

## **Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt**

### **Totalitarianism, experience and metaphor in Hannah Arendt**

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO\*

**Resumen:** La impotencia de los modelos políticos tradicionales para explicar el fenómeno del totalitarismo como un fenómeno singular llevó a Arendt a romper con la tradición metafísica del pensamiento, con lo cual, además de reproducir las aporías de los pensadores críticos de la metafísica, emprendió una búsqueda de nuevos caminos para un pensamiento político no metafísico, no determinante, sin renunciar tampoco a mostrar positivamente el espacio de la política como el ámbito privilegiado de la experiencia humana. Este trabajo apunta a la importancia de la metáfora como el lugar donde el lenguaje, actuando de forma oblicua, presenta espacios de experiencia humana que trascienden el ámbito determinante de la lógica y la metafísica, siendo la metáfora un recurso pertinente para la exploración del problema de los espacios políticos entre los hombres.

**Palabras clave:** totalitarismo, metáfora, ideología, terror, fenomenología, experiencia.

**Abstract:** The impotence of the political traditional models to explain the phenomenon of the totalitarianism as a singular phenomenon led Arendt to break with the metaphysical tradition of the thought, with what, besides reproducing the aporias of the critical thinkers of the metaphysics, she tackled a search of new ways for a political not metaphysical, wouldn't be determined, thought, without giving up showing positively the space of the politics as the privileged area of the human experience. This work points at the importance of the metaphor as the place where the language, acting in an oblique form, presents spaces of human experience that transcend the determinant area of the logic and the metaphysics, and the metaphor would be the pertinent resource for the exploration of the problem of the political spaces among men.

**Key words:** Totalitarianism, metaphor, ideology, terror, phenomenology, experience.

#### **I. Totalidad, ideología y orígenes del totalitarismo**

En la tabla de las categorías kantianas, la totalidad es la tercera categoría de la cantidad que, como se sabe, es la unión de las otras dos, en este caso, de la categoría de unidad y de pluralidad. La totalidad también es llamada por Kant universalidad. «Así, la *universalidad* (*totalidad*) no es mas que la pluralidad considerada como unidad»<sup>1</sup>. La totalidad no es un concepto derivado –un *predicable*– sino, estrictamente, una categoría, y esto significa que la totalidad no es una consideración de la pluralidad bajo un rasgo común de la misma sino una producción de la pluralidad en la unidad, o, mejor dicho, de la unidad en la pluralidad.

---

Fecha de recepción: 12 diciembre 2008. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

\* Dirección: CEA «Alto Guadalentín», Juan Antonio Dimas 3, Lorca. 30800. Murcia. *E-mail*: agupalomar@yahoo.es  
1 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, B 111.

Desde el punto de vista de la condición lógica del pensamiento, esto se expresa diciendo que se requiere, para esta tercera categoría, de un especial acto sintético del entendimiento y no de una simple abstracción.

Pues bien, digamos que la ideología del totalitarismo, como luego veremos, es aquella que hace de la totalidad una necesidad, es decir, *la que produce la unidad en la pluralidad con necesidad*, dando existencia –así es como Kant define la necesidad– a la posibilidad misma de esa unidad. «La *necesidad*, dice Kant, finalmente, no es más que la existencia que está dada por la posibilidad misma»<sup>2</sup>. Por ello, también, desde el punto de vista de la lógica de Hegel, la totalidad, que presupone la unidad de la que es término de ésta, fenomenológicamente, es la de-mostración necesaria de esa unidad de la pluralidad, entendida ésta como el conjunto de las diferencias que con necesidad lógica tienen que conservarse y superarse en la unidad de la identidad del todo.

Como bien sospechaba Arendt, la cuestión decisiva para la comprensión del totalitarismo, y para un pensamiento que quiera esquivar la perspectiva ideológica que lo justifica, pasaba por un adecuado planteamiento de las relaciones de modalidad. Por ello, no es extraño que en una carta a Heidegger de 1967, y comentando su trabajo *La tesis de Kant sobre el ser*, del cual dijo que era maravilloso, reparara en la importancia de las modalidades para su propio pensamiento: «Lo que escribes sobre las ‘modalidades’ es para mí más importante de lo que puedo decir. La cosa me tortura hace muchos años; las consecuencias para nuestro pensamiento me parecen extraordinarias en varios aspectos. Todo el mundo parece estar de acuerdo en que sólo puede tener sentido aquello que es también necesario. Lo considero una opinión miserable. Tu concepto de verdad es singular, precisamente, porque no tiene nada que ver con la necesidad»<sup>3</sup>.

Desde estas consideraciones conceptuales, cualquier juicio que hagamos sobre la función de la ideología en el totalitarismo deberá tener en cuenta las condiciones lógico/ modales tal y como se vertebraron en el kantismo y en el posterior idealismo. Incluso la relectura del juicio reflexionante de la *Crítica del Juicio*, postergando el juicio determinante de la lógica trascendental, tendrá como trasfondo este juego de modalidades que torturaba a Arendt desde hacía muchos años, probablemente, desde la preparación de *Los orígenes del totalitarismo (LOT)*. Para Arendt la necesidad del juicio es incontestable, como bien demostró en *Eichmann en Jerusalén*, para no consentir con el mal y vivirlo como algo banal, pero, un juicio severo, que se cierra en su propia necesidad, y que cree poder determinarlo todo, es también, un peligro para la política e historia, si tenemos en cuenta que el sujeto lógico, tras las revoluciones, toma cuerpo en un sujeto histórico cuya praxis viene (de)formada por una ideología.

«Praxis» e «ideología» nos llevan directamente a Marx, y así, en efecto, Arendt colocará en el centro de su estudio de la ideología a Marx como el «único vínculo que liga la forma totalitaria de gobierno directamente a esa tradición –la del pensamiento político occidental–»<sup>4</sup>. Pero, como hemos trazado, si queremos comprender el papel que la ideología tiene en los orígenes del totalitarismo tenemos que remontarnos, más allá del concepto de ideología

2 *Íd.*

3 H. Arendt / M. Heidegger: *Correspondencia, 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 154-155.

4 H. Arendt: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 18.

marxista, a las condiciones lógicas/transcendentales que la hicieron posible para ver luego como quedó vertebrada en el totalitarismo. De esta manera, se dispondrá de unas categorías para fijar, genealógicamente, una teoría de la experiencia política como dominación totalitaria desde el concepto central de ideología, concepto que Arendt expone, básicamente, en la tercera parte de *LOT* en el marco de una fenomenología de la experiencia de la dominación totalitaria.

