

EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA BANALIDAD DEL MAL

Marina López

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Yolanda Domínguez, con gratitud

En la novedad de todo el planteamiento teórico político de Hannah Arendt para la tradición filosófica occidental, no ha habido nada que cause más enojo y desconcierto que su afirmación de la existencia del mal como un fenómeno que se expresa en su esencial banalidad. Llama la atención el sobresalto y la incredulidad, aunque sería más adecuado decir incompreensión, sobre la consideración sumamente problemática no sólo en su formulación sino también por la denuncia de su sorpresiva novedad; sin embargo, en la obra de Hannah Arendt esta no es, a mi parecer, la más escandalosa de sus afirmaciones: en una de las páginas de la parte dedicada al “Imperialismo” en *Los orígenes del Totalitarismo*, uno puede encontrar aseveraciones que simple y sencillamente no tienen lugar y a las que resulta imposible comprender a la luz de sus más brillantes descubrimientos en torno a los orígenes del actual orden del mundo.

No hay forma de dar crédito a la idea de que

la colonización se desarrolló en América y en Australia, los dos continentes que sin una cultura y una Historia propias, habían caído en manos de los europeos.¹

Uno no puede comprender el sentido de estas consideraciones si no es en la medida en que América es sólo EE. UU.; pero lo cierto es que el espacio que fue colonizado de una forma sumamente violenta es mucho más vasto en términos no sólo geográficos sino también culturales. Por otra parte, no hay más prueba del desconocimiento de los procesos de colonización (aunque no pro-

piamente imperial tal como se desarrolló en el continente africano) de América que la continuidad de la idea anterior en una nota a pie de página:

es importante tener en cuenta que la colonización de América y Australia fue acompañada de periodos relativamente cortos de liquidación cruel por obra de la debilidad numérica de los nativos...

Ambas afirmaciones, que América y Australia no hubieran tenido una historia y una cultura propias y añadir que el proceso de colonización de ambos continentes estuvo acompañado de periodos de crueldad por el débil número de nativos, parecen tender hacia la distinción no sólo formal sino histórica de la violencia que caracterizó al imperialismo de la que se vivió en el totalitarismo europeo del siglo XX, lo que no constituye una justificación de las prácticas de la conquista de América en el siglo XV. Este proceso, más bien, requiere de una aproximación no al margen de las investigaciones de Hannah Arendt, sino bajo la luz de sus propias consideraciones tanto de las que nos conducen a comprender lo que ahora forma parte de nuestro entorno como de las que se encuentran lejos de lo que ella considera válido.

Seguir sus afirmaciones en términos positivos implica serios peligros. En primer lugar, el planteamiento arendtiano contiene una paradoja que constituye un verdadero problema teórico que fomenta una imagen falsa de lo real, porque pareciera que lo único verdaderamente relevante para el mundo ha sido la historia de Europa, y los continentes americano y australiano simple y sencillamente no existen, a pesar de que se han asimilado a las formas del viejo mundo.² Sin embargo, resulta significativo que en *La condición humana* Hannah Arendt coloque el descubrimiento de América como uno de los acontecimientos en los albores de la modernidad. Los otros dos son la invención del telescopio y la Reforma protestante. El descubrimiento de América, que no estuvo exento de crueldad y formas preconcebidas y condicionadas de negación de la humanidad indígena, supone para Hannah Arendt el comienzo de la exploración y descripción topográfica de la tierra. El espectáculo que representó el encuentro con dos regiones desconocidas amplió la noción de espacio que los propios navegadores tenían, al mismo tiempo “comenzó la famosa reducción del globo, hasta que finalmente en nuestro mundo (que, aunque resultado de la Época Moderna, no es en modo alguno idéntico al mundo de

la Época Moderna) cada hombre es tanto un habitante de la tierra como un habitante de su país”.³

Y aunque según Hannah Arendt ni el descubrimiento de América ni ninguno de los otros acontecimientos son algo aislado, ni los hombres que protagonizaron cada suceso fueron modernos, constituye uno de los elementos de comprensión del fenómeno de globalización y acumulación de capital económico. Quizá más que de imperialismo podríamos hablar de colonialismo para el caso de América, lo que exige una descripción precisa de sus condiciones de realización. Pero eso no quita los grados de violencia y crueldad bajo los que se realizó el proceso de asimilación del mundo indígena a las concepciones europeas.

En segundo término, la afirmación de Hannah Arendt de que los habitantes de América y Australia no tenían historia ni cultura es incomprensible e injustificable. Pues supone que el modo de cultura, la noción de mundo y la sensación de sufrimiento son por excelencia europeos. Por otra parte, la afirmación de que América y Australia son pueblos sin historia tiene unas implicaciones mucho más peligrosas que aquella ausencia de que acusan las feministas a Hannah Arendt: no hay consideraciones explícitas sobre las mujeres, tema del que sí era conciente aunque no desarrolló de un modo sistemático. Sobre América y Australia, en cambio, simplemente no hay modo de justificación (en ninguna parte de su pensamiento) de sus aseveraciones gratuitas y llenas de desconocimiento de los casos en general. América no es Norteamérica, sino todo un continente cuyos confines se encuentran hacia el norte en Groenlandia y hacia el sur en la Tierra de fuego.

Este es, a mi ver, el más grande y lamentable desatino de las descripciones arendtianas sobre el que no volvió a hablar en parte alguna de su obra. No es, sin embargo, el caso de la banalidad del mal. Un tema que aparece desde sus elaboraciones teóricas sobre el totalitarismo; incluso, me atrevo a decir, está planteado en términos aún ajenos a su teoría política en la tesis doctoral, de 1929, sobre el amor en san Agustín.⁴

En la medida en que no hay, hasta el momento, una elaboración sistemática acerca del tema de la banalidad del mal, me parece de capital relevancia detenernos en un intento por encontrar las principales características y el sentido de innovación que hay tanto en la noción de banalidad del mal como en el desarrollo que hace Hannah Arendt de la misma. Desde mi punto de vista,

el tema del mal, y más todavía en el carácter de banal como lo considera Hannah Arendt, es de suma importancia en nuestros días, más aún cuando para la autora tiene que ver con el hecho de la ausencia de pensamiento y no con un fenómeno cuyas raíces ontológicas se encuentran en la figura de Satanás. Es precisamente esta característica de la banalidad del mal lo que nos coloca ante un problema que trasciende los límites de lo moral, lo ético y lo epistemológico puesto que tiene que ver con el vínculo que existe entre la dimensión práctica de la vida humana y la contemplativa.⁵

1. El mal radical y la banalidad del mal

La noción de “banalidad del mal” apareció en la obra de Hannah Arendt, aunque sin detalles conceptuales, en 1963 cuando salió a la luz la elaboración del reporte del juicio de Otto Adolf Eichmann, uno de los criminales de guerra especialmente famosos después de la publicación del reporte de Hannah Arendt, realizado en Jerusalén el año de 1961. El reportaje, *Eichmann en Jersusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, alcanzó especial significación por la distinción entre no pensar y estupidez: Eichmann no era estúpido, simplemente no pensaba; “ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento”.⁶ Es esta ausencia de pensamiento lo que motivó a Hannah Arendt a investigar acerca de la vida de la mente⁷ y, con ello, el origen del mal.

