt marca la contradicción entre el cuerpo político de la nación y la conquista como medio político. Esto se tradujo según diferentes experiencias (francesa, británica, alemana) en tensiones entre los principios nacionales y las administraciones coloniales que se movían al margen de los mismos (cayendo en eufemismos como “métodos de pacificación” para referirse a ataques con gas a toda una población para reprimir alguna rebeldía). Los imperialistas sabían que el cuerpo político de la nación era incapaz de construir un imperio y desde ese “saber” construyeron un mundo dirigido por un puñado de capitalistas para los que la nación –y sus políticos nacionalistas, incluidos los que

portaban el contradictorio deseo de constituir una política mundial— de a poco fue constituyéndose en un estorbo para sus beneficios. La expansión del poder político debía hacerse sin fundar los cuerpos políticos de la nación y destruyendo las organizaciones socio–económico–políticas nativas y expropiando sus medios de producción, como explicó Rosa Luxemburgo. El gran riesgo fue la constitución de compañías financieras con inversiones incontrollables que transformaría la economía de producción en un sistema de especulación (p. 194) con una “violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley)” como principio “no se detendrá hasta que no quede nada que violar” (p. 197). El dinero “superfluo” inicial que dio lugar a la crisis económica terminó en la expansión ilimitada de acumulación capitalista, tal como lo explicó Marx, constituyendo el pasaje a un imperialismo monopolista y salvaje, como lo llamó Lenin (Arribas, 2010, p. 270). La herencia imperialista como movimiento expansivo se manifestó en que:

“... el patriotismo... está mejor expresado en ganar dinero” (Huebbe–Schleiden) y la bandera nacional es un “activo comercial” (Rhodes)” (Arendt, 1999, p. 118).

La experiencia de conquista colonial reveló el potencial de violencia a la política del siglo XX y sus sucesores totalitarios. La conclusión más contundente de esta situación fue que “el poder se convierte en la esencia de la acción política y en el centro del pensamiento político cuando es separado de la comunidad política a la que debería servir” (*Ibidem*). Y la realidad es que la introducción del poder

como único contenido de la política debió su éxito al hecho de constituir una respuesta a los deseos ocultos de la clase económica y socialmente dominante: la burguesía. En este sentido, Arendt sostuvo que “el imperialismo debe ser considerado primera fase de dominación política de la burguesía” (p. 198). El proceso abierto desde la confianza de esta clase respecto de la protección de la propiedad ejercida por el Estado hacia la conversión de los hombres de negocios en políticos todavía sigue en marcha y dejó como saldo la aplicación de convicciones burguesas a los asuntos exteriores.

Para Arendt, el imperialismo del siglo XX y su deriva totalitaria encarnan las principales tesis políticas hobbesianas. Se trata en ellas de un Estado que controla, movido por la necesidad de garantizar la seguridad individual como su razón de ser, en función de los intereses individuales (en especial el de propiedad), que entiende la pertenencia a la comunidad como un asunto temporal y limitado que no cambia el carácter privado del individuo (basada en la delegación de poder y no de derechos). La comunidad se constituye desde la delegación y monopolio de poder y no de derechos. Con Hobbes, la burguesía y la política moderna imperialista pueden justificar la acumulación ilimitada de poder en el progresista principio de proteger la propiedad individual y capital creciente, la nación es útil solo cuando se requiere de ella la protección de las inversiones. En términos antropológicos, lo crucial es que “el hombre, lobo del hombre” /*homo hominis lupus*/, expresión de Plauto que

Hobbes volvió famosa aunque modificada⁷, inauguró un sentido de la igualdad como igual capacidad de matar. De este modo, el Estado–*Leviathan* podía superar todas las limitaciones que suponen la existencia de otros pueblos y dar a la tierra su propia ley, ostentar el monopolio del homicidio como garantía para que sus miembros no sean víctimas de homicidio⁸. El filósofo moderno legó, entonces, al siglo XIX, un pensamiento político que excluyó la idea de Humanidad como reguladora de la ley internacional, como símbolo del origen común de la especie humana y abrió el camino para concebir la guerra permanente entre naciones comprendidas como tribus y definidas como razas, una guerra predestinada por la obra clasificatoria de la Naturaleza⁹. Arendt es enfática:

7 En Plauto la expresión completa es: “El hombre es un lobo para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro” /*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*/ (Plauto, *Asinaria* Acto II, escena IV, v. 484 y ss.).

8 Achille Mbembe, filósofo y teórico político camerunés, expresa en consonancia que si hay una definición de soberanía, es aquella que la reconoce como el ejercicio de control de la mortalidad y determinación de la vida como despliegue y manifestación de poder, foucaultianamente, es el “derecho de matar” (Mbembe, 2011, p. 21).

9 Los racistas negaron el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos, garantizado por el propio principio moderno de Humanidad así como cualquier idea de patriotismo. Por ejemplo, el libro de Josef Gobineau (1853–1855), famoso unos cincuenta años después de su aparición, el Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas con la que se completó la primera fase del pensamiento racial e inició la segunda con influencias hasta los años 20 del siglo XX. El caso alemán muestra al pensamiento racial, pos–empresa napoleónica como respuesta a la necesidad de unir al pueblo y excluyó a la nobleza, esto en términos de “relación de sangre”, de lengua común o de “pueblo genuino” sin mezcla (E. Moritz Ardnt, J. Goerres, F.

El racismo puede llevar a la ruina al mundo occidental y, lo que importa, al conjunto de la civilización occidental. [...] La raza no es, políticamente hablando, el origen de la humanidad sino su final, no es el origen de los pueblos sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural (p. 219).

Para Arendt, con la categoría de raza como principio sustitutivo de la nación, pronto el racismo se constituyó en una ideología completa, es decir, una doctrina teórica y un arma política de amplia adhesión popular y fuerte apoyo oficial, cuyo supuesto asume conocer y decodificar la clave de la Historia (pensamiento de clase) o la legalidad de la Naturaleza (pensamiento de raza). De forma falaz, el racismo se pretendió ciencia y fue la principal arma ideológica del imperialismo, poderosa para la destrucción de las naciones y la mejor propaganda del nazismo. No es accidental su poder de persuasión que alcanza a todos, incluidos científicos que rápidamente se configuraron como sus predicadores. El racismo prácticamente no dejó una sola ciencia sin haber penetrado en su sistema de categorías,

L. Jahn). El caso inglés acentuó la noción de herencia para proponer un orden natural basado en relaciones de sangre y legitimador de privilegios de títulos y tierra (*Burke*). Como contrapartida, desconocida por Arendt, fue la respuesta a las tesis de Gobeineau del haitiano Antenor Firmin, con su tratado *De la igualdad de las razas humanas* de 1885. Firmin enfrentó los argumentos racistas y al imperialismo en curso, explícito como política exterior desde la Conferencia de Berlín (1884–1885) (con la que Arendt da inicio al imperialismo), en la que catorce estados europeos y EEUU se repartieron África, sin la presencia de ningún representante del continente. Este afán colonial por el dominio africano es conocido como el “reparto de África”.

atravesó fronteras nacionales y destruyó los principios de igualdad y solidaridad de los cuerpos políticos allí donde los tuvieron. Por esto, a Arendt le interesa el modo en que se configuró como principio de experiencias y teorías políticas en el siglo XX.

