



*What if hell is us? Arendtian insights
on world, immanence and otherness*

*¿Y si el infierno somos nosotros?
Perspectivas arendtianas sobre el mundo,
la inmanencia y la alteridad*

JULIÁN GARCÍA LABRADOR

Universidad Rey Juan Carlos

julian.labrador@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.013>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 239-264



Recibido: 03/04/2020-

Aprobado: 09/08/2022

Resumen

El presente artículo se centra en la visión arendtiana de los campos de concentración como imagen del infierno. Se explica que esta imagen aparece en la medida en que el hombre moderno es capaz de establecer una imagen en términos de dominio. Arendt asume que la producción moderna de la imagen del infierno descansa sobre dos supuestos: la inmanencia del mundo secularizado y la fenomenología de la apariencia. En este marco interpretativo, dependiente de la heideggeriana ontología de la totalidad, los campos de concentración fueron la imagen del infierno porque la deshumanización de las víctimas aparecía como una posibilidad factible. Se concluye destacando, de la mano de Lévinas, que esta interpretación arendtiana de los campos de concentración revela sus limitaciones al no poder pensar la alteridad más allá de la inmanencia del mundo.

Palabras clave: Arendt, infierno, mundo, inmanencia, alteridad.

Abstract

The present article focuses on the Arendtian conception of concentration camps as an image of hell. It is explained that this image appears to the extent that humans can build an image in terms of domination. Arendt assumes that the modern production of the image of hell rests on two assumptions: the immanence of the secularized world and the phenomenology of appearance. In this interpretative framework, dependent on the Heideggerian ontology of totality, the concentration camps were the image of hell because the dehumanization of the victims appeared as a possibility at hand. It is concluded by emphasizing, hand in hand with Lévinas, that this Arendtian interpretation of the concentration camps reveals her limitations in not being able to think otherness beyond the immanence of the world.

Keywords: Arendt, hell, world, immanence, alterity.

Introducción

Los campos de concentración han dado lugar a variedad de imaginarios, lugares comunes, motivos recurrentes, etc. Novelas, obras de teatro, documentales, adaptaciones cinematográficas tratan de recrear una y otra vez la atmósfera, los personajes, la intrahistoria de este acontecimiento tan espantoso como desconcertante¹. La producción de la muerte humana bajo estándares industriales no deja de cuestionar nuestro sentido de realidad. Los relatos sobre los campos de concentración abundan en este sentimiento de extrañeza, abominación e irracionalidad. A través de diversas metáforas apenas alcanzamos a describir el horror y el sinsentido de lo que allí ocurrió. Sin embargo, autores como Giorgio Agamben o Zygmunt Bauman señalan que, aunque excepcional, se trata del paradigma de nuestra época, un espejo en que mirar nuestro propio tiempo². Antes que ellos, Arendt indicaba que en los campos de concentración vemos, como en un espejo, la imagen del infierno.

En el presente texto abordo el significado del infierno en la filosofía de Arendt. Mi objetivo es explorar el alcance de la expresión y su relación con el sentido arendtiano de lo político. Mi hipótesis es que el mundo aparece en la filosofía de Arendt como el lugar donde los seres humanos expresan su diferencia, alcanzando con ello lo que los hace propiamente humanos. Se trata de un mundo inmanente y autosuficiente que se constituye desde la fenomenología del aparecer, pues en la filosofía de Arendt, ser y aparecer coinciden. Pero basta con que se impida la aparición de los seres humanos para que lo político no sea posible y vivamos sin mundo y sin solidaridad. Tal es lo que ocurrió en los campos de concentración. Deudora de la ontología de la totalidad heideggeriana, Arendt no puede imaginar la alteridad sin mundo. Por ello, el infierno, negación de toda alteridad posible, es la imagen anti-política por excelencia.

Mi argumentación se despliega en tres fases. En primer lugar, me centro en los textos “La imagen del Infierno” y “Dominación total” en los que Arendt describe

¹ Por citar algunas de ellas: *Noche y niebla* (1955), *Memory of the camps* (1985), *Shoah* (1985), *La solución final* (2001), *La lista de Schlinder* (1993), *El niño con el pijama de rayas* (2008) *La vida es bella* (1999).

² Agamben, G. “Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo” en *Homo sacer III*, [trad. de Antonio Gimeno Cuspinera], Valencia, Pre-Textos, 2005; Bauman Z. *Modernidad y holocausto*, [trad. de Ana Mendoza], Madrid, Sequitur, 1997.

la creación del infierno en los campos de concentración. Al hilo de las críticas de Emmanuel Faye plantearé la cuestión de la alteridad radical en la filosofía arendtiana. En segundo lugar, partiré de dos textos de Arendt inmediatamente anteriores a “La imagen del infierno” para situar el análisis de Arendt en la órbita heideggeriana. Con ello, vincularé la aparición del infierno en los campos de concentración con el poder representativo-productor de la modernidad y con la inmanencia del mundo a partir de la secularización de la Edad Moderna. En último lugar, explicaré la relación de la inmanencia del mundo con la posibilidad de que pueda producirse el infierno, explicitando las limitaciones arendtianas en torno a la alteridad, las cuales derivan de la asunción de la ontología de la totalidad.

1. La imagen del Infierno

EN SEPTIEMBRE DE 1946 apareció “La imagen del Infierno”, reseña en la que Hannah Arendt discutía dos textos de diferente factura.³ El primero, *El libro negro. El crimen nazi contra el pueblo judío*, promovido por el Comité antifascista judío, recogía testimonios y documentos sobre el exterminio de los judíos y su resistencia armada en territorios de la Unión Soviética que, durante la Segunda Guerra Mundial, había ocupado el ejército alemán. En el libro coordinado Ilyá Ehrenburg y Vasili Grossman participaron 38 autores⁴. El segundo texto, *Los profesores de Hitler* de Max Weinreich, estaba dedicado a mostrar la vinculación de algunos intelectuales alemanes con el régimen nazi⁵. Los dos textos corrieron suerte dispar en la evaluación de Arendt. De los autores del *Libro negro* Arendt indica que “han sido incapaces de entender o clarificar la naturaleza de los hechos con que se confrontaban”⁶, mientras que del libro de Weinreich decía: “posee todas las cualidades de que el otro carece tan llamativamente, y dadas sus implicaciones y la justa presentación de los hechos, constituye la mejor guía a la naturaleza del terror nazi que yo haya leído hasta ahora”⁷. Resulta llamativo que, en esta reseña, Arendt despache, casi con cajas destempladas, las descripciones del *Libro Negro* que habían servido como

³ Arendt, H. “The image of Hell” en *Commentary* 2/3 (September 1946), 291-295. Traducido como “La imagen del Infierno” por Agustín Serrano de Haro en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 245-254.

⁴ AA.VV. *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People*, Nueva York, Jewish Black Book Committee, 1946.

⁵ Weinreich, M. *Hitler's Professors, The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*, New York, Yiddish Scientific Institute-Yivo, 1946.

⁶ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 245.

⁷ Ibid., p. 249.

soporte al proceso de Núremberg, entre las que destaca el texto de Vasili Grossman *El Infierno de Treblinka*.

En *El infierno de Treblinka*, Grossman decía que en el campo de concentración de Treblinka todo había sido dispuesto para provocar la muerte “como si se tratara del cultivo de coliflores o de patatas”⁸. La ideación del campo de Treblinka respondía a criterios industriales, lo cual enorgullecía a sus directores, ya que superaba las capacidades de otras fábricas de la muerte como Maidánek, Sabibur o Bélzhitsa. Grossman había sido el primero en describir los horrores de los campos de concentración tras entrar en Treblinka en julio de 1944. Por eso, a modo de testimonio decía “hoy, ante la conciencia del mundo, ante los ojos de la humanidad, podemos, de manera minuciosa, paso tras paso, atravesar los círculos del infierno de Treblinka, en comparación con el cual, el de Dante resulta un juego inofensivo e inocente de Satán”⁹.