Pero, al mismo tiempo, no podemos aproximarnos a la constitución de ese espacio de experiencia —o falta de él— en el totalitarismo sin tener como trasfondo el proyecto de Arendt para describir un espacio positivo de experiencia política, espacio que es abierto por categorías como las de «pluralidad» o «natividad». Tanto estas categorías como la de totalitarismo no alcanzan la extensión ni la intensión adecuada si no se miran a contraluz. El totalitarismo, podemos decir, cerró, al extremo, las condiciones ontológicas que abren la vida de la política, convirtiendo la experiencia humana política en una experiencia de dominación y muerte por una forma política. La experiencia del dominio de la muerte presupone la experiencia de la vida, así como la experiencia de la unidad con necesidad del totalitarismo presupone la experiencia de la pluralidad de las manifestaciones de la vida. Por ello, la lectura de *LOT* tiene que ser bifronte, señalado la vida y la muerte.

Que no hay explicaciones lineales para adentrarse en el fenómeno del totalitarismo ya lo indicó Arendt en el mismo el título de la obra. Lo primero que advertimos es que la expresión «los orígenes del totalitarismo» remite a una genealogía particular que no tiene en un origen su explicación sino en una pluralidad de orígenes, concretamente, en el antisemitismo y el imperialismo. Bajar a los orígenes, en este sentido, no es señalar una suerte de etiología del totalitarismo sino algunos elementos que, en su combinación e intervención, no solamente estuvieron presentes en el totalitarismo, sino que fueron los elementos ideológicos de su justificación. Así, si antisemitismo e imperialismo fueron históricamente ideologías deformantes de la realidad y por ello intentaron reducir la vida de pueblos o continentes enteros a lo pre-establecido de una idea, como elementos del totalitarismo, esas ideas, al tiempo que justificaron y sirvieron de alimento al movimiento totalitario, deformaron en el espejo ideológico, como nunca antes se había deformado, la propia realidad hasta convertirla, como reitera Arendt, en una mera ficción. Sin raíces en el mundo, los hombres son convertidos en meras ficciones superfluas —los campos de la muerte así lo confirman— a los que se les puede hacer evaporar y confundir como el humo entre la niebla, como la ceniza, sin señal, entre la tierra.

Por otra parte, en el totalitarismo, que apoya y refuerza estas ideologías, se vio, en su máximo exponente, el potencial de esas ideas. Situadas, normalmente, al margen de la filosofía y de los círculos intelectuales de pensamiento, y sostenidas por la muchedumbre despolitizada, ávida de líderes carismáticos, se comprobó como, bajo el totalitarismo, estas ideas marginales podían ser elevadas a categorías de pensamiento con poder para deformar las ideas centrales de la moral y la política. La ideología, como veremos, tiene aquí su lugar, y, por ello, una verdadera crítica de las ideologías tiene que guardarse de perder el vínculo de la idea con la realidad a fin de que la idea no termine justificándose como la única realidad<sup>5</sup>.

---

5 Este planteamiento ya estaba presente en la reseña que Arendt hizo del ensayo de Mannheim *Ideología y Utopía*. Aquí Arendt recusaba en beneficio de la sociología el planteamiento de la filosofía. Partiendo de la diferencia ontológica, Arendt dirá que «el problema de la sociología de Mannheim es la cuestión dudosa de la relación

Un texto importante para entender en qué sentido habla Arendt de orígenes del totalitarismo es el siguiente: «Si por ‘orígenes’ no entendemos ‘causas’, entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismo nunca causan nada; se vuelve orígenes de los acontecimientos si y cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz la que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo o de cualquier otro suceso en la historia»<sup>6</sup>.

Aunque luego vuelva sobre el término «cristalización», el interés de este texto está en que refuerza el rechazo por parte de la autora de aplicar la categoría de causa a las ciencias históricas. Las causas son extrañas y falsificadoras de la historia. Los orígenes, sin embargo, a diferencia de las causas que están fuera de sus efectos produciéndolos, están dentro como inicio, de los acontecimientos<sup>7</sup>. Pero es a la luz del acontecimiento donde se nos revelan como orígenes, porque, en el acontecimiento, son específicamente señalados como tales. Por ello, entre un número infinito de posibles elementos dentro del fenómeno, aquellos que se tornan particularmente visibles en el acontecimiento pueden remitir a algo dado, o mejor dicho, que se ha ido dando en el curso histórico. A esto que se va dando, y que es proyectado hacia atrás desde el acontecimiento, hasta detenerse en ese algo que es inicio, es a lo que Arendt llama «origen», y por esto, formando parte del acontecimiento, tiene que ser excluido como causa del mismo. Las causas, bien lo sabemos, siempre piden lógicamente otra causa, pero, en esta exigencia lógica, pueden perder la referencia déctica con la realidad, convirtiéndose en el tipo de justificación racional que ofrece una ideología.

## II. Dominación totalitaria, experiencia y metáfora

Quizás, cuando la lógica ha perdido su inocencia y su pasión por encajar las piezas del lenguaje se ha convertido en un juego de muerte, como sucedió bajo los regímenes totalitarios, uno de los recursos de la lengua para hablar de la realidad, enjuiciarla, sin entrar en el armazón de la lógica, sea la metáfora. En este sentido, la visión que de la lógica, vinculada a la ideología tiene Arendt en *LOT*, tenía que hacerla transitar por caminos más abiertos para el pensamiento y más libres para el lenguaje. Y, básicamente, encontró, y, a su manera, renovó, dos lugares comunes donde el pensamiento avanza no de forma lineal como en la lógica

---

entre lo óntico y lo ontológico» (H. Arendt: «Filosofía e ideología. Con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*» en *Ensayos de comprensión 1930-1945*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 46). A diferencia de la filosofía, que pregunta por el ser del ente, la sociología pregunta, inversamente, por el ente que subyace a la interpretación del ser. Así, de este modo, la sociología puede actuar como desenmascaradora de la filosofía al mostrar la atadura óntica de aquella idea que se tiene por incondicionada en la ideología.

6 H. Arendt: «Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)» *Δαίμων, Revista de filosofía*, nº 26, 2002, p. 26, nota 14.