La controversia⁸ que suscitó (tanto en los medios académicos como sociales y políticos) la afirmación de la banalidad del mal de *Eichmann en Jerusalén...* no sólo se debe a la gravedad de su formulación, sino también a que se presenta como una aparente ruptura en las consideraciones de Hannah Arendt. En *Los orígenes del Totalitarismo* el mal tenía el carácter de radical, mientras que en *Eichmann...* es banal, y tanto para el primero como para el segundo la tradición de pensamiento “carece” de categorías para pensarlo. El mal era el tema que, para decirlo rápidamente, aparecía como ausencia no sólo de pensamiento sino como *la* ausencia en la historia del pensamiento filosófico occidental.

Esta ruptura, o contradicción en tanto que diez años después de la publicación de *Los orígenes...* Hannah Arendt reduce sus consideraciones a un nivel donde la importancia del tema se diluye, es, sin embargo, sólo una apariencia. La obra de Hannah Arendt desde *Los orígenes del Totalitarismo* es, a mi ver, una defensa de la dignidad humana; pero en sus primeros escritos en el exilio ella había presentado la situación desde el punto de vista, por así decirlo, de los oprimidos. En *Eichmann en Jerusalén...*, aunque su preocupación no cambia, la perspectiva desde la que lo aborda es la opuesta, también por así llamarla: la de los opresores.

El desconcierto aumenta: ¿cómo es posible que una mujer cuyo pueblo fue el protagonista de uno de los exterminios más terribles de los que tiene registro la historia más reciente afirme, cuando se dedica a escribir sobre el comportamiento nazi, que el mal es banal? Justamente, es desde esta afirmación que demuestra el carácter completamente novedoso y absoluto del régimen nazi, del Totalitarismo y de sus imposibilidades permanentes. Y todavía más: el sistema Totalitario no sólo actuó sobre sus víctimas, sino además, y esa fue la garantía de su funcionamiento, eliminó toda posibilidad de espontaneidad entre los victimarios, del mismo modo que lo hizo en el momento en que miles de seres humanos caminaban sin protestar hacia su muerte.

a) Los orígenes del totalitarismo

En *Los orígenes...* la expresión del mal se refiere al contexto de los campos de concentración y las monstruosidades perpetradas por los oficiales nazis y bolcheviques. Sin embargo, en las características de los campos se concentra una de las implicaciones no sólo para los casos particulares, como el de la actuación de Eichmann y del resto de los funcionarios del régimen, ni del común de la población europea de entreguerras, sino también para las sociedades contemporáneas, en un modo muchas veces imperceptible. Una circunstancia de nuestro mundo que, más allá del espacio social, aparece como una determinación de la filosofía y de los filósofos.⁹

El arma letal y símbolo de las capacidades del régimen Totalitario son los campos de exterminio. Una realidad que no fue propiamente invento del régimen y, sin embargo, funcionaron como la verdadera institución totalitaria.

A los campos les son inherentes dos formas de exterminio que confluyen en la desaparición de la persona jurídico-moral y física: “los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales”.¹⁰

Eliminar la espontaneidad y transformar la personalidad son, desde la perspectiva de Hannah Arendt, las formas más infames de exterminio, al punto de que, afirma, antes de la eliminación física de los internados en los campos era preciso, primero, “matar en el hombre a la persona jurídica” y, segundo, “el asesinato de la persona moral en el hombre”.¹¹ Sin un país que reclame el cadáver de las personas desaparecidas y sin la posibilidad de que los individuos se reconozcan en tanto individualidades, la muerte física es sólo una consecuencia lógica innecesaria para la permanencia del régimen. De ahí que “el Totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un *sistema en el que los hombres sean superfluos*”.¹²

En *Los orígenes...*, Hannah Arendt considera que los campos, en tanto verdadera institución del Totalitarismo, cuya función encarna la “vida en el horror”, son el lugar donde la vida no tiene sentido y el campo mismo carece de utilidad; en esta ausencia de utilidad están, desde la perspectiva de Hannah Arendt, las dificultades para su estudio y comprensión. En el Totalitarismo, a través de los campos de concentración, “el exterminio les sobreviene a seres humanos que ya están ‘muertos’ a todos los efectos prácticos”.¹³ Así las cosas, los campos de concentración carecen de criterios utilitarios, esta es la dificultad para comprender su función e importancia al interior del régimen.

En etapas anteriores al Totalitarismo, los apátridas y desclasados “naturales”, por así decir, eran normalmente la población de los campos. Con el Totalitarismo se hizo necesario primero convertir a los individuos en ciudadanos de segunda clase y apátridas (una circunstancia que se había padecido, en sus cursos normales, después de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y los intentos de constituir las naciones-estado en Europa)¹⁴ con el fin de deportarlos no a sus países de origen, por cuanto que en la gran mayoría de los casos esos individuos habían nacido en los territorios de los que habían sido deportados, sino de conducirlos a los distintos asentamientos que tradi-

cionalmente habían servido para reclutar criminales y elementos “indeseables” para la sociedad. “En el marco del terror totalitario, los campos de exterminio aparecen como la forma más extrema de los campos de concentración”.¹⁵

En este sentido, Hannah Arendt define la radicalidad del mal: “podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos”.¹⁶ La banalización de los seres humanos es la causa y el resultado de la aparición del “mal radical”; en otros términos, los más grandes crímenes cometidos en el Totalitarismo sólo fueron posibles por la eliminación de la espontaneidad y la desaparición de la personalidad de los seres humanos. Sólo por la construcción de seres humanos superfluos, cuya existencia se desarrollaba en el más incomprensible sinsentido, es posible que aparezcan criminales a quienes la buena conciencia no les cause el menor de los arrepentimientos. La capacidad del Totalitarismo de transformar la personalidad de los seres humanos descansa en el componente ideológico que lo sostiene: hacer superfluos a los hombres significa aislarlos al interior de una sociedad, en el mismo lugar, pero en puntos distintos de su camino hacia la desintegración de su propia personalidad.