Sumado a la raza como principio de cuerpo político sustitutivo de la nación, el imperialismo descubrió otros medios de dominación exterior, como la burocracia, elemento sustitutivo del gobierno. La burocracia tiene un sujeto tipo, el administrador disciplinado que gobernaba mediante decretos e informes, quien tuvo a su cargo la organización del gran juego de la expansión en el que cada área era considerada un escalón de inversiones ulteriores y cada pueblo un instrumento para una conquista próxima. Para Arendt, el derrotero de África en el contexto económico mundial es un ejemplo de la diferencia entre las conquistas estratégicas y el funcionamiento de una sociedad racial (basada en el comercio esclavo y la fiebre de ganancias directas, más bien atomizadas, como la del oro y los diamantes) y el imperialismo y el funcionamiento de una sociedad capitalista (consolidada por procesos de industrialización que necesitan de cuerpos políticos y protección jurídica y financiera, como América y Australia durante siglos anteriores al XIX). África quedó a expensas de acciones más bien aisladas que redundaron en el exterminio de tribus nativas, la esclavización, y su consecuente comercio y traslado de multitudes, y la explotación del oro y el diamante. Acciones que fueron ejecutadas por hombres que Arendt denominó “el populacho”, “buscadores de la suerte”, “hombres superfluos”, “temerarios sin valor”, en

general, sujetos desarraigados, que estaban al margen de sus sociedades y tradiciones políticas de nacimiento, pero que en alianza con el capital adquirían un *statu quo* y una identidad en contextos de dominación extranjera. La expansión permitió a muchos sentirse más ciudadanos en el exterior que en su propia patria, en ella eran solo un miembro de una determinada clase socio-económica que compartía con extranjeros de su misma clase más intereses que con sus conciudadanos. En cambio, en las posesiones coloniales los dirigentes del populacho observaron cómo podían ser convertidos en raza los pueblos y cómo simplemente tomando la iniciativa en este proceso, podía uno impulsar a su propio pueblo hacia la posición de la raza de señores. Las leyendas jugaron un papel simbólico fundamental, fueron ficciones que brindaron explicaciones históricas de carácter fundacional y permitieron afianzar procesos de importación de pasados heroicos para justificar un determinado destino humano en los territorios conquistados (p. 275–276)¹⁰. La distancia de la madre patria, la experticia burócrata para encauzar la explotación y la sustitución de la ley por decretos mudables, articularon los hilos para la identificación del hombre con fuerzas de la Historia como un juego, signado por los particulares intereses y ambiciones.

10 Al respecto las palabras del filósofo anglo-ghanés Kwame Anthony Appiah interpelan: “A menudo he escuchado ecos del lenguaje de los colonizadores en nuestras discusiones sobre la cultura de los ‘nativos’. Es fácil ver cómo la historia puede hacerte ... Pero, dada toda la diversidad de las historias precoloniales de los pueblos de África y toda la complejidad de las experiencias coloniales, ¿qué significa decir que alguien es africano?” (1992, p. 25) (traducción propia).

Finalmente, otro elemento interactuante, lo constituyeron los panmovimientos, cuyo objeto era organizar la nación en su política interior y exterior para la degradación de países extranjeros, que se los consideraba “en estado de naturaleza”, fuera de cualquier contrato humano. Hubo un denominador común entre la filosofía de los pan-movimientos y los conceptos raciales y era el origen y la finalidad divinos asignados al pueblo /*Volk*/ –por eso hablan por ejemplo, de germanismo y no de Alemania, de alma rusa y no de Rusia– y su desprecio por el Estado como institución regulada por leyes y partidos políticos, y sus ideales revolucionarios: el individualismo liberal, el ideal de Humanidad y la dignidad del hombre. Estos movimientos negaron teóricamente la humanidad común mucho antes que los nazis la negaran en términos fácticos con el exterminio concreto. Fueron los precursores de la desintegración de los partidos políticos y los movimientos totalitarios, alemán y ruso, su realización. Para Arendt, los movimientos estaban encaminados claramente hacia la destrucción del Estado, por esto identificaron sus intereses con el de la Humanidad y pudieron establecerse con mayor eficacia en países continentales con multipartidismo y con nacionalismos oprimidos dentro de un Estado que representaba solo a uno de ellos.

Después de la Primera Guerra Mundial, se configura un nuevo sujeto-víctima. Las naciones vencidas, quedaron sometidas bajo un Estado controlado por otra nacionalidad¹¹ y las constantes migraciones, el desempleo y la

¹¹ Como los casos de Serbia, Bosnia–Herzegovina, Montenegro, Macedonia, Eslovenia y Cro-

inflación pusieron en evidencia la crisis de la Nación-Estado y su estructura legal para hacer frente a las nuevas necesidades. Había un nuevo grupo de víctimas cuyos sufrimientos diferían del de los desocupados o parados, habían quedado sin gobierno que los representara y sin amparo de la ley, habían perdido hasta los derechos inalienables, es decir, los Derechos del Hombre. Se trataba de los apátridas, los *Heimatlosen*, que para Arendt, conforman el irresuelto problema político del siglo XX y de la “Historia contemporánea”, marcada por las dos guerras mundiales. Los *Heimatlosen* y las minorías, que no eran tales¹², sin gobierno propio, carecían de reconocimiento y garantías de los estados en los que residían, es decir, perdían su dignidad, declarada intrínseca. La nacionalización de los derechos dejó a los Derechos del Hombre, sin garantías, reducidos a idealizaciones para sujetos abstractos.

Los tratados de paz que habían “amontonado” muchos pueblos y creado nuevos Estados, tenían la salvaguarda de derechos de la Sociedad de las Naciones. Pero la protección de las minorías siempre se planteó como un periodo de transición. Para las minorías, los estados soberanos no ofrecían una tercera opción a la asimilación o la ilegalidad

acia con Yugoslavia (1918–1991) y checos y eslovacos con Checoslovaquia (1918–1993). Tanto Yugoslavia como Checoslovaquia y Polonia, Rumania e Italia también poseían territorios del disuelto Imperio Austro-Húngaro (1867–1918).

