

# CADERNOS ARENDT

Revista de Filosofia

VOLUME 4 – NÚMERO 8 – JUL-DEZ. 2023  
ISSN: 2675-4835



VOLUME 4 – NÚMERO 8 – JUL-DEZ. 2023  
ISSN: 2675-4835

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Fábio Abreu dos Passos  
Elivanda de Oliveira Silva

**EDITOR ASSISTENTE**

João Batista Farias Júnior

**EDITOR DE LAYOUT**

Carlos Fernando Brito

**EDITORIAL**

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,  
TERESINA – PI



## **Universidade Federal do Piauí - UFPI**

### **Reitor**

Gildásio Guedes Fernandes

### **Vice-Reitor**

*Viriato Campelo*

### **Cadernos Arendt**

Revista de Filosofia

VOLUME 4 – NÚMERO 8 – JUL-DEZ. 2023

ISSN: 2675-4835

### **EDITOR-CHEFE**

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

### **EDITOR DO NÚMERO**

Prof.Dr. Adriano Correia, UFG, Brasil

### **CONSELHO EDITORIAL**

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastan Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

## EDITORIAL

Adriano Correia

Logo que o criminoso nazista Adolf Eichmann foi raptado na Argentina pelo serviço secreto de Israel e levado para Jerusalém, em maio de 1960, para ser julgado, Hannah Arendt manifestou a amigos seu interesse em acompanhar o julgamento e “assistir em carne e osso a um dos principais atores do totalitarismo”<sup>1</sup>. Eichmann era o oficial responsável pela logística da deportação para os campos de extermínio. Para Arendt, acompanhar seu julgamento era uma obrigação que devia a seu passado. Ela assistiu a parte do julgamento como correspondente da revista *The New Yorker*.

No início de 1963, entre fevereiro e março, a longa reportagem de Arendt foi publicada na revista na seção “A reporter at large” com o título “Eichmann in Jerusalem”. Antes mesmo de a publicação das cinco partes ser concluída, a reportagem já havia desencadeado uma ruidosa controvérsia. As objeções principais diziam respeito à indicação de Arendt da centralidade da cooperação dos conselhos judaicos para a intensificação do extermínio promovido pelos nazistas. Essa cooperação já havia sido destacada por historiadores como Léon Poliakov e Raul Hilberg, mas jamais havia alcançado um público tão amplo até a reportagem de Arendt.

Embora ela tenha deixado claro que os membros dos conselhos também eram vítimas, sua indicação da diluição da fronteira entre perpetradores e vítimas, deliberadamente promovida pelos nazistas, serviu para que muitos a acusassem de sustentar que os judeus foram responsáveis por seu próprio extermínio. Para Arendt, a controvérsia se agigantou devido a uma campanha orquestrada pelo que ela chamava de “*establishment*” judaico, capitaneado por organizações judaicas internacionais instadas por lideranças de Israel. Ela nutriu a convicção de que a campanha visava promover uma imagem distorcida do livro e desqualificá-lo com o objetivo ocultar a responsabilidade de várias altas autoridades de Israel na cooperação com os nazistas.

A despeito das numerosas objeções, em maio de 1960 ela publicou com pequenas modificações a reportagem como livro, acrescentando ao título o subtítulo “A report on the banality of evil”. Enquanto o apontamento da cooperação dos conselhos judaicos desencadeou um verdadeiro escândalo que durou pouco mais que três anos, a noção de “banalidade do mal”, que apareceu na primeira edição apenas no subtítulo e no final do último parágrafo do último capítulo, e a hipótese de que Eichmann “não era um ‘monstro’, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço”<sup>2</sup>, foram interpretadas por muitos como expedientes mitigadores da relevância do acontecimento e como ofensivas ao sofrimento das vítimas.

---

<sup>1</sup> Carta de Arendt a George Washburne, director do Vassar College, *Hannah Arendt Papers*, 02/01/1961, p. 018281 (Correspondence, 1938-1976; Universities and Colleges, 1947-1975; Vassar College, Poughkeepsie, N.Y.; 1960-1967, fig. 23). Disponível em <https://www.loc.gov/item/mss1105600748/>.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 67.

Já no início de 1964 Arendt lançou uma segunda edição com correções e acréscimos, sendo o principal deles um pós-escrito em que buscava esclarecer o que queria dizer com sua caracterização de Eichmann e sua noção de banalidade do mal, embora tenha focado muito mais na discussão das questões jurídicas. Ela sustentou que Eichmann não possuía qualquer motivação diretamente relacionada a seus feitos e embora soubesse das consequências de suas atividades parece jamais ter refletido sobre o significado moral e político delas. Foi sua “falta de imaginação” “que o predispsô a se tornar um dos grandes criminosos desta época”, pois “nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann”<sup>3</sup>. Seu uso reiterado da linguagem burocrática e de clichês cumpriam a função de desligá-lo da realidade, da compreensão de seu significado. Para ela, era fundamental para a compreensão desse mal ao mesmo tempo extremo e superficial salientar que “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos”<sup>4</sup>.

Nos anos que se seguiram à publicação de *Eichmann em Jerusalém* Arendt continuou interessada nas implicações morais de sua caracterização de Eichmann e da noção de banalidade do mal. Em entrevistas, cursos e palestras ela aprofundou sua compreensão de que na tradição do pensamento moral não havia como explicar um mal ao mesmo tempo extremo e impessoal, hediondo e desinteressado. O mal foi quase sempre interpretado antes como resultando do cair na tentação dos desejos ou da cegueira promovida pelas paixões e vícios. Essas preocupações a acompanharam até sua morte, em 1975, e inspiraram a investigação fenomenológica sobre as atividades do pensar, do querer e do julgar que ela levou a cabo em sua inconclusa obra *A vida do espírito*. Nessa investigação, uma das questões mais pungentes colocadas por ela era sobre se o pensamento reflexivo pode ser um obstáculo à perpetração do mal, ao menos dos que não desejam ser maus.

Nesse primeiro de dois volumes dessa revista dedicados ao tema da banalidade do mal em Arendt, temos valiosas contribuições de pesquisadoras e pesquisadores do Brasil, da Argentina, do México e da Espanha. Com análises aprofundadas sobre os possíveis contornos do conceito na ética e na política, são oferecidas reflexões sobre o conceito de banalidade do mal para além do seu paradoxal emprego como um clichê. São analisadas as relações entre o mal e a ausência de pensamento, a liberdade e a política. Além disso, atravessam os textos a preocupação com esclarecer o significado da expressão banalidade do mal e com indicar sua relevância e atualidade.

Além disso, temos a tradução de um texto de Benno von Wiese, amigo de Arendt desde sua juventude, que se vinculou ao nazismo e em 1964 buscou contribuir com o debate sobre a responsabilidade do mundo acadêmico com relação ao regime nazista. Ele enviou o texto a Arendt e se seguiu então uma ácida troca de cartas sobre “o passado não superado” na Alemanha. Arendt julgava a posição de von Wiese emblemática do oportunismo de boa parte dos intelectuais que se engajaram no regime. Foram traduzidas as três cartas trocadas entre eles sobre o tema. Boa leitura!

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 311.

<sup>4</sup> Ibid.

**BANALIDAD DEL MAL Y AUSENCIA DE PENSAMIENTO [ *THOUGHTLESSNESS* ]***Banality of evil and thoughtlessness*

Anabella Di Pego

**RESUMEN**

El trabajo aborda el vínculo entre la banalidad del mal y el concepto de “ausencia de pensamiento” (*thoughtlessness*), que no ha recibido la debida atención en los estudios hispanoamericanos sobre el tema debido a que ha sido traducido de diversas maneras a lo largo de la obra arendtiana –como falta de meditación en *La condición humana*, como irreflexión en *Eichmann en Jerusalén*, como incapacidad de pensar en *La vida del espíritu*–. Nuestra tesis es que la ausencia de pensamiento no es un rasgo exclusivo de Eichmann ni se restringe al contexto de los regímenes totalitarios, sino que constituye un diagnóstico de los riesgos del mundo contemporáneo. Asimismo, la reconstrucción de este concepto nos permite reconsiderar la concepción arendtiana respecto del olvido y del papel de la ideología en vista de los desafíos actuales.

**Palabras clave:** Pozos del olvido, recordar, pensamiento, ideología, razonamiento

**ABSTRACT**

The paper addresses the link between the banality of evil and the concept of "thoughtlessness", which has not received due attention in Latin and Hispanic-American studies on the subject because it has been translated in various ways throughout Arendt's work. My thesis is that the absence of thought is not a trait exclusive to Eichmann, nor is it restricted to the context of totalitarian regimes, but constitutes a diagnosis of the risks of the contemporary world. Furthermore, the reconstruction of this concept allows us to reconsider Arendt's conception of oblivion and the role of ideology in the light of today's challenges.

**Keywords:** Holes of oblivion, Remember, Thought, Ideology, Reasoning

**1. INTRODUCCIÓN: LAS INFLEXIONES DEL CASO EICHMANN**

Cuando Arendt presencia el juicio a Eichmann en Jerusalén, algunas problemáticas que veían ocupándola desde su estudio sobre el totalitarismo comienzan a ser reconsideradas bajo una nueva luz. Tal vez la cuestión más trabajada y discutida es el desplazamiento entre el mal radical (radical evil)<sup>1</sup> en los años cincuenta y la formulación de la banalidad del mal (banality of evil)<sup>2</sup> en la década siguiente, con sus líneas de ruptura (Villa 1999, 39-60; Hartouni 2012, 16-17; Forti 2014, 307)<sup>3</sup> y continuidades (Bergen 1998; Bernstein 2000, 235-57; Serrano de Haro 2008; Birulés 2008; Sánchez Muñoz 2015; Di Pego 2007)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Arendt utiliza la expresión “mal radical” en tres ocasiones en el capítulo XII denominado “El totalitarismo en el poder” en el apartado sobre la “Dominación total”, una vez en la página 539 y otras dos veces en la página 557. Asimismo en el prólogo del libro se refiere a “la naturaleza verdaderamente radical del mal” (1999, 11). En la edición en inglés, véase 1979: ix, 443 y 459 respectivamente.

<sup>2</sup> “Un estudio sobre la banalidad del mal” reza el subtítulo del libro de Arendt sobre Eichmann.

<sup>3</sup> Estas interpretaciones sostienen que se produce un viraje y una reformulación profunda en la que prevalece la ruptura entre ambas concepciones del mal. En el caso de Forti sostiene incluso que hay un cambio de paradigma en Arendt desde una perspectiva dualista y sustancialista que ella denomina “paradigma Dostoevsky” (2014, 31-84) hacia la “normalidad del mal”.

<sup>4</sup> Estas lecturas rastrean antecedentes, continuidades y articulaciones entre el mal radical y la banalidad del mal. Bernstein se pregunta “¿Acaso el concepto de mal radical que Arendt analiza en *Los orígenes del totalitarismo* ‘contradice’ (como asegura Scholem) la noción de la banalidad del mal?” (2000, 253) para responder negativamente mostrando puntos de complementariedad entre ambos abordajes del mal.

Aquí proponemos que además se producen otras dos reorientaciones menos exploradas en la obra de Arendt<sup>5</sup>: una de ellas se manifiesta en su reposicionamiento respecto de los “pozos del olvido” (*holes of oblivion*); cuestión en la que nos detendremos en el primer apartado. Mientras que en su primer libro consideraba que los campos de detención en los regímenes totalitarios constituían pozos del olvido (1999, 529, 557)<sup>6</sup>, en su informe sobre Eichmann sostiene que los “pozos del olvido” no existen (2000, 352)<sup>7</sup>. La otra reorientación remite al papel de la ideología que desempeñaba un rol central en su libro sobre el totalitarismo, resultando notoriamente atenuado en su estudio sobre Eichmann (Birulés 2008, 174). En la segunda sección abordamos esta cuestión en relación con la noción de “ausencia de pensamiento” (*thoughtlessness*) que consideramos el pilar fundamental de la banalidad mal.

Al confrontarse con el juicio a Eichmann, en particular, y con los juicios a criminales de guerra, en general, Arendt comienza a advertir la necesidad de abordar la dominación totalitaria desde otra perspectiva<sup>8</sup>. En su libro sobre el totalitarismo había analizado el funcionamiento del sistema de dominación, del terror y de “las matanzas administrativas a escala gigantesca cometidas con métodos de producción en masa” (2007, 226)<sup>9</sup>. De esta forma se había enfrentado al “horror mismo en su desnuda monstruosidad” (2007, 79)<sup>10</sup>. Pero ahora, con el juzgamiento en la posguerra “de los criminales de guerra”, se encontraba con personas concretas, con diferentes motivos, grados de responsabilidad y participación, lo “que obligó a todo el mundo, incluidos los estudiosos de la ciencia política, a mirar las cosas desde un punto de vista moral” (2007, 81).

Resulta preciso al respecto advertir que lo que Arendt denomina “un punto de vista moral”, no tiene nada que ver con la moral entendida, “en el sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres y maneras” (2007, 78) dado que el nazismo había mostrado cuán fácilmente éstas podían ser reemplazadas. Antes bien ese punto de vista remite al modo en que podemos afrontar el juzgar, el discriminar entre actos buenos y malos, después del “derrumbe completo de las pautas morales establecidas en la vida pública y privada durante las décadas de 1930 y 1940” (2007, 77-78). Esto no era una cuestión imperiosa solamente de cara al juzgamiento de los

---

<sup>5</sup> Al momento de escribir este artículo nos encontramos en conocimiento de la reciente publicación del libro de Adriana Correia, *O Caso Eichmann. Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento* (2023). El trabajo con este material resultaría un aporte fundamental e imprescindible para las presentes reflexiones pero lamentablemente todavía no hemos podido tener acceso al libro en Argentina. Confiamos en poder disponer del libro pronto y su lectura de seguro nos incentivará para continuar y repensar los lineamientos que aquí compartimos.

<sup>6</sup> En el capítulo XII encontramos tres referencias a los “pozos del olvido”, una de ellas en el apartado sobre “La policía secreta” (1999, 539), y las otras dos en el apartado sobre la “Dominación total” (199, 557). También hay una referencia al pozo del olvido que los regímenes totalitarios preparan para sus víctimas en el prefacio a la tercera parte (1999, 41). Véase la edición en inglés, 1979: xxxvii, 435 y 459 respectivamente.

<sup>7</sup> En la traducción al español del libro de Eichmann se utiliza la expresión “bolsas del olvido”, mientras que en la edición de su libro sobre el totalitarismo es traducido como “pozos del olvido”. En los originales en ambos casos, Arendt utiliza la misma expresión: “*holes of oblivion*”.

<sup>8</sup> En su correspondencia con Mary McCarthy, Arendt comenta acerca de estos desplazamientos, véase especialmente la carta del 20 de septiembre de 1963 (1999, 189, 191).

<sup>9</sup> En el ensayo “Auschwitz a juicio” (2007, 213-236).

<sup>10</sup> En “Algunas cuestiones de filosofía moral” (2007, 75-150).

crímenes del pasado sino también de cara a nuestro presente, porque si la moral en tanto pautas socialmente aceptadas resulta tan fácilmente sustituible mediante un régimen de dominación y de terror, entonces no puede obrar como un bastión de resistencia personal. De ahí el carácter moralmente extremista del régimen nazi en tanto que “demostró [...] que nadie tenía por qué ser un nazi convencido para adaptarse y olvidar, de la noche a la mañana, por así decir, no su posición social, sino las convicciones morales que una vez lo acompañaron” (2007, 78-79).

Lo que le interesa ahora, entonces, es indagar las razones por las cuales las personas corrientes, y no los fanáticos nazis, estuvieron dispuestas a apoyar y colaborar con el nazismo y Arendt considera que el deterioro de nuestra capacidad de pensamiento ha desempeñado un papel en absoluto desdeñable al respecto. Cuando Arendt se refiere a que los procesos judiciales pusieron sobre el tapete el tema de la moral, la está entendiendo en relación con la decisión de cada uno, o mejor dicho con la manera en que cada uno juzga qué es lo que está bien y qué es lo que está mal. De esta manera, el caso Eichmann constituye un momento clave en la reorientación del pensamiento de Arendt hacia el problema del pensamiento y de las condiciones que lo hacen posible, no sólo condiciones inherentes a la actividad, sino también condiciones históricas, sociales y políticas.

Advertir este movimiento en el pensamiento de Arendt no implica, sin embargo, una impugnación de sus análisis anteriores, antes bien, requiere de un acoplamiento, que asimismo, viene a saldar la tarea pendiente que desde *La condición humana* tenía en relación con las actividades del espíritu. Recordemos que en el prólogo de este libro, la autora señala que lo que se proponía no era “nada más que *pensar* [*think*] lo que hacemos” (2001, 18. La cursiva es propia), de modo que el pensamiento constituía la base del análisis de la *vita activa*, que concluía con una referencia a esta actividad, que no había sido indagada pero constituía una “experiencia” de vital importancia para “el futuro del hombre” (2001, 349). El pensamiento y el juicio se encuentran en íntima vinculación: “estar conmigo mismo y *juzgar* por mí mismo es algo que se articula y actualiza en los procesos de *pensamiento*, y cada proceso de pensamiento es una actividad en la que hablo conmigo mismo acerca de todo aquello que me afecta” (2007, 113. La cursiva es propia). En *La condición humana*, Arendt todavía no diferenciaba entre el pensamiento y el juicio, posteriormente los va delimitando como facultades específicas aunque permanecen funcionando en estrecha vinculación<sup>11</sup>.

Este interés creciente por la actividad del pensamiento se ve acompañado por una reflexión sobre la “ausencia de pensamiento” que puede apreciarse en Eichmann y que constituye un fenómeno propio del mundo contemporáneo. Esta reorientación hacia el pensamiento constituye una perspectiva que complementa su estudio sobre el totalitarismo, vinculado con el funcionamiento de este régimen de dominación, incorporando un análisis de las personas

---

<sup>11</sup> Incluso en las lecciones de 1965/1966, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, pensamiento y juicio todavía no se han deslindado, siendo el juzgar una modalidad del pensamiento (Arendt 2007, 113). Recién en 1971, en “El pensar y las reflexiones morales”, el juicio es concebido como una facultad específica y diferenciada del pensar (2007, 184).



involucradas en él. Arendt lo expresa de la siguiente manera “en el momento en que venimos a la persona individual, la pregunta que hay que formular ya no es: «¿Cómo funcionó este sistema?», sino: «¿Por qué el acusado se hizo funcionario de esta organización?»” (2007, 82). De manera que el interés de Arendt por el pensamiento no se origina como una inquietud intelectual sino que procura responder los interrogantes que surgían al enfrentarse en los juicios con los criminales de guerra y con los relatos de los implicados.

Después de su libro sobre Eichmann [1963], Arendt dicta conferencias y escribe diversos ensayos sobre el mal, las cuestiones morales, el pensamiento y el juicio, que póstumamente fueron editados y reunidos por Jerome Kohn en el libro *Responsibility and Judgment* (2003)<sup>12</sup>. Asimismo, Arendt comienza a escribir *La vida del espíritu*, en cuya introducción a la primera parte señala que sus inquietudes por el tema se remontan, por un lado, al momento en que asistió al proceso de Eichmann en Jerusalén (2002, 29-30), y por otro lado, a ciertas experiencias concretas que desafían a la tradición moral y a la limitada caracterización que la filosofía hace de la vida contemplativa como contrapuesta a la vida activa, por el abandono del mundo, la soledad y la quietud que implica (2002, 32). Estas inquietudes se remontan a su libro sobre *La condición humana* y más allá también al problema de la soledad y el aislamiento como fenómeno propio de las masas en su libro sobre el totalitarismo.

