



*On barbarism:
Arendt's reflections on Worldlessness*

Sobre la barbarie.

Reflexiones de Arendt acerca de la "pérdida de mundo".

EDGAR STRAEHLE

MUHBA / ADHUC
edgarstrahle@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.018>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 359-376



Recibido: 04/09/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En este artículo se explora el concepto de barbarie desde el pensamiento de Arendt. Para ello, se acude al sentido griego de la palabra y se lo compara con lo que Arendt entiende por «paria» y su concepto de «pérdida de mundo». Luego, se examina cómo los refugiados aparecen retratados como unos nuevos bárbaros contemporáneos, unos desprovistos de derechos y a los que no se les reconoce su *logos*. Finalmente, se aborda la barbarie desde una pérdida de mundo general causada por el ascenso de lo social y que conduce a la erosión de la dimensión relacional de las personas.

Palabras clave: Barbarie, Hannah Arendt, Paria, Refugiados, Mundo.

Abstract

In this article I use Arendt's thinking in order to explore the concept of barbarism. For this purpose, I start by scrutinizing the original meaning of the word and further I compare it with Arendt's understanding of the pariah and its own concept of "Worldlessness". After, I examine how the refugees are depicted as a kind of contemporary barbarians, who are devoid of rights and whose *logos* is not properly recognized. Finally, I tackle the matter of barbarism from the perspective of the "Worldlessness", which is caused by the rise of the social and derives to the loss of the relational dimension of people.

Keywords: Barbarism, Hannah Arendt, Pariah, Refugees, World.

“El mundo está entre las personas, y este estar-entre –mucho más que los seres humanos o incluso el ser humano, como a menudo se piensa– es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta”.

Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*.

Dos formas de entender la barbarie

TRADICIONALMENTE SE HA REPETIDO el lugar común de que «bárbaro» en griego es quien se expresa en otra lengua y desconoce la nuestra. Según esta interpretación, el bárbaro es también quien carece de logos y no puede ser considerado como un ser humano en el sentido más pleno de la palabra. En opinión de la historiadora Edith Hall, la construcción de la figura del «bárbaro» se llevó a cabo en el siglo V antes de Cristo, en el marco de las guerras médicas, como una ficción política que pretendía descalificar a los enemigos persas y reforzar, como efecto de contraste, los lazos de los miembros de la propia comunidad helena. De allí que Aristóteles, y el mundo griego en general, justificaran la existencia de la esclavitud, que no por casualidad en Atenas, desde los tiempos de Solón, se restringió exclusivamente a los extranjeros.

Roger-Pol Droit, en su *Genealogía de los bárbaros*, ha añadido un punto fundamental a esta cuestión. Homero, en el primer registro que se tiene de este término, emplea la palabra «*barbaróphonon*» para designar a los carios, un pueblo vecino que se sabía expresar en griego pero que lo hacía de una manera defectuosa. «*Barbar*», onomatopeya del incomprensible ruido que hacían los bárbaros al expresarse en esta lengua, no sería entonces una metáfora de un *blabláblá* burdo, molesto e indescifrable sino la imitación tosca y pedregosa del acento y la entonación de la lengua griega. En este sentido, especifica Roger-Pol Droit que el bárbaro “no es en primer lugar el extranjero que habla otra lengua, la suya, sino el extranjero que habla mi lengua pero la habla mal”.¹ El modelo del bárbaro no es el habitante remoto y desconocido, el supuestamente ignorante y analfabeto con quien no hay comunicación posible, sino el vecino con quien se puede entablar una conversación que sin embar-

Nota Preliminar: El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación “La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino” (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC “Creació i pensament de les dones” (2014SGR44).

¹ Droit, Roger-Pol, *La genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 37.

go no deja de ser limitada, balbuceante y atropellada, que no fluye por los cauces de un diálogo perfecto y “natural”. En realidad, el problema no era de contenido sino más bien de forma y, más en concreto, de sonoridad.