7 Sin duda alguna, esta aproximación de Arendt debe mucho a Heidegger. Para establecer la diferencia entre «inicio», «comienzo» y «origen» son fundamentales los epígrafes 20-24 de *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann Verlag, 1989, (ed. española: *Aportes de la filosofía, acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., Almagesto, Buenos Aires, 2003).

deductiva sino de forma zigzagueante a través de imágenes: nos referimos a la metáfora, y, en segundo lugar, al juicio reflexivo. Pero, vayamos por partes. Veamos, en primer lugar, la concepción del pensamiento bajo la metáfora, y, en segundo lugar, y muy brevemente, su posición en torno al juicio reflexivo y su vinculación con la metáfora, para ver luego, al trasluz de uno y otro, la experiencia de la dominación totalitaria.

La reflexión arendtiana en torno a la metáfora se encuentra en su obra *La vida del espíritu* bajo el epígrafe general «Las actividades mentales en un mundo de apariencias»<sup>8</sup>. Si, como muestra en el Capítulo I, el ser y la apariencia coinciden, entonces el pensamiento, la voluntad y el juicio, como las actividades mentales básicas, tienen que ejercer su actividad sin el auxilio que tradicionalmente les prestó el dualismo metafísico, lo cual significa que no hay más trascendencia de la facticidad que la que puede mantenerse como resultado de las actividades mentales. Las actividades mentales son incondicionadas e invisibles. Que sean incondicionadas significa que trascienden el carácter condicionado de la vida de los seres humanos; que sean invisibles significa, a su vez, que son posibles solamente si se retiran deliberadamente del mundo de las apariencias<sup>9</sup>. Ganar la batalla a la apariencia quiere decir que el alma puede sobrepasar el carácter condicionado de la vida humana, esto es, a diferencia de todas aquellas cosas con las que entramos en contacto y se convierten en condición de nuestra vida, en el mundo del pensamiento, de la voluntad o del juicio podemos salir de ese círculo que pide como explicación del carácter condicionado de la vida humana una nueva condición. Pero, si lo condicionado es el mundo de las apariencias que se tornan visibles al poder ser *sentidas* como condicionantes, lo incondicionado, en principio, es lo invisible que ha sido despresentificado del mundo de los sentidos. En esta despresentificación, el mundo quedaría en nada si la imaginación no repitiera, en el espíritu, la experiencia de la presencia, preparándola para el pensamiento. La imaginación es el gozne o la mediación de la visibilidad y la invisibilidad. La imaginación produce esos objetos intermedios entre los objetos sensoriales y los objetos puros del pensamiento. La imaginación nos sitúa en ese mundo intermedio del pensamiento vivo donde la experiencia se torna figura antes de hacerse invisible como concepto. Así dirá Arendt: «sólo el razonamiento puro ha roto definitivamente todas las ataduras de la experiencia viva»<sup>10</sup>.

En definitiva, la metáfora no es sino la forma que tiene el lenguaje «para tratar con invisibles»<sup>11</sup>. He aquí dos textos de Arendt: «La metáfora proporciona a ‘lo abstracto’, al pensamiento sin imágenes, una intuición procedente del mundo de las apariencias, cuya función es ‘exponer la realidad de nuestros conceptos’ –Kant– y deshacer por así decirlo, la retirada del mundo de las apariencias que es la precondition de las actividades mentales»<sup>12</sup>; «La metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por tanto, a la filosofía, pero en principio la metáfora es poética, no filosófica»<sup>13</sup>.

8 H. Arendt: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 102-132.

9 Cfr. *Ibíd.*, p. 98.

10 *Ibíd.*, p. 109.

11 *Ibíd.*, p. 123.

12 *Ibíd.* p. 125.

13 *Ibíd.* p. 128.

«Lo invisible que se torna visible»<sup>14</sup>, ésta es la divisa de la metáfora. La metáfora es el acomodo que ha encontrado el lenguaje para retraer a presencia lo invisible del pensamiento, por ello, guarda con la imaginación una relación muy estrecha, pues, de alguna manera, la metáfora recorre para la experiencia el camino inverso al de la imaginación retrayendo al mundo de las apariencias y de lo visible el mundo de lo invisible. Por ello, ontológicamente, las imágenes pergeñadas en las metáforas tienen el estatuto de ser inter-mediarias, de estar entre las condiciones de la facticidad y el reino incondicionado del pensamiento. Con las imágenes los hombres pueden franquear el mundo condicionado de la experiencia sin arribar necesariamente a la «experiencia» del pensamiento puro. Por esta razón, el pensamiento que surge entre imágenes no tiene la seguridad del que procede mediante deducción a partir de evidencias, pero, en cambio, sí tiene esta otra seguridad: la de un trabajo arraigado en las condiciones de la vida perfilando presencias entre presencias.

Arendt dará a la *Crítica del Juicio* de Kant, y al juicio reflexionante, la primacía sobre el resto de las *Críticas* e intentará buscar, retrospectivamente, en el juicio reflexivo la facultad política. Frente al proceder lógico-deductivo de la ideología, el proceder del juicio reflexivo, donde lo particular no es subsumido en lo universal. Pero, como se sabe desde Kant, esto no es óbice para renunciar a la cuestión de la validez. El juicio reflexionante nos da una validez, pero, *ejemplar*, revelándonos así la generalidad sin quedar destruida la particularidad. Esto es posible porque los esquemas que da la imaginación al juicio hacen posible reconocer el objeto particular en un esquema previo general. Así se lleva cabo, según Arendt, esa validez ejemplar que hace posible el juicio reflexivo<sup>15</sup>. Los ejemplos, recuerda Arendt citando a Kant, son las andaderas del juicio, y esta validez, ha de ser también la validez de la metáfora.

De las tres *Críticas* Arendt prefiere la última porque es donde una teoría de la experiencia tiene menos peligro de confundir la validez propia de los seres humanos, como seres sensibles condicionados, con la validez que, traspasando el umbral de la condicionalidad, puede regir para todos los seres inteligibles. De fondo, está presente, de nuevo, la pluralidad como la que crea las condiciones del espacio político y como la que puede evitar el peligro de trascender el espacio de la política hasta un orden ideal que mande el ordenamiento del propio espacio político de los hombres. Si la facultad política de los hombres no tiene más agarraderas que la validez ejemplar del juicio reflexionante, las ideas políticas no tendrán la claridad y diafanidad de los conceptos forjados en el terreno del pensamiento puro, evitando, de esta manera, el peligro de quedar convertidas en ideologías, pero con el coste y trabajo, a su vez, de tener que ser mantenidas en un espacio público de apariencias.