12 Arendt especifica que los “pueblos frustrados”, es decir, sin la autodeterminación de un gobierno propio alcanzaban, en algunos casos, hasta el 50% o más de la población del Estado al que habían sido incluidos.

y liquidación¹³. El interés del Estado ya era el de la Nación, aquél era su instrumento mucho antes de que Hitler dijera que “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán” (p. 352). Efectivamente, “los elaboradores de tratados de minorías no previeron la posibilidad de los traslados de poblaciones completas o el problema de las personas que se habían tornado ‘indeportables’ porque no existía país en la Tierra en el que disfrutaran del derecho de residencia” (p. 353). De todos modos, para Arendt, en el periodo entreguerras, en términos generales, la condición de apátrida brindaba algún tipo de protección, en cierto modo, los tratados de paz funcionaban como límites al completo poder soberano del gobierno del que dependían y los dispositivos de nacionalización para las llamadas personas desplazadas ofrecían compensaciones. En ocasiones, los lugares habían cambiado de nombre y de dueños tantas veces que la condición de apátridas era la regla y el refugio.

Raza y burocracia son denominaciones de prácticas de legitimación institucionalizadas que configuraron modos de subjetivación. Estos modos no se modifican ni obstruyen, ni mutan si no es por otras posibles experiencias que los visibilizan y denuncian desatando procesos socio-políticos

¹³ El sistema federal suizo siempre sería una excepción inimitable. Recordemos que desde el Congreso de Viena de 1815, el territorio suizo quedó integrado por cantones y comunas que gozan de una importante autonomía. Con su sistema democrático, los votantes no solo deciden sobre sus representantes sino también sobre asuntos públicos mediante referendos. La unificación confederada fue consumada con la Constitución de 1874 que aún permanece vigente aunque cuenta con varias modificaciones y enmiendas. Por su permanente posición neutral, Suiza fue sede de instituciones internacionales, entre ellas, la de la Sociedad de las Naciones.

nuevos. En el caso de los acontecimientos de los años 40 y que sustanciaron la Segunda Guerra Mundial, raza y burocracia alcanzaron formulaciones novedosas. Porque es en ese contexto que el problema de apátridas mostró su absurda crudeza. Los estados totalitarios los produjeron en masa con estrategias poco practicadas con anterioridad, como la cancelación de nacionalización o los procesos de des-nacionalización de los propios ciudadanos, esta vez no solo seguido de deportación¹⁴, sino del internamiento y la concentración en guetos y campos (y finalmente, el exterminio). Pero lo más importante era que lo hacían contra personas que habían nacido en su propio territorio, que habían sido ideológicamente seleccionadas *a priori*, en términos de raza. Las dos características que volvían inusitada a esta situación eran, no tanto la pérdida del hogar sino la imposibilidad de encontrar uno nuevo y la pérdida del estatus legal no solo en el propio país sino en todos. Condenados a una vida al margen de la ley de la Nación-Estado, los *indésirables* apátridas fueron puestos completamente a merced de la policía que también cometía actos ilegales,

14 Las expulsiones han sido frecuentes en la historia. En el mundo antiguo hay ejemplos asirios y romanos como conducta para con los pueblos vencidos o enemigos rebeldes; en el mundo moderno, podemos citar a los españoles para con la minoría musulmana (1502) o los ingleses y franceses con los romaníes (o gitanos) en el siglo XVI. Después de la Segunda Guerra Mundial y de los terribles casos nazi y estalinista que desarrolla Arendt, Hussein hizo lo propio con los kurdos y los chií, el propio Estado de Israel con los palestinos, Milosevic con la etnia albanesa de Kosovo, etc. Las expulsiones también constituyen opciones eliminacionistas, junto con la represión del grupo odiado, la prevención de la reproducción (es decir, esterilizaciones y violaciones sistemáticas de mujeres del grupo que se desea eliminar) y el exterminio (Goldhagen, 2010).

como por ejemplo, devolverlos subrepticamente a sus países de origen o a otros vecinos. Sin derechos, el apátrida transgrede siempre la ley, por el solo hecho de estar o de trabajar, puede ser condenado, sin haber cometido delito. Paradójicamente, solo como delincuente puede tener algún tipo de reconocimiento legal, al menos como anomalía de una estructura institucional jaqueada por su existencia.

El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito (p. 364).

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión –fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de las comunidades dadas– sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles (p. 374).

La mayor calamidad de los que no tienen derechos es no pertenecer a comunidad alguna porque significa que no existe ley alguna para ellos. Arendt es firme en esta cuestión, porque la privación de derechos suele ser una situación posible dentro del Estado nación. Aunque deben ser garantizados, muchas veces los ciudadanos no pueden disfrutar de algunos de sus derechos bajo ciertas condiciones críticas: por ejemplo, el derecho a la vida de los soldados en una guerra. Pero esto no es igual a la privación de todos los

derechos humanos que se da con la condición de completa ilegalidad por la privación de un lugar en el mundo. La amenaza de la vida puede ser el último derecho vulnerado de un largo proceso, después del aislamiento en campos y guetos¹⁵ y la constatación de que no hay Estado que “reclame” al apátrida. En este contexto, la prolongación de la vida es un estado “superfluo” de vida. La vida se convierte en caridad y deja de ser un derecho, la libertad de movimiento se desliga del derecho de residencia y la libertad de expresión es la de ese loco que nada de lo que piense importa a nadie. Para Arendt, es la comunidad organizada la que vuelve significativas las opiniones y las acciones de la defensa o violación de los derechos, pero sobre todo es la que habilita los derechos a la acción y a la palabra y los vínculos entre estos y la justicia. Sin ella, a los apátridas, “los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer” (p. 375). Lo que está en juego es el derecho a pertenecer a un mundo compartido y más radicalmente, “el derecho a tener derechos” (*Ibidem*). Los millones de apátridas del siglo XX pusieron en evidencia que la pérdida de la comunidad es la forma de expulsión de la Humanidad, en un mundo moderno y “civilizado” que

15 Habría una diferencia entre guetos y campos. En los primeros “eran las familias, no los individuos, las que estaban segregadas de modo que constituían una suerte de sociedad cerrada en que se llevaba una apariencia de vida normal”, con una “imagen de coexistencia y copertenencia”; mientras que en los segundos, los individuos permanecían en aislamiento (sin conformar comunidad alguna), de hecho desde el momento del arresto, era como si hubieran desaparecido de la faz de la tierra, tanto en vida como después de muertos (Arendt, 2005, p. 295).