En lo sucesivo nos abocamos al desplazamiento operado en relación con la posibilidad o no de los pozos del olvido a la vez que sostenemos que hay un hilo poco explorado que conecta especialmente su estudio sobre el mal en el informe sobre Eichmann con su libro en torno de la vida activa, esto es, la cuestión de la “ausencia de pensamiento” [*thoughtlessness*], que cobra fuerza y centralidad en la década del sesenta hasta su último libro inconcluso *La vida del espíritu*. A partir de la noción de ausencia de pensamiento volveremos a la cuestión del olvido y del papel de la ideología para arrojar nueva luz en torno a la banalidad del mal y sus reorientaciones en la obra arendtiana. Nuestra tesis es que la ausencia de pensamiento si bien se encuentra asociada a Eichmann en relación con la banalidad del mal, es asimismo un rasgo característico del mundo contemporáneo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Esto nos permitirá delimitar los alcances y la generalidad de la tesis de la banalidad del mal, mostrando que para comprender sus implicancias, resulta ineludible entenderla como un diagnóstico de época, con lo cual la ausencia de pensamiento sería uno de las características más prominentes y peligrosas de nuestro tiempo.

## 2. LOS POZOS DEL OLVIDO

En esta sección procuramos analizar los desplazamientos en torno de la cuestión del mal y de los pozos del olvido. Así mientras que en su libro sobre el totalitarismo, se analiza la política del olvido del nazismo y se planteaba la necesidad de comprender y contar lo sucedido para hacerle

---

<sup>12</sup> La traducción al español *Responsabilidad y juicio*, fue publicada en el año 2007.

frente, con posterioridad Arendt matiza la problemática, señalando que a pesar de las pretensiones totalitarias, no es posible asegurar que ninguna persona cuente nada de lo acontecido.

En el prefacio a la tercera parte del libro sobre el totalitarismo, Arendt hace referencia al “*pozo del olvido* que para sus oponentes preparan los dirigentes totalitarios” (1999, 41. La cursiva es propia)<sup>13</sup>. De modo que, la organización de una política del olvido de sus víctimas constituye una de las peculiaridades del nazismo, que no persigue sólo el asesinato en masa sino también la “desaparición” de las personas. En los campos de concentración se trata de asesinar a las personas así como de hacerlas desaparecer, destruyendo todo el recorrido de su misma existencia, para que sean completamente olvidadas. Incluso se intenta borrar el único rastro que puede quedar de ellos en el recuerdo de sus familiares y amigos, para que desaparezcan completamente de la faz de la tierra. Esta es una de las aristas del mal radical, que desborda al mal limitado que supone la muerte. A diferencia del asesino que pretende borrar las pruebas que lo impliquen en el crimen, pero no todo recuerdo existente sobre la víctima, en los campos de concentración se procura la eliminación de las huellas de su paso por el mundo, es decir, se procura hacer como si la víctima nunca hubiese existido.

Los campos y el asesinato de adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo [...] Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros períodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho de ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres). Sólo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor, sólo porque los más despóticos Gobiernos honraron al enemigo muerto, sólo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, sólo porque la Iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres, es por lo que nunca se perdió ni jamás se podrá perder su memoria. Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido. (Arendt 1999, 549)

El recuerdo y la narración son las únicas herramientas de las que disponemos para hacer frente a las políticas del olvido. Pero también la narración es necesaria porque a través del completo aislamiento de los internados respecto del mundo de los vivos, la atmósfera de los campos de concentración y exterminio se vuelve irreal, fantasmal e incluso inverosímil. Los internados en los campos de concentración se encuentran como en un estatus intermedio entre la vida y la muerte, por eso cuando salen del campo, tienen la sensación de que lo que padecieron no fue completamente real, sino tal vez una horrible pesadilla. Asimismo, el sentido común de la gente normal se rehúsa también a creer en semejantes horrores. Es difícil comprender que una realidad

---

<sup>13</sup> Hemos modificado la traducción “agujero del olvido” por “pozo del olvido”, la expresión original de Arendt es “hole of oblivion” (1979, xxxvii). Arendt utiliza después nuevamente esta expresión en plural “holes of oblivion” (1979, 435, 459) y la edición en español se refiere a “pozos del olvido” (1999, 529, 557)

tan abominable, sólo comparable con las imágenes mismas del infierno, se haya materializado rehusando cualquier intento de explicación utilitaria (1999, 503). En contra de toda estrategia militar, en medio de la guerra, y en el marco de la escasez de materiales de construcción y de insumos en general, los nazis montaron una costosa organización para trasladar a millones de personas hacia fábricas de exterminio. Por todo eso, los campos de exterminio se envuelven de inverosimilitud tanto para quienes se encuentran fuera<sup>14</sup>, como también para quienes se encuentran recluidos en ese mundo completamente ajeno al mundo de los vivos.

Al interior de los campos de concentración la muerte de aquellos que fueron asesinados, se ha tornado una muerte “tan impersonal como la de un mosquito” (1999, 539), es decir, se ha vuelto irrelevante y ha sido despojada de su significado como cierre de una existencia. Por eso, también la narración se vuelve imperiosa como un “deber hacia los muertos” (Arendt y Scholem 2010, 623)<sup>15</sup> para arrancarlos del olvido y restituir el recuerdo de su existencia. El horror de las fábricas de la muerte, empero, “nunca puede ser totalmente descrito por la razón de que el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas. Es como si hubiese tenido que relatar lo sucedido en otro planeta, porque el *status* de los internados para el mundo de los vivos [...] es tal como si nunca hubiesen nacido” (1999, 539). La narración constituye así un remedio falible pero incesante contra la inverosimilitud y la irrealidad que caracterizan a las experiencias del horror, puesto que permite inscribirlas en un marco plural compartido. Así, la narración permite resistir a los “pozos del olvido” (1999, 349, 368) que el totalitarismo procuró instaurar.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt concibe al olvido como una amenaza que debe ser erradicada y combatida con la narración. Sin embargo, poco más de diez años después de la publicación de este libro en 1951, y con ocasión del juicio a Eichmann, Arendt sostiene que “los pozos del olvido no existen” porque “ninguna obra humana es perfecta, y por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia” (2000, 352)<sup>16</sup>. Este viraje nos muestra en principio una modificación profunda de la posición de Arendt en relación con el olvido. Por más que las empresas totalitarias implementen políticas del olvido, Arendt ya no cree que puedan alcanzar su propósito acabadamente. Por

---

<sup>14</sup> La propia Arendt experimentó esta inverosimilitud al enterarse de la existencia de campos de exterminio. Así lo narra ella en una entrevista con Günther Gaus en 1964: “Lo decisivo fue el día en que supimos de Auschwitz [...] Fue en 1943. Y en principio no lo creímos, aunque mi marido y yo siempre decíamos que podía esperarse cualquier cosa de *esa tropa*. Pero esto no lo creíamos, también porque iba en contra de todo lo que la guerra exigía, en contra de todas las necesidades militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y entiende algo de estas cuestiones. Me decía que no creyese las historias que se contaban, que tan lejos no podían ir. Pero medio año después sí que lo creímos, porque nos lo probaron. Esa fue la verdadera conmoción [...] Era realmente como si el abismo se abriese” (2005, 30).

<sup>15</sup> Arendt utiliza la expresión “Pflicht gegen den Toten” en su intercambio epistolar con Scholem para describir el deber o el compromiso que sentía con Benjamin respecto de la publicación de su legado. Véase el estudio “Hannah Arendt – Gershom Scholem. Die Konstellation” de la editora Marie Luise Kontt que acompaña el intercambio epistolar (2010, 608-642).

<sup>16</sup> He reemplazado en la traducción “bolsas del olvido” por “pozos del olvido”, nuevamente la expresión que Arendt utiliza en todos los casos es “holes of oblivion”.

supuesto, esto tiene que ver también con los procesos judiciales de la posguerra que ofrecían un espacio para que pueda contarse lo que sucedió.

De este modo, la problemática se ha desplazado desde la exaltación de la narración hacia la indagación sobre cómo juzgar los acontecimientos y las situaciones concretas de los partícipes implicados. Así, aunque sea necesario combatir el olvido a través de la narración, parece que se vuelve asimismo una tarea urgente juzgar no sólo los acontecimientos pasados –tarea que Arendt llevó a cabo con su análisis del totalitarismo– sino también las acciones de las personas implicadas en esos acontecimientos. El juicio se muestra entonces en su dimensión política de cara al pasado y al futuro, porque la actividad de juzgar aunque no constituye un reaseguro contra el totalitarismo, al menos parece poder obrar como una forma de contención de las fuerzas que conducen a esta forma de dominación.

El cambio de posición de Arendt en relación con los pozos del olvido, puede esclarecerse remitiéndonos a su ensayo “Auschwitz a juicio” (2007, 213-36). Allí Arendt analiza el juicio que se realizó en diciembre de 1963 en Frankfurt contra miembros de la *SS (Schutzstaffel)*<sup>17</sup> que habían actuado en Auschwitz<sup>18</sup>. En relación con la mayoría de los acusados, Arendt destaca el sadismo como un factor fundamental de su comportamiento, lo que explicaría muchas de las aberraciones que los testigos describían que habían cometido y también la sonrisa y la “descarada insolencia” de los acusados ante las estremecedoras narraciones de lo sucedido y ante el tribunal en general. Todo esto, según Arendt, reflejaba “el dulce recuerdo de un gran placer sexual” (2007, 233). Las matanzas administrativas están minuciosamente planificadas y estandarizadas según un reglamento estricto que procuraba excluir toda iniciativa individual, pero en los campos de concentración esto se realizaba junto con la más extrema arbitrariedad. Por lo que estos acusados no sólo no se limitaban a cumplir órdenes en la maquinaria de asesinato masivo, sino que estaban dispuestos a infringirlas para mostrar su poder ilimitado y su absoluta arbitrariedad cometiendo deliberadamente actos atroces<sup>19</sup>.

Sin embargo, entre los acusados también encontramos el caso del médico Franz Lucas, que de acuerdo a los testimonios de los testigos, siempre intentaba ayudar a los prisioneros. Así por ejemplo, había discutido las condiciones sanitarias de los internados, extraía medicamentos de

---

<sup>17</sup> En 1926 se fundaron las *SS (Schutzstaffel)* o escuadrón de defensa, como una formación de élite de las *SA (Sturmabteilung)* o unidades de asalto fundadas en 1922 como organización paramilitar del partido Nazi. Tres años después las SS fueron separadas de las SA y puestas bajo el mando de Himmler. Las SS, a su vez, fueron dando lugar a diversas organizaciones en su interior: las tropas de choque (*Verfügungstruppe*), y las unidades de la calavera (*Totenkopfverbände*), encargadas de la vigilancia en los campos de concentración; ambas posteriormente se fusionaron para conformar las *SS armadas (Waffen-SS)*. A lo largo del régimen el poder fue concentrándose en las SS que se convirtieron en una de las organizaciones centrales del nazismo.

<sup>18</sup> Fue el primer proceso realizado en Alemania con un tribunal alemán. El juicio principal de Núremberg había sido llevado a cabo por un tribunal penal militar internacional por iniciativa de las fuerzas aliadas vencedoras en la Segunda Guerra Mundial. Los otros procesos de Núremberg fueron ante un tribunal militar de los Estados Unidos.

<sup>19</sup> Al respecto Arendt señala que “no sólo era verdad que los acusados, como dijo el tribunal en el caso del prisionero colaborador Bednarck, «no mataban a la gente siguiendo órdenes, sino que actuaban en contra de la orden de que no había que matar a ningún prisionero del campo» (excepto mediante el gas, por supuesto)” (2007, p. 229).

manera no autorizada de la farmacia para los internados, y también procuraba conseguir raciones de comida. Sin embargo, como advierte Arendt, él nunca se jactó de esto durante el proceso, por lo que se negaba a recordar los incidentes que los testigos narraban a su favor. Por otra parte, Arendt también presenta otro caso: “En medio de ese horror estaba el *Oberscharführer* Flacke, que había creado una «isla de paz» y no quería creer que, tal como un prisionero le dijo, al final «nos matarán a todos. No dejarán que sobreviva ningún testigo». «Espero –respondió él– que haya bastantes entre nosotros para impedir que eso suceda» (2007, 233).

Estos casos ponen de manifiesto, de acuerdo con Arendt, “algo que uno no se habría atrevido a creer, a saber: «Que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o malo en Auschwitz»” (2007, 233). A pesar de ser producto de la organización de un sistema administrativo de asesinato en masa, signado por el terror y la dominación total, hay resquicios para “la iniciativa individual” (2007, 231). Esto es lo que los procesos judiciales le han permitido advertir y es por esto que Arendt ha cambiado de opinión en relación con los pozos del olvido. No obstante, esto no quiere decir que ahora Arendt ya no considere que los campos de concentración hayan procurado instaurar pozos del olvido, sino que más bien niega la viabilidad o el éxito completo que esta tentativa pueda tener. Aún bajo las condiciones de dominación extrema de los campos, no es posible neutralizar o anular completamente la contingencia de las acciones humanas. Arendt había advertido que el peligro de los regímenes totalitarios no reside fundamentalmente en “que puedan establecer un mundo permanente” (1999, 579), puesto que no pueden perpetuarse indefinidamente debido a la inestabilidad y la contingencia propia de los asuntos humanos. De manera análoga, tampoco los campos de concentración pueden asegurar el olvido completo, puesto que esta tarea no podrá ser acabada y perfecta. En este sentido es que Arendt considera que ya no son posibles los “pozos del olvido”, el recuerdo y los relatos de los sobrevivientes pero también de los perpetradores erosionan la posibilidad de esta empresa.

Tras haber ahondado en la compleja trayectoria del olvido en Arendt, esperamos haber mostrado que sus posiciones en *Los orígenes del totalitarismo* y en *Eichmann en Jerusalén* antes que resultar antagónicas, se muestran como una compleja trama que supone, ciertamente, una reorientación del análisis, pero que termina aportando una nueva perspectiva a sus primeras consideraciones. En el transcurso de este camino, se produce una vuelta al tema de la memoria que requiere no sólo de políticas institucionales, como los procesos judiciales, sino también de hacer frente, como veremos en el siguiente apartado, a la creciente ausencia de pensamiento que socava el recuerdo.

### 3. LA AUSENCIA DE PENSAMIENTO [*THOUGHTLESSNESS*]

La banalidad del mal emerge en relación con la figura de Eichmann, sin embargo, sostenemos que es preciso inscribirla en un diagnóstico más amplio del mundo contemporáneo que remite a la cuestión de la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] y se remonta a su libro sobre la

vida activa. El problema en el ámbito hispanohablante con este concepto arendtiano que la pensadora judeo-alemana utiliza para caracterizar nuestra época, es que ha sido traducido de diversas formas a lo largo de sus obras por lo que ha resultado desdibujado. El concepto “*thoughtlessness*” aparece traducido en *La condición humana* como “falta de meditación” (2001, 18), en *Eichmann en Jerusalén* como “irreflexión” (2000, 434) y en *La vida del espíritu* como “incapacidad de pensar” (2002, 30). Esta última parece ser la más atinada en tanto permite captar el vínculo con la actividad del pensamiento pero no se trata de una incapacidad sino de una falta o ausencia. Por eso, a veces Arendt usa también la expresión “*absence of thinking*” (1978, 4) y “*absence of thought*” (1978, 5, 13, 71) traducida como “ausencia de pensamiento” (2002, 31). En la versión alemana las expresiones utilizadas son “*Gedankenlosigkeit*” y “*Feblen des Denkens*” (2006, 14) respectivamente.

Una de las pensadoras contemporáneas que retoma la noción arendtiana de ausencia de pensamiento para comprender los problemas del presente es Donna Haraway en su libro *Staying with the Trouble* (2016, 36, 38 y 47), a partir de la lectura de Valerie Hartouni (2012)<sup>20</sup>. Sin embargo, en la versión en español de Haraway “*thoughtlessness*” es traducido como “negligencia” (2019, 67, 68, 70 y 83), con lo cual se pierde la especificidad del concepto. En nuestro caso optamos por traducirlo como ausencia de pensamiento, siguiendo el propio uso de la autora de esa expresión, y procederemos a rastrear los pasajes en donde aparece este concepto en función de reconstruir su relevancia como diagnóstico de época.

Poner en relación la banalidad del mal con la ausencia de pensamiento, supone una revisión del papel de la ideología así como de las motivaciones malvadas<sup>21</sup>, no en el sentido de que la ideología no fuese necesaria, sino que no resulta suficiente para dar cuenta de la participación y colaboración de la población y de los denominados “hombres normales” en la maquinaria de asesinatos en masas. Sería sumamente dificultoso montar esa maquinaria si fuese preciso convertir a todos los implicados en nazis convencidos, pero cuando se expande la ausencia de pensamiento, los partícipes pueden involucrarse sin cuestionarse ni sentir responsabilidad por su proceder criminal. Así, la tesis de la banalidad del mal sostiene que:

los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento [Eichmann]– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos. (Arendt, 2002, 30).

---

<sup>20</sup> En el subtítulo del libro mismo aparece el concepto arendtiano: *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*.

<sup>21</sup> Respecto de esta cuestión, Birulés (2008) señala que la ausencia de motivos malignos ya estaba presente en su estudio sobre el totalitarismo. Véase también el artículo “El problema del mal contemporáneo y el papel de la obediencia” (Di Pego, 2023).

En el artículo “El pensar y las reflexiones morales” (2007, pp.161-184)<sup>22</sup>, publicado en 1971 en *Social Research*, Arendt retoma la expresión “banalidad del mal”, explicando que no refería a “una teoría o una doctrina” sino a algo “fáctico”, esto es, “al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad [*shallowness*]” (2007, 161). La superficialidad resulta precisamente la negación del pensamiento que detenta profundidad y se dirige hacia los fundamentos. Esta interdependencia entre la ausencia de pensamiento y el mal contemporáneo, sería precisamente la piedra de toque de la banalidad del mal. Veamos detenidamente el pasaje sobre la ausencia de pensamiento en su libro sobre Eichmann:

Eichmann no era estúpido. Sólo la pura ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] —que en modo alguno podemos equiparar a estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de aquella época. Y si bien esto es «banal» e incluso cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann profundidad demoníaca, también es cierto que tampoco es un lugar común. No es en modo alguno común que un hombre enfrentando la muerte, y que además se encuentra bajo la horca, tan solo sea capaz de pensar en lo que ha escuchado toda su vida en los funerales, y que estas «palabras elevadas» pudieran velar totalmente la realidad: su propia muerte. Tal alejamiento de la realidad y tal ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] pueden causar más estragos que todos los malos instintos juntos inherentes, quizás, a los hombres —ésta era, de hecho, la lección que se podía aprender en Jerusalén—. Pero era una lección, no una explicación del fenómeno ni una teoría sobre el mismo. Aparentemente más complicada, pero en realidad mucho más simple que examinar la extraña interdependencia de la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] y el mal, es la cuestión referente al tipo de crimen realmente implicado aquí —un crimen, por otra parte, que todos están de acuerdo en que no tiene precedentes. (1994, 283)<sup>23</sup>

Una de las singularidades de la banalidad del mal es esta interdependencia con la ausencia de pensamiento, cuestión que Arendt reconoce compleja y difícil de abordar para evitar caer en una simplificada correlación. Durante el juicio, le llamaba la atención particularmente a Arendt el modo impasible en que se presentaba Eichmann, permaneciendo como no siendo afectado en absoluto por las acusaciones. La ausencia de pensamiento que acompaña a la banalidad del mal se caracteriza por un alejamiento de la realidad —que genera una especie de aislamiento protector—, y por el uso del lenguaje a través de eslóganes y frases hechas, pero se distingue de la estupidez.

Los hechos eran monstruosos, pero el autor —al menos el que efectivamente ahora se juzga [Eichmann]— era bastante común y corriente, ni demoníaco ni monstruoso. No había en él ningún signo de convicciones ideológicas firmes ni de motivos malvados específicos, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado, así como en su comportamiento durante el juicio y a lo largo del interrogatorio policial previo al mismo, era algo

<sup>22</sup> La primera versión en español se encuentra en la compilación *De la historia a la acción* [1995], y posteriormente la misma traducción de Fina Birulés fue publicada en *Responsabilidad y juicio* (2007), que originariamente había aparecido en inglés en el 2003.