En los años en que Arendt escribía *LOT* este camino para el pensamiento político no estaba abierto, pero, a la luz de esta obra, este camino tenía que trazarse, si, tras el adensamiento de la política en los regímenes totalitarios, la propia política no quería enmudecer. Es, en este sentido retrospectivo, en el que cabría hacer una lectura general de la obra de Arendt atendiendo al camino abierto por el juicio reflexivo y que encuentra en la metáfora su lugar en el lenguaje, pero, también, donde cabría una lectura en particular de *LOT* buscando a través de las metáforas la posibilidad de hablar de aquel exceso lógico de los totalitarismos.

---

14 Cfr. *Ibid.*

15 Cfr. H. Arendt: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, p. 141.

Pero, para ello, la razón lógica tenía que dar paso a la facultad de la imaginación a la que Arendt denominó «el don de un corazón comprensivo»<sup>16</sup>. Y es que la comprensión, a diferencia del adoctrinamiento que impone el sentido, hace brotar a éste de la misma vida «en la medida, dice ella, en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos»<sup>17</sup>. En este contexto se puede decir que la comprensión sólo cabe exponerla bajo una hermenéutica que deja nacer el sentido del padecimiento de la acción. Si con Arendt buscamos comprender el totalitarismo de esta manera, tenemos que presuponer una suerte de hermenéutica de la facticidad, donde concedamos, en principio, que, en pocos momentos y lugares de la historia, la realidad cayó sobre millones de seres humanos como en los regímenes totalitarios. Otra cuestión, *a posteriori*, es si, en esa concesión, la facticidad realmente es facticidad o el dominio de una realidad que, impuesta por terror bajo el paraguas de una ideología, obscureció la propia apertura de la facticidad.

### III. Totalitarismo, tradición y pasado

En el epígrafe anterior hemos podido atisbar que en ese núcleo de experiencia se encierra algo pavoroso cuando uno de uno de sus efectos ha sido el desplazamiento del lenguaje y del pensamiento tal y como éstos se entendieron dentro de cierta tradición filosófica: aquella que vio en la luz sin sombras los principios de explicación total del mundo. La metáfora y el juicio reflexivo han sido presentados como el resultado de una precaución, pero también de una sospecha ante el criterio de claridad de una tradición filosófica que arranca la experiencia del pensamiento del propio pensamiento y no de las cosas mismas. Digamos, de este modo, que el totalitarismo y la dominación totalitaria marcaron para Arendt la ruptura con la tradición filosófica, o con cierta tradición filosófica, por un doble motivo: por un lado, por la situación crítica en que el fenómeno de la racionalización en el totalitarismo —una racionalización sin fisuras— había dejado a la propia tradición racionalista moderna. Pero, por otro lado, en segundo lugar, porque las categorías tradicionales resultaron impotentes para pensar el fenómeno del totalitarismo. En este segundo sentido, la dominación totalitaria es un hecho sin precedentes y las categorías políticas tradicionales no vienen en auxilio de nuestro entendimiento. Aparentemente, este doble motivo parece encerrar una contradicción: si el totalitarismo es el resultado de una tradición de pensamiento metafísico, ¿cómo dicho pensamiento metafísico escapa a las categorías requeridas para el entendimiento del totalitarismo? La paradoja nos tiene que hacer pensar sobre nuestra propia tradición filosófica y sobre la cuestión de si los hechos, que ella misma ha provocado, exceden las categorías metafísicas de la propia tradición. La conocida tesis de Arendt es que el desmantelamiento de la metafísica supone que el hilo de la tradición se nos ha quebrado, no siendo posible anudarlo de nuevo<sup>18</sup>. Es un hecho irrevocable porque dicha ruptura no ha venido de un acto deliberado sino como consecuencia del totalitarismo. El final de la filosofía y de la metafísica significa que la solución a las viejas cuestiones ha perdido su validez, pero esas viejas cuestiones siguen estando ahí, interrogando a los hombres sobre los tesoros de su pasado,

16 H. Arendt: «Comprensión y política», art. cit., p. 29.

17 *Ibid.*, p. 18.

18 Cfr. C. Sánchez Muñoz: *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, C.E.P.C., 2003, p. 38.

sólo que ahora están sepultados por la herencia de la tradición metafísica. Sin metafísica, y en palabras que cita Arendt de René Char, «nuestra herencia no es precedida de ningún testamento»<sup>19</sup>. Ahora bien, esa misma tensión a la que aludíamos más arriba entre lo visible y lo invisible, vuelve a estar aquí presente de la siguiente forma: la incapacidad de volver a anudar el hilo que nos guiaba en el laberinto de las viejas cuestiones filosóficas no puede hacernos zozobrar en el empeño por reapropiarnos del pasado porque el descrédito que, tras la ruptura de la metafísica, ha supuesto todo lo que no es visible, está llevándonos al «peligro de perder el pasado con nuestras tradiciones»<sup>20</sup>. Arendt ha contemplado, tras los totalitarismos, el mundo en su carácter barroco de presencias y ausencias, en definitiva, de apariencias, pero se ha resistido a las consecuencias desastrosas que, para el pensamiento político, tendría el nihilismo como única lectura genealógica del pasado.

Hay una metáfora de la propia Arendt que recoge vivamente su posición ante la tradición. Ante la pregunta que se le formuló de si su pensamiento político era un pensar sin fundamentos –*groundless thinking*– ella contestó: «Yo tengo una metáfora que no es tan dura, que nunca he hecho pública ya que me la he guardado para mí misma. Yo la llamo ‘pensar sin barandilla’ –*thinking without a bannister*–. El alemán, *Denken ohne Geländer*. Esto es, mientras usted sube y baja las escaleras, siempre se apoya en la barandilla para no caer. Pero hemos perdido esa barandilla. Ésta es la forma en que me lo digo a mí misma. En incluso es lo que trato de hacer»<sup>21</sup>.