El verdadero horror comenzó [afirma Hannah Arendt], sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía indefinidamente.¹⁷

Para el “mal radical” que aparece en *Los orígenes...* no hay categorías con las que pensarlo, ni “en la teología cristiana” ni en la tradición filosófica. Salvo Kant, indica Hannah Arendt, ningún otro filósofo al menos lo intuyó; aún así, Kant lo racionalizó inmediatamente convirtiéndolo en “mala voluntad pervertida”. Pero aquí cabe la pregunta ¿el hombre malo es el que no actúa de acuerdo al imperativo categórico? O bien ¿una “voluntad pervertida” corresponde con la voluntad del loco, del desquiciado, del anormal? ¿además de loco, malo? La sorpresa con la que se encuentra no sólo Hannah Arendt sino quienes se aventuren en la comprensión del significado de los campos de exterminio es que no había ninguna “mala voluntad”, ni mucho menos pervertida, y que los funcionarios nazis eran cuidadosamente seleccionados por

Himmler al punto de que su organización “no cuenta ni con fanáticos ni con asesinos sexuales ni con sádicos”.¹⁸

Por su parte, en el caso del “mal banal” que se anuncia en *Eichmann en Jerusalén*... las categorías para su comprensión tampoco existen. El mal está, normalmente, emparentado con la imagen de Satán; una imagen que, desde la perspectiva de Hannah Arendt, proviene siempre de la literatura, la religión y la superstición.¹⁹ Sin embargo, en lo que ella misma pudo contemplar en la persona de Eichmann durante el juicio, comprendió que sus actos “fueron monstruosos, pero el responsable —al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado— era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”. La persona de Eichmann, a pesar de la monstruosidad de sus acciones, no poseía la más mínima profundidad. Bajo esta segunda acepción, el mal aparece en toda su banalidad, pues decir que el mal tiene la apariencia de lo monstruoso es atribuirle unas características incluso divinas de existencia y, no obstante, carece de toda cualidad no mundana. Las formas tradicionales de emparentar el mal con lo demoníaco impiden encontrar sus más terribles manifestaciones entre los seres humanos considerados normales.²⁰

Según la etimología del término “banal”, el sustantivo utilizado por Hannah Arendt para calificar el mal no es en nada gratuito. Lo banal o vulgar, lo común, lo que no tiene nada de excepcional en su naturaleza, aparece a nuestros sentidos como un insulto; una realidad que no cabe en el mundo por su trivialidad. La expresión de la banalidad del mal resulta insoportable no por su radicalidad sino porque su origen es incomprensible: el mal banal es un desafío para el pensamiento y un insulto al sentido común; por lo que, si seguimos la descripción que nos presenta Hannah Arendt de Eichmann, cabe la pregunta: “¿Qué clase de hombre era el acusado y hasta que punto nuestro sistema jurídico es competente en el caso de estos nuevos criminales que no son los criminales comunes?...”.²¹

b) Otto Adolf Eichmann

El juicio realizado en Jerusalén tenía por objeto central juzgar “la actuación de Eichmann” en el régimen nacionalsocialista, por lo que no era importante nada más que la persona de Eichmann:

aquel hombre que se encontraba en la cabina especialmente construida para protegerle, aquel hombre de estatura media, delgado, de media edad, algo calvo, con dientes irregulares, y corto de vista, que a lo largo del juicio mantuvo la cabeza, torcido el cuello seco y nervudo, orientada hacia el tribunal... y se esforzó tenazmente en conservar el dominio de sí.²²

No era importante el hecho de que el juicio fuera un “espectáculo sensacional como el juicio de Nuremberg”, sino Eichmann. En ese caso, la imagen (con toda la inmoralidad que le es propia) de Jerusalén no afectó ni agregó nada a las comunes prácticas de los gobiernos de utilizar mentiras para engañar u ocultar procesos que tienen lugar al margen de lo que se ve. Lo grave del asunto era lo que estaba a los ojos de los asistentes al juicio: Eichmann.

Según Hannah Arendt, en el curso del interrogatorio, Eichmann no sólo supo comportarse sino que además siempre se prestó a declarar cuanto le era requerido. No sólo no se arrepintió de lo que hizo sino que también se declaró “inocente en los términos que se formula la acusación”. Gozaba enteramente de sus facultades mentales, al menos así quedaba expresado después de que seis psiquiatras lo habían sometido a rigurosos exámenes. Por lo que “lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales”. En otras palabras, con ellos aparece un “nuevo tipo de delincuente”, que comete “sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”.²³

En este sentido, no sólo resulta molesto calificar a Eichmann como un sujeto del montón, banal o vulgar dependiendo del uso de los términos, en la medida en que no cabe la menor duda de que este individuo tuvo el papel de “deportador” de judíos en el régimen nacionalsocialista,²⁴ también lo es que en función de sus acciones se pretenda (al menos así se quiere interpretar) justificar sus más monstruosas actividades realizadas por un grupo de hombres sobre todo un pueblo. Sin embargo, y aunque la adjetivación está utilizada en función de la persona de Eichmann, su banalidad es una de las características más generales de los individuos durante el Totalitarismo.

La gravedad de estas circunstancias no se encuentra en que se considere, finalmente, a Eichmann como alguien del montón, sino que al hacerlo se evaden consecuencias sumamente peligrosas para la humanidad entera y no

sólo para un individuo, “porque tratamos de comprender el comportamiento psicológico de los internados en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu *puede* ser destruido sin llegar a la destrucción física del hombre; y que, desde luego, el espíritu, el carácter de individualidad, bajo determinadas circunstancias, sólo parecen expresarse por la rapidez o lentitud con la que se desintegran”.²⁵ El espíritu de individualidad se disuelve sin el exterminio físico, no es necesario y en todo caso resulta inútil, porque quienes existen aislados de lo que verdaderamente sucede en realidad no existen.

La capacidad de Eichmann de comunicarse sólo a través de las frases hechas que escuchaba durante su pertenencia al régimen y la ausencia de arrepentimiento no era, para Hannah Arendt, sino la prueba más contundente de la superfluidad del acusado y no de su estupidez porque “no, *Eichmann no era estúpido*. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como ‘banalidad’, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que no podemos decir que esto sea algo normal o común”.²⁶ Las causas de la ausencia de pensamiento, de reflexión, en Eichmann no son la condición únicamente de su comportamiento, sino también representan la posibilidad de realización del régimen nazi en su completud.

El problema con el que se encontraba Hannah Arendt en el momento de terminar con la elaboración del reportaje para el *New Yorker* era, desde mi punto de vista, ¿cuáles son las condiciones que orientan a los individuos a comportarse de manera tal que son capaces de realizar las más monstruosas acciones en contra de sus semejantes? ¿Qué ocasiona que individuos completamente normales se alejen de la realidad? ¿Qué es lo que impide pensar?