En “La imagen del Infierno” Arendt también destaca el carácter industrial de los campos de concentración, calificados ya entonces como “fábricas de la muerte”. Partiendo de esta aparente coincidencia con Grossman podríamos preguntarnos por qué Arendt dice que los autores del libro negro han sido incapaces de entender los hechos. Para comprender la postura arendtiana partamos del siguiente fragmento:

Vinieron finalmente las fábricas de la muerte —y morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello.¹⁰

Arendt continúa señalando que “en esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad —igualdad que perros o gatos podrían haber compartido— es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del Infierno”¹¹. Esta igualdad, monstruosa a los ojos de Arendt, impide que podamos comprender los acontecimientos, porque “destruye la base misma en que la narración de la historia se produce”¹². Se trata de una igualdad fabricada. Para que la propaganda nazi pudiera ser creída desde el aparecer de estos hechos “los nazis tenían que fabricar la realidad

⁸ Grossman V. *El infierno de Treblinka*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ Arendt, H. “La imagen del Infierno” *op. cit.*, p. 246

¹¹ *Ídem.*

¹² *Ibid.*, p. 247.

misma y tenían que hacer que los judíos *apareciesen* infrahumanos”¹³. Arendt señala que los autores del *Libro Negro* no sólo no se han percatado de la destrucción narrativa operada por este poder de nivelación, sino que ellos mismos habían hecho uso de este poder. Es más, Arendt establece un paralelismo entre la capacidad de los nazis para hacer aparecer infrahumanos a los judíos y la capacidad de los autores del *Libro Negro* para hacer aparecer culpables a los alemanes, reprochando, entre exclamaciones, que los autores del *Libro Negro* habían levantado acta de acusación desde un pueblo judío absolutamente inocente contra un pueblo alemán absolutamente culpable. En efecto, Grossman había escrito que “los vicios y los terribles crímenes cometidos por estas gentes tuvieron su origen en las taras del carácter nacional alemán”¹⁴, algo que Arendt, como alemana, no pudo admitir.¹⁵ Ese es, precisamente el poder que imprime a los campos de concentración su carácter infernal “pues el establecimiento y mantenimiento de tales distinciones significaría la instalación permanente del Infierno en la Tierra”¹⁶. En Arendt, el poder de distinguir descansa sobre el poder de nivelar. Una vez se ha privado a los seres humanos de su propia capacidad de distinción, reduciéndolos a la monstruosa igualdad, podrían establecerse distinciones arbitrarias por doquier, como Arendt reprocha, tanto a los nazis, como a los autores del *Libro Negro*.

En “Dominación Total”, apartado con el que concluía la primera edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt profundizará más tarde en el carácter infernal de los campos. Aquí describe la atmósfera de irrealidad que rodeaba a los internos, apartados del mundo de los vivos. La muerte no era lo peor que podría pasarle a un interno, sino el olvido al que los sometía el régimen de terror: “el auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internos, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido”¹⁷. Describir tal separación del mundo de los vivos sólo puede hacerse en palabras de Arendt “mediante imágenes extraídas de una vida posterior a la muerte, es decir, de una vida, desprovista de cualquier tipo de propósito terrenal”¹⁸. En

¹³ Ídem.

¹⁴ Grossman V. *El infierno de Treblinka*, op. cit., p. 13.

¹⁵ Arendt refería a Jaspers que Alemania era para ella la lengua, la poesía, la filosofía, es decir, el mundo cultural en que había formado (Köhler, L. (ed.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, New York Harcourt Brace Jovanovich, 1992). A pesar de vincularse con organizaciones sionistas (ver: Gago Gago Martín, A. “Las instituciones militares como herramienta soberanista en el sionismo de Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 20, 2019, pp. 143–160), de insistir en su carácter judío, de escribir en inglés, etc., Arendt nunca dejó de pensar desde su lugar de enunciación primordial: Alemania.

¹⁶ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 247.

¹⁷ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 596.

¹⁸ *Ibid*, p. 598.

este sentido, Arendt distingue las tres imágenes occidentales para la vida después de la muerte: Hades, Purgatorio e Infierno. El Hades sería la imagen de formas relativamente suaves de aislamiento social en países no totalitarios, destinados a “refugiados, apátridas, asociales y parados”, así como los “campos de personas desplazadas”. El Purgatorio es identificado con los campos de trabajos forzados de la Unión Soviética. “El Infierno, en el sentido más literal, fue encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible”¹⁹.

Para Arendt, “el infierno totalitario demuestra sólo que el poder del hombre es más grande de lo que se habían atrevido a pensar y que el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra”²⁰. Este poder infernal, expresión del mal radical, priva a algunos seres humanos del mundo de los vivos y establece una separación más allá de “normas políticas, ni históricas, ni simplemente morales”²¹. Es decir, los campos de concentración, institución central del régimen de terror totalitario, no pueden ser juzgados con las categorías políticas ni jurídicas al uso, ya que su misma constitución, crea la “atmósfera de locura e irrealidad”²² en que los condenados están fuera del orden de los vivos. El terror totalitario ha creado instituciones al margen de la vida pública, en las que los condenados a muerte son expuestos a un régimen de muerte en vida. Es decir, políticamente hablando, han dejado de ser humanos. El estado de excepción, por el que se suspende lo político, se ha convertido en el día a día de los campos²³.

Para comprender el alcance de lo que venimos diciendo conviene apuntar siquiera brevemente el concepto arendtiano de lo político. Lo político se cifra en Arendt en la posibilidad de distinguirse en un espacio de aparición, constituyendo así el mundo de los vivos²⁴. En estos primeros textos y al hilo del desastre totalitario, Arendt tantea conceptos que puedan dar cuenta de lo que ha ocurrido. De un modo muchas veces dubitativo y desconcertante para el lector, Arendt desarrolla una fenomenología de lo político a través de la cual trata de comprender el significado

¹⁹ Ídem.

²⁰ *Ibid.*, p. 600.

²¹ *Ibid.*, p. 696. Sobre el mal radical ver: Serrano de Haro A. “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico*, N° 36, 1996, pp. 421-430; Leiva Bustos, J. “Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 22, 2019, pp. 57-80.

²² Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 599.

²³ Ver: Ávila, M. C. “Hannah Arendt y los campos de concentración: una imagen del infierno” en *Alpha*, n° 39, 2014, pp.177-187.

²⁴ Los fragmentos recogidos en *Qué es política* y, sobre todo, *La condición Humana* son claves para entender que la política en Arendt surge en el “espacio entre” en que los seres humanos actúan (Arendt, H. *Qué es política*, Barcelona, Paidós, 1997; Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015).

político del totalitarismo y su novedad respecto a la tradición política anterior²⁵. La interpretación arendtiana de los campos de concentración ha de entenderse en este sentido. La muerte física, corolario de la muerte jurídica y moral de la persona, es una muerte anónima. Una vez desprovisto de propósito terrenal, los internados no pueden realizar una vida propiamente humana y su muerte carece de significado. Si los campos de concentración suponen “asesinato de la persona moral en el hombre [...] haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia”²⁶, aparece lo que Arendt llama la “gran realización” o la “auténtica obra maestra de las SS”: la imposibilidad de solidaridad humana. En este sentido, Arendt decía: “han corrompido toda solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos no puede haber testimonio”²⁷. En este punto Arendt infiere una consecuencia, cuando menos polémica, al señalar que en los campos “se hallara constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima”²⁸. Con ello repite lo que ya había indicado en “La imagen del Infierno”: la monstruosa igualdad de los seres humanos, sin fraternidad ni humanidad.

