

La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt

Marco Estrada Saavedra*

*A Karine Tinat,
por el privilegio de su amistad*



Palabras clave: Hanna Arendt, Adolf Eichman, banalidad del mal, filosofía moral, totalitarismo, nacionalsocialismo, moral, juicio, normalidad, pensamiento

Resumen

En este artículo, el autor expone la relevancia de las cuestiones morales en la obra de Hannah Arendt. Con este fin, se establece el significado de la fórmula “la banalidad del mal” para explicar las complejas conexiones entre el pensamiento, la conciencia y el juicio y cómo este circuito es destruido en el totalitarismo mediante la ideología, el terror y el aniquilamiento de la política.

Abstract

Moral questions in Hannah Arendt’s work have an enduring relevance. Thus, there is a need to establish the meaning of the expression “banality of evil” in order to explain the complex connections between thought, consciousness and judgment, and how this circuit is destroyed in totalitarian regimes through ideology, terror, and the obliteration of politics.

* El Colegio de México, Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, México, D.F., c.p. 10740.

Sé muy bien, y Dios lo sabe de antemano, que sus mandatos no habrán de ser respetados y que siempre y en todo lugar habremos de violar sus palabras. Sin embargo, al menos se helará el corazón de todo aquel que infrinja uno de ellos, pues han sido escritos en su carne y en su sangre para que esté consciente de que su palabra de verdad tiene validez

Thomas Mann

A los alemanes no les ha bastado con ser crueles; han creído necesario construir una teoría previa de la crueldad, una justificación de la crueldad como postulado ético.

Jorge Luis Borges

Introducción

Entre comentaristas influyentes del pensamiento de Hannah Arendt, domina la opinión de que en su filosofía política habría un descuido e inclusive cierto desprecio por los problemas morales.¹ En realidad, Arendt no desatendía estos temas sino, más bien, los distinguía analíticamente de las cuestiones políticas con el fin de evitar toda fundamentación de la política en lo subjetivo y poder ubicarla en el espacio *entre* los actores. La diferencia entre la moral y la política no supone una desvinculación

en su obra. De hecho, estaba plenamente consciente de su conexión la cual debía abordarse mediante el estudio del “juicio” en el contexto del problema de la “teoría y la práctica” y, más específicamente, en el de una “teoría de la ética”.²

Al ocuparnos de la “banalidad del mal” podemos darnos cuenta de la importancia que la pensadora judeoalemana concedía a la moral en su filosofía política.³ En este sentido, primero introduciré la caracterización de la personalidad de Adolf Eichmann,

¹ De manera representativa, *vid.* George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984. Este mismo autor ha repetido una crítica semejante en su trabajo “The questionable influence of Arendt (and Strauss)”, en Peter Graff Kielmansegg *et al.* (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German émigrés and American political thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, en particular, la p. 37.

² *Cfr.* Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Herausgabe und mit einem Essay von Ronald Beiner, Piper, München, 1985, p. 15. Sobre los fundamentos en la obra de Arendt de una “ética del reconocimiento”, *vid.* Roland W. Schindler, “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política”, en Marco Estrada Saavedra (ed.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2003. Y acerca de las bases de una “moral reflexiva” en Arendt, consúltese Marco Estrada Saavedra, *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, en particular las pp. 157-163.

³ Por razones de espacio, no abundaré aquí en su teoría de la acción ni del juicio político. Sobre el tema pueden consultarse Marco Estrada Saavedra, “Acción y razón en la esfera pública”, en *Revista Sociológica*, año 16, núm. 47, septiembre-diciembre de 2001, pp. 65-100, y “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”, en Oliver Kozlarek (ed.), *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”*. *Hacia una crítica del pensamiento atópico*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

tal y como Hannah Arendt la observó durante su juicio en Jerusalén, para explicar cómo surgió y qué entendía la filósofa por esta fórmula. Después responderé a la pregunta de por qué dicho mal implicó el colapso de la moral occidental. En los siguientes tres apartados me ocuparé de las condiciones sociológicas generadoras de la banalidad del mal, así como de la manera en que la ideología, el terror y la ley totalitaria contribuyen a hacer superfluos a los seres humanos y a destruir a la persona humana. A continuación, trataré la cuestión de la destrucción

de la facultad mental del juicio y los peligros que ello encierra para la política. Posteriormente, dilucidaré por qué el pensar puro, como una actividad mental autónoma, no es suficiente para tener un efecto liberador en la esfera pública y, en su caso, evitar el mal. Esto nos llevará a establecer las complejas vinculaciones entre pensamiento, conciencia y juicio. Finalmente, abordaré la cuestión del 'sentido del mal' para retornar a las cuestiones morales que preocuparon a Hannah Arendt.

Adolf Eichmann: un hombre sin atributos

Miembro del Partido Nacionalsocialista y, en particular, de la temible SS (*Schutzstaffel* o escuadras de protección), Karl Adolf Eichmann era jefe de la Subsección B-4 de la Sección IV de la Oficina Central de Seguridad del Reich, por lo que fungía como "especialista en asuntos judíos". Dicha subsección era la encargada de la arquitectura logística y organizativa de la concentración y deportación de los judíos europeos a los campos de exterminio.

Exiliado y viviendo en el anonimato de posguerra en Argentina, Eichmann fue detenido el 11 de mayo de 1960 en Buenos Aires por el Mossad, el servicio secreto israelí, y nueve días después puesto a disposición de un tribunal en Jerusalén acusado, entre otras cosas, de "crímenes contra el pueblo judío, contra la humanidad y crímenes de guerra" perpetrados durante la Segunda Guerra Mundial bajo el régimen nazi.⁴ Fue hallado culpable y sentenciado a muerte. Después de dar trámite a los procedimientos de apelación y revisión de sentencia, el veredicto fue confirmado y el *Obersturmbannführer* (teniente

coronel) murió ahorcado el jueves 31 de mayo de 1962.⁵

Mucho antes de tener la oportunidad de asistir al proceso judicial contra Eichmann como reportera del *New Yorker*, Hannah Arendt quedó existencialmente conmocionada al observar que los crímenes más execrables del nazismo no fueron perpetrados por degenerados sexuales, sadistas, psicópatas, criminales consuetudinarios o fanáticos ideológicos (sin que éstos hayan faltado, por supuesto, en su maquinación y ejecución), sino, en su mayoría, por hombres 'normales', 'comunes y corrientes', amorosos 'padres de familia', empleados y trabajadores honestos y laboriosos, así como por burgueses respetuosos de la ley.⁶

Arendt estaba perpleja por el abismo que existía entre la magnitud de los crímenes y la personalidad del acusado, porque tal disparidad contradecía flagrantemente nuestras teorías filosóficas y teológicas sobre el mal. "El mal, como se nos ha enseñado, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, un 'ra-

⁴ Hanna Arendt, *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 375 y ss.

⁶ Cf. Matthias Storm, *Organisierte Schuld von Hannah Arendt*, Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2004 (Philosophie des 20. Jahrhunderts / Gegenwart).

yo que cae del cielo',⁷ o Lucifer, el ángel caído cuyo pecado es el orgullo, es decir, aquella soberbia de la que sólo son capaces los mejores: no quieren servir a Dios, sino ser como Él."⁸ En efecto, la opinión común acerca de los nazis es que, para haber organizado la destrucción del pueblo judío con tal crueldad, debieron ser, en verdad, monstruos infernales. En cambio, Arendt observa en Eichmann no al demonio en persona sino a alguien del 'montón', vulgar, un bufón que carecía de la grandiosidad diabólica de un Yago, un Macbeth o un Ricardo III. "No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anterior al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino falta de reflexión."⁹ El amor de Eichmann por los retruécanos, las frases hechas, los clichés, las 'palabras aladas'; su fidelidad a los códigos de conducta; su obediencia a las normas establecidas; su atento respeto por la opinión mayoritaria; su idolatría del éxito como criterio de todo acto y persona; su deficiente memoria, imaginación y juicio; su incapacidad de articular frases gramaticalmente correctas, etc., se manifestaba condensadamente en la "ausencia de pensamiento". "Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía."¹⁰

Lo siniestro de la ausencia de pensamiento en Eichmann yace en que él simplemente se ajustó al código moral reinante y a la ley de su entorno social, tal y como lo habría hecho sin mayores problemas y con extraordinaria plasticidad en otro contexto social, por ejemplo, uno liberal y democrático.