<sup>23</sup> Traducción propia del inglés. En la edición en español se vierte en las tres ocasiones “irreflexión” para “*thoughtlessness*” (2000, 434).

totalmente negativo: no era estupidez, sino ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*]. (Arendt 1978, 4)<sup>24</sup>

Así, en *La vida del espíritu* reafirma que la ausencia de pensamiento de Eichmann no es “estupidez” (1978, 5, 13 y 191), sino una manifiesta superficialidad [*shallowness*] que puede encontrarse acompañada de razonamiento lógico. En su libro sobre el totalitarismo, Arendt (1979, 477) distinguía entre el pensamiento y el razonamiento lógico, siendo este último independiente de la experiencia y procediendo deductivamente a partir de premisas evidentes. El pensamiento en cambio surge de la experiencia viva y movilizado por el mundo busca comprender lo que sucede.

Arendt observa que este tipo de razonamiento deductivo, fundado en la auto-evidencia y en el principio de no contradicción, se encuentra en la base del “pensamiento” ideológico con un rol destacado en los regímenes totalitarios. De esta manera, las ideologías detentan una doble dimensión: una sustantiva que remite a sus contenidos –racistas y antisemitas en el caso del nazismo–; y otra procedimental relativa al tipo de razonamiento implicado. Cuando Arendt relativiza el papel de la ideología en el caso Eichmann se refiere a esta dimensión sustantiva, mientras que la banalidad del mal supone al mismo tiempo la ausencia de pensamiento y el afianzamiento de esa modalidad de razonamiento que abona el procedimiento de las ideologías. Así, Eichmann se mostraba capaz de desarrollar argumentos lógicos para solucionar problemas y al mismo tiempo manifestaba una “curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt 2007, 161), que se podía apreciar en su “lenguaje plagado de clichés”, signado por la recurrencia de “frases hechas” y “códigos de expresión convencionales y estandarizados” (Arendt 1978, 4).

La banalidad del mal entonces es un fenómeno que conlleva en su núcleo mismo la ausencia de pensamiento (*thoughtlessness*) con su consecuente (i) alejamiento de la realidad, (ii) proliferación de frases hechas y clichés, y (iii) primacía del razonamiento lógico que la distingue de la estupidez. Ahora bien, este fenómeno de la ausencia de pensamiento que cristaliza en su potencialidad destructiva en Eichmann, no es exclusiva de su persona ni del régimen de constitución de las subjetividades en los regímenes totalitarios, sino que constituye un rasgo de época de la vida contemporánea. Muestra de ello, es que Arendt ya se refería al problema de la ausencia de pensamiento en el prólogo de su libro *La condición humana*:

Lo que propongo a continuación es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestras experiencias y temores más recientes. Esto, obviamente, es materia de pensamiento [*thought*], y la ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*] –la imprudencia temeraria o la confusión desesperada o la repetición complaciente de “verdades” que se han vuelto triviales y vacías– me parece una de las características sobresalientes de nuestro tiempo. (1998, 5)<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Traducción propia del inglés. En la versión en español se consigna “incapacidad de pensar” para “*thoughtlessness*” (2002, 30).

<sup>25</sup> Traducción propia del inglés. La versión en español (2001, 18) consigna “meditación” para “*thought*” y “falta de meditación” para “*thoughtlessness*”.



De manera que más de una década antes de presenciar el juicio Eichmann, Arendt ya utilizaba la noción de “ausencia de pensamiento” para caracterizar nuestro tiempo y precisamente por eso, la tarea de su libro era una forma de afrontar esta situación al abocarse al pensamiento sobre la vida activa, esto es, pensar en lo que hacemos. En el mismo prólogo, la autora advierte sobre el riesgo de convertirnos en “criaturas no pensantes [*thoughtless creatures*] a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por mortífero que sea” (1998, 3)<sup>26</sup>. Los desarrollos técnicos han expandido la expectativa de vida, creado vida bajo condiciones artificiales, y colocado objetos artificiales en órbita alrededor de la Tierra junto con los astros. De modo que no se trata sólo de creación de artefactos sino de que éstos se encuentran modificando las condiciones de la existencia humana tal como se nos habían dado hasta ahora: la mortalidad por la ampliación de la expectativa de vida, la natalidad por la creación de vida artificial y el arraigo terrestre por la posibilidad de crear un ámbito para la vida humana fuera de la Tierra. La ausencia de pensamiento se sumaría a esta alteración de condiciones de existencia de los seres humanos, haciendo incluso que podamos devenir en criaturas de conocimiento –en el sentido del conocimiento científico y del *know how*– pero carentes de pensamiento. El riesgo es precisamente que el conocimiento y el pensamiento en lugar de complementarse sigan su camino por separado. Por eso mismo, en el último capítulo de *La condición humana*, Arendt se aboca a analizar el derrotero de la ciencia y la técnica modernas, finalizando el libro no casualmente con una reflexión urgente sobre el pensamiento:

El pensamiento [*thought*], por último [...] sigue siendo posible, y sin duda actual, allí donde los hombres vivan en condiciones de libertad política. Desgraciadamente, y contrariamente a lo que se supone en la actualidad sobre la proverbial independencia en la torre de marfil de los pensadores [*thinkers*], ninguna otra capacidad humana es tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar [*to think*] en condiciones de tiranía. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto, quizá erróneamente, que el pensamiento [*thought*] sólo lo conocen unos pocos. Tal vez no sea presuntuoso creer que esos pocos no han disminuido en nuestra época. (Arendt 1998, 524)

Observemos que el libro concluye con llamamiento a la actividad del pensamiento como posible y actual, y no se trata de un llamamiento a los “pensadores profesionales”<sup>27</sup> porque Arendt nos advierte que es un error suponer que sólo unos pocos son capaces de desplegar esta actividad. No se trata tampoco del número de personas sino de las condiciones históricas y sociales que erosionan la posibilidad del pensamiento. Efectivamente Arendt destaca que el pensamiento requiere de “condiciones de libertad política” porque no puede desarrollarse en aislamiento como supone la imagen de la torre de marfil de los pensadores. De manera que cuando en una tiranía se erosiona el espacio público, se hace más difícil pensar que actuar, como lo mostraría los casos de

---

<sup>26</sup> En español la traducción consigna “criaturas irreflexivas” (2001, 16) y luego se refiere a “falta de meditación” (2001, p.18) con lo cual no se advierte que el mismo concepto está en la base de ambas nociones.

<sup>27</sup> Respecto de la crítica de Arendt a los pensadores profesionales y al filósofo, véase el libro de Taminioux (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker*.

resistencia política clandestina a este tipo de regímenes<sup>28</sup>. Sin embargo, una democracia de masas tampoco asegura “condiciones de libertad política” puesto que la libertad, en la perspectiva arendtiana, en modo alguno se restringe a la no interferencia del Estado ni de terceros –libertad negativa– sino que requiere de la posibilidad efectiva de actuar con otros en un espacio compartido<sup>29</sup>.

En este sentido, el declive del espacio público en la época moderna que se agudiza desde el siglo pasado, también erosiona las condiciones que hacen posible el pensamiento. El pensamiento requiere del espacio público no meramente como forma de difusión sino como medio en el que se generan los intercambios, debates e interacciones que sustenta la práctica compartida del pensar. De modo que la tesis arendtiana del declive del espacio público en la época moderna desplegada en *La condición humana*, se encuentra a la base del debilitamiento de lo político así como del fenómeno de la ausencia de pensamiento. La ausencia de pensamiento que Arendt encuentra manifiesta en Eichmann, es un rasgo del mundo contemporáneo asociado al declive de los espacios compartidos que hacen posible el pensamiento, y a su vez esa ausencia de pensamiento implica un retraimiento del recordar que resulta peligroso para el mundo común. Veamos al respecto un fragmento de “Algunas cuestiones de filosofía moral”:

No hay duda de que puedo negarme a pensar [*think*] y a recordar [*remember*] y seguir siendo normalmente humano. El peligro, sin embargo, es muy grande, no sólo para mí, cuyo habla, habiendo perdido la más alta actualización de la capacidad humana para el habla, carecerá por tanto de sentido [*meaningless*], sino también para los demás, que se ven obligados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y aun así totalmente no pensante [*thoughtless creature*]. Si me niego a recordar [*remember*], en realidad estoy dispuesto a hacer cualquier cosa; del mismo modo que mi valor sería absolutamente temerario si el dolor, por ejemplo, fuera una experiencia inmediatamente olvidada. (Arendt 2003, 94)<sup>30</sup>

En la cita puede apreciarse que no se trata de que ya no seríamos humanos si nos negamos a pensar y a recordar, puesto que no hay una naturaleza ni esencia humana dada, más bien de lo que se trata es de que se está modificando la condición humana y estamos volviéndonos criaturas diferentes e irreconocibles según la concepción tradicional de lo humano. Esa es la problemática por pensar con los peligros que conlleva, en tanto que la ausencia de pensamiento se vincula con el olvido, o más precisamente con la negación a recordar, es decir que no pensar es a la vez una forma

---

<sup>28</sup> Recordemos las palabras de Arendt en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro*, sobre lo que significó la Resistencia francesa “para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos. La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que –sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos– se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.” (1996, 9).

<sup>29</sup> Remitimos al respecto al ensayo de Arendt “¿Qué es la libertad?” (1996, 155-184).

<sup>30</sup> Traducción propia del inglés. En la edición en español “thoughtless creatures” es traducido como “criaturas irreflexivas” (2007, 110).

de olvidar. Cuando nos negamos a recordar, estamos dispuestos a hacer cualquier cosa, con el riesgo de repetir lo peor de nuestro pasado. Por eso, la ausencia de pensamiento que conlleva una negación a recordar, constituye una amenaza para el mundo común, que debe tener presente su historia y legados de injusticias y crímenes por deber hacia los muertos pero también por responsabilidad para con los contemporáneos y las generaciones por venir.

El peligro del olvido ya no proviene principalmente de los pozos del olvido que los regímenes totalitarios querían instaurar –adulterando fotos, destruyendo archivos, documentos y registros, a la vez que haciendo desaparecer a personas y pueblos enteros en los campos de concentración y exterminio–, sino de la condición muy expandida de la ausencia de pensamiento que se empeña en no mirar al pasado, en olvidarlo y dejarlo todo atrás. Se replica así una especie de amnesia basada en el no querer pensar ni recordar, que resulta una amenaza ciertamente respecto de las injusticias y crímenes del pasado, pero también para el entramado que forja el mundo común. Volvernos criaturas no pensantes y que se niegan a recordar hace peligrar el sentido de las palabras que puedan proferir esas criaturas así como también el porvenir de los lazos que forjan el mundo compartido.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo hemos mostrado que el núcleo de la tesis arendtiana de la banalidad del mal lo constituye la noción de ausencia de pensamiento [*thoughtlessness*], cuyo alcance no se restringe al caso Eichmann puesto que ya aparecía en el prólogo de *La condición humana* como un concepto clave para el diagnóstico de nuestra época. De este modo, hemos reconstruido las diversas referencias a Arendt al concepto en su obra, con el objeto de delimitar sus principales características, a saber: (i) el alejamiento de la realidad, (ii) la vulgarización del lenguaje a través de clichés y frases hechas, (iii) su consonancia con el razonamiento lógico –que la diferencia de la estupidez–, y (iv) su vínculo con el olvido. Esta indagación en torno de la ausencia de pensamiento, nos permitió reconsiderar los desplazamientos respecto de los pozos del olvido. Si bien estas políticas totalitarias han mostrado ciertos límites puesto que el olvido completo no parece posible, no dejan de estar en cierta medida vigentes en el contexto del auge de las denominadas nuevas derechas, y asimismo el peligro del olvido se ve redoblado con la expansión del fenómeno social de la ausencia de pensamiento y su negación a recordar.

Por otra parte, en el análisis arendtiano del caso Eichmann se produce un desplazamiento del papel protagónico de la ideología en su estudio sobre el totalitarismo. A partir del vínculo entre la ausencia de pensamiento y el razonamiento lógico, distinguimos dos dimensiones de la ideología: una sustantiva vinculada con ciertos contenidos y otra que remite al tipo de razonamiento y procedimientos dominantes. Esta distinción posibilita una visión matizada de los elementos y dimensiones de la ideología que persisten y se propagan en la actualidad. De este modo, la ausencia de pensamiento resulta una noción potente que opera como diagnóstico de nuestra época,

iluminando los legados del siglo pasado así como las dinámicas particulares que el olvido y la ideología adquieren en la contemporaneidad. En consecuencia, la banalidad del mal no se restringe al caso Eichmann ni a los regímenes totalitarios, mostrándose más bien en su imbricación con la ausencia de pensamiento como una forma de subjetivación de las sociedades contemporáneas que se afianza con el desarrollo científico y tecnológico, transformando las condiciones de existencia y a los seres humanos en criaturas diferentes que vuelven urgente proseguir la tarea de reflexionar sobre la condición (post)humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. 1978. *The Life of the Mind: Vol.*, edited by M. McCarthy. New York: Harcourt.
- ARENDDT, Hannah. 1979. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- ARENDDT, Hannah. 1994. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- ARENDDT, Hannah. 1996. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Traducido por A. ARENDDT. Barcelona: Península.
- ARENDDT, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago.
- ARENDDT, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por G. Solana. Madrid: Taurus.
- ARENDDT, Hannah. 2000. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducido por C. Ribalta. Barcelona: Lumen.
- ARENDDT, Hannah. 2001. *La condición humana*. Traducido por R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*, editado por M. McCarthy. Traducido por C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- ARENDDT, Hannah. 2003. *Responsibility and Judgment*, edited by J. Kohn. New York: Schocken Books.
- ARENDDT, Hannah. 2005. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, edited by J. Kohn. Traducido por A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- ARENDDT, Hannah. 2006. *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, edited by M. McCarthy. Translated by H. Vetter. Piper: München.
- ARENDDT, Hannah. 2007. *Responsabilidad y juicio*, edited by J. Kohn. Traducido por M. Candel. Buenos Aires: Paidós.
- ARENDDT, Hannah and McCarthy, Mary. 1999. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949- 1975*, edited by C. Brightman. Traducido por A. M. Becciu. Barcelona: Lumen.
- ARENDDT, Hannah and Scholem, Gershom. 2010. *Der Briefwechsel. Hannah Arendt – Gershom Scholem*, edited by M. L. Knott. Berlin: Suhrkamp.
- BERGEN, Bernard J. 1998. *The Banality of Evil: Hannah Arendt and "The Final Solution"*. New York: Rowman & Littlefield.

- BERNSTEIN, Richard. 2000. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, compilado por F. Birulés, 235-57. Trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- BIRULÉS, Fina. 2008. “Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, AA.VV, 168-82. Madrid: Sequitur.
- DI PEGO, Anabella. 2007. “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía.” *Al Margen*, no. 21-22: 88-103.
- DI PEGO, Anabella. 2023. “El problema del mal y el papel de la obediencia. Reconsideraciones sobre la banalidad del mal.” *Revista de Filosofía* 48, no. 1: 237-253
- FORTI, Simona. 2014. *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Traducido por A. Díaz Gallinal. Madrid: Edhasa.
- HARAWAY, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna J. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno*. Traducido por H. Torres. Buenos Aires: Consonni.
- HARTOUNI, Valerie. 2012. *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York: New York University Press.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. 2015. *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Madrid: Batiscafo.
- Serrano de Haro, Agustín. 2008. “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, AA.VV, 153-67. Madrid: Sequitur.
- TAMINIAUX, Jacques. 1997. *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Translated by M. Gendre. New York: State University of New York Press.
- VILLA, Dana R. 1999. “Conscience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator”, en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 39-60. Princeton: Princeton University Press.

## ARENDT, LA LIBERTAD Y EL MAL<sup>1</sup>

Antonio Campillo<sup>2</sup>

### RESUMEN:

El argumento de este artículo se desarrolla en tres pasos. En primer lugar, trato de mostrar que la idea de «inicio» o de «comienzo» en Arendt está inseparablemente ligada a su manera de entender la «libertad». En segundo lugar, analizo la relación compleja y problemática entre la «libertad» y el «mal» en el pensamiento de Arendt, que es el punto central de este texto. Por último, defiendo que las ideas de Arendt sobre la libertad y el mal pueden ayudarnos a comprender las nuevas formas que ha adoptado la «banalidad del mal» en el tiempo presente.

**Palabras clave:** Arendt, inicio, libertad, mal, neoliberalismo, neofascismo.

### ABSTRACT:

The argument of this article unfolds in three steps. First, I try to show that the idea of «beginning» or «start» in Arendt is inseparably linked to her understanding of «freedom». Second, I analyze the complex and problematic relationship between «freedom» and «evil» in Arendt's thought, which is the central point of this text. Finally, I argue that Arendt's ideas about freedom and evil can help us understand the new forms that the «banality of evil» has taken in the present time.

**Keywords:** Arendt, Beginning, Freedom, Evil, Neoliberalism, Neofascism.

El argumento que voy a desarrollar en este artículo se divide en tres partes. En primer lugar, trataré de mostrar que la idea de «inicio» o de «comienzo» en Arendt está inseparablemente ligada a su original manera de entender la «libertad». En segundo lugar, en la parte central del artículo, analizaré la relación compleja y problemática entre ese concepto de «libertad» y el no menos original concepto de «mal» en el pensamiento ético y político de Arendt. Por último, defenderé que las ideas de Arendt sobre la libertad y el mal pueden ayudarnos a comprender y a cuestionar críticamente las nuevas formas que ha adoptado la «banalidad del mal» en el tiempo presente.

### 1. LA IDEA DE «COMIENZO» EN ARENDT

Comencemos, pues, por la idea de «comienzo». Esta idea atraviesa toda la obra de Arendt, más aún, es una de sus ideas nucleares, uno de los hilos conductores de todo su pensamiento, pero adquiere significados y usos muy diversos en función de los distintos contextos y de las diferentes temáticas de las que se ocupa a lo largo de su obra. Para comprender esa diversidad de significados y de usos, creo que podemos diferenciar tres fuentes principales de la idea de «comienzo» en Arendt: el existencialismo, el cristianismo y el republicanismo.

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este artículo fue presentada el 30 de noviembre de 2021 en la Conferencia «Políticas del comienzo: Hannah Arendt, hoy», organizada por Facundo Vega (Departamento de Filosofía, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile) y celebrada en línea los días 30 de noviembre, 1 y 2 de diciembre de 2021.

<sup>2</sup> Colaborador Honorario de la Universidad de Murcia (España). [campillo@um.es](mailto:campillo@um.es) - <https://webs.um.es/campillo>

### 1.1. El existencialismo

La filosofía existencialista, desde Kierkegaard y Nietzsche hasta Jaspers, Heidegger, Bataille, Sartre, Camus, Levinas, Beauvoir, etc., se caracteriza por una tesis fundamental: la afirmación de la «singularidad» irreducible de cada existente humano, frente al concepto del Hombre como un universal genérico con una «naturaleza» determinada de una vez por todas, que ha dominado en la tradición filosófica, teológica y científica del Occidente euro-atlántico. Por eso, los existencialistas no hablan de la abstracta «naturaleza humana» sino de la concreta «condición humana», y reemplazan la universalidad de los idénticos por la pluralidad de los diferentes.

Durante toda su vida, Arendt reivindicó este principio básico de la filosofía existencialista como punto de partida de su propio pensamiento ético y político. En 1950, en un fragmento de su texto inédito *¿Qué es la política?*, escribe: «La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres (...) La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*.» (1997: 45). Veinticinco años después, en *La vida del espíritu*, su última e inacabada obra que fue publicada póstumamente por su amiga Mary McCarthy, repite: «No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra.» (2002: 43). La «pluralidad» de los «diversos» es la ley de la Tierra y la base de toda comunidad política, y su reverso ético es la «singularidad» irreducible de cada existente humano.