El desacuerdo, por otra parte, sobre la distinción de Hannah Arendt en relación a la estupidez y no la maldad que observó en Eichmann, no se hizo esperar al interior de los distintos grupos de intelectuales y facciones sociales; una distinción que al interior del contexto de la Segunda Guerra Mundial simplemente parecía absurda. Sin embargo, el libro de Hannah Arendt sobre el juicio de Eichmann no pretendía ninguna afirmación de carácter conceptual, al menos no en el contexto del informe, según escribe Hannah Arendt a

Mary McCarthy: “Yo escribí un informe y no hago política, ni judía ni ninguna otra... no hay ‘Ideas’ en este informe, sólo hay hechos y algunas conclusiones, que normalmente figuran al final de cada capítulo, con la única excepción del Epílogo”.²⁷ Mantenerse al margen de todo grupo político o intelectual, abstenerse de formular generalizaciones conceptuales, no fueron los graves pecados que condenarían a Hannah Arendt a parecer como alguien resentida con su pueblo y consigo misma (por cuanto defendía al criminal que debía ser ejecutado), sino el hecho de que informó sobre los “hechos”: “yo diría [continúa en la carta a Mc Carthy] que *todo este furor se ha desencadenado por los hechos, no por las teorías ni las ideas*”.

En este sentido, Hannah Arendt precisa sus consideraciones:

Mi “noción fundamental” de que Eichmann era un individuo común y corriente no es tanto una noción como una *descripción fidedigna de un fenómeno*. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un fenómeno como este, y la más general es la que yo he dado: ‘la banalidad del mal’. Puede que algún día escriba sobre ello, y entonces escribiré sobre la naturaleza del mal; pero me habría equivocado completamente si lo hubiera hecho en el contexto de un informe.²⁸

La tarea de escribir sobre la “naturaleza del mal” fue asumida por Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, donde las reflexiones en relación a la vida de las facultades mentales son el centro de sus investigaciones.²⁹ Es aquí donde con términos más claros explica la pertenencia de la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo con la capacidad de pensar, que no tiene que ver ni con el conocimiento científico ni con el razonamiento lógico, sino con la comprensión: una actitud inherente a los seres humanos que no han sido aislados dentro de su propio mundo y que responde a la mera necesidad de permanecer en un espacio común, a negarse a abandonar la vida.

2. Las facultades del espíritu

La distinción topográfica que presenta Hannah Arendt de las actividades y condiciones de la vida práctica humana en *La condición humana* tiene su complemento en *La vida del espíritu*, donde la autora describe, una a una, las características en términos históricos y ontológicos, por decirlo de alguna manera,

de las facultades de la mente: el pensar, la voluntad y el juicio. Sin embargo, las distinciones no obedecen a una separación de cada una de las facultades, o condiciones, como si fueran existencias independientes y autónomas, sino que, más bien, en la descripción aparecen como interdependientes las unas de las otras, incluso de las que son consideradas pertenecientes a la dimensión práctica de la vida humana: la labor, el trabajo y la acción que se describen en *La condición humana*.

En otras palabras, no hay una disociación entre las capacidades del espíritu y las “capacidades fundamentales de la vida práctica humana”. La radical separación entre ellas condicionó la aparición de la superfluidad de los hombres que caracteriza al Totalitarismo. Sobre este carácter superfluo, que define a los hombres al interior del régimen nacionalsocialista, es sobre el que Hannah Arendt basa sus descripciones de la banalidad del mal, pese a que los términos son, en *La vida del espíritu*, enteramente conceptuales. Una realidad que, al parecer, tiene una ubicación en el espacio del conocimiento y, sin embargo, alcanza su realización en la dimensión práctica de la vida de los seres humanos, no sólo moral sino también política, en su manifestación individual y colectiva. Lo que sugiere que, para Hannah Arendt, conocer no es la capacidad a través de la que los seres humanos se vinculan al mundo, sino, por el contrario, lo ponen en riesgo.

En este sentido, el problema no es epistemológico ni únicamente de carácter moral, sino político. No es moral porque no se pone a discusión si está bien o está mal (desde la sabiduría más antigua) matar a nuestros semejantes, la discusión simplemente no tiene lugar. En ese caso, la condena y ejecución de Eichmann sólo tiene justificación por el hecho de que contribuyó en el asesinato de miles de personas y no en que hubiera sido un monstruo o un individuo poseído por el diablo. El problema tampoco es epistemológico: Eichmann no era estúpido, la precisión con que llevaba a cabo su trabajo es una muestra de que conocía a la perfección el departamento en que se desempeñaba. En otras palabras, Eichmann no era estúpido por cuanto que evidenciaba con sus acciones sabía hacer lo que hacía; pero, no pensaba. Y, finalmente, la eliminación de la espontaneidad y la personalidad jurídica y moral de los seres humanos es un crimen contra la dignidad humana, que no requiere forzosamente, como decíamos, el exterminio físico, por lo que el asunto es político.

El vínculo primigenio entre las capacidades humanas (activas y contemplativas) se encuentra en los escritos políticos de san Agustín, sospechamos, bajo consideraciones semejantes a las expuestas por Hannah Arendt en torno al origen del mal. Aunque, ciertamente, en san Agustín el mal no es banal, sino lo demoníaco no transmudano. Recurrir a las descripciones del santo nos permitirá aclarar el sentido en que Hannah Arendt describe la naturaleza del mal y su vínculo con los desarrollos del Totalitarismo.

a) En el principio era el mal.

Respecto al origen del mal, san Agustín advertía en *La ciudad de Dios*: “no dijo el señor: ‘no tuvo verdad’, sino ‘no perseveró en la verdad’; queriendo manifestar que cayó del conocimiento de la verdad, en la cual, seguramente, si persevera participando de ella, perseveraría también en la bienaventuranza de los santos ángeles”.³⁰ Con lo que se entiende, por una parte, que lo demoníaco es aquello que “no persevera en la verdad”, lo que la abandona, entendiéndose como verdad lo que es en y por Dios; y, por otro lado, que “Anduviste en tus días sin pecado”, como indica el Evangelio, y que el pecado comenzó con un acontecimiento originario, que colocaría el principio de todo el mal en el mundo porque “no perseveró en la verdad, para que lo entendamos de manera que estuvo en la verdad, pero que no perseveró en ella”.³¹ La verdad y la ausencia de pecado tienen un mismo tiempo de realización, con lo que no se quiere decir que ese tiempo sea un “instante eterno”, porque tiene su origen en el “pecado original” de Adán. El pecado aparece en el mundo cuando se abandona la verdad, en el momento en que el ser humano adquiere, por así decir, la forma del demonio.