Su sentido de moral y justicia no fue conmovido en forma especial por los crímenes cometidos estatalmente, porque la voz de su 'conciencia', en perfecta armonía con la de sus conciudadanos, fue silenciada mediante el establecimiento revolucionario de un nuevo código moral y una política sancionada por el gobierno. "Según Eichmann, dijo, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la Solución Final."¹¹ Adolf Eichmann "actuó, en todo momento, dentro de los límites impuestos por sus obligaciones de conciencia: se comportó en armonía con la norma general; examinó las órdenes recibidas para comprobar su 'manifiesta' legalidad, o normalidad, y no tuvo que recurrir a la consulta de su 'conciencia', ya que no pertenecía al grupo de quienes desconocían las leyes de su país, sino todo lo contrario."¹²

En un mundo social corrupto moralmente, el que fuera el encargado de la organización de la logística de transportes del Holocausto, no se sentía, en consecuencia, 'culpable'. Una y otra vez repetía en el tribunal que "ninguna relación" tuvo "con la matanza de judíos".¹³ Las pocas oportunidades en que la voz de su conciencia se dirigía al obediente servidor público para recriminarlo eran en los casos "de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas".¹⁴ En la sociedad criminal nacionalsocialista, sus actos sólo eran, en su opinión, delictuosos *a posteriori*. Debido a ello, no tenía nada de qué arrepentirse, pues siempre había sido "un ciudadano fiel cumplidor de las leyes".¹⁵ Hasta afirmaba, sin asomo de sorna, proceder según la filosofía práctica kantiana y vivir en consonancia con los preceptos morales del filósofo de Königsberg. Nada más corrupto e innoble se le

⁷ Lucas, 10:18.

⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. Fernando Montoro y Ricardo Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰ H. Arendt, *Eichman en Jerusalén... op. cit.*, p. 434.

¹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹² *Ibid.*, p. 442.

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

hubiese antojado que preferir, para orientar su conducta, sus propias inclinaciones a la ley y hacer una excepción a la norma para su persona. El gobernador general de la Polonia ocupada, Hans Frank, reformuló el imperativo categórico kantiano que bien pudo habérselo apropiado el mismo Eichmann: “Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos.”¹⁶ Esta nueva fuente del derecho legalizó la injusticia y el crimen. Más que a su conciencia o al código moral de su juventud, Eichmann le prestó atención a aquélla. Y aquí reside el escándalo. La voz de la conciencia no es un sentimiento moral innato y general en el corazón de los hombres, ningún *lumen naturale* que nos pueda guiar iluminándonos en situaciones moralmente aporéticas. La conciencia se actualiza, como más tarde revisaremos, en el silencioso diálogo del pensamiento del yo consigo mismo. Justo allí donde se le silencia, uno no puede más que esperar no caer en situaciones ambivalentes en las que las normas morales convencionales no son siempre las mejores consejeras. Eichmann no reconoció dicha situación, ni pudo juzgar su significado e implicaciones, porque su conciencia funcionó obedeciendo a lo que se ordenaba y hacía alrededor suyo, y no pensando autónomamente. Su obediencia fue, qué duda cabe, su ‘culpa’, pero vale recordar que “la obediencia es una virtud harto alabada. Los dirigentes nazis habían abusado de su bondad.”¹⁷

Adolf Eichmann no era ningún fanático; tampoco un simpatizante entusiasta del Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes. Muchos psiquiatras y curas atestiguaron durante el proceso jurídico que no sólo “era un hombre ‘normal’”, sino hasta “ejemplar” y “con ‘ideas muy positivas’”¹⁸. Estos juicios tan ‘positivos’ sobre el acusado no tienen nada que ver con una supuesta intención del “Arquitecto del Holocausto” de engañar a sus entrevista-

dores (aunque es cierto que, a veces, se comportaba mendazmente para colocarse bajo una luz más propicia y exaltar su ‘idealismo’). Lo que tenemos a la vista es, más bien, su plástica capacidad de adaptación a las normas y costumbres imperantes en el medio social en el que se encuentra, de las cuales únicamente demandaba que le ofrecieran directrices para orientarse en un mundo oscuro. Reclamaba “un jefe que lo guiara”¹⁹ y anhelaba pertenecer a alguna organización o grupo que ordenara su vida y le diera sentido. Una vez integrado en un colectivo —cualquiera que éste fuera. De hecho, su entrada al Partido Nacionalsocialista no fue más que mero capricho del azar, por decirlo así— no deseaba otra cosa que hacer ‘carrera’, escalar febrilmente hacia las posiciones más altas y gozar del éxito material y del prestigio social resultado de su heroico esfuerzo. Por desgracia para el de Solingen, a fin de encajar en el tipo de sociedad en la que había de encontrar la oportunidad de llevar una ‘vida ordenada’, decidió normalizar y rutinizar sistemáticamente el crimen, la mentira, el autoengaño y la estupidez bajo la guía revolucionaria de los nazis. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un ‘monstruo’, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso.”²⁰ El exterminador en masa de judíos no tenía “personalmente”, como él mismo aseguraba, “nada” contra los judíos. Muy al contrario, “le asistían muchas ‘razones de carácter privado’ para no odiarles”.²¹ No obstante, en el tribunal de Jerusalén, nadie le creyó, ni el fiscal ni la defensa ni los jueces mismos, porque habrían éstos hallado absurdo suponer que una persona que no fuera ni doctrinaria ni cínica o insana mentalmente, “fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal” y no tuviese conciencia de la calidad criminal de sus actos. Y debido a la in-

¹⁶ *Ibid.*, p. 207.

¹⁷ *Ibid.*, p. 375.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*, pp. 86 y ss.

²¹ *Ibid.*, pp. 46 y ss.

credulidad general, “no abordaron la mayor dificultad moral, e incluso jurídica, del caso”:²² que Eichmann era un hombre común y corriente.

La turbación frente a la banalidad del mal surge de la desproporción entre los horrendos crímenes de Eichmann y su personalidad bufonesca. “Lo más grave era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que éstos no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuentes..., que en realidad merece la calificación de *hostis generis humani*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.”²³ Para Hannah Arendt, tal desproporción sólo podría haberse originado y expandirse en el contexto institucional de una esfera pública auténtica destruida, donde todo sentido por la política

y la moral, lo público y lo privado se había extrañado, donde era posible desentenderse, sin mayores consecuencias, de la responsabilidad política de los actos propios y del apoyo a las acciones de los otros. En efecto, la banalidad del mal no es un problema de corazones y almas torcidos, sino que “tiene lugar entre los hombres. Aparece justamente allí donde este espacio ha sido destruido”.²⁴

La conspicua ausencia de pensamiento capturó la atención de Arendt y la condujo a plantearse las siguientes interrogantes: “¿Es posible hacer el mal (los pecados de omisión y comisión) cuando faltan no ya sólo los ‘motivos reprobables’ (como los llama la ley), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? ¿No es acaso una condición necesaria del mal, como quiera que deseemos definirlo, este ‘estar dispuestos a ser malvados’? ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?”²⁵

Sobre el significado del colapso de la moral

Horrorizada por la ‘colaboración’ casi sin fricciones de la mayoría de los alemanes de todas las clases y capas sociales con el nuevo régimen (*Gleichschaltung*), Hannah Arendt observa, y no sin cierta sorna, que la palabra ‘moral’ únicamente significa *more*, literalmente, ‘costumbres y hábitos’, los cuales pueden ser modificados por otro ‘conjunto’ de normas de comportamiento social sin más complicación que lo que costaría hacer con las ‘maneras a la mesa’ de un individuo o un pueblo, tal como el ejemplo de la Alemania nazi puso al descubierto. La

cooperación activa de los alemanes en la dictadura totalitaria nacionalsocialista puso de manifiesto el “colapso total de todos los criterios morales en la vida pública y privada”²⁶ de Occidente, resultado, a su vez, de un largo y complicado proceso de ‘ruptura’ con la tradición, la religión y la autoridad.

Tal colaboración implica un colapso moral, porque personas honestas, comunes y corrientes, que no estaban convencidas de, ni simpatizaban con la ideología nacionalsocialista, se adaptaron a los valores y normas de los nazis sin mayor esfuerzo inte-

²² *Ibid.*, p. 47.

²³ *Ibid.*, p. 417.

²⁴ Ingeborg Nordmann, *Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1994, p. 88.

²⁵ H. Arendt, *La vida del espíritu... op. cit.*, pp. 14 y ss.

²⁶ *Ibid.*, “Some questions of moral philosophy”, en *Social Research*, núm. 61, invierno de 1994, p. 742.

lectual y sin mayor dolor por dejar a un lado sus antiguas convicciones y creencias morales. “La moral se derrumbó en un mero conjunto de *mores*... frente a gente normal que nunca soñó en dudar en lo que se les había inculcado y en lo que creían, mientras que los criterios morales fuesen socialmente aceptados.”²⁷ Lo que quedó claro es el hecho perturbador de que la moral y sus imperativos no son evidentes por sí mismos, como se había supuesto desde el inicio de nuestra tradición intelectual. Al contrario, “la verdad moral”, comenta Arendt, “se asemejan más a los acuerdos que a las verdades necesarias de la ciencia”²⁸ En otras palabras, el “no mataras” o el “no levantarás falsos testimonios” no conllevan la evidencia de los enunciados matemáticos como $2+2=4$ o de las verdades fácticas como que el autor de la *Divina Comedia* es Dante.