Contrasta la postura de Arendt con la alteridad irreductible de la filosofía de Lévinas. En “¿Es fundamental la ontología?”²⁹, Lévinas critica la filosofía de Heidegger por, precisamente, dejar de lado al otro. Si bien es cierto, indica Lévinas, que puedo matar al otro como quien tala árboles o abate animales, esa muerte, producida en el horizonte del mundo, se realizará sin mirar su rostro, pues el rostro del otro aparece ante mi como infinito, como instancia última que cuestiona el asesinato: “estar en relación con el otro cara a cara es no poder matar”³⁰. En este sentido, la postura de Arendt suscita preguntas inquietantes. Emmanuel

²⁵ La posición de Arendt no es uniforme. Se mueve entre la cristalización conceptual de los acontecimientos (tipología) y la comprensión sujeta a revisión permanente (hermenéutica). Ver: Baehr, P. “Identifying the unprecedented: Hannah Arendt, totalitarianism, and the critique of sociology” en *American Sociological Review*, 67(6), 2002, pp. 804-831; García Labrador, J. “Tipología o hermenéutica; Tensión fenomenológica; ¿Tensión arendtiana?” en *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 55, 2020, pp. 233-252.

²⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 606.

²⁷ Ídem.

²⁸ *Ibid.*, p. 608.

²⁹ Lévinas, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?” en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1), 1951, pp. 88-98 [trad. José Luis Pardo en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 11-23]

³⁰ *Ibid.*, p. 21. Según García-Baró “*Visage* es el rostro, ciertamente, pero aquí está sustituyendo a la *visée intentionnelle* en su papel filosófico primordial. Es, pues, el rostro en un sentido muy próximo al de la mirada que a mí me mira ya antes de que la luz me haga posible ver desde mí las cosas del entorno -para, quizá, tomar el partido de apuntar con violencia contra los rostros del prójimo.” (García-Baró, M. “El desafío de Lévinas” en *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* (5), 1996, p. 37). Al igual que en los campos de concentración, la mirada del otro, se revela como elemento esencial de la construcción del sí mismo y como límite último del actual desafío transhumanista (Portillo Peñuelas, S. A. “Los otros significativos en la construcción del sí mismo” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 2020, pp. 152-161; Barraca Mairal, J. “El transhumanismo ante el límite de la dignidad personal” en *Techno Review. International Technology, Science and Society Review*, 10(2), 2021, pp. 173-184;).

Faye ha indicado que “las manifestaciones de Arendt tienden a reflejar la visión de los verdugos”³¹. Es más, para Faye resulta inaceptable que Arendt aplique el término “monstruoso” tanto a las víctimas como a los nazis. Se trataría de un “sofisma” que “perpetúa en el ámbito del pensamiento tanto la pérdida de toda referencia moral como la deshumanización que resulta de aquella, al sostener una indiferenciación última entre los exterminadores y sus víctimas”³². Faye se hace eco de la tesis de Wasserstein, para quien Arendt, al haber utilizado fuentes nacionalsocialistas, habría interiorizado una buena parte de lo que ellos pensaban³³. Es más, Faye acusa a Arendt (a propósito de su “Dedicatoria a Karl Jaspers” de 1948) de pretender “despolitizar por completo el exterminio nazi”³⁴. Con estos presupuestos, la lectura de Faye sobre el “La imagen del infierno” de Arendt se realiza en los siguientes términos:

Arendt vacía de contenido la dimensión moral de los crímenes nazis y recurre a un registro teológico –el del infierno, el pecador y el santo– cuya pertinencia, aplicada al exterminio nazi, parece cuando menos dudosa. Al insistir en exceso en el infierno y rodear la metáfora empleada de un conjunto de connotaciones teológicas, el principal riesgo que se corre es el de sugerir al lector que las víctimas de los campos de exterminio podrían haber cometido una terrible falta o serían acaso portadores de algún tipo de culpabilidad susceptible de justificar su escarmiento.³⁵

Así, según Faye, la descripción de los campos de concentración como infierno es un recurso teológico con el que Arendt encubriría la distinción entre la víctimas y victimarios, lo cual, alinearía a Arendt con las tesis nacionalsocialistas. Trataré de responder a esta cuestión en las secciones siguientes, en las que explicaré que la fabricación del infierno es posible dada la capacidad representativo-productora de la Edad Moderna y que tuvo que desaparecer el infierno teológico trascendente (secularización) para que el infierno pudiera ser producido en la suficiencia de un mundo inmanente. De esta manera veremos que para Arendt el infierno no es un registro teológico.

³¹ Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*. Madrid, Akal, 2019, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ Wasserstein, B. “Blame the Victim. Hannah Arendt Among the Nazis: The Historian and her Sources” en *The Times Literary Supplement*, 9 de octubre de 2009, pp. 13-15. Alineado con la “cultura de la cancelación”, Emmanuel Faye trata de extender sobre Arendt la misma sombra que ha detectado en Heidegger: la vinculación con el nazismo. Aunque no sea asunto de este trabajo, he de indicar que se trata de un problema aún por revisar. Si bien en Arendt podemos detectar algunas ambigüedades palmarias o silencios notables en relación Heidegger, me parece excesivo pretender vincular su pensamiento con el nazismo. Una cosa es que haya bebido de fuentes comunes como el romanticismo político alemán, algo que podría conceder a Faye, y otra muy distinta que haga suyos los planteamientos racistas y aniquiladores del nacionalsocialismo.

³⁴ Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

2. La secularización del infierno teológico y la suficiencia del mundo

TRAS LA CAPITULACIÓN DE BERLÍN en mayo de 1945, Arendt dedica un par de textos al problema de la responsabilidad alemana en el desastre que había asolado Europa. Se trata de “Culpa organizada y responsabilidad universal” aparecido en junio 1945 y “Aproximaciones al problema alemán” en invierno 1945³⁶. Ambos textos son anteriores a “La imagen del Infierno” y nos ayudan a comprender la monstruosa igualdad en la que, para Arendt, descansa el carácter icónico del infierno.

En “Culpa organizada y responsabilidad universal”, Arendt se pregunta si puede considerarse culpable a todo el pueblo alemán y cómo distinguir entre inocentes y culpables. Arendt se hace estas preguntas antes de la finalización completa de la Segunda Guerra Mundial (faltaba la rendición japonesa) y antes del proceso de Núremberg, señalando que los mismos aliados habían borrado “la distinción entre alemanes y nazis”³⁷ y que “el terror hubiera sido ejercido por miembros de todas las nacionalidades europeas, a excepción de los judíos”³⁸. No podría decirse que sea Arendt quien elimine la distinción entre víctimas y culpables, sino que más bien, ella constata esta práctica tanto entre los nazis como entre los aliados. Por ello, continuaba Arendt, “las líneas divisorias entre criminales y personas normales, entre culpables e inocentes, han sido borradas tan completamente que en Alemania nadie será capaz de decir si está tratando con un héroe anónimo o con un antiguo asesino de masas”³⁹. Tal borrado no es, sin embargo, normal, sino resultado, para Arendt, de la destrucción totalitaria de la “zona neutral”⁴⁰. La indistinción, la monstruosa igualdad (en Arendt no es monstruosa la víctima – como sugería Faye –, sino su nivelación con el victimario) tiene lugar como experiencia que “no sólo disloca la imaginación de los seres humanos, sino también el marco y las categorías de nuestro pensamiento y acción políticos”⁴¹. Arendt se pregunta en este texto por la responsabilidad de los que “provocaron todo este infierno”⁴², refiriéndose a las “atrocidades”, “crímenes en masa”, “organizaciones de terror”, “catástrofe”, “vasta

³⁶ “German Guilt” en *Jewish Frontier*, 12, junio 1945, traducido como “Culpa organizada y responsabilidad universal” y compilado en *Ensayos de Comprensión* por Agustín Serrano de Haro, pp. 153-166, y “Approaches to the German Problem” *Partisan Review*, XH/1, invierno 1945, pp. 96-106, traducido como “Aproximaciones al problema alemán” y compilado también en *Ensayos de Comprensión*, pp. 135-152.