había declarado que los Derechos del Hombre procedían directamente de la “naturaleza” del hombre, es decir, que eran válidos independientemente de la pluralidad humana y la comunidad política, de la Historia y sus privilegios a ciertos estratos de la sociedad. Los derechos históricos sustituidos por los derechos naturales mostraron su punto límite al quedar sin anclaje político y estar sujetos a procesos naturales en los que los hombres sabían que podían intervenir y modificar gracias al desarrollo tecnológico. Al reemplazarse la Historia por la Naturaleza cuando el hombre ya se encontraba alienado respecto de ambas, la Humanidad quedó sola, autoreferenciada, en el sentido kantiano de idea reguladora pero sin una esfera política que evitara sus crímenes y las paradojas de los estados soberanos y los tratados internacionales. La abstracta desnudez del ser humano no tenía nada de sagrado y hasta incluso se constituyó en el mayor peligro, como bien lo supieron los supervivientes de los campos y por eso, insistieron en su nacionalidad (su pasado con su ‘herencia vinculante’) hasta último momento, como único vestigio de su Humanidad y de pertenencia al mundo civilizado, “Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante” (p. 379). La simple existencia singular y única y las diferencias otorgadas por nuestro nacimiento configuran ese fondo oscuro y misterioso de la esfera vital privada. Son esas cualidades las que nos vuelven siempre un bárbaro en el mundo común civilizado que responde a ellas con la ley de igualdad. Quedar al margen de ese mundo, de la expresión y de la

acción, es quedar condenado a representar solo la propia individualidad y ser ese pavoroso extranjero que amenaza lo político.

Arendt expone la tesis de que los gobiernos totalitarios son un fenómeno interior y no exterior a la civilización porque desde ella, son ellos mismos los que producen la barbarie obligando a millones de personas a vivir inhumanamente, sin derechos. Hay una estructuración civilizatoria moderna de la que el totalitarismo no es su contrapartida, aunque sí una novedad, por su carácter de acontecimiento histórico. Los totalitarismos no constituyen una tiranía moderna sin más. Configuran un movimiento internacional en su organización, con pretensión de potencia supraestatal, a la que todo y todos se le subordinan, una ideología omnicompreensiva de lo real histórico en su alcance ideológico y objetivo de conquista global en sus aspiraciones políticas de dominación total de la vida humana. Expresan la totalidad legal que elimina lo que excluye con formas específicas de ejercicio de un poder representado en las múltiples y superpuestas funciones del partido y el gobierno y un (centro de) poder real siempre en desplazamiento. La estructura entonces es más bien amorfa, solo unificada por la voluntad del jefe o *Führer*, el único decodificador de la ley que fija el movimiento. El movimiento necesita para su subsistencia del aislamiento extremo de cada individuo y de la organización de masas de fanáticos o simpatizantes. El terror es la realización de la ley del movimiento. Sus objetivos no revisten siquiera el carácter de lo útil para el Estado o la Nación, mantienen completa indiferencia a lo que podría denominarse interés general o bienestar del

pueblo, el movimiento se sitúa por encima, independiente de y hasta contra ellos. El país es, para un gobierno totalitario, la sede temporal del movimiento internacional en el camino para la conquista mundial (las victorias y las derrotas, la vida y la muerte no son más que coyunturas en el contexto de un proceso temporal de siglos o milenios). La culpa y la inocencia se convierten en categorías sin sentido. Los asesinos o víctimas no son tales, sino ejecutores u objetos de la ley del movimiento. El terror es la legalidad que elimina individuos (exponentes de las razas “incapaces de vivir”) en favor de la especie definida previamente a través de elementos ideológicos:

Una ideología es [...] la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la ‘idea’; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de lo que algo *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata del curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro– merced a la lógica inherente de sus respectivas ideas” (p. 569)

La ideología como explicación total es la razón formalizada que se emancipa de la realidad y de toda experiencia, ya no explica *lo que es* sino *lo que ha llegado a ser*, como base de una evolución ulterior, independientemente de toda experiencia, a partir de un principio unificador

no humano, la Naturaleza (raza), la Historia (clase). En el contexto de la dominación total no hay distinción entre los hechos (las experiencias) y la ficción de la ley que alimenta el movimiento. Historia y movimiento se corresponden entre sí en un proceso lógico que no deja nada fuera¹⁶. Se ha eliminado, por el aislamiento, no solo la distinción mundo – ley del movimiento, hechos y ficción sino toda capacidad para actuar, todo espacio común, todo sentido común, resultante de habitar con otros el mundo, nuestro mundo. Finalmente, la dominación global es la conquista geográfica del mundo de una elite racial pero fundamentalmente es la puesta a prueba de su creencia de que “todo es posible”: “organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo” y esto se logra “si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones”, es decir, fabricando algo que no existe, un tipo nuevo de especie humana que se parezca a los animales, cuya única ‘libertad’ consistiría en ‘preservar la especie’” (p. 533). Para ello es necesario el aislamiento (la soledad como experiencia básica a propósito de la pérdida del mundo común), el adoctrinamiento de las formaciones de elite y el terror absoluto. El enemigo habita dentro del

16 En “El concepto de historia antiguo y moderno” (Arendt, 1996, p. 72 y ss), Arendt expresa que la idea de proceso separa, más que cualquier otra, la época moderna del pasado. Las filosofías de la historia esbozadas por la modernidad introducen procesos invisibles que reducen todas las cosas a funciones, en ellos lo general y lo concreto se vuelven concomitantes. El proceso asume el monopolio de la universalidad y el significado, esto produce una doble pérdida de mundo, de naturaleza e historia, dejando a los hombres separados o comprimidos en masas.

propio territorio, la Policía Secreta es el núcleo del poder del movimiento y los campos de concentración la institución más consecuente.

Los campos de concentración y exterminio fueron esos laboratorios en los que se experimentó la omnipotencia de esta fabricación. Fueron concebidos para liquidar y degradar personas en situaciones controladas, con adoctrinamiento ideológico de las formaciones de elite y el terror absoluto como medio de dominación de las víctimas. A diferencia del exterminio de poblaciones enteras tras las conquistas de América, Australia y África o de la institución de la esclavitud en la historia occidental o de las detenciones en campos ilegales en la Unión Sudamericana, los campos en la lógica totalitaria superan el principio utilitario del “todo está permitido” (y su especie de pariente “el fin justifica los medios”) para penetrar en el terreno del “todo es posible”, donde los medios son el fin. La inverosimilitud de los horrores está ligada a su inutilidad económica y el colapso de cualquier racionalización liberal como a la imposibilidad de pensar que se trataba de víctimas inocentes y elegidas al azar, que se buscaba la agonía deshumanizante, la producción de cadáveres vivos¹⁷. Esto es lo que rehúye la comprensión y experiencia humanas y vuelve increíble el testimonio de las víctimas, las que tenían tanta incredulidad respecto de lo monstruoso como la población alejada de los campos,

17 En un artículo de 1950, Arendt expresa que la crueldad del campo consistía no tanto en infligir la muerte sino en administrar la cuota regulada de muertes y calcular la tortura para “poner a la víctima en un permanente estar muriéndose” (2005, p. 293).

incluso “aún cinco minutos antes de ser enviados al sótano del crematorio” (p.534, nota nº 128). Los campos producen un abismo entre ellos y el mundo común, como si fuera el existente entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En todos los casos, producen cadáveres vivos, nadie sabe si los internados viven o han muerto, “las masas humanas apartadas son tratadas como si ya no existieran,... como si ya estuvieran muertas”, “como si jamás hubieran nacido” (p. 541, 539). Es el perfecto estado de terror: absoluta inocencia y castigo que puede ser infligido a cualquiera, con igual justicia e injusticia.