Para Arendt, la crisis de la moral revela, además, “el colapso de la facultad personal del juicio” como un hecho consumado.²⁹ Esta revelación se asemeja a un destierro en un degenerado estado de la naturaleza hobbesiano, pues, como comenta Arendt, “...no teníamos a nuestra disposición ni categorías ni reglas generales bajo las cuales subsumir esta experiencia [totalitaria]”.³⁰ En efecto, ¿cómo ser capaces de comprender nuestra experiencia a la luz de una realidad radicalmente nueva y, por tanto, desconocida históricamente como lo era el totalitarismo?³¹ Lo cierto es que la existencia de un sinfín de ejemplos históricos más bien nos ofusca si es que queremos encontrar una analogía precisamente allí donde no existe precedente histórico alguno. La plausibilidad de categorías y fórmulas,

resultado de experiencias sedimentadas ya olvidadas, descansa necesariamente en su “coherencia lógica”³² y no en que si tales categorías y fórmulas son justamente adecuadas para los sucesos históricos reales. En este sentido, no estábamos preparados para la tormenta de novedades con las que el totalitarismo nos confrontó. Así, pues, “¿qué sucede con la facultad humana el juicio cuando topa con acontecimientos que, en cierto modo, no están contenidos en la regla general, ni siquiera como excepción a esta regla?”.³³ El carácter adecuado de nuestros conceptos intelectuales y nuestras normas morales consiste, en términos prácticos, en su utilidad aceptada para los casos típicos. Sin embargo, allí donde la excepción, como en las sociedades y estados totalitarios, se ha vuelto derecho y caso normal, nuestros criterios comunes se revelan insuficientes e inservibles. Nuestro intelecto se siente, con razón, ofendido ante una realidad que no logra entender. Enamorado de lo universal, el intelecto sufre de vértigo cuando lo particular descontrola sus operaciones silogísticas bajo condiciones generales de causalidad. En esta situación, lo que hacemos es, gracias a la autonomía de nuestra mente, echar mano de nuestra facultad del juicio y, en lugar de subsumir lo particular en un universal preestablecido, nos arriesgamos a juzgar por cuenta propia la realidad singular de dicho particular. Los pocos que se negaron a cooperar con el régimen nazi, cuyos orígenes sociales y educación eran de lo más variopinto, fueron aquellos que “se atrevieron a juzgar por sí mismos”.³⁴ Juzgaron autónomamente, porque se liberaron del código mo-

²⁷ *Ibid.*, p. 744.

²⁸ H. Arendt citada por Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 196.

²⁹ H. Arendt, “Persönliche Verantwortung in der Diktatur”, en *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1991, p. 15.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ Sobre la relevancia epistemológica del juicio reflexivo, *vid.* mi artículo, “Eine Hermeneutik des Präzedenzlosen. Die Urteilskraft und die historische Imagination”, en Bernd Neumann, Helgard Mahrtd y Martín Frank (eds.), *The Angel of History is Looking Back. Hannah Arendts Werk unter politischen, ästhetischen und historischem Aspekt*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

³² H. Arendt, “Persönliche Verantwortung... *op. cit.*”, p. 28.

³³ *Ibid.*, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p. 34.

ral de la sociedad y actuaron libremente en lugar de conducirse guiados por las normas sociales. En fin, reconocieron que la situación en la que se ha-

llaban totalmente distinta era a las típicas y conocidas. De esta manera, revelaron una capacidad sorprendente de pensar y juzgar.

Los contextos sociales generadores de la banalidad del mal

Hannah Arendt denuesta a Adolf Eichmann como banal, no a los crímenes mismos. Calificarlo así, no significa minimizar sus delitos, sino colocar en su justa dimensión humana al perpetrador.³⁵ Por tanto, Arendt no exculpa en ningún sentido al alemán y está de acuerdo con la sentencia, es decir, su muerte por la horca, aunque su fundamentación del veredicto difiera de la del juez.³⁶

Lo horrendo de la normalidad de criminales de la calaña del acusado es que cometen sus crímenes “en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”.³⁷ Con esta afirmación, Arendt trasciende el ámbito meramente personal de la “banalidad del mal” y devela los contextos fomentadores de ésta. Principalmente sospecha de lo que denomina “lo social”, esa esfera de las relaciones humanas que se organiza bajo el principio laboral de la reproducción de la vida y en la que el comportamiento de los individuos está determinado y gobernado por las normas sociales de un colectivo humano.³⁸

En términos funcional-estructuralistas, la sociedad se caracteriza por la racionalidad de la necesidad para la reproducción de la existencia. Su modo de integración es el de la compulsión conformista de los comportamientos coordinados funcionalmente de los actores socializados a través de la obser-

vancia de roles y expectativas sociales en las organizaciones e instituciones sociales. El actor social no es más que un amasijo de roles y estatus sociales, cuyos sentido y significado se hallan más allá de sus intereses y que son determinados por las organizaciones e instituciones sociales de manera independiente de su voluntad. Como ser socializado, el actor social es sólo una criatura del sistema social, por lo que se identifica, de forma compulsiva, con el horizonte social y cultural del sistema, cuya sintaxis reproduce al ejecutar su papel respectivo en el entramado de relaciones sociales. El malestar que ocasiona la sociedad consiste en la eliminación de la diversidad humana a favor de la ‘calculabilidad’ sistémica, en la absorción y asimilación de la diferencia individual, en la homogenización de la pluralidad humana y en la exclusión de la espontaneidad de la acción. Allí donde se elimina la acción libre y el juicio independiente a favor del comportamiento disciplinado normativamente y la aceptación ciega de las creencias imperantes en una sociedad, el suelo puede ser propicio para cometer actos criminales sin que el actor sea consciente de lo que realmente hace o dice, pues está acorazado para evitar confrontarse con la realidad.

¿Cómo favorecen las instituciones burocráticas, como las del régimen nacionalsocialista, la ‘irre-

³⁵ Cfr. sus declaraciones en la entrevista televisiva con Tilo Koch, en Ursula Ludz (ed.), *Hannah Arendt. Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München, Piper, 1996, en especial pp. 39 y ss.

³⁶ Cfr. H. Arendt, *Eichman en Jerusalén...op. cit.*, p., 423 y ss.

³⁷ *Ibid.*, p. 417.

³⁸ Vid, especialmente, H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 48-59 y 97-156. La mejor monografía sobre el tema es Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of The Blob. Hannah Arendt's Concept of The Social*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1998.

flexión' y la transmutación de la moral? Para Hannah Arendt, la forma típica de la organización política de la sociedad es la "dominación de nadie" o la "burocracia" que no está vinculada a ninguna persona en particular y, por eso mismo, fomenta las condiciones para la falta de responsabilidad individual. "En opinión de Arendt, la mayoría de la gente tiene 'la necesidad de pensar', pero ésta puede ser suprimida por las 'necesidades más apremiantes de la vida'. Las instituciones burocráticas son particularmente exitosas en inculcar a la gente un sentido de urgencia y premura, de tal suerte que individuos, que en otras situaciones son atentos a su conciencia, se vuelven capaces de aceptar un giro total de sus esquemas de valor previos."³⁹ El fracaso moral de personas como Eichmann se empotra en la opacidad y anonimato de las modernas instituciones y de sus correspondientes procesos de socializaciones. El ejercicio de los roles sociales en las instituciones burocráticas exige de los individuos adaptación a las normas codificadas y comportamientos prescritos por medio de una limitación severa de la acción espontánea y libre. En este contexto, en el que cada acto se amolda a un proceso coordinador de la maquinaria burocrática, el individuo, que se considera sólo como 'una pequeña tuerca', pierde fácilmente la vista del conjunto así como el sentido y la responsabilidad sobre su propia actividad, la cual se delega a los escalones superiores del organigrama institucional. De allí que la lealtad con la institución, sus normas y objetivos pueden 'desbanca' las metas personales y las convicciones morales propias. "Una vez que el burócrata nazi perdió el sentido de la responsabilidad personal por sus acciones dentro de la institución, los escrúpulos morales normales son desechados. Con el fin de reobtener un sentido de honor y virtud, el burócrata se vale del concepto de moral a la mano a costa de sus creencias morales previas. Así, logra gozar de

nuevo de honor y virtud mediante la lealtad."⁴⁰ Las instituciones pueden ejercer una influencia enorme en las dimensiones cognitivas, evaluativas y morales de la vergüenza y el sentimiento de culpabilidad (ancladas en el mundo de vida, y, además, provocar, en determinados casos como el de Eichmann, su refuncionalización y hasta reemplazo total a favor de los objetivos y metas institucionales. Los efectos de tales refuncionalización y reemplazo son palpables ya en el nivel lingüístico: "El último efecto de ese modo de hablar [el *Sprachregelung* o 'lenguaje en clave' utilizado para llevar a cabo las operaciones de la *Endlösung* ('Solución Final') o, en términos nada mendaces, el exterminio absoluto de los judíos] no era el de conseguir que quienes lo empleaban ignorasen lo que en realidad estaban haciendo, sino impedirles que lo equiparasen al viejo y normal concepto de asesinato y falsedad."⁴¹

