
Sobre la libertad, el pensamiento y la opresión

Apuntes para una lectura de Hannah Arendt y
Primo Levi

Jose Piquer Martínez

La voluntad de comprender lo incomprensible y de enfrentarse a aquello que excede todas las categorías del pensamiento persiste como un esfuerzo intelectual necesario, pero turbador y siempre inacabado después de Auschwitz. La obra intelectual de Hannah Arendt y Primo Levi es para muchos la prueba irrefutable de que esa voluntad no se extingue con el horror.

Decir que Auschwitz planteó numerosas preguntas es recordar una obviedad, pero una obviedad que es necesario repetir. Podría decirse con Safranski (2005) que “Hitler abrió de golpe una puerta y traspasó el umbral. Ha sucedido algo irrevocable y desde entonces ha cambiado la imagen del hombre. Por eso Auschwitz sigue siendo un pasado que no puede pasar, un recuerdo de la modernidad desencantada”, pues ahí pasó algo de lo que ya nadie puede desprenderse.

Escribir sobre Auschwitz, el Holocausto y todo lo que esa época representó para el tiempo del hombre en la tierra exige cuestionarse el mismo punto de partida. ¿Debe pensarse Auschwitz como algo radicalmente nuevo, distinto y, por tanto, *pensable* únicamente desde esa novedad radical?, ¿como un inmenso abismo en la Historia de la civilización que tan sólo pudiera ser explicado a partir de categorías, conceptos e imágenes nuevas y creadas ex profeso? o, por el contrario, ¿es posible escribir un relato -uno coherente, verídico y falsable en algún sentido- que nos condujera hasta ese día en que por primera vez llega un tren de deportados a las puertas de Treblinka, o Birkenau, o Mauthausen? ¿Un relato que quizá empezara mucho antes de la noche de los cristales rotos, de la conferencia de Wannsee y se extendiera más allá del régimen nazi, de Hitler y de la derrota alemana? ¿Un relato, en fin, que incluyera no como Apéndice sino como distintos capítulos de un mismo libro a la Serbia de Milosevic, a los Jemeres rojos de Camboya y a la Ruanda devastada por los machetes?¹

Este dilema es ya un lugar común en la historiografía del Holocausto y los genocidios², pero me atrevería a decir que ni Hannah Arendt ni Primo Levi optaron

¹ En esta línea podría situarse, por ejemplo, la obra *Peor que la guerra: Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*, del politólogo Daniel Jonah Goldhagen, editada en España por la Editorial Taurus.

² El hecho de que pueda escribirse en plural, de que pueda hablarse de *genocidios* es revelador a todas luces.

con claridad por una de las opciones y, en cambio, asumieron la posibilidad de ambas. La posibilidad de que el nacionalsocialismo fuera en efecto el resultado de un proceso histórico muy anterior al triunfo de Hitler en 1933, que pudiera rastrearse en épocas anteriores y en la obra de varios pensadores, y la posibilidad también de que el nazismo tuviera elementos nuevos que hicieran de él un *unicum* (Levi, 2010: 485), emparentado en algunos aspectos con el estalinismo, pero diferente en la esencia y en sus consecuencias.

En ese intento de comprensión, surgen preguntas inescrutables a priori: a la luz de la idea arendtiana de que la vida de un hombre tiene un valor en sí mismo, cómo explicar y diferenciar la muerte de un hombre y la muerte de millones; cómo pensar en términos morales si el asesinato de un hombre es cualitativamente distinto al asesinato de millones de personas o de pueblos enteros.

La capacidad de añadir algo propio al mundo común es la forma más elemental de creatividad humana, según Arendt. El pensamiento se revela entonces como la expresión más pura de la libertad humana y la pregunta pendiente es qué queda de ese pensamiento, de esa capacidad que define a cada hombre y a todos los hombres como especie, en un estado de terror total y bajo la tiranía del dominio absoluto o, por decirlo en palabras de Levi, en el infierno en que no se puede pensar ya. Las respuestas hay que buscarlas en el camino que conduce a la privación radical: “Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre” (Levi, 2010: 47).

Si la última expresión de la libertad del hombre es la capacidad de reflexionar, de pensar, aún en la más absoluta intimidad y soledad, ¿qué queda de ella en un campo de concentración?, ¿Es posible el pensamiento como manifestación de esa libertad en la antesala del exterminio o la aniquilación, por situarnos en el contexto del primer libro de *Trilogía de Auschwitz*?

Estas notas están estructuradas en tres grandes bloques temáticos. Con los títulos de “El testigo”, “La(s) zona(s) gris(es)” y el “Juicio moral” proponemos un itinerario de lectura que permite ir desde el sujeto al objeto y detenerse a mitad

del trayecto en ese *No-man's-land* moral del que habla Levi en el capítulo segundo de *Los hundidos y los salvados*, la zona gris a la que también alude Arendt en distintos pasajes de sus obras. A partir de este debate podrá encararse al final la cuestión del juicio moral en el marco de la tríada libertad, pensamiento y opresión.

El testigo

Puede afirmarse con rotundidad que sin testigos y sin testimonios del horror las posibilidades de comprensión se reducen drásticamente. Han sido los relatos de los supervivientes, los documentos y archivos que quedaron y dieron testimonio de lo que sucedió en los campos de concentración y documentales como *Shoa* (de Claude Lanzmann) los que han permitido encarar el fenómeno del Holocausto de una manera cualitativamente distinta. Por decirlo en palabras de Simone de Beauvoir en su comentario a la obra de Lanzmann, “(...) Poniéndose en la parte de las víctimas, en la de los verdugos, en la de los testigos y cómplices más o menos inocentes, más o menos criminales, Lanzmann nos hace vivir, bajo sus innumerables aspectos, una experiencia que hasta ahora me había parecido *incomunicable*” (Lanzmann, 2011: 261-62) porque, como escribió Primo Levi, “el mundo en el que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además, indescifrable” (2010: 498).