³⁷ Arendt, H. “Culpa organizada y responsabilidad universal”, op. cit., p. 154.

³⁸ *Ibid.*, p. 155.

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴² *Ibid.*, p. 158. Resulta revelador que antes de que se publicara el *Libro Negro* en 1946, donde aparecía “El Infierno de Treblinka” de Grossman, Arendt ya utiliza el término en relación con las atrocidades nazis en junio de 1945. Si bien es cierto que el *Libro Negro* se filtró primeramente en francés, no podemos asegurar que Arendt lo conociera. Además, la recensión se refiere directamente a la publicación del texto en inglés. Por ello, estimo

máquina de asesinato en masa”, “asesinato administrativo en masa”, etc. Con ello Arendt hace uso político del término infierno por primera vez, distanciándose del uso teológico de la muerte eterna de su tesis doctoral sobre San Agustín de 1929 ⁴³.

En “Aproximaciones al problema alemán” Arendt vincula el nazismo con el nihilismo contemporáneo al caracterizarlo como una “experiencia efectiva que sueña el estúpido sueño de producir el vacío”, la cual aparece cuando se desploman las estructuras europeas ⁴⁴. Es más, en este temprano texto encontramos ya uno de los temas nodales que Arendt desarrollará posteriormente y se convertirá en *leitmotiv* de su pensamiento: la ruptura de la tradición. En efecto, Arendt señala ahí que “el nazismo es en realidad el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas” ⁴⁵ y que “Alemania se prestaba más fácilmente que la de ningún otro sitio a la ruptura de todas las tradiciones” ⁴⁶. Así pues, la indistinción entre víctima y victimario tiene su origen en el nihilismo contemporáneo y en su materialización en la Alemania nazi, toda vez que la tradición europea se había roto. Y es ahí, en esa materialización, donde Arendt ve (y nos hace ver) la imagen del infierno.

El análisis de este par de textos anteriores a “La imagen del Infierno” permite atisbar que la producción del infierno en los campos de concentración obedece a la consolidación del nihilismo contemporáneo y la ruptura de la tradición, lo cual me empuja a pensar que la referencia de “La imagen del infierno” no es tanto Grossman, como sugiere Faye, sino más bien, el análisis heideggeriano de la modernidad. Arendt conoció a Heidegger como profesor en Marburgo en 1924 y desde entonces mantuvo una relación personal e intelectual con él. Más allá del sensacionalismo de su relación ⁴⁷ podemos reconocer la huella heideggeriana en el enfoque y el énfasis de varios temas tratados por Arendt. Sin menoscabo de la talla filosófica de Arendt, aún falta por dilucidar el alcance y sentido de la asimilación y reelaboración crítica

conveniente tomar con suma cautela cualquier relación de dependencia conceptual de Arendt respecto a Grossman, como Faye parece sugerir.

⁴³ Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*, [trad. de Agustín Serrano de Haro], Madrid, Encuentro, 2001.

⁴⁴ Decía Arendt: “En adelante el nihilismo había cambiado ya de sentido. Dejó de ser una ideología más o menos inofensiva, una de las muchas ideologías decimonónicas en competencia mutua; dejó el tranquilo reino de la mera negación o del mero escepticismo o de la mera desesperación presentida. En lugar de ello, empezó a basarse en una intoxicación de destrucción, como una experiencia efectiva que sueña el estúpido sueño de producir el vacío” (Arendt, H. “Aproximaciones al problema alemán”, op. cit. p. 139); “La nada de la que surgió el nazismo puede definirse en términos menos místicos como el vacío resultante del casi simultáneo desplome de las estructuras sociales y políticas europeas” (Ibid., p. 141). En estos primeros compases Arendt comparte con Heidegger aquella vinculación entre nihilismo y automatización de la sociedad europea (Baltar, E. “El nihilismo de la técnica en los ‘Cuadernos negros’ de Heidegger” en *Techno Review. Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 10(1), 2021, pp. 17–32).

⁴⁵ Ibid., p. 139.

⁴⁶ Ibid., p. 140.

⁴⁷ Ertinger E. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, Haven and London, Yale University Press, 1995.

del pensamiento de su viejo profesor ⁴⁸. A continuación, me referiré al surgimiento y la suficiencia del mundo moderno en Arendt, donde encontramos la más que notable impronta de Heidegger.

En “La época de la imagen del mundo”, conferencia de 8 junio de 1938 en Friburgo, Heidegger indica que en la Edad Moderna el mundo se concibe como una imagen, entendiéndolo por tal no una mera copia, sino el resultado de la actividad productora del hombre. Decía Heidegger, “‘Imagen’ no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: *‘wir sind über etwas im Bilde’*, es decir, ‘estamos al tanto de algo. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros.’”⁴⁹ La imagen moderna del mundo implica que el hombre pone ante sí lo que aparecerá dispuesto para tomar decisiones, por eso la imagen del mundo moderno aúna la actividad representativa y productora: “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad.”⁵⁰ En este sentido, Heidegger distingue la Edad Moderna, donde el hombre se hace una imagen del mundo, de la Edad Media, donde el mundo es un *ens creatum* por Dios. También diferencia la representación productora de la Edad Moderna, de la mera representación griega. Por eso, la contraparte de la producción de una imagen es el alzamiento del hombre como sujeto. Según Heidegger “que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente”⁵¹, y esto conlleva, además, la relación de dominio con lo representado: “el re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado”⁵². Así pues, la imagen moderna del mundo resulta de la actividad representadora-productora por la que el hombre-sujeto pone a su disposición la totalidad de lo ente en una relación de dominio⁵³.

Desde los presupuestos heideggerianos podemos entender “La imagen del Infierno” de Arendt como una representación-producción de la época moderna en la cual se hace aparecer a los seres humanos según relaciones de dominio. Recordemos que

⁴⁸ Villa, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁴⁹ Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas del Bosque* [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte]. Madrid, Alianza, 1996, p. 73.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

⁵² *Ibid.*, p. 87.

⁵³ “Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento. Pero donde el sistema es guía, también cabe siempre la posibilidad de la degeneración hacia la exterioridad de un sistema que simplemente ha sido fabricado y ensamblado” (*Ibid.*, p. 82). En esta misma línea insistirá Heidegger más adelante al señalar como característica fundamental de la “concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo” la identificación de la producción con la objetivación incondicionada (Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2013, p. 54).

Arendt pone especial atención en remarcar que los nazis hacían *aparecer* inhumanos a los judíos. El infierno en Arendt no es una metáfora teológica, como afirmaba Faye, sino la producción de un sistema de dominio. La misma Arendt parece haber refutado anticipadamente a Faye cuando en la réplica a Eric Voegelin de 1953, rechaza que su imagen del Infierno hubiera sido de carácter alegórico:

Cuando yo empleé la imagen del Infierno, no lo hice alegórica sino literalmente: parece bastante obvio que seres humanos que han perdido su fe en el Paraíso no serán ya capaces de instaurarlo en la Tierra; pero no es tan claro que quienes han perdido su fe en el Infierno como lugar en el más allá no se sientan deseosos y no sean capaces de instaurar en la Tierra imitaciones cabales de ese Infierno en que las gentes solían creer. En este sentido, pienso que la descripción del campo como Infierno en la Tierra es más “objetiva”, es decir, más adecuada a su esencia, que afirmaciones de naturaleza puramente sociológica o psicológica⁵⁴.