El funcionario público Adolf Eichmann se comportó asimismo como un hombre privado, uno particularmente insulso y de estrechas miras, en el terreno público, en donde debieron imperar otros criterios y parámetros. Acicateado por el miedo del desclasamiento social y de la inseguridad económica, persiguió fervientemente sus propios intereses con la esperanza de que su carrera le retribuyera con reconocimiento social y éxito financiero. Su obsesión por el reconocimiento y el éxito lo cegaron frente a las consecuencias de sus actos criminales y ante el carácter moral y político de su medio social, asimismo anestesió su conciencia y su juicio y paralizó toda posibilidad de actuar libremente. En esta confusión, en la que no existía a sus ojos ningún contraejemplo en la sociedad mayoritaria, no surgió para Eichmann prácticamente ningún deseo de resistir o sentimiento de culpa. Prisionero de su niveladora forma de pensamiento instrumental, no le fue posible distinguir entre administración pública y crimen

³⁹ Larry May, "Socialization and Institutional Evil", en Larry May y Jerome Kohn, (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Londres, MIT Press, 1996, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹ H. Arendt, *Eichman en Jerusalén... op. cit.*, p. 131.

estatal. Para él, ambos eran básicamente lo mismo, pues sólo los evaluaba a la luz de los criterios de la competencia, eficiencia, éxito y obediencia. Eichmann no habitaba el mundo, no convivía ni consigo mismo ni con sus congéneres. Esta pérdida del mundo se manifestaba conspicuamente en su aversión contra la formación auténtica de juicios y el hacerse responsable de sus propios hechos y dichos. Renunció, así, a ser una persona entre las otras y prefirió la comodidad del anonimato. “La banalidad del mal no es un fenómeno moral ni de la voluntad, sino de la ausencia de la facultad de juicio, de la incapacidad de pensar la diferencia... El lugar en el

que se puede pensar verdaderamente esta diferencia sigue siendo el espacio público.”⁴² Precisamente esta esfera pública fue destruida en la Alemania nacionalsocialista y su luz, para hablar con Heidegger, obscurecía todo. “¿Por qué debía”, refutó en una ocasión Eichmann, “quebrarme la cabeza si no era más que un hombre común y corriente?”⁴³ ¿No sabían y decidían mejor en torno a la “Solución Final” todos “los Papas del Tercer Reich” reunidos en la Conferencia de Wannsee que el minúsculo funcionario público que tuvo la gracia y fortuna de participar en tan histórico cónclave? Después de todo, “¿Quién era él para juzgar?”⁴⁴

Ideología y terror

El totalitarismo (esa novísima forma de gobierno que el siglo XX dio a luz y que Hannah Arendt vio expresado exclusivamente en el nazismo alemán y en el comunismo estalinista)⁴⁵ implica la materialización promovida activa e intencionalmente en el mundo humano de las pseudos leyes que determinan el destino de los hombres. Los nazis afirmaban obedecer a las “leyes de la Naturaleza” que supuestamente gobernaban los destinos humanos, dividiendo, de tal suerte, a los seres humanos en razas superiores e inferiores. Los comunistas soviéticos proclamaban ejecutar las leyes materialistas de la historia del conflicto de clases. Para unos implicaba el cumplimiento de dichas leyes la eliminación de las razas inferiores, “incapaces e indignas de vivir”; para los otros, en cambio, el aniquilamiento del enemigo de clase, miembro de una “clase moribunda o un pueblo decadente”.

Para Arendt, la ideología significa literalmente “la lógica de una idea”⁴⁶ que, mediante la deducción de sus premisas, nos lleva a consecuencias férreas y necesarias. La ideología gana una plausibilidad aparente para el intelecto gracias a que conjuga certezas axiomáticas con coherencia lógica, pero a costa, sin embargo, de la abstracción de la experiencia y del distanciamiento del mundo. Ni la pérdida de la experiencia ni del mundo merman la validez de la ideología a los ojos de los ideólogos y fanáticos; muy al contrario, debido a ella, afirman, se accede a la ‘verdadera’ realidad. La ideología funge, entonces, como un oráculo omnisciente que explica el mundo y el sentido de la historia con claridad geométrica y necesidad irrefutable, siempre y cuando se saquen las conclusiones correctas e ineludibles de las premisas únicas dadas. “Cualquiera que aceptase que existían

⁴² I. Nordmann, *Hannah Arendt... op. cit.*, pp. 89 y ss.

⁴³ H. Arendt, *Eichman en Jerusalén... op. cit.*, p. 205.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁵ Consúltese al respecto, Margaret Canovan, “Beyond Understanding? Arendt’s Account of Totalitarianism”, en *Hannah Arendt Newsletter*, núm. 1, abril de 1999, pp. 25-30.

⁴⁶ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Vol. III, Totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, pról. de Salvador Giner, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 694.

cosas tales como las 'clases moribundas' y no extrajera la consecuencia de matar a sus miembros o que el derecho a la vida tenía algo que ver con la raza, y no extrajera la consecuencia de matar a las 'razas no aptas', era simplemente un estúpido o un cobarde."⁴⁷

El pensamiento ideológico se subyuga voluntariamente a la 'fuerza coactiva del argumento', pues tiene 'temor' de contradecirse. No busca otra cosa más que certeza y seguridad por lo que sospecha paranoicamente de la libertad. "Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la 'idea'; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma 'ley' que la exposición lógica de la 'idea'."⁴⁸ Al renegar furibundamente del ámbito de la contingencia, la ideología no pretende otra cosa que destruir nuestras facultades para la política y la historia: la acción y el juicio. Comparte así un rasgo fundamental de la corriente más influyente del pensamiento político occidental (el cual, Arendt, por cierto, no duda en calificar como "el pecado más antiguo de la filosofía política de Occidente"): el intento de substituir la acción por medio de la fabricación (*Herstellen/work*) como la actividad que debería imperar en la esfera de los asuntos humanos debido a su calculabilidad y confiabilidad, a que tiene un comienzo y un fin determinados y, también, porque los productos de la fabricación pueden ser manipulados y destruidos según los requerimientos del *homo faber* (cualidades, todas éstas, que no son propias de la actividad humana de la acción).⁴⁹

Ahora bien, cuando el pensamiento ideológico es introducido consecuente y violentamente en la política, en la esfera de la acción y el discurso libres, la

ideología se expresa como terror. El terror "es concebido para traducir a la realidad la ley del movimiento de la historia o de la naturaleza."⁵⁰ En un Estado verdaderamente totalitario, el terror ya no es simplemente el medio para suprimir a la oposición interna, sino que se vuelve él mismo, para decirlo en términos de Montesquieu, el principio de toda política totalitaria. "Si la legalidad es la esencia del gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria."⁵¹

En efecto, mientras que la tiranía se manifiesta como la ausencia de leyes y se sujeta a la voluntad de un individuo o de una camarilla; en cambio, la dominación totalitaria es la encarnación misma de la Ley, es, paradójicamente, el reflejo negro del gobierno constitucional, su desdoblamiento negativo. No es un gobierno ilegal, pues sus actos se someten a la ley de la naturaleza o a la de la historia. Defiende su superioridad argumentando que su legalidad no tiene que ver con la de las limitadas leyes positivas humanas, sino con una más alta y trascendental. "El terror es la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o la historia corra libremente a través de la humanidad sin tropezar sin ninguna acción espontánea."⁵² Así, elimina la acción y todo espacio público y privado de la libertad con el fin de alcanzar el control y la dominación totales del comportamiento de la pluralidad de seres humanos a través de la ejecución inflexible de la 'conclusión' de las premisas ideológicas. "Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas."⁵³

⁴⁷ *Ibid.*, p. 697.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 694.

⁴⁹ Vid. H. Arendt, "Geschichte und Politik in der Neuzeit", en *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, München, Piper, 1994, pp. 98 y 109.

⁵⁰ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo... op. cit.*, p. 688.