Esa percepción de inefabilidad que se manifiesta en la aparente imposibilidad de describir lo indescriptible ha sido consustancial al fenómeno de la exterminación nazi y una preocupación común de muchos pensadores y supervivientes. *Los orígenes del totalitarismo* no es más que un intento radical de hacer frente a esa percepción con el objetivo de comprender, lo que según Arendt (2006: 26) implica “un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea la que fuere” para soportar conscientemente la carga que el siglo pasado colocó sobre nosotros.

Si esto es un hombre constituye un intento sobrehumano por dar cuenta de lo que sucedió en Auschwitz. El valor de ese esfuerzo lo apreciamos cuando recordamos el coste incalculable del testimonio: “El dolor del recuerdo, la vieja y feroz desazón de sentirme hombre, que me asalta como un perro en el instante en que la conciencia emerge de la oscuridad. Entonces cojo el lápiz y el cuaderno y escribo aquello que no sabría decirle a nadie” (Levi, 2010: 177-78), siendo ésta la única referencia directa que hace Levi a su condición de testigo durante su cautiverio.

³ La cursiva es nuestra.

Los dos, Primo Levi y Hannah Arendt, conforman una suerte de *rara avis* en su especie. Arendt por su pensamiento heterodoxo, inclasificable bajo las etiquetas filosóficas al uso. Levi por su escritura sosegada, por su testimonio desgarrador pero reflexivo y sereno si se considera la irracionalidad de lo que vivió. Antonio Muñoz Molina escribe, en el prólogo de *Trilogía de Auschwitz*, que “casi nadie ha contado el infierno con tanta claridad y hondura como Primo Levi: casi nadie, al menos en el sombrío siglo en el que vivió, ha resaltado como él la sagrada dignidad de la vida, el impulso de inteligencia y piedad que incluso en medio del horror nos da la oportunidad de seguir siendo plenamente humanos”.

Es por esa condición de testigos únicos por lo que merecen ser reconocidos desde el principio. Uno puede entender que esa condición no es fruto de la casualidad ni de una virtud singular que les distanciara de sus pares, sino el resultado de un trabajo previo inmenso de reflexión y pensamiento y de un ejercicio de honestidad hacia un deber que ambos juzgaron irrenunciable. El deber de contar, el deber de comprender y el deber de explicar cómo fue posible que sucediera lo que escapaba a cualquier lógica, excepto a la lógica totalitaria. Pero también el deber de dilucidar la posibilidad del perdón y la necesidad del castigo, de enfrentar los riesgos inherentes a las demandas de justicia por parte del pueblo judío que se muestran en *Eichmann en Jerusalén* con toda su espectacularidad.

Si queremos ser justos con las intenciones de Arendt al escribir su informe sobre el proceso, debemos reconocer que su libro tenía un interés concreto y unos objetivos específicos que nunca fueron tan amplios y generales como los que conformaron el debate posterior y la polémica en torno a la obra. Problemas que, aunque guardaban cierta relación con el contenido de esta obra y “pese a haber sido desproporcionadamente hinchados” (Arendt, 1999: 413), se unieron a otros que carecían de cualquier relación con el libro.

En honor a la verdad, “el informe sobre un proceso solamente puede estudiar los temas tratados en el curso de dicho proceso, o aquellos que hubieran debido ser tratados para un mejor servicio a los intereses de la justicia”, pues “todo proceso se centra en la persona del acusado, en una persona de carne y hueso, con una historia suya, individual, con sus propias formas de comportamiento, y con sus propias circunstancias” (*ibíd.*, 415). Esto debe entenderse muy bien y recordarse

con precisión en tanto que los propósitos de Arendt fueron los que menciona, y no otros, y en tanto que cualquier juicio sobre la obra y los temas tratados en ella deben partir de esa especificidad. Pues aunque con el libro “aparecieron en el primer plano del interés público diversas cuestiones morales de carácter general” (*ibíd.*, 411), Arendt acudió a Jerusalén creyendo que el proceso debía celebrarse “con la finalidad de administrar justicia, y nada más” (*ibíd.*, 416).

Decir esto implica enfrentarse con todas aquellas interpretaciones que pretendieron deformar los hechos, con aquellos intelectuales que ignoraron –e ignoran– los hechos para anteponer sus prejuicios y, en fin, con aquellos que quisieron ver lo que solo puede verse desde la óptica deformada y parcial de la ideología, desde la ignorancia o desde la mala fe. Aquí ideología debe entenderse en el sentido preciso al que se refiere Arendt cuando afirma que “la autocoacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad” (2006: 635) e incapacita para distinguir entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento). Esto puede apreciarse bien en una cita demoledora de su *Informe desde Alemania*:

“Pero acaso el aspecto más impactante y terrible de la huida alemana de la realidad sea el hábito de tratar a los hechos como si fueran meras opiniones. A la cuestión, por ejemplo, de quién inició la guerra perdida –que en absoluto es un tema de enconado debate- se responde con una sorprendente variedad de opiniones. Una mujer del sur de Alemania, de inteligencia por lo demás bastante normal, me aseguró que los rusos habían comenzado la guerra con un ataque sobre Danzig; y éste es sólo el más crudo de los ejemplos. La transformación de los hechos en opiniones no se circunscribe siquiera a la cuestión de la guerra; en todos los terrenos hay una suerte de pacto entre caballeros en virtud del cual todo el mundo tiene derecho a su ignorancia so pretexto de que todo el mundo tiene derecho a opinar –y bajo esto late la asunción tácita de que en realidad las opiniones no importan-. Se trata, pues, de un asunto muy serio, no sólo porque las discusiones suelen resultar desesperanzadoras (uno no lleva normalmente consigo una biblioteca de consulta), sino en primer lugar porque el alemán corriente cree honradamente que este ‘todo vale’, este relativismo nihilista acerca de los hechos, es la esencia de la democracia. En realidad se trata, por supuesto, de un legado del régimen nazi.” (Arendt, 2005: 305)

Este ejercicio podría (y debería) hacerse no solo con las opiniones de los alemanes corrientes de la posguerra, sino con muchas otras opiniones. Por ello volver a Arendt y a Levi es regresar de alguna manera al origen del debate y recuperar la precisión y la mirada limpia –si se nos permite esta expresión– para encarar el momento del juicio con ciertas garantías.