Pensar sin apoyos, pero subiendo y bajando –qué otra cosa hace la filosofía– los tesoros del pasado. La metáfora central, esa que Blumenberg calificaría de absoluta, no es la de la barandilla sino la de la escalera, que es la que tiene el contenido y la espesura de la metodología filosófica, y que remite a esa otra metáfora que nos habla de ontología: la del espacio como el lugar de encuentro entre las alturas y las profundidades. Con todo lo que dijimos en el apartado anterior, esta eterna metáfora sólo puede hablarnos ahora de las alturas que, aun siendo profundas, no se han elevado más allá de la superficie. Esta metáfora que nos da la imagen de una escalera por la que ascendemos de lo oscuro a lo claro del conocimiento, y que nos la representamos de forma vertical, podemos hacerla girar para que nos hablara de progreso, no ya como una conquista dentro de la figura del espacio, sino dentro del tiempo. Entonces, es cuando estamos ante un pensamiento en relación con el pasado. Aunque este tema daría mucho de sí, sólo quiero resaltar que para Arendt el pensamiento tiene que persistir en el esfuerzo por subir y bajar la escalera sabiendo, y esta es la quiebra de la tradición, que el mundo que habitamos está en la superficie, en la apariencia, y que la escalera que se hunde en la profundidad no puede llevarnos a más altura que la superficie. Los tesoros, limpios y relucientes que otros creyeron encontrar cercanos al sol, se hallan enmohecidos y herrumbrados en el fondo, y el trabajo de sacarlos a la superficie, sin más apoyos que la propia experiencia, es la exigencia que nos impone la ruptura con las categorías metafísicas.

19 H. Arendt: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003, p. 13.

20 H. Arendt: *La vida del espíritu*, op.cit., p. 39.

21 H. Arendt: «Arendt sobre Arendt» en H. Arendt: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 169-170.

Por ello, no es extraño que esta metáfora, que nos habla de *la cuestión ontológica de fondo*, desembocara en esta otra: la que tiene al mar como fondo y al pensador como un pescador. Arendt, tomando una metáfora de *La Tempestad* de Shakespeare, habla frente al «buscador de tesoros» del «pescador de perlas». El texto de Arendt comienza así: «Al igual que un pescador de perlas desciende hasta el fondo del mar, no para excavar en el fondo y llevarlo a la luz, sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlo a la superficie, este pensamiento sondea las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas»<sup>22</sup>. Si en el imaginario colectivo los tesoros se encuentran porque antes habían sido perdidos o escondidos, en este texto, Arendt reestructura la metáfora para quitar ese elemento de azarosidad y restituye los tesoros perdidos y encontrados por el hallazgo «natural» de las formaciones de perlas y corales. Más que un reencuentro con algo que ha sido abandonado, escondido o perdido pero, en cualquier caso, ya visto, la imagen de un fondo de mar con perlas y corales nos devuelve la otra imagen de filones de sentidos que aún no han sido vistos. El pasado guarda en su fondo estos filones de sentido que el pensador, como pescador de perlas, puede llevar fragmentariamente a la superficie.

Pero el texto sigue: «Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir está sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren una transformación marina’ y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos como ‘fragmentos de pensamientos’, como algo rico y extraño, y tal vez como eternos *Ūrphänomene* (fenómenos originarios)»<sup>23</sup>. Aquí está la imagen central de esta parábola que no es la del pensador como un pescador de perlas sino la del proceso que hace posible que, en el fondo del mar, algunos elementos, sin aparente valor, sean transformados en «objetos» valiosos para el pensamiento. La voz pasiva alude a ese proceso, enigmático en su fondo, que no acierta a dar con el lenguaje preciso para explicar el cómo de esas transformaciones; en cambio, sí podemos nombrar ese proceso que da lugar a la formación de los fenómenos originarios: «cristalización». Ahora puede entenderse cabalmente la metáfora de Arendt: las perlas y corales se forman a través de un proceso de cristalización de lo que muerto cayó en el fondo sin esperanza, pero con todo el tiempo de las profundidades pudo ser transformado, no se sabe cómo, en objetos que, bien vistos, son preciosos. La cuestión, adjetiva Arendt, es rica y extraña. Es extraña porque uno no sabe bien cómo la muerte y la caída de fragmentos de vida en lo oscuro y lo profundo puede transformarse luego en fenómenos originarios que dan vida, pero es rica, porque detrás de la muerte y la decadencia, en el misterio de lo insondable, cabe rescatar los restos muertos como fenómenos originarios de vida. La búsqueda de fenómenos originarios, como fragmentos que en la superficie pueden volver a estar vivos dando vida a los hombres, es la imagen de una concepción historiográfica fragmentaria que ha asumido el carácter «natural» de los acontecimientos de la historia

22 H. Arendt: «Walter Benjamin 1892-1940» en H. Arendt: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 212.

23 *Íd.*

como algo que nace y muere, y como algo donde la vida es concebida como la lucha para que, desde el nacimiento, no llegue la muerte, o la espera de que la muerte pueda mudarse en un nuevo acontecimiento de vida.

#### IV. Totalitarismo, facticidad y terror

Al filo del último capítulo de *LOT*, titulado «Ideología y terror de una nueva forma de gobierno», quisiera acercarme a la experiencia humana vivida bajo los regímenes totalitarios. El principio humano general bajo el que podría formularse esta experiencia reza así: «Al ser humano cabe la experiencia totalitaria como una experiencia *más* de lo político». Pero, al mismo tiempo, el totalitarismo rompió con las formas de las experiencias políticas tradicionales. Arendt cifra este cambio en la ruptura de la correspondencia de dos parejas de términos que en la tradición siempre estuvieron unidos: gobierno legal y poder legítimo, por un lado, e, ilegalidad y poder arbitrario, por otro. En el totalitarismo, nos encontramos que la dominación no es ni ilegal ni arbitraria. Esto exige una pregunta por las fuentes de legitimidad del ejercicio de ese poder. Como ya indicamos, más que una falta de fundamento, en el totalitarismo nos encontramos con una sobrefundamentación o sobresaturación de fundamentación. La ley humana de la política recibe en el totalitarismo la fundamentación de una ley de la naturaleza o de una ley de la historia. Sin rupturas de órdenes, la naturaleza, la historia y la política vienen a coincidir bajo la forma de un único orden que obedece a una única ley. No hay así ni arbitrariedad ni ilegalidad porque hay una razón necesaria para la imposición de la ley. La ley positiva, más allá de la ley que reúne a los hombres en la ciudad, es un momento del movimiento de una ley eterna que es ley de la naturaleza y de la historia. Por ello, la justicia, escapando a la forma de cada individualidad, es el ajuste de cada caso concreto a la ley del movimiento. La legalidad totalitaria es la que ajusta los casos concretos a esa ley universal, pero, para ello, tiene que arrancarlos de las condiciones fácticas de su mundo y someterlos al movimiento que tiene como *télos* la fabricación de la Humanidad<sup>24</sup>. De fondo, el totalitarismo pervierte la capacidad política de los hombres al invertir su condición humana, rompiendo, conscientemente, el *consensus iuris* como aquella ley básica que constituye políticamente a un pueblo<sup>25</sup>.