El primer paso para ello es matar en el hombre a la persona jurídica, luego a la persona moral y finalmente, lo último que le queda, la diferenciación individual. La destrucción de los derechos es decir la muerte jurídica, es un pre-requisito para la dominación de una persona. Sin delito, sin relación entre causa y detención, solo el simple hecho de haber nacido, lo ubica en la categoría más baja, la de los inocentes que llevan la peor parte en los campos¹⁸. En cuanto al asesinato de la persona moral, de lo que se trata es de corromper toda solidaridad humana y de volver imposible conciencia alguna del bien. Centenares de miles viviendo en absoluta soledad para morir anónimamente, sin testigos ni recuerdos, sin derechos ni conciencia. En este

18 La dominación total fue posible en la medida que los “Derechos del Hombre” de 1789 no habían sido establecidos filosóficamente sino solo formulados, ni tampoco políticamente garantizados sino simplemente proclamados. Carecían de validez. Un listado de derechos, por más completo que se sugiera, deja de tener sentido por afuera de un cuerpo político que los reconozca como tales. La negación de cada derecho es la negación universal del derecho a tener derechos.

contexto, la identidad única, por su dependencia de la naturaleza, es la más difícil de destruir. Los campos lograron la muerte de la individualidad con diferentes métodos que van desde el transporte en vagones (hacinamiento, desnudez,...), la llegada (y el despojo, rasurado, vestimenta...) y las torturas irracionales y sádicas (calculadas no tanto para matar el cuerpo de la víctima, aunque también lo incluyera sino para destruir la dignidad humana). En los campos “El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo” (p. 578). Porque solo se liquida la individualidad si se destruye la espontaneidad, el poder del hombre de comenzar algo nuevo. Hacer superfluos a los seres humanos es la tarea que posibilita la incompatibilidad de plantear cualquier derecho. Un mal radical sería parecido a este estado de perversión de la humanidad. No por ejercicio de acciones demoníacas sino por acciones concretas y humanas de deshumanización.

Ninguna ideología puede soportar lo imprevisible de la creatividad humana. El terror se encarga de eliminar del proceso la fuente misma de la libertad que procede del nacimiento, suprema capacidad humana, el hecho de ser inicio. De aquí que Arendt considera a la soledad organizada más peligrosa que la impotencia inorganizada. Esa soledad totalitaria producto de la destrucción de todo espacio entre los hombres es como una tormenta de arena cuyo peligro es que destruya los oasis que nos permiten respirar y peor, que devaste el mundo antes de que surja un nuevo comienzo (2008, p. 226). La esperanza en la inmortalidad del mundo humano está hecha de la natalidad de los mortales (únicos y distintos) que lo hacen.

La natalidad, el hecho de que lleguen nuevos al mundo y que, por tanto, haya alguien y no más bien nadie, trae en plena situación de condiciones de deshumanización y desmundanización, el mensaje de que la historia se hace desde los comienzos que se articulan desde la pluralidad y políticamente requieren libertad y espacio público.

El despliegue del análisis arendtiano muestra una experiencia política en la etapa colonial imperialista y luego en la dominación totalitaria en la que se instituyó el poder a través de lógicas de destrucción de los Estados nación y de forma separada de las comunidades políticas. Los vasos comunicantes entre una y otra a través de la violencia de prácticas de deshumanización, de laboratorios de la muerte no dejan intacto a los estados soberanos. Las formas de postergación advienen en la medida que la construcción de las comunidades políticas latinoamericanas, por ejemplo, se asentaron y asientan en desplazamientos culturales–identitarios, expropiación, homogeneizaciones insertadas y emancipación burguesa con marcos jurídicos para protección de sus intereses. La experiencia colonial, invicta después de las guerras de la independencia, formalizada en la expansión (colonialismo interno), la raza y la burocracia, marcó las coordenadas del ingreso a la historia universal (y su consecuente derecho a matar) antes que la recuperación y reconocimiento de espacios territoriales habitados a través de cuerpos políticos que partieran del derecho a tener derechos. Una instancia éticamente sólida y políticamente robusta, como dice Bhabha, sospecha del unilateralismo en vistas a formar parte de una especie de imperio global que produce bárbaros en su propio medio (2013, p. 47–49), un

universal que vuelve superflua o excluye a una importante cantidad de vidas humanas. En Arendt, no hay política sin comunidad que no es lo mismo que sociedad de individuos¹⁹. Así el derecho a tener derechos adquiere una articulación doble, en sentido ético, el derecho a formar parte de una comunidad y en sentido político, el derecho de aparición y de discurso y acción.

En los textos de la etapa de análisis del totalitarismo, la noción de poder en Arendt aparece ligada al uso de la violencia. Más tarde, la categoría va puliéndose para designar el poder como actuación conjunta y concertada en la esfera pública y entonces el ejercicio de la libertad radica siempre en un “entre” y “durante”. En la medida que la condición humana de la pluralidad reclama un espacio de aparición, el mundo común (eliminado desde el terror como principio de gobierno), va a ser descripto como el lugar de las relaciones de poder, que no son otras que hombres actuando juntos vinculados por la esfera pública y el discurso. Al respecto Butler, rescata y tracciona esta idea de Arendt, considerando que la prerrogativa política fundamental es “el poder concentrado por las personas cuando se hayan juntas” como “derecho plural y performativo a la aparición”, más allá de lo que en ellas se diga (2017, p. 16–18).

Desde los enclaves coloniales hasta la dominación totalitaria, la curva señala la dirección hacia una discontinuidad histórica, demarcada por el ejercicio del poder

19 Como bien señala Simona Forti, la idea de sociedad en Arendt cumple una función conceptual cercana a la de población, objeto del biopoder, en Michel Foucault (2014, p. 176 y ss).