Tiene sentido partir de aquí y situar los testimonios en el centro angular de la reflexión por muchas razones, pero dos destacan por encima del resto. La primera es de índole práctica. Quienes conocieron y vivieron aquella tragedia son voces autorizadas para hablar sobre ella. En un nivel de abstracción absoluta, podría apreciarse el valor incalculable de la vida de un hombre si imagináramos que solo tras la supervivencia de un testigo hubiera sido posible conocer lo que allí y entonces sucedió. Esta suposición excepcional tiene sentido desde el momento en que conocimos los numerosos intentos del régimen nazi por no dejar huella ni rastro de lo que ocurrió. Como esa escena de *Shoa* en la que Lanzmann muestra un bosque donde antes había un campo de exterminio: se plantaron los árboles para ocultar cualquier vestigio que delatara que allí se mató a miles de personas. Levi recuerda que hubo alguno que tuvo la suerte y el valor de sobrevivir, y ha quedado para dar testimonio.

La segunda razón es de índole moral. La compasión y esta advertencia de los soldados de las SS: “Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos” (Levi, 2010: 475). Esta idea se convertirá durante el tiempo de cautiverio y tras la liberación en una pesadilla recurrente entre los prisioneros: “Casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan un sueño recurrente que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados”. Por todo ello, el miedo a esa pesadilla se convierte en nuestro miedo a olvidar, en nuestro miedo a defraudarlos y en nuestro miedo a no escuchar. El deber se torna en obligación moral, pues “no es ni fácil ni agradable sondear este abismo de maldad

y, sin embargo, yo creo que debe hacerse, porque lo que ha sido posible perpetrar ayer puede ser posible que se intente hacer mañana” (Levi, 2010: 513). Resistir la tentación de volver la cabeza para apartar el pensamiento es la forma más noble de resistencia que queda cuando no queda nada.

Está, por último, la declaración que abre la monumental obra de Victor Hugo, *Los miserables* y que bien podría referirse a *Si esto es un hombre*, o a *Eichmann en Jersulalén*: “Mientras, a consecuencia de las leyes y de las costumbres, exista una condenación social que cree artificialmente infiernos en plena civilización (...); en otros términos, y desde un punto de vista más dilatado aún, mientras haya ignorancia y miseria sobre la tierra, los libros de igual naturaleza que éste podrán no ser inútiles”.

La(s) zona(s) gris(es)

“Son muchos los signos que indican que ha llegado el tiempo de explorar el espacio que separa a las víctimas de los perseguidores (¡y no sólo en los *Lager* nazis!) (...) Sólo una retórica esquemática puede sostener que tal espacio esté vacío: nunca lo está, está constelado de figuras torpes o patéticas (...) que es indispensable tener presente si queremos conocer a la especie humana, si queremos poder defender nuestras almas en el caso de que volvieran a verse sometidas a otra prueba semejante o si, únicamente, queremos enterarnos de lo que ocurre en un gran establecimiento industrial” (Levi, 2010: 501)

La zona gris es el título del capítulo segundo de *Los hundidos y los salvados*, el libro en el que Levi vuelve a enfrentarse en plena madurez al recuerdo y la memoria del ultraje. El libro en el que define el interior de los *Lager* como un microcosmos intrincado y estratificado y la zona ‘gris’ como la de los prisioneros que en alguna medida colaboraron con las autoridades. Un fenómeno de importancia fundamental para el historiador, el psicólogo y los científicos sociales.

La relevancia de adentrarse en la zona gris radica en que en ese *no man’s land* reside una de las mayores lecciones de la lectura, aunque nadie dijo que fuera esperanzadora: “Antes de considerar, uno por uno, los motivos que han empujado a algunos prisioneros a colaborar en distinta medida con las autoridades de los *Lager*, hay que afirmar que ante casos humanos como éstos es imprudente precipitarse a emitir un juicio moral” (Levi, 2010: 504). Arendt dirá, por su parte, que ningún debate sobre la responsabilidad personal tendría sentido sin un conocimiento preciso de la situación de hecho.

De una forma concreta, el trabajo de ambos es brillante y elogiabile precisamente por esta razón. Supieron enfrentar una realidad insoportable desde posiciones distintas (la cierta comodidad desde la que Arendt afrontó la carga no puede suponersele en igual medida a Primo Levi), pero con la cautela, el sosiego y la lucidez de los extraordinarios. Supieron aprehender esa realidad, el territorio inexpugnable que exploraban, reconociendo que el maniqueísmo, con algunas excepciones, nunca fue la mejor manera de acercarse al infierno:

“Esto es el infierno. Hoy, en nuestro tiempo, el infierno debe ser así, una sala grande y vacía y nosotros cansados teniendo que estar en pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber, y esperamos algo realmente terrible y no sucede nada y sigue sin suceder nada. ¿Cómo vamos a pensar? No se puede pensar ya, es como estar ya muertos.”

El tiempo y las pruebas hicieron todavía más insoportable la descripción de ese infierno. Un ex-oficial de las SS entrevistado en *Shoa* reconocerá: “Preferíamos no ver todo eso. Es demasiado obligar a todo un pueblo a ver esa miseria. Día tras día.” Con *eso* se refiere a los muertos apilados como leña, a las acciones de transferencia -el eufemismo con el que nombraban las acciones de deportación y aniquilación en claro neolenguaje orwelliano-, a la actividad de ‘alimentar’ los hornos. Con *eso* se refiere a una escena concreta en la que el oficial recuerda cómo debajo de una fosa se encontró una cloaca repleta de cadáveres, fango, gusanos y mierda⁴ y añade que los judíos preferían ser fusilados antes que trabajar ahí. Los huesos que no habían sido quemados se molían, los sacos se llenaban de restos y se vaciaban en el río.

Huir del maniqueísmo no implica sumirse en un relativismo absoluto ni supone la incapacidad de distinguir entre el bien y el mal, si no arrojar luz sobre las zonas más sombrías, sobre el claroscuro de la vida humana. “El atardecer de los hombres” podría haber sido otro buen título para esta parte de la obra. Atardecer como el momento en que la claridad decae para dar paso a la noche, y donde lo visible y conocido se vuelve borroso y oscurece hasta tornarse negro.