⁵¹ *Ibid.*, p. 688.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 689.

De la banalidad a la normalidad: la ley totalitaria

En la tercera parte de su obra, *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había calificado al totalitarismo como “el mal radical”, haciendo uso del término kantiano, pues sus crímenes se ubicaban más allá de toda pena o absolución, de toda comprensión y reconciliación sobre las que la “solidaridad” humana se fundamenta. “Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente impune e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar.”⁵⁴ Hannah Arendt postulaba que el exterminio físico de los judíos era un “crimen contra la humanidad” cometido en contra del “pueblo judío”. En efecto, el genocidio es un crimen de lesa humanidad porque amenaza radicalmente la “condición humana”, la pluralidad de los seres humanos, al intentar destruir la “comunidad” del “género humano”.⁵⁵ Este crimen hace al ser humano uno superfluo a través del exterminio organizado de su humanidad, es decir, de las condiciones de la pluralidad, natalidad, espontaneidad e individualidad. El totalitarismo no tiene solamente el objetivo de dominar dictatorialmente a los hombres, sino que pretende, tal y como en los campos de exterminio nazi se intentó sistemáticamente, transformar de manera nihilista la naturaleza humana. En términos políticos, el mal radical totalitario destruye absolutamente las condiciones de la acción pues “trasciende la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano”.⁵⁶ Es un hecho abominable ya que “imposibilita toda acción posterior”⁵⁷. Los líderes y simpatizantes de movimientos y gobiernos totalitarios “creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás,

y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismo resulten estar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron”⁵⁸.

Si el totalitarismo intenta hacer al ser humano superfluo subvirtiendo su condición humana, entonces la institución fundamental del totalitarismo es, en consecuencia, el campo de exterminio donde “todo es posible” y permisible y la dinámica del terror no encuentra límite. Éstos “son los laboratorios para el experimento de la dominación total”. Alcanzan su objetivo “cuando la persona humana –que siempre es una combinación particular de comportamiento espontáneo y determinado- es transformada en un ser totalmente condicionado, cuyo comportamiento puede ser detalladamente calculado cuando es conducido a la muerte segura.”

El proceso de la destrucción de la persona humana se realiza gradualmente: comienza con la destrucción de la ‘persona jurídica’. La detención de la persona en un Estado totalitario inicia este proceso no justamente por la injusticia del hecho, sino porque entre éste y las acciones y opiniones del arrestado no existe ninguna ‘conexión’. Delito y culpa son definidos ‘objetivamente’ por la ideología (por ejemplo, pertenecer a una ‘raza inferior’). El segundo paso es la destrucción de la ‘persona moral’ que implica que, bajo las condiciones de la dominación totalitaria del campo de exterminio, cualquier acto de protesta individual pierde significado porque, en la soledad del campo, no es registrado ni recordado por nadie; ni siquiera el martirio representa una opción heroica, porque se vuelve ‘vacío y ridículo’ en medio del olvido organizado. La catástrofe moral se completa cuando las víctimas son obligadas a colaborar con sus verdugos en la realización de los

⁵⁴ *Ibid.*, p. 680.

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Eichman en Jerusalén... op. cit.*, pp. 410 y ss.

⁵⁶ H. Arendt, *La condición humana... op. cit.*, p. 260.

⁵⁷ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper, 1992, p. 24.

⁵⁸ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo... op. cit.*, p. 661.

crímenes, buscando borrar así toda distinción entre unos y otros. El último paso de este proceso es la desintegración de la 'individualidad' por medio de la tortura permanente y mecanizada. "El resultado es la reducción de la naturaleza humana al mínimo denominador común de las 'reacciones idénticas' condicionadas."⁵⁹

La eliminación de la condición humana de la 'pluralidad' no afecta sólo a los enemigos y víctimas de la dominación totalitaria. También los mismos ejecutores de la ley de la naturaleza o de la historia se someten a dicha eliminación y se entienden como 'agentes' o 'instrumentos' del movimiento inherente a aquélla o a ésta. En última instancia, la creación de "Un hombre de dimensiones gigantescas" incluye a todos los que han caído en la dinámica totalitaria. Las personas individuales no cuentan. El 'todo' es lo absoluto para la ideología totalitaria que pretende nada menos que 'fabricar' a la 'humanidad'. Gracias a la noción de 'enemigo objetivo' —es decir, todos aquellos que 'obstaculizan' el movimiento de la naturaleza o de la historia independientemente de su 'intención subjetiva' o no— toda persona en un régimen totalitario es apta para intercambiar papeles de acuerdo a las necesidades de la ideología. Las purgas estalinistas demostraron una y otra vez cómo los verdugos de antaño no estaban a salvo de la violencia arbitraria del terror totalitario. Su sometimiento ideológico al veredicto de los tribunales de Moscú dan una idea de cuán bien preparados estaban para cumplir cualquier papel que se les asignaran con tal de cooperar en el triunfo de la idea

comunista y 'acelerar' el movimiento de la historia. Si se negaban a acatar la sentencia, se demostraba que eran 'enemigos del pueblo', y así toda su vida hubiera perdido sentido.⁶⁰

Como vimos, la dominación totalitaria se identifica a sí misma con la ley. Su autoridad y legitimidad se fundan en su reconocimiento y cumplimiento. Ahora bien, en el Tercer Reich, la ley se redujo a la voluntad de Adolf Hitler y ésta era su única fuente legítima. La ley totalitaria fue adquiriendo, poco a poco, carta de ciudadanía en la nación germana. Fue apoderándose del ordenamiento legal y constitucional de la República de Weimar, suplantándolo y socavándolo al mismo tiempo.⁶¹ La subversión del orden constitucional por parte de la legalidad ideológica se logró, entonces, a través de un insólito 'mimetismo': el mal imitaba el bien y se instituía como la norma. En la Alemania nazificada, el mal había perdido su capacidad de seducir; las cualidades por las cuales se le reconoce e identifica en su carácter extraordinario se habían difuminado en la normalidad legal. De esta forma, al establecerse el 'mal radical' como norma, se devela, inesperada y sorprendentemente, como 'banal' "*si par 'banalité' on entend 'normalité'*".⁶² Así, la diferencia entre un acto político o administrativo y el crimen estatalmente dirigido se había esfumado. Paradójicamente, todo acto auténticamente moral y político bajo condiciones totalitarias se le perseguía como un delito, mientras que el crimen gozaba de la protección y apoyo de la ley.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.* pp. 698 y ss.

⁶¹ Vale recordar que el ascenso al poder de los nazis fue mediante una elección democrática; el orden constitucional no fue violentado por lo que Hitler era un gobernante legal. De hecho, la Constitución de la República de Weimar nunca fue derogada. Y, por si esto fuera poco, la confianza y simpatía del pueblo alemán por el nuevo gobierno se incrementó con los 'triumfos' de su política económica que, gracias a la reactivación industrial, entre otras cosas, mediante el rearme, bajó la inflación y el número de desempleados disminuyó. A los ojos del ciudadano alemán promedio, Hitler no sólo era un canciller legal, sino hasta legítimo.

⁶² Roberto Esposito, "Le mal en politique. Reflexions sur Hannah Arendt", en Marina Cedronio, (ed.), *Modernité, démocratie et totalitarisme: Simone Weil et Hannah Arendt*, París, Klincksieck, 1996 (Actes et Colloques, 47) p. 136.

La destrucción del juicio y sus peligros para la *polis*

Reflexionando sobre Eichmann, Hannah Arendt sabía muy bien que “para causar un gran mal no es necesario un mal corazón”, así como que “la mayoría de las veces el mal es hecho por gente que nunca se había planteado ser buena o mala”.⁶³ Pero, ¿cómo ocasiona la ausencia de pensamiento el mal? ¿Basta el pensar puro para evitar el mal y la injusticia? ¿Qué entiende Arendt por pensar? ¿No es una actividad exclusiva de los sabios, filósofos y científicos? y, si es así, ¿con qué derecho la esperamos encontrar en personas cuyas tareas tienen un aire familiar y más práctico?