El demonio y el pecado coinciden en su existencia, no como algo separado o como si uno fuera la causa del otro, sino como uno y el mismo, de la misma manera que el demonio es capaz del mal, del pecado, desde el momento de su nacimiento: “desde el principio el demonio peca, no desde el principio que fue creado se ha de entender que peca, sino desde el principio del pecado, porque de su soberbia resultó el haber pecado”.³² La descripción nos lleva a una irremediable paradoja: la presencia de la soberbia hace pensar que el demonio es orgulloso, malevolente, deseoso del poder; con lo que tendríamos

que decir que lo malo está muy cercano de la envidia. El mal es deseo de lo que no se tiene, por cuanto que la envidia hunde sus raíces en el querer lo que el otro tiene en función de la igualdad. Pero el no tener resulta de un abandono cuyas consecuencias son impredecibles: la soberbia como origen del pecado no es el anhelo de poseer lo que hacer falta, sino el orgullo de pretender que no es necesaria la verdad, ningún eje normativo de la vida en el mundo. Ni siquiera la realidad, aquello que en la concepción de san Agustín es en Dios y por Dios: “no hay autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que la palabra de Dios; ni causa mejor que lo bueno para que lo criara Dios bueno”.³³

Dejar de contemplar la luz es el pecado, el abandono de la verdad, desistir de ella; mas la verdad no tiene su origen en un mundo que trascienda al tiempo sino que acontece, por decirlo de alguna manera, en el tiempo, porque “si no fue creado el mundo con principio de tiempo, sino después de algún tiempo, podemos decir: hubo tiempo cuando no era el mundo; pero decir hubo tiempo cuando no hubo tiempo alguno, es tan contradictorio, como si uno dijera hubo hombre cuando no hubo hombre alguno”.³⁴ El mundo, el tiempo y la creación del hombre han sido en el mundo, en el tiempo y con la creación del hombre; aquí el pecaminoso es aquel capaz de renunciar ciegamente a la verdad, de dejar de contemplar la verdad a través de la luz de su propio origen. Pero el abandono de la contemplación no es exclusivo del momento de la creación, no es un castigo divino a la criatura, sino que se desarrolla en el tiempo, en el suceder de los tiempos. Si abandonar la verdad fuera una cualidad adquirida por la caída en el tiempo todos estaríamos condenados al pecado y a la miseria de la maldad; pero en san Agustín se entiende que todo aquel que, por una mala voluntad,³⁵ no contempla la verdad cae en pecado.

A la caída en el tiempo le es inherente el pecado, aunque no le es simultáneo. El mal aparece cuando se abandona la verdad, el orden en el que se ha creado el mundo, esto es, cuando se actúa no contra Dios, sino contra lo que ha sido creado por Él, “porque no hay mal alguno que sea dañoso a Dios, sino a las naturalezas mudables y corruptibles”,³⁶ es decir, contra lo que es en el tiempo: el mundo, cuyo origen es también el ser humano, porque “al hombre, que jamás había creado antes, lo hizo en el tiempo...”.

En este sentido, el mal es una de las consecuencias de la caída en el tiempo, del origen mismo de la humanidad y del mundo (al igual que de las cosas que son por la infinita bondad de Dios, quien las concibe eternamente), y consiste

en el abandono de la verdad que es Dios. El problema, podríamos pensar, es epistemológico: sólo el que conoce la verdad es bueno porque persevera en ella. Pero, desde mi punto de vista, el que “conoce” es quien está más cercano a la renuncia: su conocimiento ha llegado al límite, lo que le lleva a renunciar también, como hemos dicho, a la realidad que ha sido concebida por Dios. Desde aquí, podemos anticipar otra posible conclusión: la figura desmitificada del mal que aparece en las descripciones sumamente complejas y llenas de matices secularizadores de la doctrina cristiana en san Agustín, nos permite acceder nuevamente a la verdad: el mal no tiene una apariencia satánica ni monstruosa, aunque las consecuencias de su realización lo sean.

La renuncia a la verdad, que constituye la encarnación del mal, atenta contra la creación divina: el mundo, por lo que lleva implícita una renuncia no sólo al espacio que nos ha sido asignado para la vida, sino también al sí mismo en la medida en que los seres humanos constituimos parte esencial de la consolidación de lo secular mundano.

b) El pensar y la banalidad del mal.

El fenómeno de la banalidad del mal no es un tema que se encuentre en los límites de la filosofía moral, sino en el hecho de que los seres humanos no piensan. No pensar no es sólo una cuestión que encuentre su lugar entre quienes no se dedican profesionalmente al ejercicio del pensamiento, sino también entre los filósofos.³⁷ Pero si no es prerrogativa de quienes no se dedican al pensamiento, sino que también pertenece a quienes llevan una vida contemplativa, resulta pertinente la pregunta ¿qué es pensar? O, mejor todavía, “¿qué nos hace pensar?”

El pensamiento, desde el punto de vista de Hannah Arendt, es lo que mantiene la vida del espíritu. Puesto que a pesar de que la “mayor característica de las actividades mentales” (el pensar, la voluntad y el juicio) es la invisibilidad, ellas son sólo actividad, de modo semejante al que lo es la vida misma: a la pregunta “¿por qué pensamos?” equivale preguntar “¿por qué vivimos?”. Si alguna vez pudiéramos intentar mostrar el pensamiento con una metáfora ella sería el estar vivos, aunque vida y pensamiento no son lo mismo: “la única metáfora posible que puede concebirse para la vida del espíritu es la

sensación de estar vivo. Sin el soplo de la vida, el cuerpo humano es un cadáver, *sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto*".³⁸ Lo que admite una distinción: el cuerpo humano sin pensamiento es un cadáver, pero la ausencia de pensamiento no impide que exista en tanto cuerpo.

El pensamiento se manifiesta, por otra parte, como una contradicción: "la única manifestación del espíritu es la distracción, un evidente rechazo del entorno exterior, fenómeno puramente negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior".³⁹ En otras palabras, la manera en que se hace evidente la vida del espíritu es a través de la evasión del exterior, de una distracción del mundo; sin embargo, en ella no es posible ver al interior de esa vida. La vida del espíritu se mantiene completamente oculta a los ojos del mundo, de lo contrario, ella no sería vida, pues la luz del mundo comenzaría por absorberla.