En este texto aparece, además, una de las claves para entender cómo el hombre llega a adquirir el poder de producir imágenes del Infierno: perder la fe en el más allá. Con ello, Arendt retoma las intuiciones centrales de “Dominación total” en las que vinculaba la producción del Infierno en la Tierra con la pérdida de fe en un Juicio Final. Allí decía:

nada distingue quizá tan radicalmente a las modernas masas de las de siglos anteriores como la pérdida de fe en un Juicio Final: los peores han perdido su temor y los mejores su esperanza. Incapaces de vivir sin temor y sin esperanza, estas masas se sienten atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del Infierno que temían⁵⁵

La pérdida de miedo al infierno será asunto de consideración en algunos textos de Arendt de la década de los cincuenta: “Religión y Política” (1953), en el que, según Serrano de Haro “*la Condición Humana* está más que *in nuce*”⁵⁶; “Qué es la autoridad” (1956); e “Historia e Inmortalidad” (1957)⁵⁷. La tesis central de estos textos es la siguiente: la secularización consiste en la pérdida del miedo al Infierno y con ello el retorno de lo político a la vida pública. Para desarrollar esta tesis Arendt realiza un recorrido explicativo que parte de la creación del Infierno como un dis-

⁵⁴ Arendt, H. “Una réplica a Eric Voegelin” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], p. 486.

⁵⁵ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 600

⁵⁶ Serrano de Haro, A. “Presentación” a Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, p. 193.

⁵⁷ Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, pp. 193-209; “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153; “Historia e inmortalidad terrena” *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 72-85.

positivo de chantaje político por parte de Platón, asumido después por la Iglesia, “pues es Platón, y no las fuentes religiosas estrictamente judeo-cristianas, el más importante precursor de las elaboradas descripciones de Dante”⁵⁸. ¿Por qué Arendt sitúa en Platón el origen de un sistema de premios - castigos tras la muerte? Porque había que convencer para la acción a todos aquellos que no fueran capaces de hacerlo por la contemplación de la verdad. Y dado que Platón eliminó la persuasión de la política y convirtió las ideas en las guías trascendentes para la acción, hubo que buscar un mecanismo de coacción para todos aquellos que no fueran capaces de la contemplación de la verdad de las ideas (reservada para los pocos): “La opinión idónea para trasladar a la multitud la verdad de los pocos es la creencia en el Infierno; el estar persuadidos de su existencia hará a los ciudadanos comportarse como si conocieran la verdad”⁵⁹. Por eso, Arendt señala que “la doctrina del Infierno en Platón es claramente un instrumento político inventado para fines políticos”⁶⁰. El diseño platónico pasará a la Iglesia cuando se produzca la amalgama de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas permitiendo “a la Iglesia que interpretara las bastante vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos, con lo que elevaba a la categoría de dogma de fe un elaborado sistema de premios y castigos para las buenas y las malas obras que no encontraban retribución justa en la tierra”⁶¹. Con la caída de Roma, a partir del siglo V, la Iglesia asumió la autoridad política del *Imperium* y la doctrina del infierno “se siguió aplicando para fines políticos en el interés de la minoría, con el objeto de mantener un control moral y político sobre la mayoría”⁶².

Al llegar la Edad Moderna, se produce la separación entre la religión y la política, lo cual impide que Arendt considere la secularización como una “transformación gradual de las categorías religiosas en conceptos seculares”⁶³, tal como sostienen algunos teóricos contemporáneos⁶⁴. Al contrario, en términos arendtianos, la secu-

⁵⁸ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 203.

⁵⁹ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 203.

⁶⁰ Arendt, H. “Religión y Política”, op. cit., p. 204.

⁶¹ Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., p. 140. En *El concepto de amor en San Agustín* Arendt había hablado de las posibilidades de esta “muerte eterna” (p. 144) en relación con la privación del amor de Dios, sin que ello supusiera la cadena de tormentos y castigos que componen las imágenes del infierno. Sin embargo, la asunción del planteamiento platónico por parte de la Iglesia supuso una especie de “mejoramiento” de las posibilidades de coacción, ya que un “sufrimiento eterno” es peor que una “muerte eterna”. Dice Arendt “un castigo puede ser más que la ‘muerte eterna’, considerada por los primeros cristianos como el castigo correspondiente al pecado, o sea el sufrimiento eterno, comparado con el cual la muerte eterna es la salvación” (Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?”, op. cit., p. 144).

⁶² *Ibid.*, p. 143.

⁶³ Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” op. cit., p. 79.

⁶⁴ Casanova, J. “Rethinking secularization” en *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), 2006, pp. 101- 120; Asad, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

larización es un momento de ruptura en el que la humanidad elimina lo religioso de la esfera pública “con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio Romano”⁶⁵. Se trató, además, de una pérdida irreversible:

la pérdida de la fe en los estados futuros es política, aunque sin duda no espiritualmente, la distinción más significativa entre nuestra época y los siglos anteriores. Y esta pérdida es absoluta. No importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuanta fe auténtica exista aún en él, ni cuán hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría.⁶⁶

Una vez eliminado el infierno trascendente, el mundo fue conquistado de nuevo por los hombres, apareciendo como instancia última y definitiva de realización humana. Se trata del mundo “relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”⁶⁷. El mundo es en Arendt el ámbito inmanente y suficiente en el que los seres humanos podemos distinguírnos y así llegar a ser propiamente humanos. Recordemos que Arendt rechaza la existencia de una naturaleza humana preexistente. Por eso, el mundo, ámbito de la distinción lograda por la *vita activa*, es el lugar de realización de la humanidad. Se trata de un mundo suficiente, cuya inmanencia, nunca suficientemente enfatizada⁶⁸, nos remite de nuevo a quien Arendt había dedicado *La Condición Humana*: Heidegger.

Si Arendt apuesta por la suficiencia del mundo inmanente sigue la estela de la estructura fundamental del *Dasein* en *Ser y Tiempo*: ser-en-el-mundo⁶⁹. El mundo era en Heidegger estructura originaria, a priori y total del *Dasein*, el horizonte único de comprensión, pues era el lugar propio de la manifestación del Ser⁷⁰. Arendt transforma la filosofía del mundo de Heidegger eliminando la sombra de la inau-

⁶⁵ Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” op. cit., p. 79.

⁶⁶ Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?” op. cit., p. 147.

⁶⁷ Arendt, *La Condición Humana*, op. cit. p. 62. Según Elisabeth Young-Bruehl, Arendt estuvo tentada de titular *La Condición Humana* como *Amor Mundi*. (Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1982.)

⁶⁸ García Labrador, J. “La soteriología inmanente de Arendt y Benjamin” en *Estudios filosóficos* LXVIII, 2019, pp. 173-194.

⁶⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo* [trad. por J. E. Rivera], Madrid, Trotta, 2018.