Pero este principio existencialista adquiere en Arendt una fundamentación muy particular, que la diferencia e incluso la opone a la de su maestro Heidegger (Campillo, 2019a y 2022a). Y esto desde su tesis de doctorado *El concepto de amor en Agustín* (2001), dirigida por Jaspers y presentada en 1928, sólo un año después de que Heidegger publicase *Ser y tiempo* (2009). Para Heidegger, lo que singulariza a cada ser humano como un existente único y un sujeto libre es su «mortalidad», o más exactamente, la conciencia anticipada de su propia e ineludible muerte. Es el saberse mortal lo que le hace experimentar su vida como una existencia única y finita, distinta de todas las otras, y lo que por tanto le impone el imperativo ético de elegir libremente su propio destino y asumir así una existencia «auténtica», en lugar de eludir su responsabilidad y refugiarse en el anonimato de la moral social dominante. Para Arendt, en cambio, lo que singulariza a cada ser humano y lo convierte en un sujeto libre es su «natalidad», el hecho milagroso de haber venido al mundo. Más aún, la natalidad no sólo es la condición ontológica de la libertad individual sino también de la convivencia política, como afirma en un célebre pasaje de *La condición humana*:

El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico (1993: 23).

Este desplazamiento de la mortalidad a la natalidad tiene consecuencias éticas y políticas muy importantes. Para Heidegger, el *Dasein* como ser que se sabe mortal es un sujeto ético «auténtico» porque es solitario, soberano, aristocrático, es decir, independiente de todos los otros seres. La «voz de la conciencia» no le prescribe una conducta determinada, no le dice lo que debe hacer en cada caso, y en ese sentido es una voz tan «formal» como la de Kant, pero en Kant hay un criterio de moralidad: haz lo que hagas, actúa de modo que tu máxima de acción pueda convertirse en ley universal para todos tus semejantes. Este universalismo moral, que establece la igual libertad y la igualdad dignidad entre todos los seres humanos, está ausente en Heidegger. Lo que la voz de la conciencia le dice al *Dasein* heideggeriano es esto: sé libre, decide y actúa por ti mismo, hazte cargo de tu propia vida, no delegues esa responsabilidad en otros ni te sientas responsable ante ellos sino sólo ante ti mismo, aléjate de la multitud, no te acomodes a la moral de la mayoría, no te conformes con seguir al «se» anónimo de la masa social. Para Arendt, en cambio, la natalidad no sólo singulariza al ser humano, sino que también revela su vínculo genealógico, histórico y moral con sus progenitores y a través de ellos con toda la humanidad, con todos los descendientes de Adán y Eva, con quienes mantiene una relación de igualdad, de interdependencia y de solidaridad.

Además, en Heidegger, el *Dasein* «auténtico» que se enfrenta con coraje a su propia muerte no hace sino actualizar la tradición patriarcal del Occidente europeo, la ética masculina del guerrero griego (al estilo de Aquiles) y del filósofo romano (al estilo de Séneca), el valor viril para matar y para morir, para afrontar la muerte en solitario, sea en el combate cuerpo a cuerpo con el enemigo o en el suicidio exigido por el emperador. No en vano, el término latino *virtus* (virtud) proviene de *vir* (varón). El varón es el valiente que se atreve a dar y a recibir la muerte, mientras que la mujer es la cobarde que se aferra a la vida, que se dedica a darla y a cuidarla. Arendt, en cambio, al ligar la libertad a la natalidad, conecta con la ética femenina del engendrar, parir, criar y amar a la nueva criatura, que a su vez se convierte en un sujeto ético «imitando» a quienes ama y admira.

Es cierto que Arendt se mantiene alejada del feminismo y no elabora explícitamente la diferencia de género entre mortalidad y natalidad, pero insiste una y otra vez en la diferencia sexual como una dimensión constitutiva de la condición humana, sobre todo cuando habla de la creación del ser humano narrada por el *Génesis*: frente a la versión patriarcal según la cual Dios crea primero a Adán y luego, con una costilla suya, crea a Eva (que es la versión citada por Pablo de Tarso para justificar la sumisión de la mujer), Arendt defiende la versión según la cual Dios los crea «a su imagen y semejanza» y «los crea hombre y mujer», de modo que la pluralidad sexual (y, con ella, la igualdad entre hombres y mujeres, el amor entre unos y otros, y la posibilidad de la natalidad como transmisión genealógica de la vida y de la libertad) está en el origen mismo de la humanidad.



## 1.2. El cristianismo

Esto nos lleva a la segunda fuente de la idea de «comienzo» en Arendt: la teología cristiana. Esta fuente también está presente en toda la obra de Arendt, desde *El concepto de amor en Agustín* hasta *La vida del espíritu*, en la que se ocupa de Pablo de Tarso («fundador de la religión cristiana»), Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Duns Escoto. La línea que va de Pablo de Tarso al existencialismo del siglo XX, pasando por Agustín, Escoto, Lutero y Kierkegaard, es la afirmación de la excepcionalidad del ser humano como único ser libre de la creación. Arendt cita una y otra vez, en muchos de sus textos, la frase de Agustín en *La Ciudad de Dios*:

El propósito de la creación del hombre era hacer posible un comienzo: «Con el fin de que éste [un principio] existiera, fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno» (*Initium [...] ergo ut este, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) [*De Civitate Dei*, lib. XII, cap. XX]. La capacidad misma de comenzar se enraíza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento (2002: 450).

Dios creó al ser humano para que en el mundo hubiera un «comienzo», es decir, para que hubiera seres tan libres, tan capaces de «inicio» como su Creador. Los humanos, en cuanto «hijos de Dios», se diferencian del resto de los seres creados, vivientes y no vivientes, pues todas las criaturas no humanas están sujetas a la necesidad, determinadas por la «naturaleza» que les ha sido dada.

Paralelamente a esta idea cristiana sobre la excepcionalidad humana, Arendt retoma y reelabora un viejo tópico de la filosofía moderna, formulado ya por Hobbes (2016) y desarrollado sobre todo por Hegel (2017): el supuesto de que la Antigüedad greco-latina no conoció la «subjetividad» interior, apolítica o prepolítica (lo que ella llama la facultad de la «voluntad» y la «libertad filosófica», distinta de la política), sino que este tipo de subjetividad fue inventado o «descubierto» por el cristianismo. Este supuesto también recorre su obra, desde la tesis de 1928 hasta la segunda parte de *La vida del espíritu* (Prior, 2009). El modo en que Arendt explica esta invención de la «voluntad» como libertad interior se asemeja a la «genealogía» de Nietzsche y de Foucault: se trata de la configuración histórica de un nuevo tipo de experiencia y de subjetividad por parte del cristianismo. Esto es lo que dice en su artículo de 1961 «¿Qué es la libertad?»:

No existe preocupación por el tema de la libertad en toda la historia de la gran filosofía desde los presocráticos hasta Plotino, el último filósofo antiguo. La libertad hizo su aparición primera en nuestra tradición filosófica cuando la experiencia de la conversión religiosa -primero la de Pablo y luego la de Agustín- le dio lugar (1996: 157).

Arendt desarrolla por extenso esta idea en la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la voluntad (2002: 243-252 y 287-295). Según ella, el precedente griego de la idea cristiana de voluntad como libertad interior es la *proairesis* de la que habla Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (III

2, 1111 b, 8-11), es decir, la «elección» o «predilección» del *medio* más adecuado para alcanzar un *fin* determinado por el deseo, tras una deliberación racional sobre las distintas opciones posibles (1985: 183). En cuanto al término griego *eleuthería* (traducido por los latinos como *libertas*), Arendt considera que no alude al «yo-quiero» de la voluntad como facultad interior del alma, sino al «yo-puedo» como condición física, económica y política del hombre sano, propietario y ciudadano de una *pólis* que puede moverse, hacer lo que le plazca y relacionarse libremente con los demás sin verse constreñido por la enfermedad, la necesidad material o la sumisión a un amo.

Creo que esta interpretación arendtiana de la *eleuthería* es acertada. Me permito añadir algunos datos que la confirman. Platón, por ejemplo, distingue entre el hombre libre (*eleutheros*) y el esclavo (*doulos*) (*Leyes*, 761 e) o el no libre (*aneleutheros*) (*Gorgias*, 485 c). La *eleuthería* griega, como la *libertas* romana, era la condición política de los señores, es decir, los varones adultos que gozaban de plenos derechos cívicos y no estaban sometidos al dominio de nadie, por oposición a las mujeres, los niños, los esclavos, los súbditos de una tiranía o los pueblos vencidos y sometidos. Por eso, ambos términos se utilizaban para nombrar tanto a los pueblos soberanos e independientes como a los ciudadanos de pleno derecho que formaban parte de ellos. El término *eleuthería* también se usaba con el prefijo *ap-*, en el verbo *apeleutheroo* (Platón, *Leyes*, 915 a; Aristóteles, *Retórica*, III, 8.1) y en sustantivos como *apeleuthería* y *apeleutherosis*, ambos con el sentido de liberación o emancipación. En efecto, los términos con el prefijo *ap-* se utilizaban sobre todo para referirse al tránsito del estado de esclavo al de liberto. En Platón, el *apeleutheros* es el liberto, por oposición al *eleutheros*, el hombre nacido libre (*Leyes*, 930 d). En Aristóteles (*Política*, III, 5), el *apeleutheros* (liberto) se diferencia del ciudadano nacido libre, pero también del *doulos* (esclavo), el *bánausos* (artesano), el *thétikón* (jornalero) y el *metoikos* (residente extranjero).

Y para referirse a la «liberación» como conquista o recuperación de la libertad perdida, sea por parte de una persona o un pueblo, en la Grecia antigua se usaba el verbo *eleutheroo* (Esquilo, *Los persas*, 403; Platón, *República*, 569 a). En 1821, el pueblo griego emprendió una guerra de liberación nacional contra el dominio del imperio otomano, hasta que en 1830 se convirtió en un Estado independiente. Pues bien, la consigna de la revolución griega fue «Libertad o muerte» (*Elefthería i thánatos*, según la transcripción del griego moderno), que pasó a ser el lema nacional de Grecia. Y el himno oficial se conoce como «Himno a la libertad» (*Imnos eis tin Eleftherían*).

Pero volvamos al término griego *proaíresis*. Traducido al latín como *liberum arbitrium*, fue desarrollado por el filósofo romano Epicteto, esclavo liberto, hasta el punto de pensarlo como una voluntad omnipotente que puede poner en suspenso las circunstancias del mundo exterior para alcanzar así la felicidad, entendida negativamente como ausencia de turbación, como *ataraxia*. Por eso, Arendt considera que Epicteto, casi contemporáneo de Pablo de Tarso, es el precedente más inmediato de la idea cristiana de voluntad (2002: 305-316). Más tarde, la expresión *liberum arbitrium* dará título a una de las obras escritas por Agustín de Hipona contra el maniqueísmo: *De libero arbitrio*

(2009), de la que me ocuparé más adelante. En el siglo XIV, el filósofo escolástico Jean Buridan vuelve a defender el «libre albedrío» como la capacidad de elegir entre dos o más opciones dadas, pero sus críticos le plantean como objeción el caso extremo del asno que muere de hambre ante la indecisión entre dos haces de heno igualmente distantes y apetecibles.

Frente a este concepto de *liberum arbitrium*, heredero de la *proaíresis* aristotélica, Arendt considera que la libertad propiamente dicha no es la capacidad de elegir entre dos o más opciones determinadas previamente por el deseo, sino la espontaneidad de la voluntad, su poder creador, su capacidad para «iniciar» algo completamente nuevo. Kant defiende también la espontaneidad de la voluntad, pero al mismo tiempo la sujeta al imperativo categórico que le es impuesto por la razón. En ese sentido, dice Arendt, la voluntad de Kant se asemeja a la *proaíresis* de Aristóteles, mediadora entre la razón y el deseo: «...para Kant, la auténtica espontaneidad, a la que a menudo denomina “espontaneidad absoluta”, existe sólo en el pensamiento. La Voluntad en Kant es la delegada de la razón, es su órgano ejecutivo en todos los asuntos de la conducta.» (2002: 381).

### 1.3. El republicanismo

Como ya he apuntado antes, Arendt distingue entre la «libertad filosófica» y la «libertad política». La libertad filosófica, que nace con el cristianismo y llega hasta el existencialismo, es la libertad interior, la libertad de la voluntad, experimentada en solitario por el ser humano en cuanto ser pensante, y especialmente por el filósofo, el teólogo y el científico, es decir, por quienes se dedican a la vida contemplativa o cognoscitiva, independientemente de su relación práctica con los otros. La libertad política, en cambio, es la que experimentamos los humanos en nuestra vida activa, en nuestra convivencia cotidiana con nuestros semejantes, en el marco de una comunidad política históricamente contingente, regida por un determinado conjunto de leyes e instituciones.

La libertad política, dice Arendt, no es ni el «libre albedrío», que se limita a elegir entre dos o más opciones impuestas desde fuera como motivos o causas finales de la acción, ni la «soberanía» de la voluntad (sea individual o colectiva), como una omnipotencia ilimitada que puede disponer a su antojo de todo cuanto le rodea, de manera análoga a la soberanía del Dios omnipotente del cristianismo. La libertad política es la capacidad de comenzar o iniciar algo nuevo (*archein*), pero ese inicio está condicionado, es decir, a un tiempo limitado y posibilitado, por la interacción con los otros, que es la que permite que lo iniciado sea llevado a término o al menos continuado (*prattein*) por la acción colectiva de las distintas instituciones sociales y de las sucesivas generaciones.

La libertad política es a un tiempo *arché* / *archein* (inicio, origen, comienzo, pero también autoridad y liderazgo en la promoción y conducción de la acción colectiva) y *praxis* / *prattein* (realizar, llevar algo a término) (1996: 178). Ser libre es ejercer la capacidad de iniciar algo nuevo, pero sólo con la ayuda de los demás puede llevarse a término. Esta relación *archein/prattein* puede darse entre iguales, como una relación de cooperación, reciprocidad y ayuda mutua, o entre

gobernantes y gobernados, como una relación de mando y obediencia. Todo depende del régimen político que se instituya para regular la convivencia entre una pluralidad de seres humanos. Pero, en todo caso, la libertad política sólo puede darse en el seno de una comunidad regida por leyes, en el *entre* que a un tiempo separa y reúne a una pluralidad de seres humanos que viven juntos:

El individuo en su aislamiento nunca es libre; solo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la *pólis*. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre -por ejemplo, para el griego frente al bárbaro-, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que solo surge allí donde algunos se juntan y que solo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea, la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud. Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la *pólis* o, más exactamente, del *ágora* que esta rodeaba (1997: 113).

La libertad política, según Arendt, fue inventada por la *pólis* griega y retomada por la *res publica* romana. Arendt denuncia el gran divorcio, más aún, la jerarquía milenaria entre la filosofía y la política, la contemplación y la acción, la teoría y la práctica, que tiene su origen en Platón y llega hasta Heidegger. Frente a esa tradición hegemónica de la filosofía occidental, ella trata de pensar de otro modo la relación entre filosofía y política, y afirma la condición humana como una condición constitutivamente política, regida por el doble principio de la natalidad y la pluralidad. Para Arendt, la comunidad política se constituye a partir de una pluralidad de seres libres e iguales, que nacen y mueren, y que en el intervalo construyen un espacio de convivencia regido por leyes comunes. Esta es la tradición del pensamiento político republicano que ella reivindica: Grecia, Roma, las repúblicas urbanas medievales y renacentistas, el humanismo cívico de Maquiavelo, el «espíritu de las leyes» de Montesquieu, las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII, y, por último, las revoluciones socialistas y los nuevos movimientos civiles del siglo XX.

Por eso, Arendt concluye la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la voluntad, señalando la diferencia entre la «libertad filosófica» de la que se ocupan los «pensadores profesionales» dedicados a la vida contemplativa (filósofos, teólogos y científicos) y la «libertad política» de la que se ocupan los «hombres de acción» dedicados a la vida activa (2002: 428-451). Es la diferencia entre el «yo-quiero» del individuo aislado, que aspira a la soberanía de una voluntad omnipotente, no limitada por nada ni por nadie, y el «yo-puedo» del ciudadano, que sólo puede ejercer su libertad en el marco de una comunidad política, es decir, en una pluralidad humana regida por unas leyes determinadas, por un determinado régimen de gobierno. Por tanto, la libertad política es siempre limitada, relativa y relacional, regulada por unas reglas comunes de interacción social que la circunscriben y al mismo tiempo la aseguran, la garantizan, la hacen posible.

Como dice Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* (1995), cada régimen político tiene su propio «principio» de acción: la monarquía se basa en el «honor», el despotismo en el «temor» y la república en la «virtud». Aquí entra en juego otra distinción muy importante en el pensamiento de Arendt. Me refiero a la distinción entre el «comienzo» de una comunidad política, entendido como la fundación contingente de un «nosotros» que se instituye históricamente como tal, y el «principio» como el «espíritu de la ley» que organiza a dicha comunidad, la distingue de otras comunidades y la hace perdurar en el tiempo. Arendt menciona las dos leyendas occidentales sobre la «fundación» de un «nosotros»: el *Éxodo* judío y la *Eneida* romana. Ambas están inspiradas por el amor a la libertad, sea como la liberación del yugo egipcio y la llegada a la tierra prometida, sea como la huida de Troya por parte de Eneas y la institución de un nuevo comienzo plasmado en la ciudad de Roma.

En la época moderna, el viejo concepto de «fundación» deja paso al nuevo concepto de «revolución» (Arendt, 1988; Traverso, 2023; Straehle, 2024) como invención de una nueva época histórica (con su propio calendario, en el caso de Francia) y de un nuevo orden político (con su propia Constitución). Las revoluciones modernas inauguran una nueva época y un nuevo orden político, pero apelan también a las fundaciones antiguas (el *Éxodo* judío y la *Eneida* romana) como «precedentes». Esta búsqueda de precedentes responde al «abismo de la libertad», al vértigo que suscita el nuevo comienzo, dado su carácter políticamente arbitrario e históricamente irrevocable:

...leyendas de fundación que les podrían decir cómo solucionar el problema del comienzo -un problema porque la verdadera naturaleza del comienzo comporta en sí un elemento de completa arbitrariedad-. Sólo entonces se enfrentaron al abismo de la libertad, sabiendo que todo lo que hicieran podría haberse quedado igualmente sin hacer y creyendo también, con claridad y precisión, que una vez algo está hecho no puede deshacerse, que la memoria humana que narra la historia sobrevivirá al arrepentimiento y a la destrucción (2002: 441).

Pero las revoluciones modernas ya no podían apelar a fundamentos trascendentes, fuese el Dios judeo-cristiano o los dioses míticos del mundo greco-latino. Los revolucionarios europeos y americanos tenían que afrontar una paradoja irresoluble: la búsqueda de precedentes legitimadores para un acto que, precisamente por ser libre, carece de precedentes. La «revolución», como concepto y como acontecimiento, irrumpe como un *novum* histórico absoluto, pero al mismo tiempo se presenta como un «renacimiento» de la Antigüedad griega y romana para poder autolegitimarse, para restablecer una cierta continuidad con el pasado. La segunda parte de la *La vida del espíritu* concluye con la frase de Agustín de Hipona que ya he mencionado antes: «Con el fin de que éste [un principio] existiera, fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno.» Sin embargo, en el último párrafo de esa segunda parte, Arendt reconoce que la afirmación de Agustín...

...parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo (2002: 450-451).

Eso es exactamente lo que decían los existencialistas como Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers y Heidegger, Sartre y Camus: estamos condenados a ser libres, a decidir sobre nuestra propia vida (como sujetos éticos y como comunidades políticas) sin contar con un fundamento trascendente que nos guíe con mano firme y nos asegure de antemano sobre la bondad de nuestra elección, lo cual nos obliga a asumir el riesgo, la incertidumbre, la angustia de nuestra «espantosa responsabilidad». Y eso es también lo que nos exige afrontar la ineludible relación entre la libertad y el mal.