Pensar no es lo mismo que conocer. Desde las distinciones que expone Hannah Arendt, el pensamiento, "al poner en duda todo lo que capta, no tiene esa relación natural y evidente con la realidad"⁴⁰ que presupone el conocimiento; sin embargo, el peligro, como en Descartes, se encuentra en que al disolver el vínculo con la realidad, el pensamiento se disuelve en él mismo de camino al conocimiento, rumbo a afirmaciones de validez universal. Aunque, "la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los 'pensadores de profesión' kantianos; siempre le ocurre a todo aquel que reflexiona profundamente sobre algo; lo único que tiene de particular es que a esos pensadores de profesión les ocurre con mucha frecuencia...; [pero] todo pensador, por eminente y profundo que pueda ser, no deja de ser 'un hombre como tú y como yo' (Platón)".⁴¹ Por lo que cabe decir, al modo en que los estoicos consideraban el acceso a la virtud, que el pensar es un reino que puede recuperarse en el encadenamiento lógico de las premisas que sustentan una ley universal.

El resultado de la confusión entre pensamiento y conocimiento se ha dejado sentir incluso en los modos de enunciar la verdad que, con los avances científicos, se fragmentó en verdades siempre provisionales acerca de las cosas investigadas, lo que es una evidencia de que el científico "sigue ligado al sentido común que nos permite afianzarnos en un mundo de fenómenos", en un momento en que, a pesar de que se clamaba por la validez general, "las preguntas que suscita nuestra sed de saber surgen de nuestra curiosidad por el mundo, de nuestro deseo de investigar todo aquello que se ofrece a nuestro

aparato sensorial”.⁴² El conocimiento de Eichmann de cada una de sus actividades no pone en duda que haya tenido una estrecha relación con la realidad, al punto de que podía ejecutar cada una de las órdenes recibidas al pie de la letra; pero le era imposible, porque no era necesario, pensar acerca de aquello que se ofrecía a su “aparato sensorial”.

La distinción pensar-conocer no es una invención moderna, está ya entre los filósofos griegos, cuando, según las apreciaciones de Hannah Arendt, la famosa primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles: “todos los hombres tienen el deseo natural de saber”, encierra el anhelo de comprender tan fuerte e insoponible como la necesidad misma de alimento útil a la vida orgánica, por lo que “el placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad”. Y también, siguiendo a Platón, para Hannah Arendt la búsqueda del sentido de las cosas que pasan tiene que ver con eros, en el sentido griego de carencia y completud: el pensamiento se afianza en el vínculo erótico que existe entre el ser humano y el mundo en que se instala.⁴³ En este sentido, la verdad obliga con la misma fuerza que la necesidad, y es admitido como tal todo lo que nuestros sentidos o la razón no pueden negar. Así, el “no perseveró en la verdad” de san Agustín apunta hacia una ausencia de la verdad, la renuncia al ansia natural de saber (Aristóteles) o al amor por la verdad (Platón). No perseverar en la verdad, en estos términos, equivale a renunciar a la vida.

El pensar no tiene una forma de evidencia tangible, excepto por el lenguaje que no es más que una forma de representación de lo que Hannah Arendt llama “viento del pensamiento”, por cuanto que se presenta en imágenes imposibles de congelar; y por lo que “la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento sino que es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”. Aquí interviene el juicio: el modo en que puedo manifestar que algo me agrada o desagrada, que algo es doloroso o placentero, es mediante el uso del lenguaje, en cualquiera de sus formas. “Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes”,⁴⁴ como la muerte física o el aniquilamiento del espíritu. Prácticamente, “pensar quiere decir que cada vez que nos encontramos en la vida ante una dificultad, es preciso preparar el espíritu de nuevo”:⁴⁵ prestar la atención que nos pide el mundo en su constante manifestarse en hechos que pueden o no ser afrentosos.

El conocimiento, según estas consideraciones, predispone al individuo al mal, no por ignorar lo que hace, sino por ignorar que no sabe lo que hace. Además de que el mal es banal por la ausencia del pensamiento es inherente a su propia naturaleza el que sea algo imposible de pensar: “la fealdad y el mal están excluidos, por definición, de la empresa del pensamiento, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias: la injusticia como falta de belleza y el mal (*kakia*), como la ausencia del bien. Esto significa que no tiene raíces propias, ni esencia en la que el pensamiento pueda aferrarse”.⁴⁶ El mal y la fealdad no pueden ser pensados aunque se insista en que son deficiencias de lo bello o del bien, porque la ausencia de algo origina una existencia vacía de contenido, no tienen raíces propias de las que se pueda sujetar el pensamiento, de ahí que aparezcan como un desafío para el sentido común, un insulto que no puede ser medido. Sin embargo, el mal y la fealdad existen al margen de si alguien piensa en ellos.

3. Conclusiones

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la causa de la ausencia de pensamiento no se debe únicamente a la carencia de fundamento, al vacío que sostiene su aparición, sino al proceso de desmantelamiento de la personalidad de los individuos. Un proceso que presenta al Totalitarismo como una forma completamente novedosa de exterminio de la humanidad. Ciertamente, en la vida cotidiana, al interior de las distintas formas de organización social y política, no es una prerrogativa echar a andar al pensamiento, en tanto que actuar es lo que nos exige la propia vida, más aún en momentos de emergencia; sin embargo, este “no-pensar, que parece un estado tan recomendable en los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados”.⁴⁷

El mal radical se manifiesta en la capacidad del régimen nacionalsocialista de hacer banales a los seres humanos, no sólo a las víctimas sino también a los victimarios, condición que Hannah Arendt descubrió en el caso de Eichmann. Hacer superfluos a los seres humanos, eliminar la espontaneidad de iniciar

cosas nuevas es la condición para la concreción del mal banal: lo que es obra de quien no es capaz de pensar y distinguir lo que está bien de lo que está mal en su carácter más elemental. Este es el sentido, desde mi perspectiva, que tiene el hecho de que la ausencia de pensamiento y estupidez no sean lo mismo. Malvado es el que no piensa, quien no distingue lo que está bien de lo que está mal —o en términos de san Agustín el que no permanece en la verdad—, ahí descansa su banalidad, el choque que causa al sentido común y que no se presenta únicamente entre quienes no se dedican profesionalmente al pensamiento.

Entre las capacidades de la eliminación de la espontaneidad está la incapacidad de comunicación aun ahí donde la espontaneidad no ha sido abatida. ¿Quién puede creer a alguien que no parece más que un loco y anormal entre los que guardan la compostura y la más ferviente lealtad? “Nada choca más con nuestro sentido común, adiestrado en el pensar utilitario en que tanto el bien como el mal tienen sentido, que la ausencia completa de sentido de un mundo en el que el castigo persigue al inocente más que al criminal, en el que el trabajo no depara resultados ni está pensado para que lo haga, en que los crímenes no benefician a sus autores y no están siquiera calculados para que lo hagan”.⁴⁸

Más todavía, el sentido común no es suficiente para la comprensión de estos fenómenos, tanto como la ética no cuenta con criterios para castigar los crímenes perpetrados al interior de los campos de exterminio, primero, porque en los Diez Mandamientos no se incluyen delitos cuyo sentido no existe y, segundo, porque existe la pena de muerte como un límite para todo castigo.