Lo que se esconde detrás del rostro del bárbaro es una proximidad alterada y una perturbación de lo propio. El problema no es tanto la distancia y la diferencia radical cuanto la cercanía y una semejanza interiorizada como parcial e imperfecta. Esta proximidad, pues, es justamente lo que propicia que se tache al otro de bárbaro. Continúa Roger-Pol Droit: “cuanto menor es la distancia, y más demostrada está la diferencia, más se afirma la inquietante extrañeza del bárbaro”.² Justamente porque conocen el idioma vecino, los carios son quienes maltratan y deforman la lengua griega, quienes la ensucian, deforman y *barbarizan*. En este caso no se afirma que el bárbaro esté completamente desprovisto de *logos* o de racionalidad, lo que se le atribuye es más bien un tipo de *logos* diferente y sin duda de una menor valía, uno en apariencia feo y molesto, pero de todos modos lo bastante desarrollado como para ser capaz de acometer importantes tareas y labores de diverso tipo. Por eso mismo, en la antigua Grecia las mujeres, reducidas al estatuto de eternas menores de edad, podrían entrar en esta categoría de barbarie pese a saberse expresar con perfecta soltura en griego.³

Por otro lado, hay que recordar que los esclavos en Grecia no sólo dedicaban sus esfuerzos a duras faenas físicas como la minería o la agricultura, las que corresponden a la actividad que Arendt entiende por «labor», también se hacían cargo de funciones administrativas, tareas de una exigencia intelectual, e incluso policiales. Pese a que no se suela comentar, la policía ateniense estaba compuesta por un escuadrón de unos centenares de arqueros escitas. Y es que en la antigua Atenas se daba la paradoja de que eran unos bárbaros quienes debían vigilar el correcto proceder de los ciudadanos autóctonos y castigarlos en el caso de que se comportaran de modo inadecuado. Los bárbaros no sólo se encontraban allende los muros de las *poleis*, sino también en su interior, en el corazón de Atenas, por emplear la expresión de García Quintela,⁴ y bajo condiciones muy diversas. La situación de los esclavos, una categoría unitaria entonces inexistente y difícil de exportar para analizar aquella época, estaba llena de matices.

La limitación de los bárbaros, según el parecer de los griegos, consistía en que su *logos* imperfecto los inhabilitaba para el cultivo de una verdadera política. Por expresarlo en los términos que Arendt emplea para describir esta situación: los bár-

² Droit, Roger-Pol. *La genealogía de los bárbaros*, op. cit., p. 38.

³ Mosse, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid, Nerea, 1991, p. 56.

⁴ García Quintela, Marco. “Escitas en el ágora y filósofos en la frontera”. *Studia historica. Historia Antigua*, 23, 2005, p. 115.

baros no habían conseguido desarrollar un tipo de política propia de los hombres libres; que pudiera ir más allá de la violencia o la dominación y de un tipo de gobierno como el del despotismo; que pudiera explorar la dimensión del *peitho* heleno, que esta autora define con concisión como “una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo”.⁵ El tipo de *logos* del que carecen los bárbaros se descubre así como el *logos* propiamente político (la *lexis*) y, por eso, los pueblos no griegos no consiguen materializar en la práctica modelos que sean auténticamente políticos, de modo que deben enfocar los asuntos de gobierno desde la lógica de un tipo de espacio diferente como el doméstico o privado. Escribe Arendt:

cuando los hombres libres obedecían a su gobierno o a las leyes de la *pólis*, su obediencia recibió el nombre de *peitharquía*, una palabra que indica con claridad que la obediencia se obtenía por la persuasión y no por la fuerza. Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y el trabajo pesado se semejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres *aneu logou* es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra.⁶

En su *Diario Filosófico* añade esta pensadora:

Politeúein, que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el *légein*, hablar entre sí y hablar realmente, lo cual implica hacerlo «racionalmente» y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la *pólis*.⁷

Bárbaro, así pues, no es tanto quien habla otro idioma e ignora el nuestro como quien desconoce el lenguaje de la política; esto es, el de la libertad. El historiador Jean-Pierre Vernant ha abundado en la centralidad de ésta: aunque algunos bárbaros, como los egipcios, pudieran ser más sabios no por ello dejaban de ser bárbaros, pues lo importante es que los griegos consiguieron desarrollar una forma política que iba más allá de la dominación y podía identificarse con la libertad.⁸ En este mismo sentido se debían interpretar las siguientes palabras del orador ateniense Isócrates, presentes en su discurso *Sobre el cambio de fortunas*:

existe en nosotros la posibilidad de convencemos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, no solo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reu-

⁵ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997, p. 109.

⁶ Arendt, Hannah. *Entre pasado y futuro*. Barcelona, Península, 1996, p. 29.

⁷ Arendt, Hannah. *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006, p. 381.