## 2. LA LIBERTAD Y EL MAL EN ARENDT

Hasta ahora he mencionado las tres fuentes principales de la idea de «comienzo» en Arendt, con el fin de comprender cómo fue construyendo su original concepto de libertad: el existencialismo, el cristianismo y el republicanismo. Pero hay una cuarta fuente que ella nunca tuvo en cuenta, o, más bien, que la tuvo en cuenta de manera contradictoria: el materialismo.

Según Arendt, el franciscano escocés Duns Escoto fue el primer filósofo de Occidente que en el siglo XIII postuló la contingencia del mundo creado por Dios como correlato ontológico inseparable de la libertad humana. En esto «no tuvo ni predecesores ni sucesores» (2002: 367). «Hasta donde yo sé, en la historia de la filosofía sólo Kant puede igualar a Duns Escoto en su compromiso incondicional con la libertad. Y, sin embargo, Kant no lo conoció.» (2002: 379).

Esta afirmación de Arendt es sorprendente por tres motivos. En primer lugar, porque la contingencia y la libertad de las que habla el nominalista Duns Escoto no son sino consecuencias teológicas del dogma cristiano de un Dios creador y providente, que ha creado el mundo de la nada y lo gobierna de manera completamente soberana, por lo que el mundo no puede ser eterno ni regido por leyes naturales independientes de la voluntad divina, como postulaban los filósofos greco-latinos. En general, el movimiento nominalista fue una respuesta ortodoxa a la condena eclesiástica de 1277, que declaró heréticas una serie de tesis averroistas y tomistas que pretendían conciliar la cosmología aristotélica y el dogma cristiano del Dios creador (León Florido, 2018).

En segundo lugar, Arendt parece ignorar la importancia del azar en el materialismo antiguo, en el que la contingencia es realmente radical, porque no remite a ningún Dios creador y providente sino que se inscribe en la naturaleza misma de la realidad, de los átomos que la componen y de sus aleatorias, cambiantes e infinitas combinaciones. Además, el ser humano no difiere de los demás seres vivos, pues es tan natural y tan contingente como ellos. En su *Carta a Meneceo*, Epicuro no sólo niega la intervención de los dioses en los procesos naturales, sino también la concepción determinista del *Kósmos*: si no hubiera azar en la Naturaleza, afirma, tampoco habría libertad en los seres humanos (Epicuro, 2005; Lucrecio, 1997; Conche, 2003). Pero Arendt no sólo ignora el materialismo indeterminista de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, sino también el de sus grandes herederos del siglo XIX: Darwin, Marx y Nietzsche. Después de Arendt, ha habido otros muchos

científicos y filósofos como Ilya Prigogine, Michel Serres, Karl Popper y Edgar Morin que han vuelto a postular esta continuidad ontológica entre la contingencia del mundo y la libertad humana.

Por último, la propia Arendt reconoce que en el siglo XX se ha producido una crisis del mecanicismo moderno, un cambio de «paradigma» científico (incluso cita a Thomas S. Kuhn). Más aún, se sirve de los últimos hallazgos de la ciencia contemporánea (la física, la geología, la biología, etc.) para afirmar que la historia del universo, de la Tierra, de la vida y de la especie humana es una sucesión de azares, «milagros» o «improbabilidades infinitas» que, sin embargo, han ocurrido y han dado origen a la historia del mundo tal y como lo conocemos hoy (1996: 182-183). En otras palabras, Arendt reconoce que el materialismo indeterminista es una ontología de la libertad:

...toda nuestra existencia real – la génesis de la Tierra, el desarrollo en la misma de vida orgánica, la evolución del hombre a partir de las innumerables especies animales – ocurrió en contra de probabilidades estadísticamente abrumadoras. Todo lo que es real en el universo y en la naturaleza fue una vez de una improbabilidad «infinita» (2002: 436).

¿A qué se debe esta relación distante y contradictoria de Arendt con el materialismo? En mi opinión, el motivo es que ella tiende a identificar todas las formas de materialismo filosófico y científico con el determinismo y el reduccionismo más extremos, y por tanto con la consiguiente negación de la contingencia natural y de la libertad humana: «sorprende encontrar un prejuicio como este, en contra de la libertad, entre los mejores científicos de nuestra época» (2002: 430). Para ella, tanto el materialismo científico de Laplace como el idealismo alemán de Hegel comparten el mito moderno del Progreso y la negación del «yo» singular, de la subjetividad libre:

Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están «satisfechos con la libertad» y su ineluctable aleatoriedad, se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer (2002: 432).

Más aún, Arendt considera que el materialismo determinista, en la medida en que niega la libertad humana, está estrechamente vinculado a la explosión del mal en el mundo moderno. La secularización y la pérdida de la creencia religiosa en el infierno, dice en varias ocasiones, no hizo que el hombre moderno alcanzara la «paz perpetua», como esperaba Kant, sino que más bien le llevó a convertir el mundo terrestre en un infierno (2002: 444). En su artículo «Sobre el imperialismo» (1946), recogido en *La tradición oculta* (2004: 15-34), llega a decir esto:

El materialismo científico -que «prueba» el origen del ser humano de la nada, o sea, de la materia (que para el espíritu es la nada)- sólo puede llevar al nihilismo, a una ideología que presagia la aniquilación del ser humano (2004: 28).

Según Arendt, la «aniquilación del ser humano», es decir, el exterminio de pueblos enteros comenzó con el imperialismo moderno y llegó a su extremo con los regímenes totalitarios y genocidas del siglo XX, basados en el terror sistemático y en la matanza de millones de seres

humanos. Este es el «mal radical» o «mal extremo» al que Arendt se enfrentó en 1951, en *Los orígenes del totalitarismo* (1981). No sólo había que combatirlo, también había que «comprenderlo» para conocer las fuerzas que lo desencadenan y evitar que pudiera reproducirse. O, como dice ella misma, para impedir «que el desierto crezca». Más tarde, en 1963, publica su crónica periodística del proceso judicial al nazi Adolf Eichmann, que tuvo lugar en Jerusalén, y acuña la expresión «banalidad del mal» (1999) para poner de manifiesto que el mal no tiene profundidad, que se basa en la aceptación de clichés prefabricados e impuestos masivamente por la propaganda, esto es, se basa en la incapacidad de algunas personas para juzgar por sí mismas, para discriminar entre lo bueno y lo malo, para ponerse en el lugar de las otras y construir con ellas un mundo común. Esta falta de juicio, como la que Arendt percibió en Eichmann, es la que hace que el mal pueda extenderse como un hongo por la mayor parte de la población, y que la «aniquilación del ser humano» pueda ser practicada como parte del funcionamiento ordinario de la sociedad.

A primera vista, frente al «mal radical» de los regímenes totalitarios y frente a la «banalidad del mal» que los normalizó en ciertos países durante un cierto período de tiempo, como en la Alemania nazi (1933-1945) y en la Rusia estalinista (1924-1953), la respuesta de Arendt parece fácil: el totalitarismo es el grado cero de la política, es la negación de la libertad, la pluralidad y la natalidad inherentes a la condición humana, y por eso sólo puede sostenerse mediante el terror sistemático, la imposición de una ideología delirante y el exterminio de pueblos enteros. Por tanto, la respuesta ética y política más correcta consistiría en afirmar la libertad frente al totalitarismo, como el bien frente al mal. Este fue, de hecho, el discurso político dominante durante los años de Guerra Fría entre el Occidente capitalista y el Oriente comunista, y sigue siendo hoy el discurso de muchos movimientos sociales e intelectuales, tanto de extrema izquierda como de extrema derecha. Por ejemplo, es el discurso del filósofo Giorgio Agamben (1998, 2000 y 2004), que ha gozado de un notable éxito académico y mediático, pero no es en modo alguno el discurso de Hannah Arendt.

«Sin el totalitarismo – dice Arendt en el prólogo de *Los orígenes del totalitarismo* – podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.» (1981: 13). Pero el «mal radical» puede volver a darse por otras vías: por un lado, las dos bombas atómicas que Estados Unidos arrojó en agosto de 1945 sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, matando a 120.000 personas, dejando heridas a otras 130.000 y causando malformaciones genéticas en los descendientes de quienes sobrevivieron; por otro lado, los 60 millones de desplazados y refugiados que comenzaron a vagar por el mundo tras las dos guerras mundiales (hoy superan ya los 100 millones de personas). De hecho, Arendt comienza el prólogo identificando los dos fenómenos más alarmantes de la Guerra Fría, ambos «sin precedentes»: la amenaza de una tercera guerra mundial que podría suponer la autodestrucción de la humanidad, y el doble proceso de «expatriación en una escala sin precedentes y desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes» (1981: 11). Al final del capítulo 12, vuelve a alertar sobre las nuevas formas que puede



adoptar el «mal radical», es decir, la fabricación de seres humanos «superfluos» mediante «soluciones totalitarias [que] pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios» (1981: 681).

En su famoso artículo de 1943 «Nosotros, los refugiados», Arendt ya había apuntado con su habitual lucidez profética: «La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.» (2009: 364). Las ideas esbozadas en ese artículo serán retomadas y desarrolladas en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* dedicada al imperialismo, concretamente en el capítulo 9: «La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre» (1981: 392-438). En mi artículo «“Nosotros primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos» (Campillo, 2022b), he analizado esa nueva forma de «mal radical» que se ha ido agravando en las últimas décadas, no practicada ya por los regímenes totalitarios del siglo XX sino por las democracias liberales del siglo XXI.

Pero centrémonos en la pregunta crucial: ¿cuál es el origen del mal? ¿Es el materialismo moderno, como dicen los nostálgicos del antiguo régimen teológico-político cristiano, y como parece sugerir ella misma en el fragmento antes citado? Dejemos esto muy claro: Arendt asume plenamente la secularización de la modernidad. Para ella, la fuente del mal es otra. En cuanto a la modernidad, denuncia las ambivalentes consecuencias del auge del Occidente euro-atlántico: prometió la emancipación de la humanidad por medio de la Ilustración y la Revolución, y al mismo tiempo hizo del mundo un infierno y desarrolló el poder tecnológico y político suficiente para destruirse a sí misma. Arendt murió en 1975 y en ese momento el principal peligro existencial de la humanidad no era el totalitarismo sino las armas nucleares, pero en esos años se inicia la «distensión» geopolítica entre Estados Unidos y la Unión Soviética y al mismo tiempo irrumpe en el espacio público mundial la alarma sobre los «límites del crecimiento» capitalista y sobre un posible colapso ecosocial de la humanidad en la segunda mitad del siglo XXI. Hoy sabemos que ambas amenazas están estrechamente conectadas y que desde 1945 vivimos en la época del Antropoceno, en la que los humanos estamos destruyendo aceleradamente las bases biofísicas que hasta ahora habían hecho posible nuestra existencia sobre la Tierra (Campillo, 2023b).

Pero ¿cómo afrontar estas dos amenazas existenciales que ponen en riesgo el porvenir de la humanidad? Arendt considera que es imprescindible «comprender» el mal sin dejarse aniquilar ni seducir por él. Por eso, se opone al dualismo gnóstico que identifica el mundo con el mal y promete una salvación individual en un más allá ultramundano, pero se opone igualmente al materialismo nihilista que postula la sumisión a las necesidades materiales y a la «ley del más fuerte» como el orden inexorable del mundo. Para Arendt, el problema es cómo combatir el mal y al mismo tiempo reconciliarse con el mundo y estar en él como en la propia casa. Este es el sentido profundo de lo que ella llamó el «amor al mundo» (Arendt, 2001; Campillo, 2019a y 2022a): la comprensión «es una actividad sin fin (...) a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo (...) Comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles.» (2005: 371-372).

Pues bien, en este esfuerzo de «comprensión» del mal, Arendt se da cuenta de que el problema está en el «abismo de la libertad», en la «arbitrariedad» inherente a la capacidad humana de comenzar o iniciar algo nuevo, sobre todo cuando esa libertad (sea individual o colectiva) se afirma como una «soberanía» absoluta, inmotivada e ilimitada, no regulada por ninguna ley y no sujeta a ninguna responsabilidad. Este vínculo originario entre la libertad y el mal se encuentra ya en las tres fuentes del pensamiento de Arendt a las que me he referido en el primer apartado.

El existencialismo, como es bien sabido, se enfrenta al absurdo de una existencia libre, huérfana, desamparada, despojada de todo principio trascendente, de toda orientación normativa, y por tanto susceptible de entregarse al crimen y al terror. Como dice Fiódor Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* (4ª parte, libro 11, cap. 9), «si Dios no existe, todo está permitido.» Y los crímenes masivos cometidos durante la llamada Guerra Civil Europea (1914-1945) parecieron darle la razón. Este es el gran problema moral al que trataron de responder, por muy diversas vías, todos los filósofos existencialistas, desde Kierkegaard y Nietzsche hasta sus herederos del siglo XX.

En cuanto al cristianismo, desde el principio se enfrentó a la necesidad de explicar la existencia del mal en un mundo creado por un Dios único, todopoderoso y bondadoso. Para resolver esta dificultad sin caer en la solución del dualismo gnóstico, los teólogos y filósofos cristianos (desde Agustín de Hipona hasta Friedrich Schelling) recurrieron a la libertad humana como la única fuente del mal. Lo que Leibniz llamó «teodicea» (2015) se basa en este supuesto fundamental: quien causa el mal en el mundo no es Dios, que es bueno (y, por ello, también lo es el mundo creado por él), sino el ser humano, que hace un mal uso de su libertad y de los bienes que Dios le ha dado.

Como dice Arendt en la segunda parte de *La vida del espíritu*, el interés temprano de Agustín de Hipona por la libertad de la voluntad, plasmado en su obra de juventud *De libero arbitrio* (2009), es inseparable de la cuestión teológica del mal. Antes de convertirse al cristianismo, Agustín fue maniqueo; el maniqueísmo era una modalidad del dualismo gnóstico; la filosofía greco-latina concebía el mundo como un *Kósmos*, es decir, un orden eterno, armonioso, bueno y bello, por lo que el mal no se planteaba como un problema ontológico sino sólo ético y político (Campillo, 2023a); el gnosticismo propone una visión dualista del mundo, es decir, identifica el mundo visible como un *Kaos*, como un mundo maldito, mal hecho por un «aciago demiurgo», como diría Cioran (1979), y le contrapone otro mundo y otro dios, un mundo bueno y un dios bueno; el gnóstico se concibe a sí mismo como «una perla en el fango», como un hijo del dios bueno que ha «caído» temporalmente en el mundo malo, pero por medio de la «gnosis» (un conocimiento reservado a los elegidos) podrá salir de la prisión terrestre y regresar a su morada originaria; el cristianismo romano, en cambio, propone una solución intermedia entre el paganismo y el gnosticismo: hay un Dios único que es creador, que es bueno y que es el Padre de todos los humanos, de modo que el mundo creado también es bueno, pero el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es decir,

creado libre, es el que en el ejercicio de su libertad introduce el mal en el mundo. Me ha parecido necesario hacer estas aclaraciones para entender el comentario de Arendt sobre Agustín:

El problema central [del tratado agustiniano sobre la libertad] lo constituye una indagación en torno a la causa del mal: «Pues el mal no podría existir sin una causa» y Dios no puede ser la causa del mal porque «Dios es bueno». Esta cuestión, corriente ya por aquel entonces, le había atormentado «siendo aún muy joven [...] e incluso [le] empujó e hizo caer en la herejía» -a adherirse a las enseñanzas de Maní (2002: 319).

El problema, tal y como se lo plantea Agustín, es éste: si Dios ha creado al hombre libre y la libertad humana es la causa del mal, entonces el responsable último del mal sería Dios:

Pero quisiera que me dijeras [le pregunta el discípulo al maestro, porque el texto está escrito en forma de diálogo] si el mismo libre albedrío, del que estamos convencidos que trae su origen el poder de pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados [*De libero arbitrio*, lib. I, caps. I y II] (2002: 319).

Este problema lo retoma Agustín de Hipona treinta años después en *La Ciudad de Dios*, al concebir la historia humana como una lucha entre la «ciudad celeste» y la «ciudad terrestre», que es la base de su teología histórico-política. Después de Agustín, el problema del mal recorrerá toda la historia del pensamiento cristiano de Occidente. Ya he mencionado la «teodicea» de Leibniz, pero debo recordar también a Schelling y sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (2004), una obra que Arendt comenta en su *Diario filosófico* (2006, vol. I, 168-171). Para Schelling, a diferencia de Agustín, «el hombre es el redentor de la naturaleza». Y Arendt añade: «Y lo es porque transforma en querido todo lo que es», es decir, porque ama el mundo.

En efecto, Arendt no acepta el dogma cristiano del pecado original como una culpa innata e imborrable que se transmitiría de generación en generación. Esa idea es precisamente la que justificaría la necesidad teológico-política del Estado soberano como un poder coactivo instituido por Dios y destinado a gobernar a la humanidad irremediabilmente pecadora durante su existencia terrestre. Ésta es la teología política agustiniana que heredan los teóricos modernos de la soberanía, desde Hobbes hasta Schmitt, para quienes la condición natural del ser humano es «la guerra de todos contra todos» y la razón última que obliga a obedecer la ley es la voluntad absoluta e imperativa del soberano y no el respeto mutuo entre ciudadanos libres e iguales, como pensaba Kant. Por eso, Arendt mantiene la idea de que el ser humano tiene un origen divino, pero no manchado por el pecado original, sino simplemente limitado por su condición terrestre, es decir, por la natalidad que le da un cuerpo viviente, por la pluralidad que lo vincula a los otros y por el conjunto de la Naturaleza que lo envuelve y lo sustenta. Debido a su parentesco divino, los seres humanos difieren del resto de los seres naturales. Pero eso no significa ningún menosprecio de su condición terrestre, sino todo lo contrario: es la gratitud a la vida recibida lo que les lleva a amarla.

Esta crítica a la teología política agustiniana y al concepto moderno de soberanía nos exige abordar la dimensión política del problema del mal, tal y como lo hace Arendt en el marco de la tradición republicana. Efectivamente, tanto las «fundaciones» del mundo greco-latino como las «revoluciones» del mundo moderno se enfrentan también al lado oscuro del «comienzo»: el problema de la «arbitrariedad» del nuevo orden político, lo que Michel de Montaigne (2007: 1589-1669) definió como «el fundamento místico de la autoridad» y Walter Benjamin como «la violencia instauradora» y «la violencia mantenedora» de todo régimen jurídico (2010: 183-207). Unas reflexiones críticas que fueron retomadas por Jacques Derrida en varias de sus obras: *Fuerza de ley* (1997), *Estados canallas* (2001) y *Seminario La bestia y el soberano* (2010 y 2011).

En cuanto a Arendt, se plantea el «abismo de la libertad» porque tiene ante sí el fenómeno del «terror» desencadenado por algunas de las revoluciones modernas, desde la Revolución francesa hasta la Revolución rusa. Según ella, las revoluciones se malogran cuando sustituyen la justicia por la compasión, es decir, cuando la piedad hacia los necesitados y los humillados se convierte en la virtud suprema de los revolucionarios y les lleva a desencadenar una violencia sin límites. Esto es lo que en su polémica obra de 1963 *Sobre la revolución* le lleva a distinguir entre el éxito de la Revolución americana y el fracaso de la Revolución francesa. Una distinción que ha sido muy cuestionada, entre otras cosas porque ignora la brutal desposesión de los pueblos indígenas y la no menos brutal esclavitud de los afroamericanos en la fundación de Estados Unidos:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria. La anarquía que representaba el principio [de Saint-Just] «todo está permitido» [...a quienes actúan en la dirección revolucionaria] en este caso todavía procedía de los sentimientos del corazón, cuya inmensidad contribuyó a la liberación de una corriente de violencia sin límites (1988: 93).