En estas consideraciones, válidas todavía para el caso de Eichmann y la publicación del reportaje sobre su juicio, está el desafío para las ciencias sociales y la filosofía, lo que hace evidente la banalidad del mal, eso ante lo que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes. Las consecuencias del juicio, y de todos los hechos que lo precedieron, muestran que no sólo quienes formaron parte del régimen nacionalsocialista se tornaron superficiales tanto para el régimen mismo como para el resto de la humanidad, sino también aquellos que nada tuvieron que ver en los sucesos (al menos directamente). Así, es ilustrativa la manera en que Mary McCarthy (en 1962) le refiere a Hannah Arendt el efecto que tuvo en ella la noticia de la ejecución de Eichmann:

Ayer colgaron a Eichmann; reaccioné de una manera muy curiosa, como si me encogiera de hombros: “una vida más o una menos, ¿qué diferencia hay?”... ejecutar a un hombre y suscitar una reacción de indiferencia es provocar en la gente sentimientos respecto a la vida humana muy parecidos a los de los nazis: “Uno menos”.⁴⁹

La indiferencia, el aislamiento en torno a lo que sucede y nos concierne a todos en la medida en que lo que implica es la administración de la justicia y el cumplimiento de la ley, prima en las sociedades contemporáneas y no es una cualidad exclusiva de las sociedades de posguerra en Europa.⁵⁰

El mal no sólo es parte de la condición humana tal como lo es el bien, sino que se actualiza en la ausencia de pensamiento: el momento de no saber lo que se hace, aunque tengamos frente a nosotros las consecuencias de nuestros actos. No pensar no es asunto epistemológico, ni tampoco ontológico por el hecho de que quien actúa bajo las prescripciones de la mala conducta sea malo. El problema es político porque los seres humanos no pueden vivir solos, una condición que Hannah Arendt demuestra a partir del Génesis y de Lutero: “Un hombre en soledad se dedica a deducir una cosa de otra, y todo lo lleva a la peor conclusión”. (*Escritos edificantes*) En el régimen nazi no hay política, todos los individuos actúan y viven en soledad. Y, no obstante, matar al otro es parte esencial de la destrucción del mundo. Pero en *Los orígenes del Totalitarismo*, matar al otro no sólo tiene la carga ética y moral que había regido a la humanidad cristiana, sino que al eliminar las capacidades humanas de la libertad y la espontaneidad, lo que desapareció fue propiamente la *dignidad humana*.

Notas

1. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 253.

2. Sobre el tema, me parece, es sumamente interesante y digna de atención la consideración de Karol Wojtyła acerca de la constitución cultural de Europa. En *Memoria e identidad*, el papa deja ver a Europa como centro y origen de la evangelización del mundo a partir del siglo XV, que no llegó a constituirse como continente sino con el proceso mismo de cristianización. En principio no sólo se creó el espíritu cristiano del continente, sino, todavía más importante, el espíritu europeo, cuyas raíces son las mismas que las de la evangelización: la “inculturación” que acompañó al cristianismo “desde los tiempos apostólicos”: “Europa ha estado viviendo en la unidad de los valores

que la fundaron en la pluralidad de las culturas nacionales”. Europa no es sin el hecho de la diversidad que constituye el mundo, del mismo modo que la evangelización y unificación del mundo por el cristianismo no es sin la “inculturación” que lo acompañó desde su comienzo más allá de los límites geográficos del propio territorio europeo. Cfr. Karol Wojtyła, *Memoria e identidad*, México, Planeta, 2005. También “La idea de Europa en Husserl y Patočka” de Eduardo González Di Pierro en *Acta fenomenológica latinoamericana*, V. II, Lima Perú, 2005, pp. 245-258. Ciertamente, la noción de mundo tal como la conocemos apareció justamente con el descubrimiento de América. La ampliación de los límites territoriales y la colonización y conquista de nuevas tierras por Europa es lo que proporciona la concreción de Europa mismo como realidad cultural y no solamente geográfica.

3. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 279.

4. Me parece que la aseveración de Hannah Arendt sobre el mal, como un asunto en apariencia de naturaleza epistemológica, tiene un antecedente en el pensamiento político de san Agustín. La misma Hannah Arendt en su tesis doctoral, no era ignorante del problema en el santo; sin embargo, no fue esta su preocupación teórica en 1924, sino un problema no del todo desligado a la presencia del mal entre los seres humanos: el concepto del amor entendido como lo que lleva a los seres humanos a constituir el mundo, relacionados con sus semejantes y con las cosas que dan durabilidad a lo que se construye. El mal, por su parte, aparece como una renuncia al mundo por un engaño de amor hacia Dios o hacia el sí mismo: en el primero porque se sale del mundo para amar a Dios, una realidad que trasciende a su criatura, en el segundo porque se abandona a la humanidad por amor de sí. Cfr. Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001. En especial el capítulo dedicado a indagar el Origen.

5. La relación que encuentra Hannah Arendt entre la banalidad del mal y la capacidad humana de pensamiento (*La vida del espíritu*) es lo que nos parece sumamente interesante y rico en su exploración. Este vínculo, no exento de digresiones, es el objetivo central aquí.

6. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C.E.C., 1984, p. 24.

7. *The life of the mind*, en inglés. La traducción para “mind” no es únicamente “espíritu”, el término alude a lo que tiene que ver con la capacidad de la razón, con la mente en general. En inglés no existe “la razón” y, más bien, “the reason” alude a las razones o motivos que alguien tiene para hacer tal o cual cosa o las causas de que algo sea como es. “Mind”, en cambio, denota la capacidad de la mente, o del espíritu, como se traduce generalmente esta obra de Hannah Arendt. La mente, en este sentido no tiene que ver únicamente con la capacidad de raciocinio o de pensamiento como se podría deducir de que es también posible traducir el término como razón, sino a un conjunto de capacidades que incluye, según Hannah Arendt, tanto al pensamiento como a la voluntad y al juicio, facultades que no son visibles ni requieren del mundo sensible para existir.

8. Un asunto que Hannah Arendt interpretó como una campaña política en su contra en la medida en que era vista como quien, con gran resentimiento, no odia sólo a su propio pueblo, sino “a sí misma”. *Cfr.* Elizabeth Young-Bruhel, *Hannah Arendt*, Valencia, Editions Alfons El Magnanim, 1983, y Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, Barcelona, Paidós, 1998.