(imperialista y totalitario) que gestiona razas y produce personas “sin Estado”, basado en volver superfluos a los hombres e interrumpir toda aparición, toda acción y resistencia. Se vuelve imperioso pensar en la resignificación de estas cuestiones. En la etapa posindependencia de nuestros países latinoamericanos, el morir “como si jamás hubieran nacido” tuvo una formulación local, la de “vivir, subsistir, como si jamás hubieran nacido”. Toda diferencia respecto del orden impuesto como civilizatorio resulta del orden de lo que es necesario suplantar. Si se insiste, entonces se lo extranjeriza. Tales culturas no pertenecen a la nación. Las instituciones modernas con las que se erigieron los pilares de los nuevos estados, no sin conflictividades, opusieron las formas de vida existentes a la marcada por la civilización cuya conformación biopolítica, determinó vidas indeseables, precarizadas, desplazadas, culturas negadas, géneros y sexualidades excluidas. “¿Cómo puede la acción plural y corporeizada ser concebida desde una perspectiva nueva en una situación histórica como la actual?”, pregunta Butler (p. 23), ¿cómo podrían ser reformulados los cuerpos políticos, los territorios y sus fronteras para realizar el derecho a tener derechos? Aparece entonces la pérdida de la significación de la humanidad como criterio de acción de seres humanos plurales, arrastrada por el universal abstracto de la raza y las leyes del decurso histórico. Si en pleno siglo XX, “un negro no es un hombre” como denunció Fanon, la categoría misma de lo humano continúa vívidamente racializada y masculinizada la calificación (2018, p. 29–30) y el carácter performativo de estas consideraciones que operan como ideologías, en el sentido

arendtiano, evidencian la crudeza pero también la fragilidad de los asuntos humanos. Esta característica de los espacios de aparición en los que se conforman las novedades, se deshace y rehace la comunidad política humana y desde ella, es posible reabrir el expediente (ontológico, político e histórico) que pregunta por lo humano y lo define. La esfera de aparición reclama una crítica de las diferenciaciones previas que la determinan (socio-económicas, culturales, simbólicas, etc.). Apenas si aparecen mencionadas estas cuestiones en la filosofía canónica cercana. El pasado no está a salvo mientras emerjan las postergaciones. Y el riesgo es que desde su pérdida, no hay comprensión, es decir, reconciliación posible en el presente.

La comprensión como ejercicio de no postergación

... en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas... sobreviven en nuevas formas cristalizadas... como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día... las llevará al mundo de los vivos como “fragmentos de pensamiento”.

(Arendt sobre Benjamin, 2001, p. 213)

Muchas lecturas sobre la obra de Arendt buscan determinar el papel de la comprensión en su pensamiento, la fuerza con la que aparece en las décadas de análisis del totalitarismo y su reformulación o cierto abandono en el período que abarca desde los años ‘60 hasta su muerte. En algunos casos, esas lecturas quedan atrapadas en el dilema sobre si hay una deuda con el proyecto ontológico

de Heidegger o un uso libre por parte de ella²⁰. Aquí nos interesa recuperarla en un orden que sortea esa cuestión²¹, básicamente porque consideramos que la comprensión arendtiana es una categoría epistémica que altera significaciones de su tradición y como dice su discípulo Kohn, “Le proporcionó una medida de reconciliación con el mundo en el que vivía” (traducción propia), es decir, se relaciona especialmente con la caja de herramientas que buscó para hacer frente a lo que llamó “choque de realidad” (traducción propia) (1994, p. X). Comprender y escribir formaron parte de una estrategia de supervivencia que permitía la reconciliación, no como perdón ni mera aceptación de lo ocurrido sino como posibilidad de seguir habitando el mundo común, ése en el que el totalitarismo y los asesinatos masivos por causa racial y política determinaron el destino de vidas humanas y atentaron contra el decurso

20 Respecto del derrotero de estas lecturas, el trabajo doctoral de Anabella Di Pego resulta iluminador a la vez que ofrece una interpretación interesante que busca describir la trayectoria de la categoría sin caer en lugares comunes relativos a deudas intelectuales o parricidios conceptuales; la autora propone hablar de “improntas” y lía la relación entre comprensión, narración y juicio en la obra arendtiana y los modos en que desde ella se dismantelan los dualismos de la tradición de pensamiento y acción (Cfr. Di Pego, 2016).

21 Esto no significa negar la trayectoria de formación filosófica de Arendt en la que Martin Heidegger, Karl Jaspers o Rudolf Bultman tuvieron un lugar importante, como también lo tuvieron muchas de sus más queridas amistades, por ejemplo, Kurt Blumenfeld, Walter Benjamin y Gershom Scholem o lecturas posteriores como la polémica interpretación de Karl Marx o la que realiza en los ‘70 sobre Maurice Merleau Ponty. Ciertamente ellos configuraron su repertorio conceptual y un espacio común de problemas, o lo que podríamos llamar una matriz dialógica desde la que ella tejió su propia posición y en las claves derivadas de su experiencia vital.

abierto de la historia. En este sentido, podemos afirmar que la comprensión tuvo un papel importante en la reorientación de su producción intelectual hacia la teoría política y que continuó presente en la reflexión de la última etapa de su vida sobre las actividades de pensamiento, voluntad y juicio, como su marca o procedencia o “la fuente de” (traducción propia), refiere Kohn (p. XIII). Podríamos incluso plantearla como categoría desde la cual es posible desmontar los binarismos y divorcios entre actividad de pensamiento, y las responsabilidades políticas o de la acción, articuladas en ella. Veamos.

En las décadas de los años 30 y 40, la comprensión se constituye en un campo de disputa en el que está en juego la vigencia o quiebre de un sistema filosófico dominante. Para Arendt, desde Hegel, la Historia (con mayúsculas) fue presentada como “conexión unívocamente comprensible”, interpretada como “proceso necesario” y por lo tanto, desconectada de lo “real concreto, de lo contingente y con ello del individuo” tal como lo vieron a su modo, Kierkegaard y Nietzsche (2005, p. 64, 67). Las historias de Kafka a las que recurre con especial interés, nos ilustran en este sentido, no fueron una “mera pesadilla”, para Arendt muestran un mundo que ya ha llegado. Someternos a esta concepción de la historia, lleva al sometimiento y la ejecución en nombre de la necesidad o el movimiento hacia un determinado futuro. El maridaje entre los procesos judiciales y la administración burocrática de los intérpretes de la ley y sus decisiones últimas, conforman la deificación de la necesidad histórica en la que los protagonistas de *El proceso* o *El castillo* o *La colonia penitenciaria* quedan atrapados a costa