Pues bien, tomando como trasfondo los principios de la política en Arendt –el principio de acción, el principio de la voluntad y el principio de la pluralidad–, la ley del movimiento puede entenderse como una ley que, dispuesta para producir la unidad de la pluralidad con necesidad, puede desplazar el espacio político creado «naturalmente» por esos principios. El movimiento desplazará por ley aquellos elementos que detengan el movimiento. En términos teóricos, la ley del movimiento orilla los elementos de la facticidad y, poniéndola ante sí, lucha contra ella desplazándola, esto es, haciendo que pierda su condición inamovible al integrarla como un momento más en el tiempo del propio movimiento. Así consigue aligerar su peso, reducir su condición de principio a un transcurso del movimiento, y desplazarla hasta el final de los tiempos. Por ello, una concepción de la temporalidad que no trans-ponga en un movimiento su propia condición temporal sólo puede buscar la trascendencia del tiempo

24 Cfr. H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 565.

25 Cfr. *Ibid.*, pp. 561-562.

dentro de la inmanencia de la facticidad. El futuro apunta así, más que a una conclusión de la marcha del tiempo, a algo que está por venir pudiéndose cumplir o no en el ahora de la facticidad. El futuro puede irrumpir como nacimiento en el tiempo. La esperanza no nace de una promesa que exige cumplimiento cabal sino de una promesa que, estando en la tensión de la espera, crea el espacio para que lo esperado pueda hallar su lugar en el tiempo.

Estas condiciones generales se siguen manteniendo cuando la facticidad se considera, como hace Arendt, en términos políticos. Hay para ella un *factum* irrebasable que es el de la pluralidad y el de la acción humana. El movimiento, ciego a esta pluralidad, la elevará a una unicidad a lo largo del tiempo, desde donde contemplará la pluralidad, no sometida a unidad, como restos superfluos que el poder puede, por ley, desplazar, y luego, en segundo término, eliminar. Los campos de concentración se convirtieron en aquellos lugares que resultaron de una ley de desplazamiento donde los «restos» pudieron ser eliminados al margen de los espacios que ocupaba el movimiento.

Ahora bien, la facticidad, aunque vista por los movimientos totalitarios es sólo la impotencia de la fragilidad, es, también, un 'natural' desafío frente a la artificialidad del movimiento. El peso de esas condiciones irrebasables es siempre una piedra de toque para la construcción, artificiosamente lógica, de los totalitarismos; por ello, esa ley del desplazamiento no puede surtir efecto si no viene acompañada, técnicamente, de dos mecanismos: la ideología y el terror. En la ideología se señalan conceptualmente los lugares del desplazamiento que luego el terror ejecutará. El poder del terror asegura la verdad de la ideología. La experiencia del terror es tan importante para el totalitarismo porque sólo con tal violencia puede levantarse, desplazarse y eliminarse la facticidad.

Hay dos metáforas en el texto de Arendt que nos ayudan a entender los mecanismos de la ideología y del terror. La primera se nombra como el «alfabeto homicida –*murderous alphabet*–»<sup>26</sup> y la segunda como los «anillos de hierro –*iron band*–»<sup>27</sup>. El alfabeto homicida hace referencia a la fuerza coactiva de la lógica en la ideología. Con el nombre de «alfabeto» se nombra a las primeras letras, pero esto, sabemos, no es más que una metonimia. Quien conoce el alfabeto conoce tanto la letra alfa como la omega, y dispone de los elementos necesarios para que, junto a ciertas reglas inflexibles, pueda leerse cualquier texto. La coacción de la lógica no es sino la asunción de que sin reglas inflexibles la lectura no sería posible. La lógica nos obliga a leer, bajos sus leyes, en una única dirección, con un principio y un final. Ahora bien, esa metonimia, bien vista, es pertinente, porque en toda lectura uno no puede ir más allá de las primeras letras. Aunque el conjunto de las letras sea finito y las reglas inflexibles también, sabemos que la lectura como fenómeno no lo es, y que siempre estamos, en este sentido, en nuestras primeras letras. Pues bien, la ideología confunde el fenómeno de la lectura con las reglas y elementos que la hacen posible, e intenta hacer una lectura total de toda la realidad, una lectura que tiene en una premisa su alfa y en una conclusión su omega, una lectura que puede avanzar a modo de cálculo hasta prever una «solución final». La reflexión queda reducida a explicación y la explicación a aplicación, y los fenómenos pierden su condición de algo que surge o brota de lo hondo para ser convertidos en hechos que pueden ser deducidos mediante ideas. La coacción es el control medido de la aplicación

---

26 *Ibid.*, p. 573.

27 *Ibid.*, p. 565.

de las leyes lógicas. La razón de ser de los fenómenos viene a ajustarse a la razón como medida, como control. Ahora podemos entender el porqué la dominación totalitaria no es algo irracional ni sólo un rostro despiadado del poder bruto.

La ideología dentro del totalitarismo tiene la función de observar todo el desarrollo del proceso para que sin comentarios, ni críticas, ni notas a pié de página, el movimiento pueda seguir proponiendo su lectura como la única posible. Ahora bien, la función de la observación no es simplemente la de velar por el proceso, esa función bien podría desarrollarla, *mutatis mutandi*, cualquier teoría de las ideas –Platón, Kant, Hegel o Husserl– donde los fenómenos se hacen visibles a través de las ideas, sino que la observación es control, o si se quiere, dispositivo de control, que se realiza sobre aquello que puede distorsionar la marcha del proceso: la vida de los hombres. A la observación que es control de la vida y de la muerte, Foucault la caracterizó en sus cursos como «el biopoder» que definió como los mecanismos que pueden hacer entrar en una estrategia de poder los rasgos biológicos fundamentales de la especie humana<sup>28</sup>. Observar no es soladamente ver sino crear un dispositivo de control total, mediante la vigilancia y el castigo, sobre la vida de los hombres.