⁷⁰ Heidegger critica la noción cartesiana de mundo como *rex extensa* y hace una interpretación del poema de Parménides para presentar un mundo en el que las cosas son co-extensivas al *Dasein*, pero en el que los otros “no comparecen en una mirada primaria sobre sí mismo” (Díaz Arroyo, J. L. “Comentarios a los lugares del Poema de Parménides en el camino de Heidegger hacia los «pensadores del inicio»” en *Human Review. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 10, 2021, pp. 181-198).

tenticidad que planea en la presencia del otro. Más bien el mundo en Arendt es el lugar de exhibición de la diferencia y por ello la garantía de realización de los seres humanos, puesto que es el único ámbito en que pueden distinguirse. Podríamos decir que Arendt extrae las consecuencias políticas que Heidegger no escribió⁷¹. Pero con ello Arendt asume también las limitaciones y las aporías de Heidegger. Es decir, una vez que la secularización ha tenido lugar, el mundo queda como único horizonte posible de humanización, través de la *vita activa*. Podía ocurrir, sin embargo, que la moderna actividad productora del hombre genere una imagen del mundo en términos de dominación, una imagen en que la distinción y la alteridad sean aniquiladas. Tal fue la creación de los campos de concentración.

El infierno descrito por Arendt revela la aporía que conlleva asumir la suficiencia y la inmanencia del mundo, lo cual deriva de lo que Lévinas denomina “ontología de la totalidad”⁷². Si en un primer momento Lévinas detectó la ausencia del otro en la ontología de Heidegger, posteriormente profundizará en esta dirección, apuntando que Heidegger se inscribe en el arco del pensamiento hegeliano de la totalidad. Por ello, a la ontología de la totalidad cerrada en sí misma, Lévinas contrapone el Infinito en el que la alteridad no es nunca subsumida ni anulada. Este, creo, es el punto ciego de la filosofía política de Arendt y por ello la monstruosidad de la anulación de la alteridad operada en los campos de concentración se revela en toda su crudeza. En el último apartado explícito esta cuestión de la mano de Lévinas, haciendo ver el contraste entre la fenomenología de la apariencia de Arendt y la fenomenología de la socialidad del pensador lituano.

3. La fenomenología de la apariencia y el drama de la alteridad

EL ABORDAJE ARENDTIANO del infierno forma parte de la comprensión del mundo moderno. *Los Orígenes del Totalitarismo*, obra primeriza y controvertida del abordaje arendtiano del totalitarismo⁷³, forma parte de este ejercicio hermenéutico. Con

⁷¹ Fernández Flórez, L. *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid: Universidad Autónoma [tesis doctoral], 2007.

⁷² Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

⁷³ Con la publicación de esta obra, Arendt se convirtió en un referente en Estados Unidos inaugurando lo que Laqueur llamó “culto a Arendt”. Sin embargo, varios autores han destacado las carencias de la obra. Así para Ayçoberry la obra abunda en sinsentidos y desarrolla un método puramente descriptivo; Hilbert señaló que era una obra sin originalidad; Kershaw indica que la obra no logra desarrollar una teoría clara de los totalitarismos, etc. Ver Laqueur, W. “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator” en *Journal of Contemporary History*, vol. 33, nº 4, 1998, pp. 483-496; Ayçoberry, P. *La Question nazie, Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*, París, Seuil, 1979; Hilbert R., *Politics of memory. The journey of a Holocaust historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996; Kershaw, I. *Qu'est-ce que le nazisme? Problème et perspectives d'interprétation*, París, Gallimard, 1997.

la comprensión como meta, la novedad de los totalitarismos será objeto de análisis, comparación, crítica, meditación, etc. En esta empresa, la imagen del infierno surge en Arendt en un doble movimiento: por un lado, el infierno en la tierra aparece en la igualdad monstruosa de los campos de concentración y su enraizamiento en el nihilismo moderno y, por otro lado, su aparición se debe a la eliminación del miedo al infierno en el momento de la secularización. Es decir, el miedo al infierno-chantaje tuvo que desaparecer para que la producción del infierno-imagen tuviera lugar. Sin embargo, la producción de la imagen del infierno revela la indigencia hermenéutica del hombre contemporáneo⁷⁴. Ante los horrores de los campos de concentración Arendt repite una y otra vez que nuestras categorías de comprensión han estallado:

la realidad de los campos de concentración a nada se parece tanto como a las imágenes medievales del Infierno. Lo único que no puede reproducirse es lo que hacía tolerable al hombre las concepciones tradicionales del Infierno: el Juicio Final, la idea de una norma absoluta de justicia combinada con la posibilidad infinita de gracia. Porque en la consideración humana no hay crimen ni pecado proporcionado a los tormentos eternos del Infierno. De ahí el desconcierto del sentido común que pregunta: ¿Qué crimen habrán cometido estas personas para sufrir tan inhumanamente? De ahí la absoluta inocencia de las víctimas [...] ⁷⁵

En este texto Arendt afirma con rotundidad la inocencia de las víctimas, invalidando la acusación de Faye. Sin embargo, hay algo en la filosofía de Arendt que explica el desconcierto de Faye y de quienes no aprecian en Arendt una condena sin paliativos de Heidegger. Lo que nos desconcierta es que la ontología de la totalidad, asumida por Arendt en la suficiencia del mundo, nos impide encontrar alternativas hermenéuticas para comprender el desastre totalitario. Es decir, es la propia Arendt quien no puede comprender el horror de los campos de concentración una vez que ha asumido que nada hay más allá del mundo. Aniquilado este mundo, no quedan opciones de comprensión, políticamente hablando. Si de lo que se trata es de comprender cómo los nazis pudieron eliminar la humanidad de sus víctimas, la filosofía de Arendt se revela insuficiente. Esto se debe a que, en el pensamiento arendtiano, el mundo se constituye al albur de la apariencia. Por eso, haciendo aparecer infrahumanos a los judíos, los nazis consiguieron eliminar su humanidad. Este proceder de Arendt revela, no obstante, sus propios límites: los límites de hacer de la apariencia el quicio sobre el que descansa la humanización de los seres humanos.

⁷⁴ García Labrador, J. "Régimen de historicidad e indigencia hermenéutica en Hannah Arendt" en *Pensamiento*, vol. 74, nº 280, 2018, pp. 457-474.

⁷⁵ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 600.

Arendt hace explícita su fenomenología de la apariencia al final de su vida, en *La Vida del Espíritu*. Allí indica que “en este mundo al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con igual destino, ser y apariencia coinciden”⁷⁶, haciendo del aparecer la esencia del mundo. Con la “supremacía de la apariencia”⁷⁷ elimina la relevancia de cualquier realidad que no aparezca en el mundo, sea subyacente, trascendente, etc. Bien es cierto que, aunque reconoce la existencia de un ámbito íntimo, de oscuridad y privacidad, éste no tiene significación política; no es el ámbito de realización de lo humano. La fenomenología de la apariencia se parece a un proscenio donde los actores escenifican sus diferencias y revelan sus alteridades mutuas, alcanzando con ello su propia humanización. Por ello, si lo humano se ventila en la apariencia, éste es el ámbito para el reconocimiento de las víctimas. Arendt reconoce la diferencia de víctimas y verdugos, pero en el mundo fenoménico de la apariencia. Se trata de la suficiencia del mundo sin trascendencia alguna. Por ello, la posibilidad de fabricar un infierno es posible. Basta con eliminar lo que hace del mundo un mundo humano, es decir las condiciones que permiten a los seres humanos diferenciarse, para que la humanidad de los individuos desaparezca⁷⁸. El mundo fenoménico de la apariencia no permite pensar una alteridad sin mundo. Los nazis hicieron aparecer infrahumanos a los judíos porque existía la posibilidad de fabricar esa apariencia.