de sus propias vidas en un destino inalterable, a costa de sentir “como si la vergüenza fuera a sobrevivirle(s)” (p. 95), en una maquinaria que funciona a pesar de los intentos por desenmascararla o destruirla. Desde una perspectiva del decurso natural, toda muerte es previsible. De aquí que “Sólo la salvación, no la ruina, llega de improviso, pues la salvación y no la ruina depende de la libertad y voluntad de los hombres” (p. 96). Y hay otra faceta de estos relatos kafkianos, y es que son planos de lo real. Como todo plano no constituyen el objeto real maquettato, pertenecen al orden del pensamiento, pero sin planos ellos no podrían existir o ser fabricados. Comprender los planos requiere imaginación. No siempre Kafka tuvo los mejores lectores como tampoco la historia humana misma. A través de Kafka, es posible explorar experiencias que nos son comunes, anónimas, de cualquiera, poniendo a la vista “la desnuda estructura de los hechos” (p. 100). Este es el trasfondo de la comprensión en Arendt, que tiene también, una dimensión existencial, sin duda, pero lo impostergable es vencer el mundo hecho de fuerzas misteriosas o producido desde la experiencia de un espíritu absoluto, para reinsertar los acontecimientos en la contingencia histórica y restituir la acción política a los seres humanos (un kafkiano “*fabricator mundi...* que puede deshacerse de todas las malas construcciones y reconstruir su mundo”, p. 104). Así como Kafka se anticipa y describe un mundo que llega, la lectura de *La muerte de Virgilio* de su amigo Hermann Broch le ofrece a Arendt, el diseño de la situación presente: habitar el tiempo agrietado y el espacio vacío entre “un pasado que irremisiblemente hemos perdido y un futuro que aún

no está disponible” (p. 198). A Broch la guerra le legó la experiencia de la muerte como experiencia humana radical de valoración de la vida pero no cayó “en la trampa de las filosofías contemporáneas de la muerte, para las cuales la vida lleva en sí el germen de la muerte” (p. 200). Desde su reflexión sobre Broch, Arendt reclama otorgar dignidad filosófica a la experiencia del dolor, antes que a la de la muerte. No es el asesinato la maldad absoluta y la pena de muerte la pena máxima y más dura sino el dolor inabarcable que hace casi imposible la vida. Una experiencia de ruptura ante un presente destruido que no puede religarse a la tradición que lo dotaba de sentido. Solo la perspectiva histórica podrá convertirse en alguna enseñanza para la vida manteniéndonos en esa experiencia y proyectándonos desde ella. La comprensión es aquella que puede producir una novedad, no porque constituya algo que se añade a los hechos sino porque implica una toma de distancia de los mismos, poder interrogarlos, hacerlos comprensibles y “operativos en el mundo histórico” (p. 60). Este es el enclave de la comprensión.

Ahora bien, esa perspectiva histórica no es historicismo para Arendt. Si seguimos con atención los textos de este periodo, el trasfondo crítico a la filosofía de la historia hegeliana nos va marcando el ritmo de la disputa. Con Hegel no sabemos si la filosofía proporciona “a lo real un hogar o una prisión”, dice Arendt (p. 203). El gran desafío posterior fue la re-vinculación de la historia con la vida humana y la liberación de las cadenas del historicismo y del carácter epigonal del tiempo, para re-acoger al hombre en el mundo. Se trata de la comprensión de

los acontecimientos emancipada de la necesidad, ya que lejos de buscar una legalidad explicativa del presente en la historia, aboga por interrogarlo radicalmente sin traicionar su singularidad y novedad. En esta línea la fenomenología y la filosofía de la existencia constituyeron respuestas que aportaron al resquebrajamiento del sistema en el orden de una nueva fundamentación del humanismo. En el concierto de las diferentes posiciones (que incluye a Heidegger y a los franceses como Sartre y Camus), es Karl Jaspers (con Friedrich Nietzsche como antecedente) quien inscribe las situaciones límite como piedra de toque del filosofar como práctica y lleve a cabo un filosofar que no pretende enseñar nada, un pensar “que es experimental”, que juega, que no queda fijo en determinados cursos de pensamiento sino se articula desde la comunicación que invita a que los hombres “cofilosofen”. La existencia es una forma de la libertad humana. Esto señala algunas cuestiones fundamentales. Una, la existencia no existe aislada, hay otros (comunicación) y hay mundo (como *factum* no creado por mí), lo que implica, en segundo término, que no se pueda resolver lo real en lo pensable, cuando esto último se cumple, no hay más libertad ni espontaneidad sino anticipación, destino, filosofías epigonales. Cercana al sentido del filosofar en Jaspers, la comprensión es un modo de re–instaurar la relación con el presente histórico en el marco de una tarea comunicativa cuyo fin no es alcanzar resultados sino la puesta en común. Es una tarea abierta cuyo límite está dado por la libertad misma, es decir, que se afirma como ejercicio de búsqueda y creación en la medida que fracasa en la captura total de lo real (como resultado).

Los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951 es el gran ejercicio de comprensión. No extraña el epígrafe de Jaspers referido a que no se trata de someterse a lo pasado o lo futuro sino de ser enteramente presente (p. 9). La comprensión es reclamada desde el problema de abordar, analítica y críticamente, el fenómeno totalitario y así el Prólogo de la primera edición de 1951, la define como una forma de examen y resistencia:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros (p. 10).

La comprensión es ante todo un ejercicio, una actividad, un ensayo de reflexión que permite soportar, hacerse cargo de las herencias, de los acontecimientos históricos, a través de la narración histórica (*storytelling*). Comprender implicó contar la historia más difícil. La dominación totalitaria revistió un carácter de novedad tal, que hizo estallar las categorías de pensamiento político y moral y con ellas, la base misma en que la narración de la historia se produce, nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin importar cuán distantes nos hallemos de él. Esta “ruptura de la tradición” no nos releva de la responsabilidad de retornar a la realidad de la política, desde la “experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos” para ir

más allá del pesar y la impotencia, porque “la historia real del infierno construido por los nazis es desesperadamente necesaria para el futuro” (2005, p. 248). Quizás no haya un texto más claro sobre este proceder que el de la respuesta de Arendt a la reseña crítica de *Los orígenes* que le hizo Eric Voegelin. En primer lugar, se refiere a que comprender le supuso escribir acerca de algo que “no quería conservar” sino que se sentía “comprometida en destruir”, inscribirse en una operación de salvación y de justificación (2005, p. 484)²². En ese derrotero se propuso un estudio analítico, un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el acontecimiento, descubrirlos, rastrearlos e identificar sus formas de relación, el papel que desempeñaron. Pero quizás en esta réplica, haya una dimensión más interesante que Arendt describe. Voegelin acusaba el texto de poco objetivo por estar atravesado de sentimientos a lo que responde: “Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser ‘objetivo’ sino indultarlos” (p. 486). La comprensión con ira no eclipsa ni moraliza el análisis, sino que lo sitúa en los límites de lo ocurrido en una sociedad humana (y que atenta contra la dignidad humana), por su parte, la familiaridad con lo acontecido (la ligazón de la propia experiencia) se desafía antes bien que obstaculizar el proceso y lo hace a través del uso de la facultad kantiana

22 La expresión de Arendt recuerda a Benjamin quien también habló de la escritura de la historia marcada por un impulso crítico de destrucción y uno de salvación. En el primer sentido, porque hace saltar en pedazos el continuum histórico pero en el segundo, tras la pregunta “¿De qué puede ser salvado algo que ya ha sido?”, cabe responder “del ser transmitido de determinada manera” (Benjamin–Archiv, Ms 473, citado en Reyes Mate, 2006, p. 316).

de la imaginación como facultad que opera un proceso de traducción crítica y de tensión entre los fenómenos y las significaciones e identificaciones de lo que los constituye en sus rasgos diferenciales. La comprensión acompaña los combates por la supervivencia, sin saltar su propia sombra, y adquiere la profundidad propia de la autocomprensión, de los modos posibles de subvertir el orden vigente, incluso cuando lo que se busca comprender ha quebrado todos nuestros patrones de juicio, cuando se ha producido una “ruptura de la tradición”.