Así, puede entenderse también que tras la expresión arendtiana de «alfabeto homicida» se encuentra la censura de unas determinadas lecturas de la vida ejercidas desde el control de la muerte. Ahora bien, lo que da realidad efectiva a ese control es el terror que se convierte en total «cuando se torna independiente de toda oposición; domina de forma suprema cuando ya nadie se alza en su camino. Si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria»<sup>29</sup>. La dominación, para poder ser total, tiene que llevarse a cabo mediante el terror, pero el terror, que no es solamente miedo, ejerce perfectamente su función de control amparado en una ideología totalitaria. Arendt define el terror como «la realización de la ley del movimiento»<sup>30</sup>. ¿Cómo realiza el terror la ley? ¿Cómo puede tener este privilegio ontológico? Es difícil poder decirlo positivamente. No obstante, lo que sí puede decirse es que el terror es aquello que lleva el propósito de alterar la facticidad política de hombres. La metáfora que Arendt utiliza es la de «anillos de hierro». Si el *consensus iuris* hace referencia al consentimiento, que es el compromiso tácito, para formar un pueblo, el anillo de hierro sugiere la imagen, en primer lugar, de una ruptura del consentimiento y de una intimidación que une por un poder externo como la del Leviatán de Hobbes. Sin embargo, esta primera imagen no tiene el alcance que quiere darle Arendt. El anillo de hierro, bajo la ley del movimiento, es el poder que, en el propio movimiento, va anillando a los hombres, hasta convertirlos en un solo hombre, en una unidad sin pluralidad. Es un anillo que, progresivamente, los va ajustando hasta hacer que desaparezcan los espacios entre unos y otros. En este sentido, esos anillos de hierro no se vieron bajo las monarquías absolutas en el Antiguo Régimen ni en las dictaduras sino en los campos de concentración de los Estados totalitarios. Allí no había propiamente hombres, ni espacio entre hombres ni individuos sino solamente la figura engañosa de un hombre que parecía emerger, fantasmalmente, cuando unos y otros eran apretados y rebajados con la fuerza violenta del terror bajo el movimiento de la prensa totalitaria.

28 Cfr. M. Foucault: *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008, p. 13.

29 H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 564.

30 *Íd.*

Entonces es, cuando todas las víctimas parecían de hecho una sola víctima que no importaba eliminar, convirtiéndose, dice Arendt, los rostros humanos en «fantasmales marionetas –*ghastly marionettes*–»<sup>31</sup> sin rasgos de espontaneidad. «Nada hay, dice, más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte»<sup>32</sup>. El poder totalitario vació de vida a estos hombres desplazando el lugar de su pensamiento por la lógica de la ideología, e, imponiendo el terror, impidió transformar de nuevo la propia lógica en pensamiento, un pensamiento al que sólo le cabe la luz desde el contrapeso de la propia experiencia de la vida.

## V. Totalitarismo, aislamiento y soledad

Esta imagen de hombres vacíos de vida, cuyas emociones eran artificiosamente controladas, se designa en Arendt bajo el concepto de soledad –*loneliness*–. La soledad es aquella experiencia que queda de la pérdida de lo que más propio nos es en la vida. En la soledad, volviendo a un concepto husserliano, perdemos la esfera de propiedad alterándonos no en otro yo, ni en un alguien, sino en un algo al que, *propriamente*, no sabe qué le pertenece, y que, por tanto, no sabe fijar el límite de su yo respecto al de los demás yos. Cuando esto sucede el poder totalitario, desde las alturas, sin poder de resistencia, baja a anidar el vacío dejado por la propiedad, con-fundiendo, como dijimos más arriba, los espacios propios de los hombres en un solo espacio. Efectivamente, bajo la dominación totalitaria, para la mayoría de los hombres, no podía haber vida privada porque no había propiedad alguna de la que uno pudiera privar al poder, perdiéndose así todo lo propio en las indefinidas aristas de la totalidad. Es como si el movimiento del terror, habiendo encontrado abiertas las puertas de la intimidad, hubiera arrasado el interior de la propiedad ocupando aquellas estancias vacías donde los hombres, guareciéndose de lo extraño, se reconocen y fortalecen. Por ello, en la soledad podemos mirar nuestra vida como algo arrasado, perdido, y en última instancia, abandonado a merced de un tiempo que ya, tampoco, es el nuestro. Arendt, insiste, una y otra vez, en este carácter pasivo de la soledad: «en la soledad, dice, yo mismo soy abandonado por mi propio yo»<sup>33</sup>; «la soledad –es– la experiencia de ser abandonados por todo y por todos»<sup>34</sup>; «me siento –en la soledad– abandonado de toda compañía humana»<sup>35</sup>. Adquiere la soledad, de este modo, ese carácter pasivo que denota la impotencia para volver a enraizarse en un lugar que, si bien perteneció al yo, ya no es propiamente suyo. Y es que, en la soledad, a diferencia de la vida solitaria, falta, precisamente, vida, y esa experiencia del vacío de vida se vivencia como muerte. «La vida solitaria –*solitude*–, dice nuestra autora, requiere estar solo, mientras que la soledad –*loneliness*– se revela más aguadamente en compañía de los demás»<sup>36</sup>. En la vida solitaria el hombre se retira voluntariamente a *su* soledad, siendo, de esta manera, una experiencia de afirmación de la propia vida; en cambio, en la soledad, estrictamente, vivimos la experiencia de que nuestra vida, permítaseme el clásico oxímoron,

31 *Ibíd.*, p. 552.

32 *Íd.*

33 *Ibíd.*, p. 577.

34 *Ibíd.*, p. 576.

35 *Ibíd.*, p. 575.

36 *Ibíd.*, p. 576.

muere, porque no habiendo más vida que la vida en pluralidad, nuestro yo se ve impotente para restablecer su lugar en los espacios de los hombres. Sentimos la presencia de los demás pero no vemos nuestro lugar entre ellos.

Arendt caracteriza a la soledad con dos términos: «desgarramiento»—*«uprootedness»*— y «superfluidad»—*«superfluosness»*—<sup>37</sup>. El desgarramiento significa «no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás»<sup>38</sup>. La superfluidad, a su vez, «el no pertenecer en absoluto al mundo»<sup>39</sup>. Ambos términos han de comprenderse conjuntamente: la experiencia de ruptura de nuestro lugar en el mundo tiene como consecuencia la experiencia de un mundo que se nos aleja perdiéndose con él *nuestra* vida. La soledad se abre así sobre la herida de un desgarramiento que, por nosotros mismos, no podemos cicatrizar porque, en el concepto de Arendt, sólo la «gran gracia salvadora *—the great saving grace—*»<sup>40</sup> de la compañía de los demás podría curarnos, pero, el yo, rezagado, no puede seguir conjuntamente el camino con los demás en el mundo.