En nuestro trabajo esa zona gris trasciende el universo concentracionario y la alambrada de los campos. A la pregunta de si existió una zona gris fuera del *Lager* habría que contestar afirmativamente, pues a su manera ese microcosmos se replicó en los guetos, en la vida privada de alemanes y judíos y en muchas otras circunstancias. Cuando Arendt reconoce que el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos, no se refiere sólo al ascenso de Hitler al poder y al proceso de uniformización de la sociedad alemana. Se está refiriendo a una terrible zona gris a la que la moral ha de hacer frente y que la filósofa tratará en profundidad cuando estudie el tema de la

⁴ Se trata de una transcripción literal de la declaración aparecida en el documental.

Responsabilidad personal bajo una dictadura (Arendt, 2007) y cuando aborde la cuestión de la culpa en el *Post Scriptum* de su libro sobre Eichmann.

La evidencia más turbadora respecto a la zona gris fue destacada por Levi cuando afirmó que es ingenuo, absurdo e históricamente falso creer que un sistema infernal, como era el nacionalsocialismo, convierta en santos a sus víctimas. Por el contrario, las degrada, las asimila a él, y tanto más cuanto más vulnerable sean ellas, vacías, privadas de un esqueleto político o moral.

No se trata de una conclusión que cualquiera pueda asumir fácilmente, ni a la que pueda llegarse *solamente* desde la disquisición teórica. Del proceso social de degradación y de la generación de individuos atomizados y aislados nos ocuparemos más adelante. Antes es necesario detenerse en la experiencia individual de los hombres que marchaban hacia la muerte. Sólo cuando supimos en qué consistía la privación total a la que eran sometidos los recién llegados y sólo cuando conocimos la dimensión del mal radical del que habló Arendt pudo comprenderse el alcance de esta reflexión: “Imaginaos ahora a un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo. (...) Comprenderéis ahora el doble significado del término ‘Campo de aniquilación’, y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo” (Levi, 2010: 48).

Se trató de privar al hombre de cualquier círculo de reconocimiento y de todos los marcos de referencia para arrojarlo a la individualidad más absoluta, a las fieras de la soledad y el extrañamiento total para condenarlo así a una nueva infancia terrible, una infancia despojada de toda esperanza y en la que la perspectiva de un futuro nuevo y desconocido –que es en verdad la aspiración de cualquier infancia– fuera sustituida por el presentimiento de una muerte segura. Sería como arrojarlo a un desierto –por utilizar la imagen de Arendt– en el que uno debe repensar de nuevo todas las cosas sin red alguna a la que asirse: sus categorías mentales, sus prioridades, el sentido mismo de su existencia. Volver a construir su identidad, crear nuevos lazos, o destruir cualquier lazo que aún le una al mundo y a los demás hombres.

Entonces sería factible pensar que en tales circunstancias la misma mano que mecía la cuna del hijo podía ser obligada a apretar el botón que acabaría con su vida. Cómo olvidar esa escena en la que un superviviente de Auschwitz -barbero en la antesala de las cámaras de gas- recuerda el momento en que uno de sus compañeros reconoció a su mujer y a una de sus hijas antes de pasar a la estancia donde iban a ser gaseadas, sin poder advertirles ni decirles una última palabra de consuelo.

En su versiones más depuradas, este proceso de privación logró reproducir un experimento casi exacto de cómo sería la naturaleza humana en su estado más salvaje. Un salvajismo que enfrentaba a unos contra otros con la única arma del instinto de supervivencia. Ante las preguntas desesperadas de Levi, ¿por qué aceptaron aquella tarea? ¿por qué no se rebelaron, por qué no prefirieron la muerte?, sólo podemos responderle con las palabras de un superviviente de los Comandos Especiales (*Sonderkommandos*) que trabajaban en los crematorios: el que quiere vivir está condenado a la esperanza.

Ante semejante experiencia, no quedan muchas puertas abiertas a la razón y a la reconciliación con el mundo. Levi recuerda que el tiempo en el *Lager* obligaba a resignarse a esta evidencia: que nuestro destino es perfectamente desconocido, que cualquier conjetura es arbitraria y totalmente privada de cualquier fundamento real. El totalitarismo había logrado convertir al hombre en superfluo y la maquinaria de la muerte estaba basada en un solo principio: que la gente no supiera ni adónde llegaba, ni lo que les esperaba.

La superfluidad del hombre era, desde una perspectiva más amplia de crítica de la modernidad, un fenómeno enteramente nuevo en Europa que permitió la dominación totalitaria. Esta idea ha sido rescatada y dotada de un significado distinto por autores como Zygmunt Bauman, quien estudia la premonición de la superfluidad orgánica en la modernidad avanzada, o cómo una cultura exacerbada del diseño ha convertido a algunos hombres en residuos superfluos⁵.

⁵ Ver su obra *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, publicada en 2005 por la Editorial Paidós. Para un estudio del Holocausto en el contexto de la modernidad, ver la obra del mismo autor *Modernidad y Holocausto* (1997). Madrid: Sequitur [La edición original es de 1989]

La dominación totalitaria, por su parte, destruye la vida privada al basarse en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre (Arendt, 2006: 636). Esta soledad está relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que es la no-pertenencia al mundo. No obstante, cabe recordar con Sánchez (1995: 72) el énfasis que pone Arendt a la hora de excluir cualquier tipo de causalidad entre los elementos en los que cristalizó el totalitarismo (expansionismo; declive de la nación-Estado; racismo; alianza entre el capital y el populacho; antisemitismo) y una supuesta inevitabilidad de éste. Este punto distancia el pensamiento arendtiano de otras perspectivas teóricas que vieron en el régimen nazi una consecuencia casi inexorable de la lógica inherente del proceso modernizador.