La “fenomenología de la socialidad”⁷⁹ de Lévinas nos revela otro camino, otra vía para acercarnos a los horrores del holocausto. El rostro de las víctimas nos está diciendo que hay algo más allá de la apariencia. Como indica uno de sus comentaristas “no se puede reducir al *Noema* de una intención de la conciencia, porque es más misterioso que un fenómeno. La mirada de otro hombre revela algo que no es percibido como un presente físico ni puede ser delimitado por una definición ni puede ser fijado conceptualmente.”⁸⁰ El otro no puede ser reducido a un momento de la totalidad, sea ésta el ser (Heidegger) o la apariencia (Arendt). En Lévinas, el otro, como infinito, muestra la insuficiencia hermenéutica del horizonte del mundo. Por eso Lévinas se encontró con los límites del horizonte del mundo de la filosofía de Heidegger. Lo mismo puede ser dicho de Arendt, pues el mundo-a-la-mano de Heidegger se convierte en el arendtiano mundo-político. Dice Arendt

⁷⁶ Arendt, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 31.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸ Decía Arendt: “podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal” (*Qué es política*, op. cit. p. 58).

⁷⁹ Lévinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 178

⁸⁰ Peperzak A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio, 2011, p. 164.

que “dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este ‘espacio entre’ (*Zwischen Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos”⁸¹. El “espacio entre”, el *inter homines esse*, constituye el mundo y es en la filosofía de Arendt el horizonte de realización humana, de la misma forma que el mundo era el horizonte de realización para el *Dasein* de Heidegger. Lo crucial es que en la filosofía de Arendt este horizonte sólo puede existir si se garantiza el espacio de aparición. La trama sólo puede desarrollarse si el escenario existe. Por ello, Arendt reconoce que en los campos de concentración se habían implementado las técnicas que habían terminado con este horizonte de realización: la incomunicación de los reclusos. Los campos fueron la imagen del infierno, porque no reflejaban la comunidad de vivos, sino la masa de los aislados, agrupamiento sin comunicación real. Como decía en *La Condición Humana*:

la experiencia real de esta uniformidad, la experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, anti-políticas y verdaderamente trascendentes.⁸²

En el texto apreciamos que Arendt repudia la uniformidad de las experiencias trascendentes, consolidando así la suficiencia del mundo. Las técnicas que anulan la posibilidad de aparecer son, por tanto, técnicas en un mundo inmanente. Mundo-política-diferencia se dan la mano en la filosofía de Arendt. Todo lo que escape de esta tríada será apolítico, no-político o anti-político⁸³. Los campos de concen-

⁸¹ Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 57.

⁸² Arendt, H. *La condición humana*, op. cit., p. 237.

⁸³ Por apolítico Arendt se refería entonces a la dominación del totalitarismo moderno, el cual deriva de los procesos impersonales que se han desatado en la Edad Moderna: “lo propiamente apolítico (*unpolitisch*) en sentido fuerte de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por ‘grandes’ hoy pueden e incluso deben ser abandonados al olvido si el movimiento quiere conservar su ímpetu” (Arendt, H. *Qué es Política*, op. cit. p. 50). Por otra parte, los términos no-político y anti-político quedan reservados para las experiencias que amenazan la existencia de lo político. Si con anterioridad a la Edad Moderna eran las experiencias no mundanas o trascendentes, con el surgimiento de los totalitarismos asistimos a la paradoja de que las experiencias políticas modernas podrían producir algo no mundano y por ende, no político. Si la imagen moderna del mundo en sentido heideggeriano implicaba la puesta en marcha de una capacidad representativa-productora, Arendt indica que “los hombres son capaces de producir (*herstellen*) algo que no son ellos mismos” (Arendt, H. *Qué es Política*, op. cit. p. 58). Es decir, si con la liberación del miedo al infierno, el hombre ha recuperado la política, es esta misma política la que puede ir en contra de sí misma. Puesto que los hombres encuentran su humanidad en el “espacio entre”, donde ejercer la libertad y mostrar sus diferencias; negar este espacio es negar la humanidad del ser humano. Por eso, en nuestros días “[...] ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política (*nicht-politisch*) o incluso anti-política (*anti-politisch*). Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar” (Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 60)

tración son la imagen anti-política del mundo, la imagen del infierno, por mostrar que es posible negar la humanización a la que el hombre llega por el ejercicio de su libertad⁸⁴, ya que su dominio se extiende a todos los ámbitos. No olvidemos el título “Dominación Total” de uno de los apartados cruciales de *Los Orígenes*. En Arendt no hay alternativa: política o anti-política, diferencia o trascendencia, mundo o infierno. La ontología de la totalidad y la fenomenología de la apariencia son su propia trampa. Por contraste, en Lévinas, para quien la trascendencia garantiza la radical y misteriosa alteridad, la dominación nunca puede ser total. El rostro del otro es reserva de otro modo de ser, de una diferencia por fuera de la ontología de la totalidad: “en la medida en que reconoce lo otro del ser, el pensar anárquico atestigua una diferencia que no es ontológica: una absoluta no-indiferencia (*non-indifférence*), mediante la cual el ego tiene en alto al mismo tiempo al otro y reconoce su propia incapacidad para el absoluto dominio.”⁸⁵

En Arendt, la experiencia uniformadora de los campos de concentración evidencia no sólo que la política moderna “ha empezado de hecho a autoliquidarse”⁸⁶, sino que puede, además, generar experiencias más allá de la política. La imagen del infierno no es sino la constatación de ello: “el intento de los nazis de fabricar una maldad más allá del vicio no hizo sino instituir una inocencia más allá de la virtud. Semejante inocencia y semejante maldad no encuentran apoyo en la realidad en que existe la política”⁸⁷. Pero con esta interpretación, Arendt ejemplifica la aporía de la política que sobrevuela la filosofía occidental, tal como revelaba Lévinas a propósito de Hegel: “la sociedad política aparece como la pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema”⁸⁸

Conclusión

A TRAVÉS DE ESTAS LÍNEAS he recorrido el significado y alcance del infierno en la filosofía de Arendt. Los campos de concentración fueron la imagen del infierno pues en ellos, a través del aislamiento de los reclusos, se impedía el ejercicio de sus diferencias, nivelando su existir con el mero palpitar de la vida animal. Esta igualdad, monstruosa a los ojos de Arendt, es la clave para entender en qué consiste el infierno como contra-parte del mundo. Si el mundo es el horizonte de realización humana a través de

⁸⁴ “[...] la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada con la consecuencia de que no hay libertad ninguna” (Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 60).

⁸⁵ Peperzak A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” op. cit., p. 164.

⁸⁶ Arendt, H. *Qué es política*, op. cit., p. 63.

⁸⁷ Arendt, H. “La imagen del Infierno” op. cit., p. 247.

⁸⁸ Lévinas, E. *Totalidad e Infinito*, op. cit. p. 230.

la aparición, basta con eliminarlo para que los hombres dejen de ser humanos. Esta eliminación, operada en los campos de concentración, se debe a la capacidad del hombre para producir imágenes de dominación y fue posible con la desaparición del trascendente inferno teológico en la secularización de la Edad Moderna.

De esta concepción del infierno como el anti-mundo se desprenden algunas limitaciones del pensamiento de Arendt. Su dependencia de la ontología de la totalidad de Heidegger deja el mundo como único horizonte de constitución de lo humano. Ello propicia el cuestionamiento de autores como Faye, quien llega a insinuar de manera inquietante que Arendt habría tratado de despolitizar el exterminio nazi mediante la nivelación de víctimas y verdugos. Nada más lejos de la realidad. El problema es más bien la raíz ontológica arendtiana de lo político. Arendt afirma la inocencia de las víctimas, pero en la fenomenología de la apariencia y en la suficiencia de un mundo inmanente. Por ello, he acudido al contrapunto de la filosofía de Lévinas para resaltar las limitaciones hermenéuticas de Arendt. Si la alteridad depende en Arendt de su aparición en el mundo, será posible negarla impidiendo que se den las condiciones de su aparición. Por el contrario, en Lévinas la alteridad, previa a cualquier afirmación del mundo, muestra otro camino diferente al de la totalidad, pues se abre como un infinito a descubrir y recorrer.⁸⁹ Ante la inmanencia y limitación del mundo-escenario en Arendt, la vinculación de la alteridad con la trascendencia en la filosofía de Lévinas deja la puerta abierta a la consideración de las víctimas independientemente de la ontología del ser.