Arendt no podía utilizar otra metáfora para hablarnos de soledad como abandono que la del desierto. Efectivamente, «desierto» etimológicamente viene del participio pasivo *-desertus-* del verbo latino *dēsero* que significa separarse de, dejar o abandonar. Pero, paradójicamente, la imagen principal de Arendt es la del «desierto en marcha *—the desert itself in motion—*» que desencadena «tormentas de arena *—sand storms—*» que cubren todas las partes del mundo habitado<sup>41</sup>. Entremos ahora en esta imagen. El desierto más que una metáfora de la filosofía, principalmente, ha sido una metáfora religiosa. Concretamente, como se sabe, el desierto es un lugar simbólico para el cristianismo, pero, sobre todo, para el judaísmo. La metáfora del desierto es la de un lugar geográfico, pero también, la de un tiempo en la historia del pueblo judío. En ambos casos, el concepto de desierto representa la antítesis del concepto de ciudad: es lo opuesto al lugar que, con vida, es habitado por los hombres. El desierto es la muerte de la vida, o donde la muerte, arrinconando la vida, *aislándola*, tiene dominio absoluto sobre un espacio que es indefinido e infinito: indefinido porque, sin formas, el espacio es siempre el mismo y siempre cambiante, e infinito porque, sin referencias, del espacio no pueden surgir otros espacios. Desde el punto de vista geográfico, y desde la perspectiva del imperialismo, el desierto bien puede ser la figura de esas ciudades marcadas por la Revolución industrial del siglo XIX. La fisonomía de muchas ciudades se transformó al albur de la producción en serie de las fábricas, de la acumulación de capital y de la necesidad de la expansión económica, y se asemejaron muchos de esos lugares habitados por la vida y la palabra de los hombres a desiertos. Desde el punto de vista de la historia, el paso por el desierto da nacimiento al pueblo judío que, guiado por los profetas, es sacado de la esclavitud a una tierra prometida. Y es en el desierto, de manera sorprendente a la mirada griega que siempre vinculó la ley a la ciudad, donde el pueblo judío recibe la *Toráh*, y será en un monte—el Sinaí— donde tenga lugar el acto fundacional del pueblo mediante la entrega de esa Ley, acto que no será, con propiedad político sino

---

37 *Ibíd.*, p. 576.

38 *Íd.*

39 *Íd.*

40 *Íd.*

41 Cfr. *Ibíd.*, p. 579.

religioso: con la ley el pueblo no funda una ciudad sino una alianza religiosa. Pero, como sabemos, ese abandono de la política, en el momento fundacional del pueblo judío volverá con toda su intensidad en la época moderna y contemporánea, cuando, en un mundo que se configuraba en torno a las naciones Estado, el pueblo judío sin Estado volvió al desierto, al éxodo, y a la diáspora, en definitiva, al abandono de su participación en política.

Sin embargo, si recordamos la imagen de la metáfora de Arendt, en primer lugar, no simplemente nos habla del desierto sino de un desierto en marcha; en segundo lugar, no nos habla del pueblo judío sino de la pluralidad de los hombres; y, en tercer lugar, la imagen hay que encajarla dentro del esfuerzo de comprensión de aquello que nos llevó de los orígenes del totalitarismo al Estado totalitario. Nos dice: «Si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado»<sup>42</sup>. La imagen de la tiranía, parece decirnos, es la del abandono y desolación pero en cierta calma. En la tiranía, en las dictaduras, o en cualquier régimen despótico, los hombres, aun viviendo en un terreno muerto políticamente, pueden, como hizo el pueblo judío, ponerse en camino hacia nuevos lugares vivos. Pero, el totalitarismo no es la imagen de una vida política yerta que en medio de la desolación y aridez puede poner de nuevo a los hombres en camino. No. El totalitarismo no es la imagen de un pueblo en marcha por el desierto sino la de un desierto que marcha sobre los hombres. Es el desierto mismo el que se abre camino entre los hombres. La imagen que ayuda a entender a ésta, todavía demasiado abstracta, es la de «tormenta de arena». El desierto marcha sobre los hombres como si todo él fuese una tormenta de arena que termina cubriendo de desierto aquellos lugares aislados donde podría haber vida. Un desierto en marcha, como tormenta de arena, es la metáfora para hablar de los movimientos totalitarios que penetran, cubren y arrasan la vida de los hombres. Entonces ya, en medio del movimiento de la tormenta, ya no es posible fundación política alguna, pero, tampoco, el éxodo, porque, en primer lugar, ya no es posible vislumbrar un nuevo lugar para una nueva alianza, pero, en segundo lugar, porque en medio de esas gigantescas tormentas de arena los hombres tienen que tapar sus rostros –recuérdese aquí el análisis fenomenológico de Lévinas en torno al rostro y la ética– sin poder ver y mirar, oír y escuchar, aislándose, y dejando que, en la turbación de sus propias capacidades, la arena del desierto los vaya cubriendo con la muerte. Y entonces ya no es posible ni la palabra, ni la manifestación, ni la búsqueda de reconocimiento en el otro, ni las teofanías, ni la meditación, ni la soledad del pensamiento..., ni casi nada, porque toda capacidad humana ha sido destruida, y caminando, en un mundo deshabitado de rostros humanos, los hombres en masa no tienen más esperanzas de aliviar su sufrimiento de no ser hombres que la de confundirse como fantasmas entre los espejismos del desierto.

Y aquí vuelve a aparecernos otra metáfora, sin embargo, nuestro trabajo tiene que detenerse, pues, sin fin, unas metáforas para hacerse comprensibles lanzan sus tentáculos a otras, sin poder saber, tampoco, si, cuando la terrible realidad lleva nuestras palabras al silencio, surge ese especial camino de la imaginación donde avanzamos entre sombras bajo la presencia de figuras que no podemos forzar a hacerlas luminosas en ideas, y este ha de

---

42 *Íd.*

ser nuestra forma de caminar tras los totalitarismos, o, si, por el contrario, para los hombres que tienen que vivir políticamente tras los horrores del siglo XX las imágenes tienen que ser guiadas, llevadas y conservadas como ideas para que las sombras del poder no ocupen el lugar de las apariencias. Sea como fuere, hemos de contar con el poder de la metáfora que suspendiendo el concepto bajo una imagen presencializa los caminos más difíciles de la experiencia humana. Quizás, por ello, tampoco serán malas estrellas para que los espacios que habitamos reciban su iluminación como una conquista que no puede cegar a la vida para que de ella vuelva a nacer más vida.