Al denunciar cómo la «piedad» hacia la miseria del pueblo y la voluntad de acabar definitivamente con ella puede conducir a «una corriente de violencia sin límites» y por tanto no es un buen principio para la fundación de un nuevo orden político republicano, Arendt no se refiere sólo a la Revolución francesa, y en particular a la política de terror desatada por Robespierre y los jacobinos, sino también a la Revolución rusa, que quiso instaurar el comunismo como la realización más plena de la fraternidad universal entre los humanos y que a partir de Stalin acabó imponiendo un régimen de terror totalitario. Como ya le había ocurrido a Kant con la Revolución francesa, Arendt recela de todas las grandes revoluciones comunistas del siglo XX (a excepción de la revolución húngara de 1956), porque constata que el sublime ideal de la fraternidad les llevó a cometer y legitimar las formas más despiadadas de violencia. Pero esto no significa que Arendt fuera una ideóloga del capitalismo liberal en el contexto de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la

Unión Soviética, como la acusaron los marxistas más sectarios. Por un lado, criticó duramente la deriva imperialista de Estados Unidos, sobre todo a partir de la guerra del Vietnam, y defendió la «desobediencia civil» como una forma de resistencia política (2015: 11-41 y 43-79); por otro lado, entendía que los regímenes comunistas no habían hecho sino radicalizar las formas de desposesión y de explotación emprendidas por el capitalismo desde la época colonial (2015: 153-177).

Lo que Arendt argumenta es que todo «comienzo» revolucionario conlleva el enorme riesgo de la arbitrariedad soberana, de la violencia ilimitada, del terror justiciero. En eso consiste el inquietante «abismo de la libertad». Por eso, la liberación de la opresión no es suficiente para instaurar un nuevo orden político, es preciso también que ese nuevo orden evite caer en la arbitrariedad de la «soberanía» y que en su lugar establezca un conjunto de instituciones y de leyes que aseguren el ejercicio regulado, limitado e igualitario de la libertad para toda la ciudadanía. En efecto, el «comienzo» como *initium* es la base de la libertad, pero es también la condición de la arbitrariedad, la irresponsabilidad, la insolidaridad, la violencia, la tiranía, la destrucción, en una palabra, el mal, sea la «banalidad del mal» que se extiende como un hongo por la superficie de la sociedad (como dice Arendt a propósito de Eichmann y su incapacidad de juzgar), sea el «mal extremo o radical» que puede ser el exterminio de pueblos enteros e incluso de toda la humanidad.

Arendt reconoce la ambivalencia del «comienzo» y su carácter trágicamente irresoluble: la libertad como capacidad de inicio es también el origen del mal. Pero tiende a pensar que los «milagros» seguirán ocurriendo mientras sigan viniendo al mundo nuevos seres humanos. La renovación constante de las generaciones es la razón última de la confianza de Arendt en el triunfo siempre posible del bien sobre el mal. Con cada nacimiento no sólo comienza una nueva vida, completamente diferente de todas las otras, sino que con ella se inician también nuevas cadenas de acciones, es decir, el mundo mismo se renueva constantemente, y en particular el mundo de la pluralidad que es la condición de toda comunidad política: «La salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente.» (2015: 2018). Por eso considera que la natalidad y la pluralidad son las dos categorías políticas básicas.

Su pensamiento político se sustenta, pues, sobre una teodicea y una cosmodicea implícitas, sobre una confianza firme en el Dios creador, en la bondad del mundo creado por él y habitado por los humanos, y en la milagrosa capacidad de éstos para constituir una comunidad de personas libres e iguales. Esta «confianza» es una convicción ontológica fundamental y está inseparablemente ligada al «amor al mundo» como una pasión ética, política y cósmica igualmente fundamental.

### 3. LA LIBERTAD Y EL MAL, HOY

Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo* en 1951. Desde entonces, se ha hablado muchas veces de las «nuevas formas de totalitarismo», se ha intentado extender el significado del término «totalitarismo» como si fuese un comodín susceptible de ser aplicado a toda clase de fenómenos contemporáneos (Campillo, 2018 y 2022b). Se ha reducido la complejidad de lo real a la oposición

binaria entre el totalitarismo y la libertad. Esta lógica binaria es el grado cero del pensamiento. Como ya he dicho antes, éste fue el discurso político dominante durante la Guerra Fría y sigue siendo hoy el de muchos movimientos sociales e intelectuales, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda: neofascistas, neoliberales, neolibertarios, negacionistas y conspiranoicos. Todos ellos apelan a la «libertad» como si tratase de un principio absoluto frente a las «nuevas formas de totalitarismo». Parece una visión muy crítica, muy radical, incluso muy arendtiana, pero en realidad es una coartada para ahorrarse la difícil tarea de «comprender» lo que nuestro propio presente tiene de nuevo y de singular. Es decir, es una manera de hacer exactamente lo que la propia Arendt criticaba: afrontar el presente mediante prejuicios prefabricados que nos ahorran la tarea de pensar

El caso prototípico es el ya citado Giorgio Agamben, que se sirve del prestigio de pensadores como Arendt y Foucault, pero al mismo tiempo presume de haberlos corregido y «superado»; en realidad, lo que hace es malinterpretarlos y tergiversarlos para defender lo contrario de lo que ellos habían defendido. Agamben se ahorra la ardua tarea de comprender la singularidad de cada fenómeno histórico y la reemplaza por una vasta narrativa histórica que va desde la Grecia y la Roma antiguas hasta el más inmediato presente, y en la que 2.500 años de historia son interpretados como un movimiento único e inexorable, destinado a concluir fatalmente en los campos de exterminio nazis. Este es un discurso típicamente gnóstico, donde la totalidad de la historia humana es identificada con el «mal extremo» y rechazada desde un afuera absoluto, desde un exterior puro, impolítico e incontaminado: la «vida desnuda», libre, inocente y sagrada. En esta metafísica gnóstica, en la que el mal impera inexorablemente en el mundo, sean cuales sean los disfraces que adopte, se vuelve irrelevante la historia efectiva de los distintos regímenes políticos y, con ella, la historia de las luchas sociales contra las diferentes formas de dominio. No es ninguna casualidad que ante la pandemia global de covid-19, y ante las medidas políticas y sanitarias para reducir su impacto, Agamben se erigiera en el abanderado de los negacionistas y conspiranoicos, al denunciar «la invención de la pandemia» como una estrategia concertada de los gobiernos para imponer un «estado de excepción permanente» en todo el mundo (Agamben, 2020; Campillo, 2020 y 2021).

Ciertamente, en las dos últimas décadas hemos asistido a un aumento de los gobiernos de ultraderecha y a un «gran retroceso» de la democracia y de todos los ideales civilizatorios de la modernidad (VV.AA., 2017; Campillo, 2024). En su informe de 2023, el V-Dem Institute alertaba sobre «la actual ola de autocratización en el mundo» (Papada y Lindberg, 2023). Más aún, está aumentando el número de gobiernos que practican las diversas formas de violencia extrema tipificadas por el derecho internacional humanitario: crímenes de genocidio, guerra, agresión y lesa humanidad. Basta pensar en la Rusia de Putin y su reciente guerra contra Ucrania, o en el Israel de Netanyahu y su brutal genocidio del pueblo palestino en Gaza y Cisjordania. Pero lo sorprendente es que muchos de los nuevos autócratas se erigen en defensores de la «libertad». Su neofascismo no

es sino la versión más violenta y más cínica del neoliberalismo. Sólo así podemos entender la popularidad de gobernantes como Trump (Estados Unidos), Putin (Rusia), Bolsonaro (Brasil), Orbán (Hungría), Meloni (Italia), Modi (India), Milei (Argentina), Netanyahu (Israel), etc.

En efecto, lo que ha sucedido en el medio siglo transcurrido desde la muerte de Arendt es algo nuevo e insólito. En la década de 1970 se pone fin a los «treinta años gloriosos» del Estado de Bienestar (1945-1973) que había sido construido tras la Segunda Guerra Mundial mediante un gran pacto social entre el capital y el trabajo. Las élites capitalistas rompen ese pacto fundador de las democracias redistributivas y en su lugar imponen un nuevo régimen de dominación global conocido con el nombre de «neoliberalismo» (Slobodian, 2021), precisamente porque su bandera ideológica es la promoción de la libertad y la innovación sin límites en todas las esferas sociales (económica, tecnológica, política, social, cultural) y en todas las escalas territoriales de un mundo cada vez globalizado. Todo lo que se oponga al despliegue ilimitado de la libertad y la innovación (es decir, la llamada «iniciativa privada» por parte de los individuos, las empresas, las iglesias y toda clase de grupos sociales), es rechazado y combatido como intervencionista, burocrático, comunista, autoritario e incluso totalitario. Este es hoy el discurso hegemónico a escala mundial.

Y es precisamente esta ideología omnipresente de la libertad, la innovación y la iniciativa privada, entendidas como un «derecho natural» completamente soberano, ilimitado y exento de toda responsabilidad hacia los otros, es esta exaltación liberal y rigurosamente antipolítica de la libertad, la que está legitimando, normalizando y «banalizando» los más grandes males del presente, las nuevas formas de violencia que dominan, humillan y matan cada año a millones de seres humanos e incluso a otros muchos seres vivientes con los que compartimos la morada terrestre.

Mencionaré muy brevemente cuatro males de nuestro tiempo que se vienen cometiendo en nombre de una libertad supuestamente sagrada, absoluta, soberana e ilimitada, una libertad que no es sino irresponsabilidad, insolidaridad, ingratitud, criminalidad y tiranía, es decir, ruptura de los compromisos políticos más básicos que sostienen a una comunidad de personas libres e iguales. Cada uno de estos males puede ser entendido como una forma específica de desigualdad entre los seres humanos, que destruye la posibilidad de crear un espacio común de convivencia:

1. La desigualdad entre sanos y enfermos (Campillo et al., 2023). Ante la primera pandemia global del Antropoceno, que entre 2020 y 2023 mató a 7 millones de personas, los negacionistas de la covid-19 y los antivacunas apelaron a su libertad y se eximieron de toda responsabilidad ante el posible contagio de sus semejantes. Es decir, reclamaron la «libertad para matar» (Campillo, 2020 y 2021). Ésta es, en efecto, la libertad que defienden neolibertarios como Agamben y neofascistas como Trump, Bolsonaro, Abascal y Ayuso. Estos defensores de la libertad fueron de algún modo responsables del incremento de contagiados y de muertos que se produjo durante la pandemia. Por eso, la OMS consideró la «infodemia» como un riesgo para la salud y la vida de millones de seres humanos. Este es un claro ejemplo de la ideología de la libertad soberana como causa del mal.

2. La desigualdad cada vez más extrema entre ricos y pobres (Chacel et al., 2021). El incremento acelerado de la desigualdad social en las últimas décadas es el resultado de la llamada «libertad de los mercados», es decir, el poder oligopólico y neofeudal de las grandes corporaciones financieras, industriales y comerciales para practicar la acumulación ilimitada de riqueza, una libertad que exime a los ricos de toda obligación política hacia sus semejantes, hacia el sostenimiento de las instituciones y de los servicios públicos, hacia los derechos y libertades del conjunto de los ciudadanos, sean trabajadores fijos o precarios, parados o pobres, campesinos o indígenas. Una vez más, es una libertad que humilla y mata cada año a millones de personas.

3. La desigualdad entre naciones y continentes (Escobar, 1996; Brand y Wissen, 2021; Campillo, 2019b y 2022b). La desigualdad global está sostenida por el «modo de vida imperial», es decir, por la libertad de los ciudadanos de las naciones ricas, de los que tienen el privilegio de haber nacido en un país del Norte y presumen de ello como si fuera un mérito propio. La libertad de los que se consideran autóctonos, es decir, de los creen tener un derecho de posesión soberana y exclusiva sobre el territorio en el que habitan, y por eso proclaman «Nosotros, primero» y reclaman el cierre de las fronteras a cal y canto para no compartir «su» territorio con los parias de la Tierra, con quienes han sido despojados de su «lugar en el mundo» por las guerras, las persecuciones, las expropiaciones de tierras y los desastres naturales derivados del cambio climático. La libertad, aquí, consiste en eximirse de toda responsabilidad ante los demás conciudadanos del mundo globalizado, y en especial ante los más de 100 millones de refugiados y desplazados, los nuevos «seres superfluos» de los que ya hablaba Arendt. El mundo se está llenando de muros, campos de refugiados, centros de internamiento, deportaciones forzosas, nuevas formas de esclavitud y de muerte. Y todo ello para proteger la libertad de las naciones democráticas y ricas del Norte global.

4. La desigualdad entre las generaciones (Krznic, 2022). Esta cuarta forma de desigualdad es un rasgo propio del Antropoceno y es el resultado del crecimiento ilimitado, de la producción ilimitada, del consumo ilimitado, de los vertidos ilimitados, de la degradación ilimitada de la biosfera terrestre que hemos venido practicando los miembros de mi generación. Donald Trump, ex presidente de Estados Unidos, negacionista climático y abanderado del libertarismo neoliberal y neofascista, llegó a declarar que el gas natural era «la molécula de la libertad de Estados Unidos». Es la libertad vinculada al mito moderno de la abundancia inagotable de recursos (Charbonnier, 2024). La libertad como coartada para el expolio acelerado de los recursos terrestres y marinos, el calentamiento de los océanos y de la atmósfera, y la extinción de un millón de especies vivientes. La libertad como irresponsabilidad criminal ante el creciente número de afectados por la crisis ecológica global: no sólo las poblaciones actuales que sufren la intensificación de los desastres naturales, sobre todo en el Sur global, sino también las generaciones venideras, enfrentadas al riesgo de un colapso de la humanidad, es decir, al riesgo de que no haya más nacimientos (Jonas, 1995; Servigne y Stevens, 2020; Riechmann, 2023). Muchas mujeres se plantean ya la decisión de no tener



hijos, para no legarles un mundo inhabitable. ¿Qué pensaría de esto Arendt, la filósofa de la natalidad, cuya esperanza estaba puesta en el nacimiento de nuevas generaciones humanas?

Paradójicamente, la sagrada libertad de los «liberales» puede poner en riesgo nada menos que la sucesión de las generaciones humanas, la posibilidad de que vengan al mundo nuevas criaturas libres con capacidad para iniciar nuevos mundos, nuevos modos de existencia, nuevos espacios de convivencia. Éste sería un mal incomparablemente más extremo que los millones de muertos causados por los regímenes totalitarios y por sus campos de concentración y de exterminio, en rigor, sería el «mal absoluto», el fin de la natalidad y, por tanto, el fin de la humanidad (Amery, 1998).

En resumen, si queremos comprender y combatir todos estos males que he enumerado, creo que deberíamos servirnos de Arendt para cuestionar radicalmente el dogma neoliberal y rigurosamente antipolítico de la libertad, es decir, la ideología de la libertad, la innovación y la iniciativa privada entendidas como un «derecho natural» completamente soberano, ilimitado y exento de toda responsabilidad, porque es esa ideología, hoy hegemónica, la que está causando los mayores males de nuestro tiempo, más aún, la que está poniendo en riesgo el presente y el porvenir de la humanidad, la posibilidad misma de que vengan al mundo nuevos seres humanos.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2020), *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AMERY, Carl (1998), *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Madrid, Turner/FCE.
- AGUSTÍN DE HIPONA [387-395] (2009), *El libre albedrío*, ed. bilingüe latín-español de Evaristo Seijas y Santos Santamarta del Río, en *Obras completas de San Agustín*, vol. III, Madrid, BAC.
- ARENDT, Hannah [1929] (2001), *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.
- ARENDT, Hannah [1943] (2009), «Nosotros, los refugiados», en *Menorah Journal*, pp. 69-77. Reed. en *Escritos judíos*, ed. de Jerome Khon y Ron H. Feldman, Barcelona, Paidós, pp. 353-365.
- ARENDT, Hannah [1951] (1981), *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah [1958] (1993), *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, intr. de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1963] (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

- ARENDT, Hannah [1963] (1988), *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza.
- ARENDT, Hannah [1968] (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Luisa Poljak Zorzut, Barcelona, Península.
- ARENDT, Hannah [1972] (2015), *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Trotta.
- ARENDT, Hannah [1976] (2004), *La tradición oculta*, trad. de Rosa S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1978] (2002), *La vida del espíritu*, trad. de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah [1993] (1997), *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, intr. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB.
- ARENDT, Hannah [1994] (2005), «Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, ed. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, pp. 371-393.
- ARENDT, Hannah [2002] (2006), *Diario filosófico, 1950-1973*, 2 vols., ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, trad. de Raúl Gabás, prólogo de Fina Birulés, Barcelona, Herder, 2ª ed. 2011.
- ARISTÓTELES (1985), *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, intr. de Emilio Lledó, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b, 8-11, p. 183.
- BENJAMIN, Walter [1921] (2010), «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Lib. II, Vol. 1, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2ª ed., pp. 183-207.
- BRAND, Ulrich, y Markus Wissen (2021), *El modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Buenos Aires, Tinta limón.
- CAMPILLO, Antonio (2018), «Biopolítica, totalitarismo y globalización», en *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*, Barcelona, Herder, pp. 53-94.
- CAMPILLO, Antonio (2019a), *El concepto de amor en Arendt*, Madrid, Abada.
- CAMPILLO, Antonio (2019b), *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, La Catarata.
- CAMPILLO, Antonio (2020), «Libertad para matar: la cruzada de los negacionistas de la pandemia», en *The Conversation*, 10/11/2020. <https://theconversation.com/libertad-para-matar-la-cruzada-de-los-negacionistas-de-la-pandemia-149806>
- CAMPILLO, Antonio (2021) «La epidemia, un episodio del Antropoceno», en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, 23-32.
- CAMPILLO, Antonio (2022a), «Amor», en Adriano Correia, Antonio Glauton Varela Rocha, Maria Cristina Müller y Odilio Alves Aguiar (eds.), *Dicionário Hannah Arendt*, Coimbra, Edições 70 (Grupo Almedina), pp. 41-49.

- CAMPILLO, Antonio (2022b), «"Nosotros, primero": la fabricación de los migrantes como seres superfluos», en *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 32-66.
- CAMPILLO, Antonio (2023a), *Grecia y nosotros. La herencia griega en la era global*, Madrid, Abada.
- CAMPILLO, Antonio (2023b), «La humanidad terrestre. Una filosofía del Antropoceno», en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, n° 69, e25.
- CAMPILLO, Antonio (2024), «La democracia: ¿ideología o utopía?», en *Pensamiento al margen*, 19 (en prensa).
- CAMPILLO, Antonio, Agustina Varela, Victoria D'hers, Alberto Coronel (eds.) (2023), *El desconfinamiento del pensamiento. Los debates del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno (2020-2022)*, Madrid, Red española de Filosofía / Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno.
- CHACEL, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, Gabriel Zucman (eds.) (2021), *Informe sobre la desigualdad global 2022*. Laboratorio mundial de desigualdad. <https://wir2022.wid.world/>
- CHARBONNIER, Pierre (2024), *Abundancia y libertad. Una historia ambiental d las ideas políticas*, Madrid, La Oveja Roja.
- CIORAN, Émile (1979), *El aciago demiurgo*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus.
- CONCHE, Marcel (2003), «Métaphysique du hasard», en *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, pp. 141-157.
- DERRIDA, Jacques (1997), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos.
- DERRIDA, Jacques (2001), *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (2010 y 2011), *Seminario La bestia y el soberano*, 2 vols. (2001-2002 y 2002-2003), ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud e Yves Michaud, trad. de Cristina de Peretti, Delmiro Rocha y Luis Ferrero, Buenos Aires, Manantial.
- EPICURO (2005), *Obras*, ed. de Monserrat Jufresa, Monserrat Camps y Franscesca Mestre, Madrid, Tecnos.
- ESCOBAR, Arturo (1996), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, prólogo de Orlando Fals Borda, Bogotá, Norma.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2017), *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de Joaquín Abellán García, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin [1927] (2009), *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.
- HOBBS, Thomas (2016), *Sobre la libertad y la necesidad*, ed. bilingüe de Pablo López Álvarez, Madrid, Escolar y Mayo.
- JONAS, Hans [1979] (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.