⁸ Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 157.

nimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo. Ella determinó con leyes lo que es justo e injusto, lo bello y lo vergonzoso, y, de no haber sido separadas estas cualidades, no habríamos sido capaces de vivir en comunidad.⁹

Arendt y la barbarie

Es preciso confesar que la barbarie no fue nunca uno de los temas propios del pensamiento de Arendt. En sus obras no hallamos nada parecido a una exhaustiva tematización de este concepto. Ahora bien, lo que sí hallamos son alusiones y comentarios que pueden ser retomados, conectados y puestos en diálogo para repensarla desde su perspectiva y, de paso, enfocar la cuestión de la barbarie en conexión con el presente. Uno de los conceptos arendtianos más cercanos al sentido de barbarie recién expuesto es el de «paria», que ella articuló desde las reflexiones previas de autores como Max Weber y el menos conocido Bernard Lazare, uno de los primeros y más brillantes pensadores que reflexionó acerca del antisemitismo. En opinión de Arendt, lo que caracteriza al paria es su exclusión, su condición de expulsado o de marginado del mundo, por lo que es inhabilitado para el ejercicio de la política. Al mismo tiempo, lo que le caracteriza es su inocencia, el hecho de tener que padecer una situación impuesta desde fuera, el tener que portar un estigma consigo de por vida, únicamente a causa de factores como su origen o su religión. Y sufre esta situación pese a que esta exclusión no se base en unos términos fundamentalmente lingüísticos y no tiene por qué ser justificada por el hecho de ser considerados como unos seres *aneu logou*. En contraste con el bárbaro de la Antigüedad, el paria puede ser alguien mucho más cercano geográficamente y jurídicamente y, en muchos casos, su exclusión deriva de una problemática social que no se resolvió por medio de su acceso a la ciudadanía.

Arendt, siguiendo la estela de los autores mencionados, centra su atención en el pueblo judío como el pueblo paria por excelencia, el cual, ante la hostilidad sufrida por los otros pueblos con los que tuvo que coexistir, habría tenido que sobrevivir en la sombra y gracias a una suerte de tradición oculta. Como se sabe, se trató de un pueblo que tuvo una difícil convivencia con sus vecinos cristianos y, por eso, fueron segregados en espacios cerrados como los *ghettos* y sufrieron persecuciones como los

⁹ Isócrates. *Discursos*. Barcelona, Gredos, 2007, p. 368. Por su parte, ha escrito Jean-Pierre Vernant: “el sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás” (Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 61).

llamados pogromos. Uno de los ejemplos individuales examinados por Arendt con mayor atención fue el de la *salonnière* Rahel Varnhagen, a quien en tanto que judía y en tanto que mujer se le negó el mundo doblemente.

Hay que precisar que «mundo», en Arendt, no hace primariamente alusión a un espacio físico o natural. Por eso no se lo debe confundir con la tierra o con el suelo que pisamos. Más que un término geográfico, el mundo es entendido como un espacio de encuentro, intersección e *inter-acción* con los otros humanos. Estar en el mundo implica a su vez exponerse, salir de la propia interioridad y escaparse, momentáneamente, del espacio privado. Por eso, por «mundo» no hace referencia a una realidad sustancial o independiente sino a un espacio intermedio, plural y relacional, uno generado desde fuera por medio de acciones y objetos por parte de una amplia multiplicidad de personas. Para Arendt, como insiste en *La vida del espíritu*, no es que estemos en el mundo sino que formamos parte de él. El mundo existe en la medida en que funciona como *entre* y por eso en alemán se sirve de términos como «*Zwischen*», «*Zwischenraum*» o «*Zwischenwelt*», mientras que en inglés se inclina por la expresión «*in-between*». De allí que a Arendt le gustase recordar que en Roma lo que se entendía por «mundo» era el «*inter homines esse*»: el estar con o entre otros seres humanos.

El mundo, así pues, es aquel espacio intermedio que nos permite relacionarnos con nuestros congéneres y que lo hace en la medida en que aparece como el resultado de acciones y productos promovidos y llevados a cabo por nuestros semejantes. La pluralidad radical del mundo se constata por el hecho de que éste no puede ser construido según ningún tipo de patrón externo y de que no puede ser fabricado por ningún individuo en solitario, ni siquiera por un ser como Dios.¹⁰ Para Arendt, el mundo era un asunto central en nuestra existencia humana, en plural, y escribió afirmaciones como la siguiente: “sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie”.¹¹ En un apunte de su diario agregó que “lo específicamente humano de la vida humana es que se *construye* (*baut*) un mundo”,¹² mientras que en *La condición humana* afirmó **que** “ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos”.¹³ En su opinión, el mundo y lo propiamente humano se hallan estrechamente relacionados.