El proceso social que condujo al totalitarismo y el proyecto que éste impuso fue estudiado de manera exhaustiva por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. La obra recibió numerosos elogios, pero también fue juzgada por algunos como 'excesivamente emocional' (Sánchez, 1995: 171). La respuesta de la autora fue que no es posible enfrentarse al totalitarismo *sine ira et studio* (sin odio y sin parcialidad). Un lector atrevido podría haber replicado a la pensadora en los mismos términos cuando en *Eichmann en Jerusalén* se refería a los límites del juicio celebrado en Israel y hacía hincapié en que el acusado había sido juzgado no en calidad de *hostis humani generis* sino solamente en tanto que *hostis judaeorum*, esto es, no como enemigo de la humanidad sino como enemigo del pueblo judío⁶. Podría replicarse, incluso, que consideradas las circunstancias, las características y la magnitud de los delitos no podían pedirle otra cosa al tribunal de Israel. Es probable que en su hipotética réplica Arendt contestara que una cosa es el estudio y el análisis intelectual de un fenómeno y otra muy distinta el ámbito de la justicia, la legalidad y la culpabilidad penal donde a priori no caben ni el odio ni la parcialidad y donde la diferencia entre el intelectual que escribe y el juez que juzga se aprecia con todo su dramatismo.

⁶ Ver al respecto Macedo, Stephen (ed.) (2006), *Universal jurisdiction: national courts and the prosecution of serious crimes under international law*. University of Pennsylvania Press, p.79 y Traverso, Enzo (2004), *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. México: Universidad Nacional de México, p.205.

Al margen de este inciso, no es éste el lugar donde analizar en detalle la monumental obra de la filósofa. En términos de la zona gris lo que de verdad interesa es acudir al capítulo final de la obra ('Ideología y Terror: una nueva forma de gobierno'). Lo relevante aquí no es la sociogénesis del totalitarismo, sino el papel que la ideología y la lógica perversa tienen en la dominación totalitaria para hacer de los súbditos candidatos igualmente aptos para el papel de ejecutor y para el papel de víctima. En palabras de Arendt, "la coacción del terror total, por un lado, que, con su anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos, y la fuerza autoactiva de la deducción lógica, por otro, que prepara a cada individuo en su aislamiento solitario contra todos los demás (...) La preparación ha tenido éxito cuando los hombres pierden el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno de ellos; porque, junto con estos contactos, los hombres pierden la capacidad tanto para la experiencia como para el pensamiento" (2006: 634).

Ello es relevante en tanto que Levi recuerda cómo se reproducía en el interior del campo de exterminio la estructura jerárquica del Estado totalitario, donde todo poder es investido desde lo alto y en el cual es casi imposible un control desde abajo. En este contexto aparecen las figuras de los *Kapos*, a quienes se les ofrecía la posibilidad de colaborar. Entre ellos se encontraban reos comunes sacados de las cárceles, prisioneros políticos moralmente debilitados, judíos a quienes se les ofrecía el cargo como el único modo de librarse de la 'solución final', sádicos, frustrados, "aquellos que, entre los oprimidos, sufrían el contagio de los opresores e inconscientemente tendían a identificarse con ellos" (2010: 508).

En este punto Levi advierte que confundir a los asesinos con sus víctimas es una enfermedad moral, "que en el *Lager*, y en general en el escenario del teatro humano, hay de todo y que por ello un solo ejemplo quiere decir muy poco". Pero no es menos cierto que tanto dentro como fuera del campo hay gente gris, ambigua, dispuesta al compromiso y también que la piedad y la brutalidad pueden coexistir en el mismo individuo. En circunstancias extremas los límites se desdibujan y la vida en los guetos, donde la resistencia coexistía con algún tipo de

colaboración desesperada, fue probablemente y durante un tiempo una de las peores vidas posibles.

Primo Levi recuerda, además, que no es lógico pretender -y es falso sostener- que todos los prisioneros hayan seguido siempre el comportamiento que se espera de los santos y los filósofos estoicos. En la mayoría de los casos, el comportamiento venía condicionado por una situación de pura supervivencia en la que el espacio para la elección moral se reducía hasta desaparecer. El caso límite de colaboración lo representan los Comandos Especiales de Auschwitz. Levi escribió que ninguno de ellos ha hablado de buen grado después de su liberación, y ninguno quiere hablar de su espantosa situación (2010: 511). Aquí cabría hacer una corrección, pues lo cierto es que *Shoa* recoge el testimonio estremecedor de uno de estos supervivientes. Aunque escuchemos atentamente cada una de sus palabras, continúa siendo muy difícil imaginar cómo fue el día a día de estos hombres y cómo sobrevivieron a la condición impuesta de portadores de secretos y muertos en prórroga.

Esta situación no es por supuesto comparable al caso de las poquísimas personas que, de acuerdo con Arendt, permanecieron libres e intactas de toda culpa en medio del derrumbe moral de la Alemania nazi. Para la pensadora estas personas nunca pasaron por nada parecido a un gran conflicto moral o a una crisis de conciencia (2007: 98), pues no dudaron que los crímenes seguían siendo crímenes aún cuando estuvieran legalizados por el gobierno y actuaron con arreglo a algo que para ellos era evidente aunque hubiera dejado de serlo para quienes les rodeaban. Dentro del campo no cabe tal sutileza, ni puede esperarse algo más que las consecuencias de la depravación a la que un sistema sometió a millones de hombres y mujeres.

Abordar la zona gris fuera de los campos es referirse a la tiranía de la lógica a la que se refiere Arendt en el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*. Esta tiranía comienza con la sumisión de la mente a la lógica en la que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos. Mediante esta sumisión entrega su libertad íntima al dominio totalitario. Pues se necesita el terror para evitar que con el nacimiento de cada nuevo ser humano surja un nuevo comienzo y este alce su voz en el mundo, de forma que la fuerza coactiva de la lógica es movilizad

evitar que nadie comience a pensar (Arendt, 2006: 634). Este proceso puede conducir a la situación que refleja la crítica arendtiana sobre la confusión entre opiniones y hechos, entre lo verdadero y lo falso (ver cita más arriba).