- KRZNARIC, Roman (2022), *El buen antepasado. Cómo pensar a largo plazo en un mundo cortoplacista*, Madrid, Capitán Swing.
- LEIBNIZ, Gottfried W. (2015), *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, ed. bilingüe de Enrique Romerales Espinosa, Madrid, Abada.
- LEÓN FLORIDO, Francisco (2018), *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Madrid, Escolar y Mayo.
- LUCRECIO (1997), *De rerum natura. De la realidad*, ed. crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Zamora, Lucina.
- MONTAIGNE, Michel de [1595] (2007), *Los ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gournay*, ed. de Jordi Bayod Brau, prólogo de Antoine Compagnon, Barcelona, Acantilado.
- MONTESQUIEU [1748] (1995), *Del espíritu de las leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, intr. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos.
- PAPADA, Evie, y Staffan I. Lindberg (eds.) (2023). *Reporte de la democracia 2023: Resistencia frente a la autocratización*, trad. de David Altman y Sergio Huertas-Hernández, Gothenburg, V-Dem Institute - Pontificia Universidad Católica de Chile.
- PRIOR, Ángel (2009), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- RIECHMANN, Jorge (2023), *Bailar encadenados. Pequeña filosofía de la libertad*, Barcelona, Icaria.
- SHELLING, Friedrich W. J. [1809] (2004), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. de Helena Cortés y Arturo Leyte, intr. de A. Leyte y V. Rühle, Barcelona, Anthropos.
- SERVIGNE, Pablo, y Raphael Stevens (2020), *Colapsología*, Barcelona, Arpa.
- SLOBODIAN, Quinn (2021), *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Madrid, Capitán Swing.
- STRAEHLE, Edgar (2024), *Los pasados de la revolución. Los múltiples caminos de la memoria revolucionaria*, Madrid, Akal.
- TRAVERSO, Enzo (2022), *Revolución. Una historia intelectual*, Madrid, Akal.
- VV.AA. (2017). *El gran retroceso. Un debate internacional sobre el reto urgente de reconducir el rumbo de la democracia*, Barcelona, Seix Barral.

## O CONCEITO DE BANALIDADE DO MAL EM HANNAH ARENDT NA OBRA *EICHMANN EM JERUSALÉM*

*Hannah Arendt's Concept of the banality of evil eichmann's work in Jerusalem*

José Aparecido Pereira<sup>1</sup>

### RESUMO

O assunto a ser discutido neste artigo está relacionado a filosofia de Hannah Arendt, filósofa contemporânea e renomada pensadora teórica política do século XX. O objeto de discussão deste artigo está explicitado através da seguinte pergunta: quais são os componentes que fundamentam o conceito de *Banalidade do mal* em Hannah Arendt? Os procedimentos metodológicos adotados para a construção do texto se fundamentaram na leitura, análise, interpretação e estudos das obras de Hannah Arendt e seus estudiosos. O texto se encontra estruturado em torno de três seções. Na primeira, aborda-se o papel desempenhado por Adolf Eichmann, dentro da burocracia nazista. Na segunda seção, salienta-se como o mal deixa de ser tentação na visão de Hannah Arendt. Na terceira seção, destaca-se a falta de reflexão no comportamento de Eichmann, identificando como a ausência de pensamento crítico desempenhou um papel importante na execução das atrocidades durante o Holocausto. A relevância deste estudo reside na contribuição para a compreensão sobre natureza do mal, da conformidade cega e da responsabilidade individual no mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** Banalidade do Mal; Comportamento humano; Hannah Arendt; Obediência cega; Reflexão crítica.

### ABSTRACT

The subject to be discussed in this article is related to the philosophy of Hannah Arendt, contemporary philosopher and renowned political theoretical thinker of the 20th century. The discussion object of this article is explained through the following question: what are the components that underlie Hannah Arendt's concept of Banality of evil? The methodological procedures adopted to construct the text were substantiated on the reading, analysis, interpretation and studies of Hannah Arendt's works and her scholars. The text is structured around three sections. In the first, it addresses the role played by Adolf Eichmann within the Nazi bureaucracy. In the second section, it is highlighted how evil ceases to be a temptation in Hannah Arendt's vision. In the third section, the lack of reflection in Eichmann's behavior stands out, how the absence of critical thinking played an important role in executing atrocities during the Holocaust. The relevance of this study lies in the contribution to understanding the nature of evil, blind conformity and individual responsibility in the contemporary world.

**Key-words:** Banality of Evil; Human behavior; Hannah Arendt's; Blind obedience; Critical reflection.

### 1. INTRODUÇÃO

O assunto a ser discutido neste artigo está relacionado a filosofia de Hannah Arendt, filósofa contemporânea e renomada pensadora teórica política do século XX. Arendt foi uma das mentes mais influentes de sua época, e teve uma trajetória intelectual influenciada por diversos pensadores e correntes filosóficas. Entre suas principais influências encontramos Martin Heidegger e Karl Jaspers, notáveis na filosofia alemã, assim como Edmund Husserl, Immanuel Kant, Walter Benjamin e Santo Agostinho. No entanto, sua jornada intelectual não se limitou apenas a esses

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor do Mestrado em Gestão do Conhecimento nas Organizações da UNICESUMARE-mail: pzez@bol.com.br

filósofos, pois suas experiências pessoais, incluindo seu exílio durante a Segunda Guerra Mundial, desempenharam um papel importante em suas visões sobre política, autoridade, responsabilidade e a complexidade da natureza humana.

A partir dessa compreensão, o objeto de discussão deste artigo está explicitado através da seguinte pergunta: quais são os componentes que fundamentam o conceito de *Banalidade do mal* em Hannah Arendt? A resposta a essa pergunta exigiu o estudo da obra de Hannah Arendt *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*. Para responder à pergunta, a pesquisa se concentra em investigar os elementos que constituem a *banalidade do mal*, buscando compreender como essa ideia se manifesta, e como ela é delineada no estudo de Arendt. Assim, será preciso explorar os elementos que fundamentam essa concepção, com destaque para sua análise no contexto da obra.

A metodologia adotada para a condução da pesquisa consiste na leitura, análise, interpretação e estudos dos textos das obras de Hannah Arendt e seus estudiosos. O artigo se encontra estruturado em torno de três seções. A primeira, concentra-se no papel desempenhado por Adolf Eichmann, dentro da burocracia nazista, destacando sua obediência cega. Na segunda seção, examinaremos como o mal deixa de ser tentação, conforme discutido por Arendt. Finalmente, na terceira seção, investigaremos a falta de reflexão no comportamento de Eichmann, identificando como a ausência de pensamento crítico desempenhou um papel importante na execução das atrocidades durante o Holocausto.

A relevância deste estudo reside na contribuição para a compreensão da natureza do mal, da conformidade cega e da responsabilidade individual no mundo contemporâneo. O estudo reforça a necessidade contínua de examinar a complexidade da natureza humana. Inspirado nas reflexões de Hannah Arendt, podemos avançar em nossa compreensão das ações humanas em contextos autoritários e desafiadores. Espera-se que esta investigação promova a conscientização sobre a importância da reflexão crítica e da responsabilidade individual diante de ideologias específicas, como em regimes totalitários.

## 2. O PAPEL DE ADOLF EICHMANN DENTRO DA BUROCRACIA NAZISTA

Nesta seção, será examinado como a burocracia nazista desempenhou um papel fundamental na operação do mal banal, com foco em Adolf Eichmann<sup>2</sup>. Durante o julgamento em Jerusalém, ao invés de reconhecer sua culpa ou assumir a responsabilidade pelo que fez, Eichmann se justificava afirmando que estava apenas cumprindo ordens. Hannah Arendt<sup>3</sup> argumenta que ele era uma engrenagem em um mecanismo maior e sua posição era descartável dentro desse contexto.

---

<sup>2</sup> Adolf Eichmann (1906 – 1962) foi um oficial alemão da SS e um dos principais organizadores do Holocausto. Nasceu em Solingen, Alemanha, e morreu em Ramla, Israel. Eichmann foi capturado na Argentina pelo serviço secreto israelense Mossad em 1960 e levado a Israel para ser julgado.

<sup>3</sup> Hannah Arendt (1906 – 1975) foi uma filósofa de origem judaica alemã, reconhecida como uma das intelectuais mais importantes e influentes do séc. XX. Suas obras deixaram um impacto significativo na filosofia política e na compreensão da natureza humana, como: *Eichmann em Jerusalém*, *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana*, *A Vida do Espírito*, *Homens em Tempos Sombrios*, refletem suas contribuições significativas para a filosofia política, a teoria social e a análise crítica de eventos históricos importantes do século XX.

Será destacado como a estrutura hierárquica nazista exigia *obediência cega* às ordens, tornando indivíduos como Eichmann cúmplices de ações terríveis sem questionar, o qual a autora descreve na obra *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*:

Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei* [...] Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar ‘coberto’ –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’ (*kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou (Arendt, 1999, p. 152).

No momento do interrogatório, o acusado apresentou o que ele próprio denominou de uma versão kantiana *para uso doméstico do homem comum*. Ele se defendeu articulando a definição do imperativo categórico, “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (Arendt, 1999, p. 153). Kant<sup>4</sup> argumenta a respeito da *autonomia da vontade*, contrapondo a *heteronomia*<sup>5</sup>. Ainda que essa seja uma definição quase precisa, o caso apresenta uma distorção evidente do pensamento kantiano. A referência a Kant se torna prontamente aparente, e, para evitar uma explanação prolongada sobre o tema, é relevante ressaltar que o filósofo alemão sustentava que cada ser humano assume um papel legislativo quando empreende a ação e, por consequência, ao empregar sua *razão prática*. Tal razão prática fundamenta os princípios de ação indispensáveis a toda a humanidade.

Entretanto, o roubo, o assassinato e a mentira não podem constituir princípios para qualquer tipo de ação, dado que é inconcebível que o ladrão, o assassino e o mentiroso desejem viver em um sistema que outorgue aos demais o direito de roubá-los, enganá-los ou mesmo assassiná-los, por exemplo. Após a *Solução Final*<sup>6</sup>, Eichmann deixa de viver conforme os princípios kantianos, ele encontrava conforto na ideia de que já não era mais *senhor de seus próprios atos*, e sua incapacidade de *mudar qualquer coisa*. Ele havia rejeitado a fórmula kantiana como algo que já não se aplicava, como afirma Arendt:

Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove (Arendt, 1999, p. 153).

<sup>4</sup> Immanuel Kant (1724 – 1804) foi um filósofo alemão amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes na filosofia ocidental. Seu pensamento abrangeu diversos campos, incluindo ética, epistemologia e filosofia política, e suas obras, como *A Religião nos Simples Limites da Razão*, *Crítica da Razão Pura* e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, deixaram um impacto duradouro no pensamento filosófico.

<sup>5</sup> Uma ação para ser ética deve estar na autonomia da vontade. Há uma atividade racional que diz que o indivíduo tem que agir de determinado jeito, e há uma vontade que move o sujeito. Nunca uma ação será ética se estiver na heteronomia da vontade, ou seja, a ação precisa ser autônoma. O sujeito que dá a norma a si mesmo, o eu dá a si mesmo a norma.

<sup>6</sup> Plano antissemitismo nazista para exterminar sistematicamente milhões de judeus durante o Holocausto, visando à eliminação completa da população judaica da Europa. Isso incluiu campos de concentração, campos de extermínio e massacres em massa. Foi uma das maiores atrocidades da história.

Indubitavelmente, Kant jamais almejou proferir qualquer afirmação dessa natureza. Todo *imperativo categórico* tem que ter a universalização: o sujeito precisa se perguntar se todos os sujeitos podem adotar a mesma ação. De outro modo, em sua perspectiva, cada indivíduo assume o papel de legislador por meio do emprego da razão prática, e descobre os princípios que podem e devem ser o fundamento da lei. Para a autora, “Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um *monstro*, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço” (Arendt, 1999, p. 67). Arendt enfatiza que a *banalidade do mal* pode ser expressa em qualquer indivíduo que seja capaz de aderir a ordens ou leis sem examinar as consequências éticas de suas ações. Eichmann, burocrata obediente, que desempenhou um papel fundamental no planejamento do Holocausto<sup>7</sup>, serve de exemplo para esse conceito. Sua *atitude pessoal diferente* mediante a morte, demonstra como a *conformidade cega* com o regime nazista levou a justificação e normalização de atos cruéis que, em um contexto diferente, teria sido intolerável, como afirma na obra *A Vida do Espírito*:

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso [...] e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso [...] e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão (Arendt, 2012, p. 5-6).

Há no sujeito a faculdade da razão capaz de determinar a norma que move o sujeito. O texto nos mostra que a *obediência cega* às leis levou Eichmann a falta de capacidade de reflexão sendo submisso à *Solução Final*. A contradição de valores morais e a submissão da crueldade como regra são exemplos de como a ação do mal pode ser reduzida a uma ação comum. No entanto, Arendt argumenta que, sob o regime nazista, o mal deixou de ser uma tentação e se tornou banal. É notável que houve mudança na natureza do mal, sob o domínio do *Terceiro Reich*<sup>8</sup>. Através da análise do papel de Adolf Eichmann dentro da burocracia nazista, constata-se como a obediência cega e a falta de reflexão individual desempenharam um papel central na execução das atrocidades do Holocausto. Eichmann, um burocrata obediente, justificou suas ações como cumprimento de ordens, sem questionar a ética ou a moralidade por trás delas. Isso nos leva a entender como o mal

<sup>7</sup> Maior genocídio do século XX (1933 – 1945). Genocídio sistemático e deliberado de cerca de seis milhões de judeus e milhões de outras vítimas durante a Segunda Guerra Mundial.

<sup>8</sup> Nome dado ao regime nazista liderado por Adolf Hitler na Alemanha (1933 – 1945). Caracterizado por uma ditadura totalitária, expansão agressiva e atrocidades, como o Holocausto.



pode se tornar banal, quando as leis e normas de uma sociedade exigem ações cruéis. Arendt nos ensina que, nesse contexto, a tentação não é o fator decisivo, mas sim a conformidade com um sistema autoritário.

Nesta seção, explorou-se o papel central desempenhado por Adolf Eichmann na máquina burocrática nazista e sua justificação durante o julgamento. Eichmann, longe de reconhecer sua culpa, alegou que estava apenas seguindo ordens, revelando como a estrutura hierárquica nazista exigia obediência cega, transformando indivíduos como ele em cúmplices de atrocidades sem questionar. A análise destacou como Eichmann abandonou os princípios kantianos após a implementação da *Solução Final*, encontrando consolo na ideia de que não tinha mais controle sobre suas ações. Isso exemplificou a transformação do mal em algo banal sob o regime nazista, uma mudança fundamental na natureza do mal. Hannah Arendt, ao observar que Eichmann não era um *monstro*, mas um burocrata obediente e superficial, argumentou que a *banalidade do mal* poderia se manifestar em qualquer indivíduo que segue ordens cegamente, sem considerar as implicações éticas de suas ações. Prosseguindo nossa investigação sobre o conceito, na próxima seção exploraremos quando o mal deixa de ser uma tentação.

### 3. A BANALIDADE DO MAL: QUANDO O MAL DEIXA DE SER TENTAÇÃO

Na obra, *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*, é possível encontrar perspectivas únicas a respeito do Holocausto e suas implicações morais, dentro do contexto da Segunda Guerra Mundial<sup>9</sup>. Hannah Arendt apresenta ao leitor a sua perspectiva e impressões após acompanhar o julgamento de Adolf Eichmann, que ficou responsável por comandar toda *Solução Final* durante a Segunda Guerra Mundial. Através do serviço de inteligência<sup>10</sup>, o Estado de Israel descobriu que Eichmann estava escondido na Argentina, e realizou a sua prisão em maio de 1960.

Arendt, não se preocupava em apenas analisar as ações de Eichmann, mas descobrir quais as motivações que levariam os indivíduos a cometerem tais atrocidades. Mesmo após ter cumprido o seu papel como oficial nazista, a autora relata que ele não se sentiu indiferente mediante a tanta morte e sofrimento: “Eichmann nunca se ligou à ‘ala moderada’. [...] Era capaz de mandar milhões de pessoas para a morte, mas não era capaz de falar sobre isso de maneira adequada se não lhe fornecessem a ‘regra de linguagem’ condizente” (Arendt, 1999, p. 162). Na compreensão de Arendt, essa atitude é denominada como banalização do mal, justificando que o mal pode ser praticado por qualquer pessoa sob o pretexto de seguir ordens ou obedecer a leis, sem refletir sobre suas ações e ser capaz de se tornar indiferente, sem levar em consideração a ética e a moralidade de cada ação.

A análise da obra *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*, permite estabelecer relações entre os conceitos *banalidade do mal*, *obediência cega* e *responsabilidade individual*. Arendt não encontrou um réu com grandes ambições e muito menos com motivações diabólicas:

<sup>9</sup> Teve início em 1º de setembro de 1939, quando a Alemanha Nazista, liderada por Adolf Hitler, invadiu a Polônia, e terminou oficialmente em 2 de setembro de 1945, após a rendição do Japão.

<sup>10</sup> O Instituto de Inteligência e Operações Especiais, popularmente conhecido como Mossad, é a agência de inteligência nacional de Israel.

“Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei” (Arendt, 1999, p. 33). Embora ele não corroborasse para essa resposta, era possível de encontrar simplesmente um burocrata que obedecia a leis. A contribuição do pensamento filosófico arendtiano, possibilita a compreensão sobre as condições que permitiu com que as atrocidades durante o Holocausto se perpetuassem, bem como as circunstâncias possíveis, sob as quais o mal pode se tornar comum.

Na compreensão de Arendt, “Eichmann insistiu muitas vezes na ‘atitude pessoal diferente’ diante da morte quando ‘se viam mortos por toda parte’, e quando todo mundo olhava a própria morte com indiferença” (Arendt, 1999, p. 122). Durante o julgamento, Eichmann atribui bastante relevância para a *atitude pessoal diferente*, pelo fato de apresentar posturas irrelevantes em relação à vida e à morte, levando as pessoas a mudarem suas condutas diante do Holocausto. À luz desse fato, vemos um ponto fundamental para compreender a *banalidade do mal* conceituado pela autora:

Nessa atmosfera de morte violenta era especialmente eficiente o fato de a Solução Final, em seus últimos estágios, não ser efetuada por fuzilamento, portanto por meio da violência, mas nos pavilhões de gás que, do começo ao fim, estavam intimamente ligados ao ‘programa eutanásia’ (Arendt, 1999, p. 122).

Arendt afirma que durante o período em que a Alemanha foi comanda pelo regime de Hitler<sup>11</sup>, o mal deixa de ser tentação e se torna banal. Nesse sentido, ela enfatiza a transformação fundamental a respeito da natureza do mal sob o argumento do *Terceiro Reich*. O dilema ético de Adolf Eichmann, que é notadamente complexo, não pode ser de forma alguma equiparado à situação dos generais alemães<sup>12</sup>, entre os quais, quando questionados em Nuremberg a respeito de sua lealdade afirmam: “Não era tarefa de um soldado agir como juiz de seu comandante supremo. Que a história se encarregue disso, ou Deus no céu” (ARENDR, 1999, p. 167). Assim, se anteriormente o mal era visto como tentação, que conseqüentemente poderia ser resistido por indivíduos, o regime nazista muda essa perspectiva definindo a noção de bem e mal, demudando os atos cruéis em naturais e, por conseguinte, até determinados pela lei:

E assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita ‘Não matarás, mesmo que o desejo e os pensadores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’, embora os organizadores dos massacres soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e os pensadores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas [...] deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem

<sup>11</sup> O regime de Hitler promoveu uma ideologia racista e antissemita, buscando a expansão territorial a qualquer custo, o que levou à eclosão da Segunda Guerra Mundial. Na compreensão de Arendt “A eliminação dos judeus do cenário internacional tinha um significado mais amplo e mais profundo do que o antissemitismo propriamente dito. Os judeus eram valiosos na guerra na medida em que, usados como elemento não nacional, asseguravam as possibilidades de paz [...] quando as guerras tornaram-se ideológicas, visando a completa aniquilação do inimigo, os judeus deixaram de ser uteis” (Arendt, 2012, p. 48).

