

La crítica de los valores, llevada al extremo, desagua en el nihilismo, que deja desarticulado al sujeto ante el poder. El absoluto trascendente es anulado por el proceso de secularización de la vida que produce, a su vez, el culto por el absoluto encarnado en una idea, un líder, un pueblo, una raza, etc.

El poder secularizado, cuyas únicas cortapisas surgen de él mismo, se expande infinitamente, generando el imperialismo. Sólo se detiene ante un poder equivalente o mayor, o por agotamiento de sus recursos para mantener dicha expansión. Los imperios, para permear a los otros Estados y consolidar lo que tienen, estimulan las actividades de los espías y agentes secretos, modelo de la sociedad totalitaria. En efecto, el terrorismo actúa de modo que el castigo no tenga motivación en la culpa, derogando la noción liberal de inocencia supuesta, y aterrorizando a todos, incluido el verdugo, que tampoco resulta indemne.

En otra dirección, el imperialismo intenta volver científica la noción de raza superior, profanizando su dominio y asentándolo sobre bases objetivas, universales y razonables, como lo son las de la ciencia.

Una vez instaurado, el totalitarismo destruye la sociedad, anulando las clases, como en Rusia, o erigiendo la dictadura de la chusma, que no es una clase, como en Alemania. Disuelta por anomia la identidad de la burguesía, sólo quedan burgueses aislados, filisteos.

La sustentación de este fenómeno es la masa, cuyos componentes no creen en lo sensible ni acreditan su propia experiencia. La masa demanda explicaciones globales de lo invisible (lo que antiguamente proporcionaban las religiones), panaceas infalibles que excluyan cualquier azar. El jefe protege a la masa de las acechanzas de la fortuna. En otro sentido, enfrenta a los supuestos conjurados que atentan contra el pueblo, los define como enemigos y les declara la guerra, militarizando la acción política. Necesariamente, el jefe siempre ha de tener razón y habrá hallado, para siempre, todos los pensamientos posibles en todos los modos posibles: el tesoro de la ortodoxia. En su entorno habrá una muchedumbre solitaria, que busca la Gran Compañía del conductor.

El totalitarismo exalta otro rasgo de la modernidad, que es la técnica. No intenta que sus adeptos estén convencidos, pues una convicción entraña normalmente el peligro de convertirse en otra convicción, generar disidencia y pluralidad. El totalitarismo no pretende convencer ni persuadir, sino organizar, montar un aparato de poder que dé cuenta del enemigo oculto.

Mirada en esta perspectiva, y con todas las reservas que merezca, la teoría de Arendt sobre el totalitarismo tiene la virtud de ser una ambiciosa autocrítica de la modernidad y, en este orden, un rasgo de la propia modernidad. No trata de restaurar la sociedad premoderna, donde no había peligro de totalitarismos contemporáneos (lo mismo que en la

Roma clásica no había peligro de accidentes aéreos) sino de reencauzar el debate sobre la modernidad a la luz de sus deformaciones específicas.

2

No hubo totalitarismo en Estados Unidos. En general, no lo hubo en el mundo anglosajón. Esta diferencia ha inquietado el pensamiento político de Arendt: la diferencia de partida entre el desarrollo político norteamericano y el europeo, sobre todo de modelo continental. En América no ha habido, en sentido europeo, revolución, y esto marca el paralelismo de las dos historias (las paralelas sólo se tocan en el infinito, o sea fuera de la historia).

Cuando Arendt se refiere a la revolución, tiene presente el modelo francés, movimiento de inspiración cristiana, como todas las revoluciones modernas, aunque se proclamen ateas, porque personifican el elemento mesiánico como absoluto encarnado. Se diferencian de las revoluciones antiguas (ciclos repetitivos de la naturaleza) y de la revolución permanente, en sentido romántico (Proudhon), pues la Revolución sólo puede ocurrir una vez.

Como todo mesianismo, el revolucionario asegura al hombre la dicha perpetua, convirtiendo la felicidad en un derecho, y no soporta la ambigüedad ni la contradicción, pues aflojan y dividen la voluntad nacional, que es una sola. Ciertamente, en toda organización política existen principios absolutos, pero varía mucho su calidad si se los considera meras convenciones útiles o necesidades impuestas por la naturaleza o por los dioses, como es el caso revolucionario.

De estos incisos se desprenden las deformaciones revolucionarias: la obligación de ser bueno y dichoso lleva a castigar a quien no alcance este estado de beatitud, pero como el poder del hombre no es absoluto y no puede lograr nada absoluto, la compulsión a cumplir con los valores revolucionarios conduce a la burocracia del terror y al cadalso.

Por el contrario, la fundación de los Estados Unidos no se basa en la necesidad histórica que surge de tener que cumplir con las exigencias de la naturaleza humana. Los pactos entre los hombres se encaminan a lo opuesto: a limitar la naturaleza humana y crear un sistema de convivencia en el cual la dicha/la desdicha sean cuestiones privadas. Aparece el mundo como mundo social, que salva al hombre de su naturaleza, sea que ésta se conciba como radicalmente buena o mala. América no es un emergente de la historia como necesidad, sino de una decisión humana como libertad. El pacto consiguiente rompe la fatalidad cíclica de la historia, que es el trasfondo de la idea de revolución. No es el eterno retorno del círculo que empieza al culminar, sino la inmortalidad de una sociedad en perpetuo cambio.