9. La relación entre el mal y la incapacidad de pensamiento se vislumbra también entre quienes dedican su vida, profesionalmente o no, al pensamiento. Así, Hannah Arendt escribe en un ensayo de 1953: “Como el riesgo inherente a la soledad, el aislamiento es, en consecuencia, el peligro profesional de los filósofos, que, dicho sea de paso, parece ser una de las razones de que *los filósofos no sean de fiar en política ni en filosofía política*. Ellos no sólo tienen un interés supremo que rara vez divulgan, a saber: que les dejen a solas, tener garantizada su soledad y tenerla libre de todas las posibles perturbaciones, entre ellas la inherente al cumplimiento de las obligaciones que uno tiene como ciudadano. Sino que este interés les ha conducido a simpatizar naturalmente con las tiranías, en las que no se espera de los ciudadanos que actúen. Su experiencia con la soledad les ha dado una penetración extraordinaria en todas esas relaciones que no pueden llevarse a cabo si no es estando a solas con el propio yo, que les ha llevado a olvidar las acaso más primarias relaciones entre los hombres y el ámbito que ellas constituyen y que brota sencillamente del hecho de la pluralidad humana”. *Cfr.* Hannah Arendt, “De la naturaleza del Totalitarismo” en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 433. Una simpatía, agregamos, que no tiene que ver únicamente con la tiranía en términos de la organización política, sino la que lleva a los individuos al ejercicio de la tiranía sobre sí mismos. Las cursivas son mías.

10. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 533.

11. En un ensayo de 1950, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, Hannah Arendt describe el “proceso” de desintegración de la personalidad en tres estadios: 1. el arresto arbitrario, con el que “se destruye a la persona jurídica no a causa de la injusticia sino a causa de que el arresto no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de la persona”, 2. la desintegración de la personalidad moral, que “se consigue mediante la separación de los campos de concentración [situación por la que no atraviesan las cárceles que nunca están fuera de la sociedad, sino que forman parte de su propia estabilidad] del resto del mundo, una separación que hace del martirio algo sin sentido, vacío, ridículo”, y 3. la destrucción de la individualidad, que “se logra mediante la permanencia e institucionalización de la tortura”. El resultado es la reducción de los seres humanos a su “ínfimo denominador común posible de ‘reacciones idénticas’”. *Cfr.* Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 296.

12. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 554. Las cursivas son mías.

13. Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 289.

14. Cfr. “Imperialismo” en *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*
15. Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 289.
16. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 557.
17. *Ibid.*, p. 551.
18. Hannah Arendt, “Culpa organizada” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 44. En un apunte anterior, Arendt describe a Himmler: “Heinrich Himmler no es de aquellos intelectuales procedentes de la oscura Tierra de nadie que se extiende entre la existencia del bohemio y la del soplón... no es ningún bohemio como Goebbels ni un criminal sexual como Streicher ni un fanático pervertido como Hitler ni un aventurero como Göring...”, p. 43.
19. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 13.
20. “¿Quién se atrevería a tildar públicamente de criminales de guerra a todos los señores de la buena sociedad?”. Hannah Arendt, *La tradición oculta*, *op. cit.*, p. 40.
21. Arendt a McCarthy, 3 de octubre de 1963. En Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, *op. cit.*, p. 195.
22. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 20.
23. *Ibid.*, p. 417.
24. *Ibid.*, apartados 4, 5, 6 y 10, 11 y 12.
25. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, p. 536.
26. *Ibid.*, p. 434.
27. Arendt a McCarthy (20 de septiembre de 1963), Arendt y McCarthy, *Entre amigas*, *op. cit.*, pp. 190-191.
28. *Ibid.*, pp. 195-196. Las cursivas son mías.
29. Así, al referirse al contenido de *Eichmann en Jerusalén...*, afirma: “este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo, ni la historia del pueblo alemán en tiempos del Tercer Reich, ni por último tampoco, ni mucho menos, un tratado sobre la naturaleza del mal”. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, *op. cit.*, p. 431.
30. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 13.
31. Libro XI, capítulo 15.
32. *Idem.*
33. XI, 21.
34. XII, 16.
35. Las malas voluntades han sido creadas de la nada, al igual que el tiempo y los seres humanos, los que aparecieron en el origen mismo: “en el principio hizo Dios el cielo y la tierra” (XII, 16).
36. XII, 3.
37. Cfr. “Heidegger el zorro” en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 435: “Había una vez un zorro tan falto de astucia que no sólo caía en trampas constantemente, sino que ni siquiera podía

percibir la diferencia entre una trampa y una no-trampa... Tras haberse dejado toda su juventud de aquí para allá en las trampas de otros... el zorro decidió retirarse del mundo de los zorros y se aprestó a construirse su propia madriguera...”.

38. H. A., *La vida del espíritu*, p. 146. Las cursivas son mías.

39. *Ibíd.*, p. 91.

40. “Poner en duda” es una actitud estrictamente racionalista, cartesiana; pero la duda es sólo el inicio del pensamiento, del mismo modo que la manera de evidenciar la relación del pensamiento con la realidad, la forma de adquirir la certeza, incluso, de la existencia propia.

41. *Ibíd.*, p. 70.

42. *Ibíd.*, p. 76.

43. *Ibíd.*, p. 201.

44. *Ibíd.*, p. 215.

45. *Ibíd.*, p. 200. Resulta tentador, a estas alturas y sin previa indicación de la relación, señalar que para Hannah Arendt pensar y comprender están en un mismo espacio. Así, en una entrevista de 1964 con Günther Gaus, Hannah Arendt afirma que “lo esencial es comprender... Y escribir forma parte de ello, es parte esencial del proceso de comprensión”, y “para mí, de lo que se trata es del proceso del pensamiento mismo”. *Cfr.*: “¿Qué queda? queda la lengua materna...” en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 19.

46. Hannah Arendt, *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 201.

47. *Ibíd.*, p. 200.

48. Hannah Arendt, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 279.

49. Mc Carthy a Arendt, 1 de junio de 1962, en *Entre amigas... , op. cit.*, p. 171.

50. Cabe aquí la observación, aunque sean demasiados los excursos: en varias de sus obras, Susan Sontag describe las maneras en que se desarrolla el aislamiento contemporáneo. Los medios de comunicación, incluyendo la fotografía son maneras de o bien inmutarse por lo increíbles que resulten las imágenes o bien hacerlo porque no causan ninguna sensación de dolor ante el padecimiento de nuestros semejantes. *Cfr.* Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara, 2003; y Susan Sontag, *Estilos radicales*, Barcelona, Santillana, 1998.