El texto sin duda más específico corresponde a 1953 y es “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión) artículo publicado en *Partisan Review* y su versión alterna grapada como “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” (2005). Desde ellos es posible apuntar una serie características con matiz existencial y metodológico: la comprensión es un modo específicamente humano de estar vivo, comienza con el nacimiento y termina con la muerte, es “actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo (p. 371 y ss). Es, ante todo, la acción de soportar (el carácter imprevisible de los otros) y hacerse cargo de lo hecho por otros inaugurando un sentido diferente de solidaridad. Lo que se asume no es la culpa sino la injusticia acontecida y nuestra responsabilidad humana (solidaria) en relación con ella. Estrictamente, para Arendt, “comprender engendra profundidad /depth/” y políticamente, permite el “arraigo /Verwurzelung/”, “encontrar una patria en el mundo”, escribe en su Cuaderno XIV, Marzo de

1953 (Arendt, 2006, p. 322). No poder comprender es estar condenado a la superficie y desde ella, el pasado se muestra como un abismo, un agujero sin fondo donde prevalecen el enmudecimiento, el sufrimiento carente de sentido, la caza absurda de la felicidad.

El ejercicio de la comprensión supone la tensión entre una “comprensión previa” que nos familiariza con el mundo y una comprensión que Arendt llama “verdadera” (y que quizás no sea muy feliz como término), mediante la cual tomamos distancia de la inicial comprensión, para interrogar la doxa imperante y los lugares comunes. Sólo la “comprensión verdadera” puede tender puentes, ejercer una especial vigilancia epistémica respecto del mundo, rebelarse contra la Historia /*History*/ (con mayúsculas, con aquella que interpreta la historia como sujeta a leyes y tendencias invisibles que controlan lo visible y que escapan al control humano tanto como esa que la entiende como producto o mera obra de los hombres) y reconciliarnos con la historia /*story*/ (en minúscula, en referencia a la contingencia de la vida humana y a las narraciones a través de las cuales articulamos, construimos su sentido, el que no es preestablecido).

Por otra parte, la comprensión tiene que impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un relato con sentido único, sea un dios, la naturaleza, una raza, una clase. El presente clama en su diversa singularidad y exige ser comprendido. Para ello debe ser narrado, excluyendo generalizaciones o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia. No es información ni

conocimiento científico, lo precede y prolonga y el adoc-trinamiento, no la ignorancia, es su perversión. No busca causas, estas sirven para hechos recurrentes y anticipables y no son los del dominio de lo humano e histórico. Por esto, no es menor hablar de orígenes de cualquier acontecimiento histórico en lugar de causas. El acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes, por el contrario ilumina los elementos que han cristalizado en él y es posible cada vez recomenzar procesos de significación. Anabella Di Pego señala que la noción de cristalización permite pensar una forma de articulación entre pasado y futuro que preserva la contingencia de la irrupción del acontecimiento y rompe la sucesión cronológica de la causalidad (2014, p. 76–81). Birulés incluso considera que es la metáfora de la contingencia (2007, p. 35). Los acontecimientos son irrevocables, originales, densos y abundantes en significado/sentido. Pero la irrevocabilidad no significa que exista necesidad en la Historia, significa que algo “irremediamente nuevo ha nacido”, que ha acontecido por una decisión y que tenemos que habérnosla con él.

Nos preguntamos entonces si es posible proponer la comprensión como una categoría epistémica de no poster-gación y esto en la medida en que, desde nuestra lectura, ofrece el andamiaje necesario para discutir el modo dialé-ctico de concebir la historia, en términos de superaciones y progresos. Resulta clave la consideración del tiempo histórico y sus contingencias en los términos de nues-tras experiencias. Afrontar los sentidos precomprendidos encapsulados en nuestros lenguajes, su posible ejercicio totalitario respecto de cómo leemos los archivos, fuentes,

documentos. La comprensión es escritura como praxis narrativa que preserva, salva (aun lo que queremos destruir), expresa, sostiene e interrumpe, gesta memoria y promueve esa espacialidad dentro de la cual podemos sentirnos parte, podemos ser comprendidos y comprendernos: “y cuando otras personas comprenden, en el mismo sentido que yo he comprendido, me produce... como un sentimiento de pertenencia” (Arendt, 2010, p. 44). La narración se convierte en la otra cara de la acción (Ludz, 2010, p. 23).

Instituir el “derecho a narrar” propuesto por Bhabha desde Arendt puede abrir la puerta a una categoría de frontera “entre” las escrituras puestas en consideración y el sentido de modos concretos de exponer formas de lectura y apropiación que efectivamente hacen lugar, crean espacio para voces heterogéneas, espacio de subjetivación (en plural) que jaquea hegemonías y sus pedagogías sedimentadas, articulando narrativas performativas, desmasificadoras. Es la lucha entre la “omnipotencia” y la “impotencia” humanas como experiencias vitales y es en ese enclave, en el que la comprensión tiene que recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (en la esfera de lo público).

Referencias bibliográficas

Appiah, K. A. (1992). *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.

- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bacci, C. (2009). "La fortuna argentina de Hannah Arendt". *Políticas de la memoria* 8|9, Verano 2008|2009, pp. 111-121.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2018). *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Di Pego, A. (2016). *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*. Buenos Aires: Biblos.
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Edhasa.
- King, K.; Stone, D. (Eds.) (2008). *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. New York: Berghahn Books.
- Kohn, J. (1994) "Introduction". En H. Arendt *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (pp. IX-XXVIII). New York: Schocken Books.
- Ludz, U. (2010) "Introducción". En H. Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (pp. 9-24). Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

- Szyborska, W. (2010) "Fin y principio". En W. Szyborska, *El gran número. Fin y principio y otros poemas*. Madrid: Hiperión.
- Said, E. (2008). "Teoría ambulante". En E. Said (2008), *El mundo, el texto y el crítico* (pp.303-330). Madrid: De Bolsillo.
- Zamora, J. A. (2010). "H. Arendt y T. Adorno: pensar frente a la barbarie", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 186 (742), marzo-abril, 2010, pp. 245-263.