Arendt amaba a América, donde escribió la práctica totalidad de su obra, y a menudo usaba el gentilicio *americano* como elogio. Le gustaba, sobre todo, esa mezcla de conformismo social y activismo político que es una de las características de la vida americana. Los norteamericanos, cuya constitución política se basa en una ideología del siglo XVIII, son una sociedad del siglo XX y han conseguido independizarse de la adoración por la historia, típica del pensamiento europeo, sobre todo del siglo XIX. Los principios republicanos tienen una especial y constante fuerza, que ha permitido a los americanos enfrentar problemas diversos y sucesivos, como la esclavitud, la explotación, la segregación racial, el imperialismo y la sociedad de masas. También admiraba Arendt en el intelectual americano típico su vocación opositora, que lo hacía crítico de profesión, hasta las exageraciones del filisteísmo, o sea del intelectual que se cree parte de una clase.

Arendt gustaba poco de la vida cotidiana en América. Es posible que considerase la lengua inglesa apenas como un instrumento que nunca sustituyó su relación filial con el alemán. También detestaba el esnobismo y la cursilería de muchos universitarios, que habían convertido la filosofía en una semántica de baja estofa. Todo lo que halló de encomiable en el pragmatismo utilitarista de la política americana, le pareció siempre empobrecedor en el campo del pensamiento, que para ella exigía un distanciamiento metafísico ante «las cosas mismas». Interesada por la política menuda, nunca votó a un partido, sino a determinado candidato (generalmente, demócrata) y fue advirtiendo, en los años sesenta—conflictos raciales, guerra de Vietnam, revueltas estudiantiles— que el republicanismo del país se iba deteriorando y aumentaba su sentimiento de estar aislada y como compulsada a la felicidad de lo privado, valga la paradoja.

Distinta entre contrarios, y aunque muy bien recibida por el público y las instituciones europeos de posguerra, Arendt no podía, sin embargo, recuperar «su» Europa, destruida por el totalitarismo y la guerra. Hay más: Europa era el emblema de su conflictiva relación, concreta y teórica, con la historia.

Este conflicto tiene un lugar privilegiado, que es la filosofía de la historia del siglo XIX, los grandes sistemas comprensivos, en especial el idealismo hegeliano y el materialismo marxista. Arendt siempre leyó a Hegel y Marx con una clave neokantiana, intentado sustraer la razón a la historia pero evitando, al mismo tiempo, que la razón se tornara eterna e inhumana, y que la historia fuera un mero acontecer irracional.

Arendt vio en las filosofías de la historia del XIX, unos intentos de secularizar viejas ideas teológicas, como la del sentido escrito en la historia por su autor y el devenir como destino, o la realización de la Ciudad de Dios en el mundo, de manera que la política fuera considerada

desde suficiente altura. En Hegel, especialmente, y en sus seguidores progresistas, censuraba el privilegio otorgado al futuro en detrimento del presente, que siempre es un mero instrumento para alcanzar los fines áulicos inscritos en el porvenir. Para el futurismo progresista, el presente es un mero fragmento defectuoso de una totalidad que debe alcanzarse en el tiempo, de modo que la realidad de la historia no es el ahora, sino el progreso mismo. Hegel, que intentó zafarse de la metafísica, como todo el mundo ilustrado, lo hizo en favor de la teoría política y acabó produciendo una filosofía de la historia. Marx, a su vez, trató de desembarazarse de esta teoría de la historia sometida a la idea, pero desaguó en una confusión entre historia y política, modelo y significado. La historia marxiana es el escenario de la lucha de clases, o sea de un postulado político del marxismo.

Arendt siempre abrigó el proyecto de un estudio en plan balance, de Marx, a quien consideraba autor de la teoría social más importante de su tiempo. Tal vez se perdió en el laberinto marxiano, del que no se sale sino con algún código previo. Tal vez la desalentaron las variantes modernas del marxismo alemán, sobre todo la sociología del conocimiento de Karl Mannheim y el apocalipsis aristocrático de la Escuela de Frankfurt. Del marxismo corriente temía al determinismo, la dependencia de la conciencia respecto al ser social. Le oponía la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía, que liberaba, justamente, al pensamiento de su esclavitud frente a la situación social y económica. Arendt estaba tentada de considerar al Ser en sentido heideggeriano, o sea como ajeno al pensamiento, como fundante, pero Marx la defendía de este hechizo irracional, inclinándola a observar que siempre somos (¿quiénes?) en alguna circunstancia y que sólo esta circunstancialidad histórica nos permite trascenderla y trascendernos hacia lo inmortal, que es nuestra lucha contra lo efímero, o sea contra la historia misma. El pensamiento, pues, ha de ser autónomo, aunque no autárquico.

La historia, en efecto, sólo nos muestra la existencia de la naturaleza humana, no su esencia. La localización de esa humanidad íntegra y definitiva fue una preocupación inconducente de Arendt. ¿Dónde están las esencias? ¿En la mera idea, en un perdido origen humano, en el futuro de la utopía?

La lógica arendtiana de la historia invierte el camino del determinismo. Los hechos históricos no tienen causas, sino que las producen. Iluminan su propio pasado, pero no pueden deducirse mecánicamente de él. Las consecuencias engendran sus causas y ésta es la *lógica genética de la historia*. A su vez, lo que fue considerado consecuente, alguna vez será considerado causal, y así *ad infinitum*.

Inopinadamente, Arendt, que se había revuelto contra el Hegel del idealismo sistemático, echa mano de Hegel para instaurar su dialéctica de la