¹⁰ Arendt, Hannah. *Diario filosófico*, op. citado, p. 265.

¹¹ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, op. citado, p. 118.

¹² Arendt, Hannah. *Diario filosófico*, op. citado, p. 355.

¹³ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 37.

De ahí se infiere que expulsar al paria del mundo significa lo mismo que expulsarlo de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de quienes son reconocidos como humanos en el sentido pleno de la palabra (quienes propiamente pueden acceder al mundo, actuar en él y participar en su desarrollo). En tales casos no sólo se proscribía su presencia o se echa al paria de determinados espacios físicos, ante todo se lo desgaja del tejido relacional en torno al cual se mueve y desarrolla la comunidad. El paria se encuentra condenado a no poder estar con los otros y tiene que vivir resignado en esta soledad impuesta. Arendt retrata esta calamitosa situación con el expresivo nombre de «pérdida de mundo» (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*). Únicamente en algunos casos, como cuando opta por renunciar a su singularidad y se adapta a las pautas de la sociedad dominante, puede paliar su condición de paria y aparece como un *parvenu*, un advenedizo, aunque entonces lo tiene que hacer al precio de tener que renunciar a su origen e incluso odiarlo públicamente. No basta con apartarse de sus raíces; se deben detestar de forma abierta y demostrar así que integrarse en la sociedad implica despreciar lo que uno había sido con anterioridad.

Hay un pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* que enlaza con la cuestión de la barbarie que puede servir para comprender la conexión entre barbarie y mundo. En el último capítulo de la sección dedicada al imperialismo, Arendt analiza los límites que encuentra en la aplicación política de los derechos humanos, lo que ella conecta con el problema de los refugiados y los apátridas y puede servir para acercarnos a comprender su situación tanto en el contexto de las guerras mundiales como en la actualidad.

Arendt comienza por poner de relieve que ya no hay bárbaros fuera de nuestras fronteras en un momento en que el orbe por entero ha sido prácticamente hollado, conocido y colonizado o “civilizado”. La cuestión de la barbarie no remite aquí a los foráneos o a los extranjeros, no es más un problema exterior como en la Antigüedad, sino que se sitúa dentro de los lindes de la misma civilización y encuentra de nuevo un espacio propicio entre los huecos y las lagunas que se pueden descubrir en el marco de los derechos humanos. Como escribe Arendt al final del capítulo, hay un número imparablemente creciente de apátridas que

amenaza nuestra vida política (...) de la misma manera, o quizá aún más atterradamente, que los elementos salvajes de la Naturaleza amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos constituidos por el hombre. Ya no es probable que surja para cualquier civilización ese peligro mortal desde el exterior. La Naturaleza ha sido dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron a Europa durante siglos. Incluso la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización. El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda *producir* [*produce* en in-

glés] bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes.¹⁴

La cuestión reside en que los bárbaros no *son*, sino que se *producen* y, para más señas, que se producen políticamente. Más aún, que ciertos países, en este caso los llamados civilizados, los “fabrican”, en especial en tesituras excepcionales como guerras exteriores o civiles que provocan el éxodo de millares o millones de personas hacia otros países en los que son percibidos como un engorro o un problema. Según Arendt, este problema tiene su origen en que los derechos humanos, pese a haber sido pomposamente afirmados en tanto que universales e inalienables, siguen presos en un limitativo marco estatal y nacional. Únicamente en la medida en que una persona tiene un Estado nación detrás que lo reconoce como ciudadano propio puede ser protegido por éste. *De facto* sólo son verdaderos poseedores de derechos quienes se encuentran respaldados y auxiliados por un Estado nación soberano, mientras que otros como los apátridas son sujetos que en la práctica carecen de toda personalidad jurídica. Por esa misma razón, los Estados totalitarios se inclinaron por tomar medidas tales como la desnacionalización de sus súbditos molestos a la hora de querer despojarles de sus derechos, emplazarlos en un limbo legal y, en caso necesario, expulsarlos de su territorio.¹⁵ Como resultado, los refugiados se convirtieron efectivamente en apátridas, en seres humanos no queridos por nadie y en la práctica no pertenecientes a comunidad alguna, por lo que tenían que vivir en la clandestinidad y transgredir constantemente las leyes del país en el que se habían exiliado. Por eso, Arendt los considera como unos parias modernos y apunta que “la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones”.¹⁶ Sin derechos humanos, estas personas quedan confinadas en una situación de individualidad radical que, privada de su expresión y de la acción en el mundo común, se vuelve vacía de significado.