A esta dictadura de la lógica debe sumarse la experiencia de la soledad en el régimen totalitario. La experiencia de ser abandonado por todo y por todos. Este abandono radical se vuelve insostenible, pues se destruye el espacio que todavía compartían los hombres, abocándolos a un enfrentamiento de los unos contra los otros.

Es aquí donde anidan las zonas grises de la condición humana. ¿Cómo juzgar, pues, bajo esas terribles circunstancias? Lo cierto es que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo, que es la suprema capacidad del hombre: Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo lo constituye, desde luego, cada hombre (Arendt, 2006: 640). Así, el juicio moral puede entenderse como el primer comienzo después de la barbarie. El día después del apocalipsis.

El juicio moral⁷

“En su momento, el horror mismo, en su pura monstruosidad, parecía, no sólo para mí, sino para otros muchos, trascender todas las categorías morales y hacer saltar por los aires toda norma de derecho; era algo que los hombres no podían ni castigar suficientemente ni perdonar en absoluto. Y en ese horror inexpressable, me temo, todos tendíamos a olvidar las lecciones estrictamente morales y prácticas...” (Arendt, 2007: 54).

La pregunta fundamental la formuló Arendt de manera brillante y precisa, y la soportó Levi día a día durante su cautiverio y, más tarde, cuando se enfrentó al relato de su experiencia: “¿Qué pasa con la facultad humana de juicio cuando se enfrenta a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales y que carecen, por tanto, de antecedentes en el sentido de que no están previstos en las reglas generales, ni siquiera como excepciones de dichas reglas?” (*Ibíd.*: 56). En efecto, esto es el abismo de la filosofía moral, lo más parecido a caminar a ciegas y sin apoyo firme en el terreno del juicio. Es incomprensible, no se puede comprender, dirá uno de los ucranianos entrevistados por Lanzmann en su documental cuando explica lo que veían al llegar los vagones repletos de judíos deportados.

En un ámbito más general, el juicio alcanzará a la misma modernidad como fenómeno histórico. El totalitarismo simbolizó en muchos aspectos el fracaso del proyecto moderno y de ahí que la crítica de Arendt comparta preocupaciones con otros intelectuales de su generación. Ante las preguntas de ¿qué ha sucedido?, ¿por qué ha sucedido? y ¿cómo ha podido suceder?, autores como Jaspers, Horkheimer y Arendt compartirán la crítica a la sociedad de masas, a la dominación tecnológica y a la racionalidad instrumental, aunque la pensadora se alejará del tono más pesimista de la Escuela de Frankfurt.

⁷ El contenido de este epígrafe y los temas tratados en él requerían ir más allá de los comentarios aparecidos en *Eichmann en Jerusalén* y *Los orígenes del totalitarismo* para acudir a otros escritos donde la autora desarrolla con mayor profundidad la idea de juicio, responsabilidad y otras cuestiones morales. De ahí que gran parte de las reflexiones se basen en su obra *Responsabilidad y juicio*, compendio de textos donde Arendt trata la responsabilidad personal bajo una dictadura y algunos temas de filosofía moral relevantes para nuestro estudio.

Siendo esta crítica de mayor relevancia para la filosofía política, el hecho más significativo para nuestro propósito se sitúa en el terreno de la moral, en el ‘nuevo orden’ creado bajo la tiranía nacionalsocialista, en la situación de hecho bajo la cual se cometieron los crímenes y a la cual hay que referirse en cualquier debate sobre la responsabilidad personal. En este sentido, “era como si la moral, en el momento mismo de su degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo” (Arendt, 2007: 70).

Sería posible vincular este proceso de conversión moral con el proceso de atomización característico de los movimientos totalitarios. Estos movimientos son organizaciones masivas de individuos atomizados y aislados, a quienes se les exigen una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable (Arendt, 2006: 453) y, así, sólo puede esperarse que semejante lealtad provenga del ser humano completamente aislado.

En una concepción política más amplia el paso previo para ese aislamiento es el retiro del filisteo a la vida privada, sólo preocupado de su seguridad personal. De esta forma, “nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas” (*Ibíd.*: 471). En este marco, la observación que recoge la filósofa de origen alemán sobre las consecuencias de la llegada al poder de los nazis adquiere un sentido más preciso: El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido.

Para Arendt la cualidad de ser persona es algo distinto de ser meramente humano y de ahí que hablar de personalidad moral sea casi una redundancia. Como ella misma estudió (2007: 44), en su sentido original *persona* se refería a la máscara con la que el actor cubría su rostro ‘personal’ e indicaba al espectador el papel que desempeñaba el actor en la obra; en el derecho romano, *persona* era alguien que poseía derechos civiles, a diferencia del *homos*, que designaba a alguien que era simplemente un miembro de la especie humana.

Recuperar esta distinción es útil a efectos de analizar la facultad de pensamiento y la capacidad de juicio crítico en el contexto del Holocausto. Rüdiger Safranski (2005) ha señalado que durante la dictadura nazi las instituciones llevaron a cabo lo que Gehlen esperaba de ellas, a saber: exonerar al individuo de reflexiones morales y transformar el delito en un proceso de trabajo que, en definitiva, puede realizarse como una costumbre. Exactamente igual como las normas morales pueden intercambiarse como meras costumbres. El mismo autor considera que la ruptura de todo un universo moral sólo pudo hacerse porque desde mediados del siglo XIX había empezado un embrutecimiento sin parangón y una desolación del pensamiento sobre el hombre bajo el signo del biologismo y de la fe naturalista en la ciencia. Y añade, citando a Arendt, que sólo en la modernidad pudo emerger la idea del 'ataque al hombre' (Safranski, 2005: 228).

La desolación del pensamiento se aprecia también en el hecho de que los mayores malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensando nunca en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. El mayor mal no es radical, no tiene raíces y, al no tenerlas, no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasar el mundo entero (Arendt, 2007: 111).

La idea de mal radical precede a la preocupación posterior de la culpa y del castigo; cuestiones que los aliados, la sociedad alemana y el pueblo judío tuvieron que enfrentar una vez concluida la guerra. Los juicios de Núremberg y el juicio de Eichmann son dos ejemplos ilustrativos de esta etapa. Una etapa que tuvo que afrontar la consecuencia más turbadora del postnazismo, esto es, que lo que había sucedido era *algo que los hombres no podían ni castigar suficientemente ni perdonar en absoluto*.