El pensar es una facultad mental fundamental y autónoma, cuya actividad es, como la vida, un fin en sí mismo que se actualiza en la especulación.⁶⁴ El pensar puro es una actividad que “no es impulsada por una sed de saber o un afán de conocimiento y que puede volverse una pasión que, más que dominar, ordena y gobierna todas las demás capacidades y talentos”.⁶⁵ El pensar surge del asombro ante el espectáculo cotidiano del mundo que lo impele a reflexionar sobre el sentido de todo lo que es. Por eso, no tiene finalidad ni objetivo, como tampoco pretende obtener resultados teóricos o prácticos. La actividad del pensar se asemeja al ‘velo de Penélope’, pues una y otra vez recomienza su labor sin llegar a resultados concretos. Así, el pensamiento desbarata por la noche lo que tejó en el día pero no en el sentido de revocación de lo alcanzado, sino en el de pensar de nuevo lo pensado.⁶⁶

Filosofar, como la expresión radical del pensar puro, no es otra cosa que permanecer en el asombro. “Heidegger habla, en consonancia con Platón, de la ‘capacidad de asombrarse frente a lo sencillo’, pero, a diferencia de Platón, agrega: ‘y tomar este asombro como residencia.’”⁶⁷ Por supuesto, el filósofo es un hombre como todos los demás y habita el mundo común como todo mortal; sin embargo, hace de la tierra del pensamiento su ‘residencia’ cuando se sumerge en la reflexión, por lo que su estado meditativo bien puede adjetivarse como una cierta distracción del mundo.

Regresemos ahora a nuestra cuestión principal: ¿es suficiente, pues, el pensar puro para evitar el mal? Traigamos el caso Martin Heidegger a colación. Hannah Arendt denomina a su antiguo maestro el “rey oculto” del “reino del pensar”. Ella y muchos más sabían que, gracias a Heidegger, el pensar había “vuelto a la vida”.⁶⁸

Como vimos, en “su esencial separación del mundo, el pensar sólo se ocupa de lo ausente, cosas u objetos, que se han sustraído a la percepción inmediata”.⁶⁹ Lo cercano físicamente queda desterrado del campo de observación del pensar; mientras que lo lejano le es lo más próximo. Esta capacidad del pensamiento de “aproximarse a la lejanía”, como diría Heidegger (es decir, de abstraerse de los negocios cotidianos y entretenerse con conceptos e ideas), se paga al precio de una ‘retirada’ de la esfera de los asuntos humanos. Efectivamente, la retira-

⁶³ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 115 y 128.

⁶⁴ Para el tema, vid H. Arendt, *La vida del espíritu... op. cit* especialmente la primera parte. El mejor trabajo dedicado al concepto de pensar en la obra de Hannah Arendt es, sin duda, el de Dag Javier Opstaele, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

⁶⁵ H. Arendt, “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”, en Hanna Arendt y Ursula Ludz, *Menschen in finsternen Zeiten*, München-Zürich, Piper, 1989, pp. 176 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 177 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 180.

da para residir en la tierra del pensamiento conlleva sus peligros para el filósofo porque, ascendiendo al cielo de las ideas, esforzando su razón para alcanzar lo puro e invisible, va perdiendo, al mismo tiempo, su sentido común y la facultad de juicio los cuales nos ponen en consonancia con el mundo y sus habitantes. Para el hombre común y corriente, dueño de un sano sentido común, la salida del filósofo de la caverna no parece más que un disparate sin pies ni cabeza. En el diálogo *Teetes*, Platón ilustra dicha situación. Allí relata la historia del filósofo Tales y la campesina tracia “que atestiguó cómo el ‘sabio’, que dirigía su vista hacia los cielos para observar los astros, caía al pozo por lo que estalló en risas porque, el que pretendía conocer el cielo, no sabía qué se encontraba bajo sus pies”.⁷⁰

Heidegger asimismo cayó en el pozo pardo del nazismo con su corta, pero significativa, participación como rector en la universidad de Friburgo. Como muchos filósofos de antaño, que confundieron el mundo con la tierra del pensamiento, Heidegger también quiso intervenir en los asuntos humanos ‘colaborando’ con el régimen nazi. Es verdad que, a diferencia de muchos otros, no perpetró ningún crimen, pero lo que obtuvo al final no fue sino su Siracusa.

Entre la ausencia de pensamiento de Adolf Eichmann y el pensar puro de Martin Heidegger surge, entonces, un parentesco sorprendente y bizarro: ambos renuncian al mundo y a nuestra herramienta mental para nuestra orientación mundana, es decir, a la facultad del juicio. El juicio, la facultad mental más política de todas, es el órgano del espíritu que requerimos para orientarnos en un mundo de apariencias caracterizado por la variedad y la diferencia. Gracias a él, podemos comprender lo nuevo y nunca antes visto sin disponer de criterio o concepto alguno para su enjuiciamiento. Eichmann estaba perdido en la ausencia de pensamiento de la vida cotidiana, mientras que Heidegger se hallaba extraviado en las esferas del pensamiento puro. El primero despreciaba el juicio y la libertad que lo habita e imitaba de hecho y palabra todo lo que los demás hacían alrededor suyo. El segundo, distraído por problemas metafísicos e interpretando la toma de poder nacionalsocialista como un suceso revolucionario con consecuencias casi cósmicas, marginó el juicio a favor del pensamiento y no pudo más percibir la diferencia política en el mundo. Ambos, en fin, cayeron víctimas de la alienación del mundo.

Juzgando en la plaza pública: la conciencia

Está claro que Eichmann no estaba familiarizado con ejercitar el pensamiento. Lo desconcertante es el caso de Heidegger. ¿No era Arendt misma, pues, quien afirmaba que el pensar evitaba cometer el mal? Resolvamos este acertijo. Aquí hay sólo una contradicción aparente. Al concepto de pensar de Arendt no sólo le subyace la actividad del pensamiento puro que ejercitaba magistralmente Heidegger;

para ella, el pensar posee asimismo connotaciones morales al actualizar la conciencia.

Sócrates es un raro ejemplo de un filósofo que conjuga en su persona tanto el talento para la actividad del pensar como el de la acción política. En otras palabras, sabe, como Heidegger, apartarse del mundo; pero, a diferencia de éste, también sabe cómo regresar a la esfera de los asuntos humanos,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 182.

que es, en todo caso, la verdadera 'residencia' de los hombres.

Veamos ahora las metáforas que Sócrates utilizaba acerca de su propia actividad como pensador, para ilustrar los efectos de la actividad de pensar. Él decía que a veces era como el pez "torpedo", otras como el "tábano" y, en otras tantas ocasiones, como una "comadrona".⁷¹

Como el pez "torpedo", el pensar paraliza y entumece al que lo activa, lo deja en la incertidumbre y en un absoluto "embrollo", pues al revisar lo que se tenía por cierto y bien sabido, queda uno desconcertado al percatarse que, en realidad, no sabía nada.⁷² Nuestros conceptos, creencias, valores y normas no son sino "pensamientos congelados" que el pensar, al escrutarlos, los "descongela".⁷³ Igual que el "tábano", el pensar agujonea al pensante y lo impele a la "reflexión y al examen crítico" de todo lo que sucede a su alrededor y de toda proposición que caiga en el radio de su atención.⁷⁴ Y, finalmente, tal como la "comadrona", el pensar nos "purga" de prenociones, prejuicios y creencias no examinados que se daban por sentados y que nos "impiden pensar" por nosotros mismos. Si bien es cierto que, como las comadronas de la antigua Grecia, el pensamiento es "estéril", esto es, no produce resultados concretos, en cambio sí "sabe cómo librar a otros de sus pensamientos".⁷⁵

Aunque es verdad que el pensar no ofrece nada alternativo a lo destruido, en cambio nos inculca el *ethos* de una vida dedicada al examen y a la crítica. Esto nos lleva, ahora, a revisar qué entiende Arendt por 'conciencia' y su importancia en cuestiones morales.

Las personas aparecen como una y la misma ante sus semejantes gracias a su identidad. Pero, des-

de un punto de vista mental, los hombres también aparecen ante sí mismos, pero ya no como uno sino como 'dos'. El desdoblamiento interno del Yo y el Sí mismo es lo que denominamos conciencia. Para mí mismo, soy dos a la vez, y esos dos 'conviven' en mí: "En mi unicidad se inserta una diferencia."⁷⁶ Esta diferencia interna no es la mera *alteritas* de la identidad de todo ser ante los demás, frente a lo que no es: A es A, porque no es B ni C, etc.

El pensar es el socrático ser-dos-en-uno, el platónico diálogo silencioso de "yo conmigo mismo". "El pensar, hablando existencialmente, es una empresa solitaria, pero no aislada; la soledad es aquella situación humana en la que me hago a mí mismo compañía."⁷⁷ Cuando pienso, soy doblemente activo: soy el que pregunta y el que contesta. Soy esos dos, a los cuales mantengo en vida a través del diálogo silencioso, pero no mudo, de la conciencia. La dualidad interna sólo se manifiesta, pues, en el pensar de la conciencia.