Eso explica que Arendt llegue a la conclusión de que el principal derecho de todos no sea otro que el derecho fundamental a tener derechos, lo que a grandes ras-

¹⁴ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, p. 381-382. Énfasis propio.

¹⁵ “Los Derechos del Hombre (...) habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. O cuando, como en el caso de las minorías, un organismo internacional se arrogaba una autoridad no gubernamental, su fracaso era evidente aun antes de que se hubieran llevado a cabo totalmente sus medidas. No sólo los Gobiernos se mostraban opuestos más o menos abiertamente a esta usurpación de su soberanía, sino que las mismas nacionalidades implicadas no reconocían una garantía no nacional” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 370).

¹⁶ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 375.

gos coincide con el derecho a que cada uno pueda ser miembro de una comunidad. Paradójicamente, sólo de este modo se puede conseguir que alguien sea considerado como un ser que asimismo forma parte de la humanidad y puede ser protegido por ello. En este sentido, también se puede inferir que este derecho significa algo semejante al derecho de que cada uno pueda formar activamente parte de un mundo. De lo contrario, protegidos únicamente por una inane y huera abstracción, por una declaración a menudo ninguneada en la práctica, los apátridas son cruelmente arrojados de la humanidad y virulentamente devueltos al estado de naturaleza. Escribe Arendt respecto a ellos:

Al margen del trato que han recibido, con independencia de las libertades o de la opresión, de la justicia o de la injusticia, han perdido todas aquellas partes del mundo y todos aquellos aspectos de la existencia humana que son resultado de nuestro trabajo común, producto del artificio humano. Si la tragedia de las tribus salvajes es que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar, de cuya abundancia o frugalidad dependen para ganarse la vida, que viven y mueren sin dejar ningún rastro, sin haber contribuido en nada a un mundo común, entonces esas personas fuera de la ley resultan arrojadas a un estado de naturaleza peculiar. Desde luego, no son bárbaros; algunos, además, pertenecen a los estratos más cultos de sus países respectivos; pero, en un mundo que ha liquidado casi por completo el salvajismo, aparecen como las primeras señales de una posible regresión de la civilización.¹⁷

No importa cómo sean las personas apátridas a título individual, pues la sustracción de los derechos más elementales supone su expulsión fáctica del mundo y depositarlos en una nueva e inédita situación de barbarie. De nuevo, el bárbaro no tiene por qué ser definido como alguien “inferior”. Arendt llega a comentar que la muerte civil que sufre tiene consecuencias más radicales que la antigua costumbre medieval de la excomunión que ponía a la persona en cuestión a merced de cualquiera con quien se topara. En estas circunstancias, incluso los criminales son personas que poseen más derechos que ellos, razón por la que cometer un delito puede ser contemplado por los apátridas como una tentación con la que intentar mejorar su situación vital y como una forma anómala de ser incluido, escuchado y reconocido por la ley.

Además, hay que tener en cuenta que la exclusión del mundo público de los apátridas los conmina a tener que estar encerrados de alguna manera en la esfera privada o en un mundo aparte, fuera del alcance de la vista de quienes son reconocidos como miembros de la sociedad. Como escribe Arendt, el ser humano “que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su época y la

¹⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 379-380.

personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público”.¹⁸ Prisioneros de la esfera privada, ante los demás los apátridas aparecen como una radical y pura diferenciación, como una *alteritas* cosificada, que al no poderse desplegar en un espacio de igualdad como el político no puede manifestarse abiertamente ni interseccionar o dialogar con sus semejantes.¹⁹ Su ausencia de *logos* no se da por alguna incapacidad propia sino por el secuestro o la inhibición forzada de su dimensión relacional. Ellos son de algún modo los nuevos bárbaros, unos seres que por la pérdida de su dimensión mundana son reducidos al estatuto de inmundos, y por eso el alarmante aumento de su número es lo que amenaza al mundo con sumergirlo en un nuevo tipo de barbarie. De hecho, Arendt vio a los refugiados como una especie de nueva clase de seres humanos en la historia. Ellos viven completamente al margen de la ley y, a causa de su indefensión jurídica, encarnan de manera anticipada la falta de derechos que más tarde se impondrá de forma generalizada, tanto a los ciudadanos como a los que no lo son, como consecuencia de las políticas emprendidas por los regímenes totalitarios.