Tras la II Guerra Mundial el derecho internacional intentó ofrecer una respuesta satisfactoria a las demandas de justicia al definir desde una perspectiva jurídica qué es genocidio, cuáles pueden ser considerados delitos contra la humanidad y en qué condiciones pueden producirse estos. El asunto del castigo legal se tornó en una prioridad en el contexto de los procedimientos judiciales abiertos contra los dirigentes nazis. Pero el asunto de la responsabilidad colectiva e individual, la cuestión moral por excelencia, permaneció dormida durante bastante tiempo, tal como señaló la misma Arendt.

Tratar este tema exige diferenciar entre el horror indecible, en el que uno no aprende nada más que lo que puede comunicarse directamente, y las experiencias no horribles pero a menudo repulsivas, en que la conducta de la gente está expuesta a un juicio normal y donde se plantea la cuestión de la moral y la ética (Arendt, 2007: 81). Las cuestiones legales y morales –dirá Hannah Arendt– no son en absoluto las mismas, pero tienen en común el hecho de que tienen que ver con personas y no con sistemas ni organizaciones. Por ello, el procedimiento judicial descansa sobre el supuesto de la responsabilidad y la culpa *personales*. La posibilidad de la verdad en el juicio penal se ve reducida a *momentos de verdad* y esos momentos son realmente el único medio de ordenar este caos de maldad y depravación.

Sin embargo, la respuesta del Derecho a muchas cuestiones se ha mostrado insuficiente, imperfecta e incompleta. Aunque éste ha tenido una finalidad preventiva, parece ir a remolque de los acontecimientos y pocas veces ha logrado anticiparse a los hechos. La realidad es que existió un régimen que diseñó, construyó y ejecutó un sistema de aniquilación en masa dentro de la legalidad. Una legalidad que fue cuestionada con posterioridad pero que -como ha estudiado el historiador Raul Hilberg- fue amparando año tras año, decreto tras decreto, prácticas que derivaron en la Solución Final. Un sistema que se vio avalado por las normas y la fuerza del derecho, aunque para Arendt el lugar de las leyes positivas fuera ocupado en el gobierno totalitario por el terror total. La realidad es que décadas después, tan reciente a nuestros días como el año 1994, casi un millón de personas fueron asesinadas en Ruanda en apenas 100 días sin que los instrumentos creados para prevenir un acontecimiento así cumplieran su propósito.

Que no encontremos en el Derecho todas las respuestas, no supone negar que “la innegable grandeza del proceso judicial radica en que debe centrar su atención en la persona individual (...) El desplazamiento casi automático de responsabilidades que habitualmente se produce en la sociedad moderna se detiene bruscamente en el momento en que uno entra en la sala del tribunal” (Arendt: 2007: 81-82). Por supuesto, los procedimientos judiciales ponen sobre la mesa cuestiones específicamente morales y, en el caso que nos ocupa, permitieron

hacerse una idea más general de la concreta parte de culpa que corresponde a quienes no pertenecían a ninguna de las categorías de delincuentes pero desempeñaron su papel dentro del régimen. Estamos ante una inmensa zona gris donde nuestra capacidad de juicio se enfrenta a innumerables limitaciones. Por ejemplo, el hecho de que la no participación directa le exonerara a uno de ser condenado por un tribunal, planteaba paralelamente problemas en relación con la cuestión de la responsabilidad: “Pues la pura verdad del asunto es que sólo quienes se retiraron por completo de la vida pública, rechazaron cualquier clase de responsabilidad política, pudieron evitar implicarse en crímenes, es decir, pudieron eludir la responsabilidad legal y moral” (Arendt, 2007: 62).

Y en este punto Arendt nos enfrenta a una suerte de contradicción. Si el retiro del filisteo a la vida privada y a sus asuntos, si la preocupación exclusiva por su seguridad personal se presentaba como el paso previo para lograr la lealtad absoluta al régimen; si en la figura del burgués aislado de su propia clase y convencido de la primacía del interés particular se encuentra el tipo ideal para el triunfo del movimiento totalitario, si esto es así, decimos, la retirada por completo de la vida pública, de los asuntos y las funciones políticas no pudo ser al mismo tiempo la única salida o salvaguarda para eludir la responsabilidad legal y moral, tal como sugiere Arendt, sin generar un conflicto argumental.

Así, pudo ser la única salida que explicara la evasión de responsabilidades en la *práctica*, bajo una tiranía de terror absoluto, pero entonces la retirada anterior del filisteo, del burgués disociado, se torna en retrospectiva como el mejor camino para no verse implicado en algún crimen una vez triunfó el nazismo.

Parece necesario resaltar esta tensión argumental en tanto que las reflexiones aparecen en libros distintos y fueron escritas en épocas diferentes. pero forman parte del mismo análisis sobre el totalitarismo. A mi juicio, si hemos de salvar esa aparente contradicción, sólo puede hacerse aludiendo a una concepción política más amplia de Arendt que entronca con la tradición del republicanismo cívico y sus escritos sobre filosofía política.

En una entrevista en el documental *¿Qué queda? Queda la lengua materna*, Arendt menciona la tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre

como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa. Es una tensión que no existe, por ejemplo, en la filosofía de la naturaleza. En cambio, Arendt considera que por lo general el filósofo no tiene una postura neutral hacia la política, sino hostilidad, exceptuando a Kant. “Para Arendt, la tradición política imperante, que incluye a Platón, Hobbes, Hegel y Marx, es una tradición fundamentalmente antipolítica, pues ha sido incapaz de apreciar la dignidad y la autonomía de la política, reduciéndola en el mejor de los casos a mera administración o a pura gestión de la violencia” (Cristina Sánchez, 1995: 149). Frente a esta concepción, Arendt rechaza esa ‘hostilidad’ y, por ello, vincula la política con el discurso y la acción en un intento por reivindicar su papel noble y necesario.