Mientras que el criterio del discurso científico es la verdad, el del diálogo interno es el acuerdo: "el estar conforme con uno mismo". Si los interlocutores se contradicen, en realidad se han convertido en "enemigos".⁷⁸ En otras palabras, al actualizar mi conciencia mediante el pensar, los dos participantes del diálogo deben estar en buena relación entre sí y mantener su amistad; porque del amigo que concurre al diálogo no se puede "escapar" más que dejando de pensar. Está siempre presente examinando nuestros actos, opiniones y pensamientos. Es un testigo insobornable de nuestra vida que convive con nosotros. De tal suerte, si cometiésemos un delito, por ejemplo un asesinato, ¿cómo podríamos acallararlo? Peor aún, ¿cómo podríamos vivir en paz y amistad con él que esta allí para censurarnos, interrogarnos

⁷¹ H. Arendt, *La vida del espíritu... op. cit.*, p., 202.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 219.

y llenarnos de remordimientos? Y ¿quién quisiera vivir, después de todo, con un asesino? Ciertamente nadie, ni siquiera otro asesino. El remordimiento y el sentimiento de culpa nacen, precisamente, de la reprobación que nos hace la conciencia. Para no poner, pues, en riesgo la armonía del espíritu, los dos que me habitan tienen que llegar a un acuerdo. Y el único posible es el de no hacer peligrar la amistad cometiendo actos que nos impidan vivir en armonía con nosotros mismos. Por eso, vale la máxima “no te contradigas”, porque tendremos que rendir cuentas al tribunal de nuestra propia conciencia. El temor de perpetrar el mal es, pues, “la anticipación de la presencia de un testigo” que nos hará reproches una vez que estemos solos con nosotros mismos.⁷⁹

“El temor de estar solo y a tener que enfrentarse con uno mismo puede disuadir de la fechoría pero este temor, por su verdadera naturaleza, no es persuasivo para otros.”⁸⁰ Cometer el mal amenaza la armonía interna del espíritu, la amistad de los interlocutores, pero sólo en tanto uno se ocupe de la cuestión pensando. “La validez de las proposiciones socráticas depende de la clase de hombre que las expresa y de la clase de hombre a quien se dirigen. Son verdades evidentes por sí mismas para un hombre en tanto que éste es un ser que reflexiona; para quienes no reflexionan, para quienes no mantienen comunicación consigo mismos, no son evidentes en sí ni pueden ser demostradas.”⁸¹

Hannah Arendt afirma que “los únicos que no participaron [en la dictadura nacionalsocialista] poseían otro criterio [al generalmente aceptado]: se preguntaron en qué medida hubieran vivido en paz consigo mismo si hubiesen cometido determinados actos”.⁸² Aquellos pocos hombres y mujeres actualizaron la diferencia interna del diálogo silencioso

mental consigo mismos: el pensar. Quien piensa, interrumpe sus actividades, medita sobre una situación o evento particulares y re-evalúa, con el mismo viento perturbante del pensar, las respuestas generalmente aceptadas y los modelos de comportamiento convencionales para la presunta situación correspondiente. Quien, pensando, refuta la relevancia y pertinencia de una norma o una idea, no actúa como los demás y no imita lo que los demás hacen y tienen por cierto. El que piensa se halla intranquilo espiritualmente, inquiere y reflexiona, está lleno de interrogantes, dudas y escrúpulos, examinando lo que es, lo que ha sido y anticipando lo que puede llegar a ser. Seguramente no sabrá qué hacer, pero sí que evitar u omitir. Mas el que descuida el coloquio interior puede ser entramparse en una situación en la que cause el ‘mal infinito’ sin estar consciente de ello. Las consecuencias en el mundo, es decir, en la política pueden ser monstruosas, como lo revela el caso de Eichmann. En este sentido pensaba Jean-Jacques Rousseau que la libertad debería ser inalienable, pues, de otra forma, se corría el riesgo de convertirse involuntariamente en un “*instrument du crime*”.⁸³

Eichmann, un hombre hecho de hábitos, carece, sin embargo, de la costumbre de pensar y someter lo que hace a juicio. Vive en la soledad, pues hasta se ha abandonado a sí mismo al no permitirse el lujo de hacerse compañía mediante el diálogo silencioso. Eichmann está desierto de sí y tampoco habita el mundo como persona. Como ha silenciado su conciencia, no conoce el remordimiento. Una persona que desconoce el diálogo interior “no teme contradecirse”⁸⁴ ni siente el deseo de justificarse. Si hace el mal o el bien no lo sabrá, pues no está acostumbrada a evaluar sus acciones. Si coopera en la comi-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁸⁰ H. Arendt, “Desobediencia civil”, en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998. P. 76.

⁸¹ *Ibid.*, p. 72.

⁸² H. Arendt, “Persönliche Verantwortung... *op. cit.*, p. 34.

⁸³ Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, en J. J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*, Französisch-Deutsch eingeleitet, übersetzung und herausgabe von Kurt Weigand, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, p. 242.

⁸⁴ H. Arendt, *La vida del espíritu... op. cit.*, p. 222.

sión de un delito, ni lo sabrá y bien pronto lo olvidará. Por eso Arendt afirma que hacer el mal no era, para la mayoría de la gente, una cuestión de intenciones malas, de inteligencia o estupidez. “Los que no piensan son como sonámbulos.”⁸⁵ Y su sonambulismo, es decir, su aferrarse a las convenciones, normas sociales y hábitos intelectuales imperantes en la sociedad, los puede llevar a realizar crímenes a pesar de no estar plenamente conscientes de ello ni comprender el significado de sus obras. Al renunciar a un escrutinio crítico, el no pensar acostumbra a la gente a asirse a cualquier ‘regla de conducta’ disponible en la sociedad; esto es, más bien, a aferrarse a la ‘posesión’ de la regla que a su ‘contenido’. Como ya vimos, la mera posesión irreflexiva de la norma bajo condiciones totalitarias se había vuelto problemática. Si en la Rusia bajo Stalin, la nueva moral bolchevique trastocaba el octavo mandamiento y lo reformulaba como ‘levantarás falso testimonio a tu prójimo’, en la Alemania nazi el quinto mandamiento fue transformado en el simple y llano ‘matarás’.⁸⁶

El pensar “despierta del sueño” y esto, según Sócrates, ya es un gran bien para la ciudad y para uno mismo.⁸⁷ En un contexto inusitadamente extremo como el totalitario, el pensar y el juzgar se convierten en una forma de la actividad política pues nos prohíben la obediencia y el apoyo a la dictadura. Debido a que en esta situación el juzgante se ve imposibilitado para actuar, su negativa a obedecer y cooperar lo salva de convertirse en un criminal (si bien esto resultará políticamente insignificante en la medida en que su no involucramiento no cambiará el curso de los acontecimientos). El aspecto político de dicha negativa se manifiesta en el hecho de que el juzgante no cierra los ojos ante la realidad y la “confronta” tal y como es.⁸⁸ Quien se rehúsa, en

cambio, a ver la realidad tal cual es, acepta indirectamente la responsabilidad respectiva de su consenso con el régimen, puesto que en el campo político la obediencia significa aprobación y apoyo. Para Arendt, esto supone que la acción política requiere de un inicio y su realización cooperativa para completarla, es decir, de un líder y de seguidores que lo socorran (lo cual es, por cierto, también válido para los movimientos totalitarios); entonces, pues, no existe empresa política alguna “sin la cooperación de los otros que realizan el proyecto”. En este sentido es cierto que “cuando obedezco las leyes del país, en realidad estoy apoyando su constitución”.⁸⁹

Si bien es cierto que el pensar se sustrae del mundo fenomenal y lo abandona, no obstante el contacto con éste permanece cuando el viento del pensar sopla en forma del juicio en la plaza pública. El pensar sólo puede ser relevante para el mundo cuando es capaz de formar una alianza con la facultad del juicio. En la obra de Immanuel Kant, la esfera pública funge como correctivo para las correrías especulativas de la razón. “Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos!”⁹⁰ Kant era de la opinión que el pensamiento únicamente se puede desarrollar allí donde se pueden comunicar las ideas en libertad. Este lugar es, para Kant, un “público” y, para Arendt, el “mundo”. En términos ilustrados, la libertad consiste en “hacer uso público en todas partes de [la] razón”.⁹¹ El pensar sin referencia a la esfera pública permanece puro, pero inhumano. A diferencia de Heidegger, Sócrates ubica el pensar en el ágora, o sea, hace público el pensar y un asunto de todos, lo cual establece, bien visto, una relación entre el juicio y la acción a

⁸⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁶ *Cfr.* Deuteronomio 5: 20 y 5: 17.

⁸⁷ H. Arendt, *La vida del espíritu... op. cit.*, p. 209.

⁸⁸ H. Arendt, “Persönliche Verantwortung... op. cit”, p. 36.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁰ Immanuel Kant, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” y “¿Qué es la Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 179.