La pérdida de mundo como barbarie

En el pensamiento de Arendt podemos detectar otro rostro de esta «pérdida de mundo» y cómo desde otro prisma podemos reformularnos esta cuestión de la barbarie. La barbarie no debe ser entendida en este caso como algo propio de seres incivilizados o violentos ni tampoco se relaciona con la cuestión idiomática. No se trata de la pérdida que sufren unos individuos o un colectivo en particular cuanto más bien el de una suerte de disolución o vaporización del mismo mundo en sí; esto es, más que afectar a unas personas en particular lo que se debilita es el mismo *entre* en sí. El peligro que se corre entonces es el de extender la barbarie al conjunto de toda la sociedad.

¹⁸ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 380.

¹⁹ “El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 381). Aquí Arendt anticipa la diferencia entre distinción y *alteritas* que desarrollará en *La condición humana*.

Para comprender esta cuestión es preciso añadir que el mundo no sólo se define por la dimensión espacial antes comentada y que también lo hace por una temporal con la que se entremezcla y superpone. El mundo es mundo en la medida en que se caracteriza por tener una duración, una solidez o una consistencia y en que por eso alberga la capacidad de ofrecer una morada y un domicilio estable a las generaciones venideras. Sin estos rasgos, en el caso de que el mundo fuera efímero o fácilmente consumible y fuese un *perpetuum mobile* definido sobre todo por el cambio, no habría fiabilidad ni una relación o un lazo dignos de tal nombre.²⁰ Ahora bien, también se debe añadir que eso no significa que el mundo sea una realidad completamente invariable o inalterada. Por estar abierto a unos nuevos moradores que entran en él como “inmigrantes”, el mismo mundo se deja transformar sin que eso redunde en una espiral de volatilidad e inestabilidad. En el mundo se halla presente esta dimensión ambivalente y conflictiva, en la cual se combina y anuda de manera constante lo permanente y duradero con el cambio y la variación. El mundo es una suerte de producto humano o *interhumano*, pero al mismo tiempo debe rebasar la biografía de los seres humanos individuales tanto en dirección hacia el pasado como hacia el futuro, toda vez que es lo que ya existía cuando nacimos y lo que pervivirá una vez perezcamos.

El mundo recoge los elementos del pasado, los hospeda y almacena en su seno, para entregarlos al presente y guardarlos para el porvenir. Por eso, añade Arendt, “el mundo en que vivimos *es* también en cada momento el mundo del pasado”.²¹ El mundo lo tenemos en común no con nuestros contemporáneos solamente, también con quienes nos antecedieron y con quienes vendrán después. El mundo no es sólo un *entre* espacial o geográfico, sino asimismo un *entre* temporal; un presente que no cesa de dialogar e interactuar con el pasado y de conectar las diferentes generaciones. Debido a la permanencia de lo pretérito, el mundo se presenta como una realidad no estrictamente sincrónica en verdad, pues está atravesada por capas, pliegues y estratos temporales que remiten a otras épocas del pasado y posibilitan que, por emplear la célebre expresión de Ernst Bloch, podamos ser “contemporáneos de lo no contemporáneo”.

El problema yace en que en los últimos siglos tanto la dimensión espacial como la temporal del mundo quedan amenazadas. Frente a la alienación del ser humano de Marx, Arendt centra la atención en lo que llama la «alienación del mundo» (*Weltentfremdung* o *world alienation*). Por un lado, la capacidad relacional de las

²⁰ “La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 109).