Únicamente bajo este paraguas conceptual podría entenderse la crítica a la primacía del interés particular y a la figura del filisteo que se retira a la vida privada (al *oikos*) y rompe cualquier lazo con la *polis*. Pues ese retiro es hostil a la política, impide la deliberación pública de los asuntos que competen a los ciudadanos y priva a una democracia de su pieza esencial, el *demos*. A este respecto podría argüirse también que el totalitarismo impuso una suerte de prórroga a cualquier noción previa sobre la política y las consideraciones convencionales en torno la razón pública y a lo que *debe* esperarse de un ciudadano.

Pero esta alteración del ‘orden’ y transmutación de los valores no puede significar para la filosofía moral, la ciencia y la teoría política una suerte de dilema irresoluble en términos morales. Ya que, según Levi,

“Debe quedar claro que la culpa máxima recae sobre el sistema, sobre la estructura del Estado totalitario; la participación en la culpa de los colaboradores individuales es un juicio que querríamos confiar sólo a quien se hay encontrado en condiciones similares y haya tenido ocasión de experimentar por sí mismo lo significa vivir en una situación apremiante. La condición de ultrajado no excluye la de culpable y, muchas veces, la culpa es objetivamente grave, *pero no sé de ningún tribunal humano en cual se pueda delegar su valoración*⁸. Si de mí dependiese, si yo tuviera que emitir un juicio, absolvería fácilmente a aquellos cuya colaboración en la culpa ha sido mínima y sobre quienes ha pesado una situación límite.” (Levi, 2010: 504)

⁸ La cursiva es nuestra.

Se aprecia en este fragmento una cierta tensión entre el pensamiento de Levi, por momentos piadoso, y el de la pensadora de origen alemán, cuando el primero recuerda que nadie está autorizado a juzgar algunos casos (se refiere en particular al de la Escuadra Especial), ni quien ha vivido la experiencia del *Lager* ni, mucho menos, quien no la ha vivido (2010: 518).

Es necesario dejar constancia de que ambos se están refiriendo a situaciones distintas, pero traspasadas por las mismas preguntas y la imperiosa necesidad de respuestas. De un lado, el juicio a quienes de una u otra forma colaboraron o fueron forzados a colaborar dentro del *Lager*. De otro, el juicio a quienes, sin participar directamente, tuvieron su papel dentro del régimen y a quienes se limitaron a guardar silencio y tolerar las cosas tal como ocurrían, pese a estar en condiciones de denunciarlo.

Sin embargo, esta supuesta imposibilidad de juicio nos plantea una incomodidad (y una confusión) moral. Como filósofa, Arendt defenderá la necesidad de evitar la confusión que generaron los debates en torno a los juicios de los criminales de guerra, pues algunos de sus críticos sugirieron que los únicos reos verdaderos eran quienes como ella osaban ponerse a juzgar. Ello se basaba en el supuesto de que no puede juzgar nadie que no haya estado en las mismas circunstancias, en las que, presumiblemente, habría actuado como los demás.

La tesis de compromiso es que -en ciertos casos y en circunstancias como estas- la suspensión del juicio no es igual a la imposibilidad de juicio, a pesar de que la frontera entre ambas es porosa y ambigua. El hombre se presenta aquí como una criatura confusa, sometida a una confusión creciente cuando encara la responsabilidad de emitir un juicio, “tal como una brújula se enloquece cerca de un polo magnético”, dirá Levi (2010: 523).

Pero en medio de esa confusión el hombre tiene la obligación ética de enfrentar ese momento, pues no hablamos de costumbres, ni de hábitos ni virtudes, sino “de la afirmación, suscrita por todos los filósofos que alguna vez trataron la materia, de que, primero, hay una distinción entre lo correcto y lo incorrecto, y que es una distinción absoluta (...); y que, segundo, todo ser humano en su sano juicio está capacitado para hacer esta distinción” (Arendt, 2007: 95). Se trata, además, del

último reducto de libertad, donde el hombre se enfrenta a sí mismo y al mundo para dotar de sentido a su vida y donar a las próximas generaciones su legado de responsabilidad.

Y antes de legar algo, el hombre debe rendir cuentas consigo mismo. El acto del juicio es en esencia un acto solitario, personal. Es ante todo un diálogo con uno mismo que sólo después se torna en acción y se convierte en un acto del mundo. Ya que la condición previa del juicio es “la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento” (Arendt, 2007: 71).

Para Hannah Arendt no es posible pensar sin experiencia personal, pues todo pensar es un repensar las cosas. La idea de soledad es crucial para entender qué es el pensar. Pensar y recordar es la manera humana de echar raíces, de ocupar el propio lugar en el mundo, al que todos llegamos como extraños (*Ibíd.*, 115). “La línea divisoria entre los que quieren pensar y, por tanto, han de juzgar por sí mismos, y quienes no quieren hacerlo atraviesa todas las diferencias sociales, culturales y educativas”.

Una de las principales lecciones del derrumbe moral que acompañó al régimen de Hitler radica en que quienes aprecian los valores y se aferran a las normas y pautas morales no son de fiar, pues éstas pueden cambiar de la noche a la mañana. Son, por tanto, quienes dudan y los escépticos los que merecerán más confianza, pues están acostumbrados a examinar las cosas y construirse sus propias ideas. Los mejores –continúa Arendt– serán aquellos que sólo tengan por cierta una cosa: que, pase lo que pase, mientras vivamos habremos de vivir con nosotros mismos.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1999), *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial Lumen.

Arendt, Hannah (2005), Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania. En: *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. [Agustín Serrano de Haro (trad.)] Madrid: Caparrós Editores., pp. 301-26.

Arendt, Hannah (2006), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Arendt, Hannah (2007), *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

Lanzmann, Claude (2011), *La liebre de la Patagonia*. Barcelona: Seix Barral.

Levi, Primo (2010), *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph Editores.

Safranski, Rüdiger (2005), *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets Editores.

Sánchez, Cristina (1995), Hannah Arendt. En: Vallespín, Fernando (ed.) (1995), *Historia de la Teoría Política*. Madrid: Alianza Editorial, vol. 6, pp. 146-86.