⁹¹ *Ibid.*, p. 65.

través de la formación de opiniones en el espacio público. De tal manera, Sócrates escapa a los peligros que el pensamiento puro puede ocasionar al mundo que compartimos con nuestros semejantes. “Lo que Sócrates estaba insinuando... es que convivir con otros seres humanos empieza con la convivencia con uno mismo. La enseñanza de Sócrates significa que sólo quien sabe vivir consigo mismo es apto para vivir con los demás.”⁹² El diálogo silencioso, que no mudo, entre el yo consigo mismo es un elemento constitutivo de la vida política; además, la forma como aparezco ante los otros depende, a su vez, de la manera en que aparezco ante mí mismo. En efecto, “la conciencia” significa “que no sólo aparezco ante otros sino también ante mí mismo”.⁹³ Estar solo (*Alleinsein*) no implica soledad (*Einsamkeit*). Mi ‘mí mismo’ da cuenta de mi propia realidad cuando dialogo conmigo mismo. “La relevancia política del descubrimiento de Sócrates postula que la solitud... es... la condición necesaria para el buen funcionamiento de la *polis*, una mejor garantía que las reglas de comportamiento impuestas por las leyes y obedidas por el miedo al castigo.”⁹⁴

El diálogo interior meditativo es, entonces, de naturaleza prepolítica pero no antipolítica. Su relevancia política consiste en que nos purga de nuestros prejuicios y despeja la mirada del juicio reflexi-

vo, el cual opera sin necesidad de reglas, por lo que así puede ocuparse de hechos y no de meras prenociones heredadas y distinguir la diferencia de una situación particular.

Hannah Arendt parte del supuesto que, a pesar de que el pensar no puede ofrecer ninguna doctrina moral o prudencia práctica, existe, no obstante, una relación entre el pensar y la moral ya que el pensar libera mediante sus labores de Penélope un ‘subproducto’, la facultad del juicio, el cual hace manifiesto al pensamiento “en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí”.⁹⁵ Así, entonces, el pensar, el juzgar y la moral conforman juntos un circuito en el que la facultad del juicio funge como vínculo entre las partes. En este sentido, Arendt afirma que el pensar puede evitar cometer el mal, es decir, el “infinito mal” que es causado, sin motivo o intención especiales, por “la persona normal, no mala” sin estar consciente de ello. En tales “casos de emergencia”, el pensar deja de ser verdaderamente “un asunto marginal” para el mundo.⁹⁶

Conclusión: el sentido del mal

Hannah Arendt no creía en las filosofías de la historia ni en figuras equivalentes de explicación de los avatares humanos que encuentran el sentido de éstos en un plano metahistórico. Sabía que estas son maneras insatisfactorias de enfrentar la realidad

humana, pues niegan las únicas facultades humanas capaces de generar sentido en la esfera de los asuntos humanos: la acción discursiva y el juicio. El sentido se constituye en la acción y mediante el juicio de nuestros actos. El mundo humano adquiere sen-

⁹² H. Arendt, “Philosophy and Politics”, en *Social Research*, vol. 57, núm. 1, primavera de 1990, pp. 86 y ss.

⁹³ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁹⁵ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 137.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 135 y ss.

tido sólo en cuanto somos capaces de conferírsele. En sí, ningún fenómeno humano posee sentido sin nuestra intervención intencional. Y esto incluye al mal. Para Arendt, el mal no es un ser o una esencia sino producto de nuestros actos. Por decirlo paradójicamente, su ser está en el acto y sólo podemos calificarlo como tal si lo juzgamos. Esto no quiere decir otra cosa que la paradoja del mal proviene de su “indeterminabilidad objetiva”.⁹⁷ Sin el esfuerzo del juicio, de nuestra facultad mental que se ocupa de los casos particulares y define qué es lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, no podemos ‘determinar’ qué es el mal. La banalidad del mal no hace referencia a otra cosa que a la abdicación de la persona de su responsabilidad de confrontarse reflexivamente con los propios actos y sus consecuencias y someterlos al tribunal de la conciencia. Así entendía Arendt la conexión entre la ausencia del pensamiento y el mal. “La inhabilidad para pensar es la inhabilidad de ir más allá de la conformidad del acto a la norma admitida... En su extraña interdependencia con el mal, la ausencia de pensamiento es, entonces, la ausencia de la reflexividad y, por tanto, de la lucidez y sinceridad con respecto a uno mismo.”⁹⁸ El que rehúsa a dialogar consigo mismo en el foro de la conciencia, lleva una vida de ‘autoengaño’, comete un fraude contra sí mismo porque no se toma en serio como persona, esto es: como un ser libre, racional y responsable. “Hablar del mal presupone la capacidad de interrogar lo dado, el evento o el fe-

nómeno en referencia a su significado. Sin este vacío mínimo entre lo que es —lo que nos afecta, lo que se nos da, lo que aparece para ser visto y experimentado— y lo que tiene un sentido, nada podría ser percibido como un mal.”⁹⁹ El juicio reflexivo es la facultad que tiende el puente entre ser y significado. Sin ese enlace, el mal puede resultar de actos sin sentido.

En el mundo totalitario nazi la normalidad civilizada se había convertido en excepción, mientras que lo insólito había tomado carta de ciudadanía en forma de crímenes promovidos por el Estado mismo.

El pensar, como actividad mental no especializada cognitivamente, “no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todo el mundo.”¹⁰⁰ Si es una facultad humana universal, podemos entonces presuponer el ejercicio de dicha capacidad a toda persona sana, y no sólo en los ‘pensadores de profesión’; por tanto, es exigible a cualquiera la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo aun en ausencia de reglas y conceptos dados.

En el presente artículo, me he ocupado de puros fenómenos morales. No importa cuán grande es su importancia, Hannah Arendt sabía muy bien que el totalitarismo no era un simple problema moral. Al contrario, es un fenómeno político y, por tanto, sólo se le puede comprender y combatir en términos políticos y no ofreciendo un nuevo código moral o proponiendo nuevos valores.

⁹⁷ Fabio Ciaramelli, “From Radical Evil to the Banality of Evil: Remarks on Kant and Arendt,” en Alan Milchman y Alan Rosenberg, (eds.), *Post-modernism and the Holocaust*, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1998.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 106, 107.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁰ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones... *op. cit.*”, p. 135.

Bibliografía

Arendt, Hanna, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998.

—————, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Herausgabe und mit einem Essay von Ronald Beiner, Piper, München, 1985.

—————, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

—————, *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999.

—————, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

—————, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. Fernando Montoro y Ricardo Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

—————, *Los orígenes del totalitarismo. Vol. III, Totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, pról. de Salvador Giner, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

—————, "Philosophy and Politics", en *Social Research* vol. 57, núm. 1, primavera de 1990.

—————, "Some Questions of Moral Philosophy", en *Social Research*, núm. 61, invierno de 1994.

—————, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper, 1992.

—————, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, München, Piper, 1994.

————— y Ursula Ludz, *Menschen in finsternen Zeiten*, München-Zürich, Piper, 1989.

Canovan, Margaret, "Beyond Understanding? Arendt's Account of Totalitarianism", en *Hannah Arendt Newsletter*, núm. 1, abril de 1999.

—————, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 196.

- Cedronio, Marina (ed.), *Modernité, démocratie et totalitarisme: Simone Weil et Hannah Arendt*, París, Klincksieck, 1996 (Actes et Colloques, 47).
- Estrada Saavedra, Marco, "Acción y razón en la esfera pública", en *Revista Sociológica*, año 16, núm. 47, septiembre-diciembre de 2001.
- , *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- (ed.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2003.
- Graff Kielmansegg, Peter et al. (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss. German émigrés and American political thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984.
- Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
- Kozlarek, Oliver (ed.), *Entre cosmopolitismo y "conciencia del mundo". Hacia una crítica del pensamiento atópico*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Ludz, Ursula (ed.), *Hannah Arendt. Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München, Piper, 1996.
- May, Larry y Jerome Kohn, (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Londres, MIT Press, 1996.
- Milchman, Alan y Alan Rosenberg, (eds.), *Postmodernism and the Holocaust*, Amsterdam-Atlanta, Editions Rodopi, 1998.
- Neumann, Bernd, Helgard Mahrtdt y Martín Frank (eds.), *'The Angel of History is Looking Back'. Hannah Arendts Werk unter politischen, ästhetischen und historischem Aspekt*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- Nordmann, Ingeborg, *Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1994.
- Opstaele, Dag Javier, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.

Pitkin, Hanna Fenichel, *The Attack of The Blob. Hannah Arendt's Concept of The Social*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques, *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*, Französisch-Deutsch eingeleitet, übersetzung und herausgabe von Kurt Weigand, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.

Storm, Matthias, *Organisierte Schuld von Hannah Arendt*, Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2004 (Philosophie des 20. Jahrhunderts / Gegenwart).