²¹ Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 164.

personas resulta minada y los seres humanos, cada vez más comprendidos como meros individuos o como una especie de mónadas, devienen incapaces de producir, preservar y responsabilizarse de un mundo en común. El aislamiento, la desconfianza o la denominada atomización proliferan, se consolidan y alejan a unos de otros. Se trata de una cuestión que más adelante ha sido estudiada por numerosos autores tales como Richard Sennett, un antiguo alumno de Arendt, en *El declive del hombre público* o también Robert Putnam, quien ha estudiado la pérdida del capital social en *Solo en la boquera*. En tales casos el problema no se reduce únicamente a que uno se retire a su ámbito personal y se quede privado del mundo, sino que asimismo priva al mundo de sus aportaciones e impronta personal. Estos procesos de repliegue hacia la esfera privada no llevan a una privatización del mundo sino que lo conducen a la pérdida de su carácter de *entre* y a su misma disolución. A la larga, la propagación de estas actitudes conduce a un rechazo y “aplanamiento del mundo”, a su desmundanización, y a que éste pueda llegar a convertirse en una suerte de mundo inhumano o de «mundo inmundo».

Aunque también puede ocurrir de una manera contraria, no tanto debido a la expansión del aislamiento cuanto

bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que *no* deja de *ser* singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.²²

Esto se percibe en especial en un sistema político como el del totalitarismo, cuyo régimen de terror impone a los individuos su ideología por todos los medios, los postra en un aislamiento radical y conduce a la violenta disolución del mundo.²³ El totalitarismo se da cuenta del potencial político inherente al mundo y por eso intenta convertirlo en un yermo desierto de soledad y en un espacio desprovisto de pluralidad. En la

²² Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citada, p. 67.

²³ Este aislamiento resulta más vívido e intenso si cabe porque también se puede producir en compañía de otras personas. Como explica en *Los orígenes del totalitarismo*, “el aspecto más horrible del terror es que tiene el poder de aglutinar (*bind together*) individuos completamente aislados y que, al así hacerlo, aísla aún más a estos individuos” (Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Arendt*. Madrid, Caparrós, 2005, p. 429). Por eso, Martine Leibovici, en *Hannah Arendt, une juive*, ha hablado con acierto de que hay dos tipos de *Weltlosigkeit* en el pensamiento de Arendt, las que denomina el acosmismo de la fusión y el acosmismo de la separación (*déliasion*).

sociedad de masas, en cambio, el problema se manifiesta de otro modo: el ascenso de lo que Arendt llama lo social conduce al no violento desplazamiento y vaciamiento de lo político. Eso se evidencia por la creciente importancia que adquieren el consumo y el consumismo, donde los objetos de consumo desplazan progresivamente a los de uso, por definición más duraderos y repetitivos. “En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable”.²⁴ Así pues, los integrantes de la sociedad de consumo se entregan sin cesar a los volátiles deseos al mismo tiempo que se desentienen de la permanencia y son incapaces de seguir los ritmos más pausados de los procesos naturales. En este sentido, Arendt escribió que si “fuéramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen, nunca duran lo suficiente para rodear al proceso de la vida”.²⁵ El peligro que se desprende de todo esto es que ningún objeto del mundo, tampoco la cultura, se pueda librar de ser simplemente devorado o consumido.²⁶ El pesimista pronóstico de Arendt se trasluce perfectamente cuando afirma que “la cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca.”²⁷

Cada uno a su manera, tanto el totalitarismo como la sociedad de masas, imponen un veloz ritmo que impide que el mundo, condenado a la inestabilidad y la volatilidad, pueda ser realmente mundo y se convierta en cambio en un simulacro de éste. A su manera, cada uno de ellos colabora en la expansión de lo que Arendt denomina el desierto. Como consecuencia de esta desertización, se genera una fractura progresiva entre el presente y el pasado que se plasma en la crisis de la tradición y de su autoridad. El significado de esta crisis no es otro que la pérdida de confianza, respeto o gratitud por lo anterior. Así, el pasado deja de arrojar luz sobre el presente y este último queda sumido en la oscuridad y en una especie de orfandad, condenán-

²⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 135.

²⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 141. Aunque no es éste el espacio para tratar esta cuestión, es preciso tener en cuenta que el concepto arendtiano de consumo, si bien no tematizado y en conexión con la comprensión que se tenía en su época de esta actividad, no deja de ser parcial, problemático y simplista. Para una profundización en otras caras del consumo, donde el éste puede adquirir una dimensión significativa y productiva, véanse libros como *Ir de compras* de Daniel Miller, *Cultura y razón práctica* de Marshall Sahlins o *Consumo, cultura y sociedad* de Roberta Sassatelli.

²⁶ Escribe Arendt: “La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consume literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya” (Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro*, op. citado, p. 219).