La Declaración Universal de Derechos Humanos tras la Segunda Guerra Mundial puso sobre la mesa la raíz del problema jurídico-fenomenológico del infierno nazi. La aniquilación de la alteridad en los campos de concentración se asentaba en la posibilidad de que un derecho no declarado no podía haber sido conculcado. No se habrían infringido propiamente los Derechos Humanos porque no habían sido declarados (o habían desaparecido con la supresión de la ciudadanía a la que éstos estaban ligados, de ahí el drama de los apátridas). En este sentido, si la fenomenología de la apariencia de Arendt se revela insuficiente y la fenomenología de la socialidad de Lévinas apunta a la exterioridad de la trascendencia, tal vez haya que des-ontologizar la alteridad desde una venidera fenomenología de la declaración⁹⁰.

⁸⁹ El hecho de que los dos autores sean judíos y escriban al hilo del desastre totalitario no ha de hacernos olvidar que parten de diferentes lugares de enunciación: la tradición filosófica greco-alemana en Arendt, la tradición hebrea talmúdica en Lévinas (Urabayen, J. "La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas" en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(237), 2007, pp. 413-436; Méndez Reyes, J., y Iza Villacís, V. "Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad" en *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (Extra), 2021, pp. 44-59).

⁹⁰ Un avance de ello se hace en García Labrador J. y Vinolo, S. "Envisager l'animal - Dés-ontologiser l'anthropologie de l'altérité" en *VISUAL REVIEW. International visual culture review* 9 (1), 2022, pp. 167-184)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. “Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo” en *Homo sacer III*, [trad. de Antonio Gimeno Cuspinera], Valencia, Pre-Textos, 2005.
- Ayçoberry, P. *La Question nazie, Les interprétations du national-socialisme 1922-1975*, París, Seuil, 1979.
- Ávila, M. C. “Hannah Arendt y los campos de concentración: una imagen del infierno” en *Alpha*, nº 39, 2014, pp.177-187.
- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*, [trad. de Agustín Serrano de Haro], Madrid, Encuentro, 2001.
- Arendt, H. “La imagen del Infierno” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 245-254.
- Arendt, H. “Culpa organizada y responsabilidad universal” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 153-166
- Arendt, H. “Aproximaciones al problema alemán” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 135-152.
- Arendt, H. “Una réplica a Eric Voegelin” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, [ed. y trad. de Agustín Serrano de Haro], pp. 483-492
- Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* nº 29, 2003, pp. 193-209.
- Arendt, H. “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153.
- Arendt, H. “Historia e inmortalidad terrena” *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 72-85.
- Arendt, H. *Qué es política*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010.
- Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Asad, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

- Baltar, E. “El nihilismo de la técnica en los ‘Cuadernos negros’ de Heidegger” en *TECHNO REVIEW. Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 10(1), 2021, pp. 17–32. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v10.2862>
- Baehr, P. “Identifying the unprecedented: Hannah Arendt, totalitarianism, and the critique of sociology” en *American Sociological Review*, 67(6), 2002, pp. 804–831. doi: 10.2307/3088971
- Barraca Mairal, J. “El transhumanismo ante el límite de la dignidad personal” en *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, 10(2), 2021, pp. 173–184. <https://doi.org/10.37467/gkarevtechno.v10.3100>
- Bauman Z. *Modernidad y holocausto*, [trad. de Ana Mendoza], Madrid, Sequitur, 1997.
- Casanova, J. “Rethinking secularization” en *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), 2006, pp. 101- 120.
- Díaz Arroyo, J. L. “Comentarios a los lugares del Poema de Parménides en el camino de Heidegger hacia los «pensadores del inicio»” en *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 10, 2021, pp. 181–198. <https://doi.org/10.37467/gka-revhuman.v10.2965>
- Ettinger E. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, Haven and London, Yale University Press, 1995.
- Faye, E. *Arendt y Heidegger: El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*. Madrid, Akal, 2019.
- Fernández Flórez, L. *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid: Universidad Autónoma [tesis doctoral], 2007.
- Gago Martín, A. “Las instituciones militares como herramienta soberanista en el sionismo de Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 20, 2019, pp. 143–160. <https://doi.org/10.15366/bp2019.20.008>
- García-Baró, M. “El desafío de Lévinas” en *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica* (5), 1996, pp. 22–41.
- García Labrador, J. “Tipología o hermenéutica ¿Tensión fenomenológica en las dos fases de juicio arendtiano?” en *Revista de Filosofía Aurora*, v. 32, n. 55, 2020, pp. 233–252. <http://doi.org/10.7213/1980-5934.32.055.AO05>
- García Labrador, J. “La soteriología inmanente de Arendt y Benjamin” en *Estudios filosóficos* LXVIII, 2019, pp. 173–194.

García Labrador, J. “Régimen de historicidad e indignancia hermenéutica en Hannah Arendt” en *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74 (280), 2018, pp. 457-474. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.007>

García Labrador J. y Vinolo, S. “Envisager l’animal - Dés-ontologiser l’anthropologie de l’altérité” en *VISUAL REVIEW. International visual culture review* 9 (1), 2022, pp. 167-184. <https://doi.org/10.37467/gkarevvisual.v9.3119>

Grossman V. *El infierno de Treblinka*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.

Heidegger, M. *Ser y tiempo* [trad. por J. E. Rivera], Madrid, Trotta, 2018.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte] Madrid, Alianza, 2013.

Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas del Bosque* [trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte]. Madrid, Alianza, 1996.

Hilbert R. *Politics of memory. The journey of a Holocaust historian*, Chicago, Ivan R. Dee, 1996.

Kershaw, I. *Qu’est-ce que le nazisme? Problème et perspectives d’interprétation*, París, Gallimard, 1997.

Köhler, L. (ed.). *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, New York Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Laqueur, W. “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator” en *Journal of Contemporary History*, vol. 33, nº 4, 1998, pp. 483-496.

Leiva Bustos, J. “Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt” en *Bajo Palabra*, 22, 2019, pp. 57–80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

Lévinas, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?” en *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1), 1951, pp. 88-98.

Lévinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993.

Lévinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

Méndez Reyes, J., y Iza Villacís, V. “Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad” en *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (Extra), 2021, pp. 44–59.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4758380>

Peperzak, A. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Lévinas a Heidegger” en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio, 2011, pp. 151-168.

Portillo Peñuelas, S. A. “Los otros significativos en la construcción del sí mismo” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 2020, pp. 152-161

Serrano de Haro, A. “Presentación” a Arendt, H. “Religión y Política” en *Isegoría* n° 29, 2003, pp. 191-193.

Serrano de Haro A. “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical” en *Diálogo filosófico*, N° 36, 1996, pp. 421-430.

Urabayen, J. “La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Lévinas” en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(237), 2007, pp. 413-436.

Villa, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Wasserstein, B. “Blame the Victim. Hannah Arendt Among the Nazis: The Historian and her Sources” en *The Times Literary Supplement*, 9 de octubre de 2009, pp. 13-15.

Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1982.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.30.013>

Bajo Palabra. II Época. N° 30. Pgs: 239-264