²⁷ Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro*, op. citado, p. 223.

dose a tener que vivir en la inmediatez, en el desarraigo y en la desmemoria. Con ello se yugula la transmisión entre las diferentes generaciones y se sentencia a la actualidad a tener que vivir en un eterno presente vacío de referentes y de profundidad.²⁸

En un discurso que dedicó a Lessing y que tituló *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad*, Arendt apunta de manera explícita que “la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie”.²⁹ Según este diagnóstico, los bárbaros ya no son unos pocos o pertenecen a un colectivo determinado, como esos parias que son expulsados del espacio público o esos esclavos condenados a dedicar sus vidas a una actividad como la *labor*. Ahora, la barbarie pasa a afectar a la humanidad por entero y se manifiesta por la comentada pérdida del *entre*. Por así decir, lo que en estos momentos compartimos es justamente la barbarie o nuestra extranjería recíproca. Retornando al sentido griego del término, se podría afirmar que somos bárbaros porque la pérdida de ese espacio común nos convierte a unos en extraños de los otros, donde los vecinos y los conterráneos - a fin de cuentas el mismo mundo - pasan a ser entendidos ante todo desde una clave meramente espacial, como una proximidad exclusivamente física, y no tienen por qué hablar la misma lengua (sea en un sentido figurado o literal).

Finalmente, cabe añadir que esta barbarie, de una manera distinta a la de la antigua Grecia, también se asocia a la pérdida y al eclipse de lo político. En la medida en que el mundo es lo que nos provee el espacio de relaciones con los otros seres humanos también es lo que nos suministra el suelo de la política. Eso explica que para Arendt toda política, e incluso toda auténtica pedagogía, deba estar primeramente guiada por la meta de forjar y cuidar un mundo y tenga que estar animada por lo que llamó un *amor mundi*, expresión que no por casualidad pensó como título alternativo a su obra *La condición humana*. Sin mundo, la política que resta es una política inmundada que pone en peligro la misma condición de la política, que compromete el carácter relacional del espacio, como sucede especialmente con el totalitarismo. Bajo este tipo de régimen es cuando se efectúan, confunden y entremezclan dramáticamente los diferentes sentidos de la palabra «barbarie». Los campos de concentración y de exterminio diseñados por los gobiernos totalitarios, de hecho, son la contracara más radical de lo que ella entiende por mundo y donde la misma vida puede ser eliminada.

²⁸ Como ha escrito Martine Leibovici, “la pérdida de autoridad de las tradiciones no nos confronta tanto con el olvido del pasado como con la ruptura del hilo que nos ligaba a las generaciones pasadas y por eso mismo a las generaciones futuras. Esta pérdida es una pérdida de sentido, pérdida de profundidad humana que nos deja apesados en el solo ciclo biológico de los seres vivos, ciclo sempiterno más que eterno, sin memoria, ya que siempre ha sido idéntico a sí mismo o librado a procesos anónimos y todopoderosos” (Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*. México, UNAM, 2006, pp. 61-62).

²⁹ Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 23.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.
- *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988.
 - *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.
 - *Entre pasado y futuro*. Barcelona, Península, 1996.
 - *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997.
 - Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía. Barcelona, Lumen, 2000.
 - *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001.
 - *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002.
 - *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002.
 - *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós, 2004.
 - *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Arendt*. Madrid, Caparrós, 2005.
 - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2005.
 - *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006.
 - *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós, 2008.
 - *Escritos judíos*. Barcelona, Paidós, 2009.
- BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MIT Press, 1996.
- DROIT, Roger-Pol. *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós, 2009.
- FINLEY, M. I. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona, Crítica, 1982.
- GARCÍA QUINTELA, Marco. “Escitas en el ágora y filósofos en la frontera”. *Studia historica. Historia Antigua*, 23, 2005, pp. 113-142.
- HALL, EDITH. *Inventing the barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford, Clarendon, 1989.
- ISÓCRATES. *Discursos*. Barcelona, Gredos, 2007.
- LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une juive. Experience, politique et histoire*. París, Desclée de Brouwer, 1998.

— Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización. México, UNAM, 2006.

MOSSE, Claude. La mujer en la Grecia clásica. Madrid, Nerea, 1991.

TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. París, Seuil, 2003.

TODOROV, Tzvetan. El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones. Barcelona, Círculo de Lectores, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona, Paidós, 1998.

— Entre mito y política. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.018>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 359-376