<sup>12</sup> General alemão mencionado por Arendt: “Alfred Jodl, enforcado em Nuremberg” (Arendt, 1999, p. 167).

cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação (Arendt, 1999, p. 167).

Vale ressaltar que na citação acima, Arendt está fazendo referência ao pensamento de Kant em relação ao mal, o *mal radical*<sup>13</sup>. Na concepção kantiana, o mal é uma tentação, e Arendt discute a respeito dessa natureza considerando a mesma relevância<sup>14</sup>. Com a contribuição do pensamento arendtiano, é possível entender o quanto o conceito *banalidade do mal*, orienta para análise relacionada a uma ação, transformada em algo moralmente repugnante, ao estar enraizada no cumprimento da lei e das regras do sistema. Como descreve Kant em sua obra *A Religião nos Simples Limites da Razão*:

A malignidade (vitiositas, pravitas) ou, se preferir, o estado de corrupção (corruptio) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que compõem o móbil dimanante da lei a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (perversitas) do coração humano, porque invertem a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante a intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau (Kant, 1992, p. 36).

Na doutrina do *mal radical*<sup>15</sup>, como uma propensão universal para o mal no homem, Kant opera uma sensível transformação sustentando basicamente que deve ser possível escolher livremente entre o bem e o mal<sup>16</sup>. O filósofo alemão trabalha a questão do *mal radical* relacionado com a lei moral, quando o ser humano se distancia da lei moral dada por Deus, seu destino caminha pelo *mal radical*. Para Kant, os seres humanos têm a capacidade de escolher livremente entre o bem e o mal, mas muitas vezes escolhem o mal devido a essa propensão. Sendo assim, a inclinação para o mal é uma escolha que as pessoas fazem livremente. O ser humano, embora tenha uma inclinação natural para o comportamento virtuoso, está sujeito à influência do mal:

Por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscentia), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral. Distingue-se de uma disposição por poder, sem dúvida, ser inata; não obstante, é permitido não representá-la como tal, podendo igualmente pensar-se (quando é boa) como adquirida ou (quando é má) como contraída pelo próprio homem. – Mas aqui trata-se somente da inclinação para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; o qual, já que

<sup>13</sup> Segundo Heberlein, “O mal radical implica deixar nossos próprios desejos dominarem nosso dever de escutar e agir conforme a boa vontade” (Heberlein, 2021, p. 152).

<sup>14</sup> “No entanto, Hannah não descarta por completo a possibilidade de que algumas poucas pessoas de fato sejam más por natureza [...] Caim não queria se tornar Caim quando matou seu irmão Abel, e Judas – o principal exemplo do pecado humano – se enforcou assim que se deu conta da dimensão da sua traição” (Heberlein, 2021, p. 153).

<sup>15</sup> Sobre a definição de mal radical vale à pena ressaltar que, segundo Adriano Correia “Na filosofia de Kant, a noção de mal radical, tal como aparece no texto *A religião dentro dos limites da simples razão*, opera como articulação e explicação das oscilações no vínculo entre razão e vontade, assim como do conflito entre respeito pela lei moral e amor-próprio. O mal radical, tal como o concebe Kant, está intimamente relacionado ao problema da liberdade, mas particularmente também ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se a ceder às suas apetições” (Correia, 2005, p. 83).

<sup>16</sup> Na compreensão de Correia, é notável que “Com efeito, o mal radical não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma de suas manifestações nas ações dos homens, mas mais propriamente ao fundamento da possibilidade de todo mal moral” (Correia, 2005, p. 84).

é possível só como determinação do livre arbítrio, mas este pode ser julgado como bom ou mau unicamente pelas suas máximas (Kant, 2008, p. 34 - 35).

Apesar de adotarmos a lei como o princípio supremo de nossas ações morais, é preciso reconhecer a persistência constante do princípio do mal. Kant nos encoraja a empreender um esforço contínuo na luta contra o mal, fundamentando-nos na nossa capacidade de racionalização, que permanece prontamente acessível. De acordo com a perspectiva de Kant sobre a natureza humana, a liberdade moral não é algo que seja automaticamente garantido ou imune aos impulsos negativos, “Mas nem por isso deixa de estar sempre exposto aos assaltos do princípio do mal; e a fim de afirmar sua liberdade, que é constantemente atacada, deve doravante manter-se sempre preparado para a luta” (Kant, 1992, p. 99). Isso implica que a escolha pelo bem moral não é algo que ocorre automaticamente, mas requer esforço e vigilância constantes, pois há uma dicotomia da natureza, por um lado, a disposição para o bem, e de outro, a propensão para o mal, formando o todo do homem:

*O homem é (por natureza) ou moralmente bom ou moralmente mau. Mas quem quer que seja facilmente ocorre perguntar se haverá justeza nesta disjunção, e se alguém não poderá afirmar que o homem nenhuma das duas coisas é por natureza, e um outro asserir que ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, bom em certas partes, maus noutras. A experiencia parece inclusive confirmar este termo médio entre os dois extremos (Kant, 1992, p. 28).*

Na compreensão de Kant, não se pode entender o mal como algo inato, e muito menos como algo hereditário. Kant rejeita a ideia de que o mal moral é transmitido por hereditariedade, que seja algo inerente à natureza humana que é passado de geração em geração. Kant enfatiza que os seres humanos têm a capacidade de escolher entre o bem e o mal de forma livre e autônoma. Portanto, para a contribuição deste artigo, o filósofo alemão vê o mal moral como resultado da liberdade humana:

Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança* (Kant, 1992, p. 46).

Em sua obra *As Origens do Totalitarismo*, Arendt refere-se ao *mal radical* como algo que está inerentemente ligado à ideia de erradicar a pluralidade humana<sup>17</sup>, “Podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos” (Arendt, 2012, p. 609), onde há o totalitarismo, se exclui a pluralidade. A autora se refere ao fato de que, em sistemas totalitários ou opressivos, as vidas perdem seu valor intrínseco. A afirmação de que Hannah Arendt diferencia o mal radical, considerando-o como um mal absoluto ou extremo, contrasta com a perspectiva kantiana do mal radical, que o interpreta como uma inclinação universal para inverter a ordem das motivações, sendo esta a raiz de todo mal moral:

---

<sup>17</sup> A pluralidade nos permite desenvolver a capacidade dialógica, como se fosse a luz que afugenta as trevas de ações que são más, e não pode ser banalizada.

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um ‘mal radical’, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis (Arendt, 2012, p. 609).

Na reflexão da filósofa, não se vislumbra uma intenção de negar o substrato kantiano do *mal radical*. Muito pelo contrário, é por intermédio dessa noção que a autora produz uma nova abordagem para o fenômeno do mal, culminando na manifestação do conceito de *banalidade do mal*. Arendt, de maneira ponderada, argumenta que a essência do mal carece de profundidade intrínseca e não deriva da figura do diabo. É preciso pensá-lo no âmbito da política<sup>18</sup>. Nesse contexto, a própria *banalidade do mal* reside na falta de profundidade do pensamento, resultando na sua desprovida característica singela. A autora sustenta que apenas o bem detém a capacidade de mergulhar em profundidades e de possuir uma natureza radical<sup>19</sup>. É notável que, mesmo que em certos momentos as pessoas tenham uma tendência para cometer atitudes más, isso não elimina a existência de uma predisposição original para realizar aquilo que é bom.

No domínio da liberdade humana, o homem é marcado por essa dicotomia, de modo que possa gerar sempre um conflito. A este fato, leva a natureza humana de maneira contraditória, e de certa forma, trágica, conforme visto por Kant, mas nunca demoníaca. A disposição para o mal não se funda na natureza humana, mas sim no afastamento dela. Kant afirma que o fundamento das ações humanas devem estar lincadas com a lei moral. O mal e o bem estão lincados com um aspecto da natureza do homem, que é a lei moral como um mandato divino no homem. Neste caso, o cerne do bem e do mal está a obediência. O indivíduo, porém, tem consciência da lei moral, mas se afasta dela pela liberdade, isso então é o *mal radical*.

O mal, em sua incerteza e superfície, manifestado nas ações humanas, não se qualifica como radical. Quando se analisa no âmbito da *banalidade do mal*, o foco não recai na essência do mal, mas sim na sua aparência como fenômeno. Essa aparência pode tanto revelar, quanto encobrir as ações do ser humano, ora expondo, ora ocultando a verdade subjacente do mal e seu caráter escandaloso<sup>20</sup>. Portanto, é possível concluir que a Alemanha Nazista, como exemplo, conseguiu implementar uma revolução moral que normalizou ações anteriormente condenáveis. Ao contrário das leis em países civilizados, as leis do regime nazista exigiam atos criminosos, tornando o mal uma ação banal.

---

<sup>18</sup> Para a comentadora Nádia Souki “A questão do mal não é, assim, uma questão ontológica, uma vez que não se apreende uma essência do mal, mas uma questão da ética e da política. [...] O problema do mal sai, verdadeiramente, dos âmbitos teológico, sociológico e psicológico e passa a ser focado na sua dimensão política” (Souki, 1998, p. 104).

<sup>19</sup> Na exposição de seu pensamento “A minha opinião agora que o mal nunca é radical, que é apenas extremo e que não tem nem profundidade nem sequer uma dimensão demoníaca. Somente o bem tem profundidade e pode ser radical” (Arendt *apud* Souki, 1998, p. 99).

<sup>20</sup> “O ato de pensar e refletir apresenta consequências morais, gera discursos consigo mesmo para que se previna o mal. O totalitarismo, ao fixar formas homogêneas para o agir e o pensar, priva o ser humano para algo de mais humano que é capaz de fazer: pensar e refletir” (Konrad, 2014, p. 58).

A contribuição do pensamento arendtiano sugere que, nesse contexto, a tentação não desempenha um papel crucial e a maioria das pessoas aprendeu a resistir a ela. A partir da reflexão de Arendt, nota-se que o mal pode se tornar banal quando as pessoas agem superficialmente e de maneira supérflua em sociedades de massa. A filósofa enfatiza como a superficialidade e a superfluidade podem contribuir para a banalização do mal, tornando as pessoas mais propensas a cometerem atos cruéis de forma aparentemente comum e sem reflexão profunda sobre as implicações éticas de suas ações. Isso é exemplificado no caso de Eichmann e em sociedades de massa onde as pessoas são tratadas como instrumentos descartáveis em prol de objetivos políticos e econômicos.

Nesta segunda seção exploramos como o mal deixa de ser uma tentação e se transforma em algo banal quando as pessoas agem de maneira superficial, seguindo clichês e normas. Essa compreensão da *banalidade do mal* é importante para lançar luz sobre o papel de Adolf Eichmann dentro da burocracia nazista, como vimos no tópico anterior. A análise do comportamento de Eichmann nos permitirá examinar como a superficialidade e falta de reflexão se manifestaram em um contexto histórico específico, contribuindo para os horrores do Holocausto. A próxima seção nos conduzirá a uma análise mais aprofundada, destacando a ausência de reflexão crítica como um componente central do conceito de *banalidade do mal*. A compreensão do conceito conforme proposto pela autora, levar-nos-á a explorar mais profundamente como a ausência de pensamento crítico e a conformidade cega podem moldar o comportamento humano, mesmo em situações extremas.

#### 4. A AUSÊNCIA DE REFLEXÃO CRÍTICA COMO CONSTITUINTE DO CONCEITO BANALIDADE DO MAL

Nesta seção, será discutida a noção da ausência de reflexão crítica<sup>21</sup> como ponto central para o argumento de Arendt sobre o mal banal. Conforme descrito por Arendt, “Sem dúvida, os juízes tinham razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissera era ‘conversa vazia’ – só que eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria encobrir outros pensamentos” (Arendt, 1999, p. 61). Evidentemente, Eichmann não percebia o que estava fazendo e agia de forma automática, sendo incapaz de questionar suas ações, utilizando de palavras clichês toda vez que o acusado fazia referência há algum acontecimento que julgava ser importante. Para a autora, Eichmann não era incapacitado intelectualmente, mas seu modo de pensar não estava associada ao outro. Assim, afirma em seu relato:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de

---

<sup>21</sup> “O pensamento enquanto atividade não pertence a um mundo rarefeito dos filósofos profissionais. Segundo Arendt, ‘intelectual’ era uma palavra detestável. Ela acreditava que todos são capazes de exercer um pensamento crítico autorreflexivo, e que essa atividade seria necessária caso alguém precisasse resistir a correnteza do pensamento ideológico e assumir responsabilidade pessoal frente ao fascismo” (Hill, 2022, p. 17).

pensar do ponto de vista de outra pessoa, não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas, contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (Arendt, 1999, p. 62).

Na compreensão de Arendt, o mal é identificado como a ausência de pensamento, e sua banalidade emerge quando a ação não é submetida ao escrutínio da razão, como afirma em sua obra *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. “A ausência de pensamento é realmente um poderoso fator nos assuntos humanos; estatisticamente, é o mais poderoso deles, não apenas na conduta de muitos, mas também na conduta de todos” (Arendt, 2012, p. 89). A ausência da reflexão crítica te leva a condição de subserviente, de agir a partir da vontade do outro. Esse fato leva o indivíduo a perda da racionalidade e faz com que ele perca a capacidade de síntese. A reflexão crítica pode ser o fundamento para a elaboração do juízo, evocando o indivíduo a um compromisso social. Assim, a teoria crítica é um constituinte das ações humanas, sendo ela também um critério de emancipação da razão<sup>22</sup>.

Arendt também ressalta que é preciso ter coragem para agir de tal modo, como afirma em *Homens em tempos sombrios*, “Certamente ainda somos conscientes de que o pensamento requer não só inteligência e profundidade, mas sobretudo coragem” (Arendt, 2008, p. 15). Nesse contexto, a ação desprovida da atividade da razão não consegue adotar uma postura empática, visto que a percepção das consequências de suas ações em relação ao outro fica ocultada. Decorrente dessa ausência, a capacidade de discernimento crítico e autonomia se atenuam, levando o ser humano a uma condição de supérfluo, destituído de valor e desprovido de humanidade, onde ocorre na ausência de responsabilidade, abordada pela autora em sua obra *Pensar sem Corrimão* “A consciência da responsabilidade não se desenvolve; ela só se dá no momento em que a pessoa reflete – não sobre si mesma, mas sobre o que está fazendo” (Arendt, 2021, p. 333). A crítica, pode ser um fundamento para a elaboração do juízo, e neste caso, nos regimes totalitários, ela foi esvaziada.

Além das análises mencionadas, há outro significado que ela atribui à expressão banal que é de grande relevância. Diz respeito à normalidade observada em Eichmann. Tal normalidade é corroborada até mesmo por um grupo de *meia dúzia de psiquiatras*, como afirma Arendt, “‘Pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo’, teria exclamado um deles, enquanto outros consideravam seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai [...] ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’” (Arendt, 1999, p. 37). Arendt enfatiza que a falta de reflexão e pensamento crítico de Eichmann não deve ser confundida com a burrice. Nota-se que não era um homem sem inteligência. Ele era capaz de compreender os assuntos com os quais lidava, como evidenciado pela sua habilidade em desempenhar eficazmente seu papel na burocracia nazista. O burocrata não questiona as consequências que poderiam causar decorrente de suas ações,

---

<sup>22</sup> “O pensamento é a atenção e o questionamento constantes da realidade pela nossa mente. Proporciona a distinção entre o verdadeiro e o falso. Pensar significa sair um pouco do barulho do mundo e conversar com nós mesmos. Essas retiradas são curtas, porém valiosas para não seguirmos no ‘automático’, não ‘agirmos sem pensar’” (Adriana Novaes no prefácio do livro *A Vida do Espírito*, ed. Civilização Brasileira).

em vez disso, ele seguiu cegamente as ordens, justificando suas ações dentro do contexto da ideologia nazista:

Ele saía muito bem do que se tratava, e em sua declaração final à corte, falou da ‘reavaliação de valores prescrita pelo governo [nazista]’. Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos dessa época. E se isso é ‘banal’ e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de chamar lugar-comum (Arendt, 1999, p. 311).

Como mencionado na seção anterior, a autora está criticando a ideia de que o mal sempre se manifesta de maneira espetacular ou demoníaca. Ela argumenta que ele pode se manifestar de maneira comum e até engraçada, como no caso de Eichmann, que não era um monstro, mas um homem comum que, devido à falta de reflexão crítica, cometeu atos terríveis em nome de uma ideologia distorcida. De fato, este é um ensinamento que podemos extrair do julgamento em Jerusalém: “Mas foi uma lição, não uma explicação do fenômeno, nem uma teoria sobre ele” (Arendt, 1999, p. 311). Embora a autora enfatize que essa lição não constitui uma explicação completa ou uma teoria abrangente sobre o fenômeno do mal banal<sup>23</sup>, é possível destacar a complexidade da *banalidade do mal*, e a necessidade de compreender como a falta de reflexão, pode contribuir para atrocidades em contextos extremos:

Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas [...] a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído [...] em seu afã de provar que tudo é possível descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos de egoísmo, ganância, cobiça, ressentimento, sede de poder e covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar (Arendt, 2012, p. 608-609).

Arendt não está excluindo a existência do mal intrínseco, mas sim destacando que, sob certas circunstâncias, a obediência acrítica e a falta de reflexão podem levar indivíduos aparentemente comuns a cometerem atos terríveis. A filósofa não oferece uma teoria completa ou uma explicação definitiva na obra *Eichmann em Jerusalém*, mas busca compreender como a conformidade com sistemas autoritários, e a negação da responsabilidade individual podem contribuir para a perpetuação do mal em larga escala. No pensamento arendtiano, vemos a importância do pensamento crítico dentro da sociedade, no qual a filósofa argumenta que a atividade de pensar não é somente intelectual, mas uma parte intrínseca e vital. A ausência de reflexão crítica mata a sociedade, faz com que o indivíduo perca a capacidade de síntese, pois ela elimina todo e qualquer juízo. Aquele que ouve sem a crítica, toma qualquer coisa como verdade por não entender as referências que tem:

---

<sup>23</sup> “A questão persistiu e continuaria a ocupar os pensamentos de Hannah. O terror dos campos de concentração potencializou a questão do mal” (Heberlin, 2021, p. 154).



O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos (Arendt, 1992, p. 143).

É importante notar que, Arendt dá grande destaque para a atividade do pensamento, “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (Arendt, 2013, p. 6). Na compreensão da autora, uma vida sem pensamento é possível, porém, ela perde o seu significado e sua essência. Essa vida sem o pensamento é equiparada a um profundo estado de sonambulismo, onde as pessoas estão vagando pela existência sem realmente envolverem-se no ato de pensar. É possível notar a importância do pensamento como uma atividade que não apenas nos distingue como seres humanos, mas também que dá significado à nossa existência. Segundo a filósofa, o pensamento é um processo contínuo, e, é capaz de tornarmos engajados com o mundo ao nosso redor, e através dele somos capazes de julgar e entender as situações que nos conectam ao contexto, dando sentido à vida<sup>24</sup>. Portanto, é precisamente na falta de reflexão crítica que Arendt aborda sobre o principal elemento que define o conceito de *banalidade do mal*, e é a partir daí que ela continua sua investigação:

A única coisa que pode nos ajudar, penso eu, é *réfléchir*, lembrar e repensar. Refletir, nesse sentido, significa submeter tudo o que for pensado a um exame crítico. Pensar, na verdade, debilita toda e qualquer regra rígida, convicção geral etc. Ou seja, não existem pensamentos perigosos pela simples razão de que pensar já é em si uma iniciativa demasiado perigosa. Mas acredito que o não pensar é ainda mais perigoso. Não nego que pensar seja perigoso, mas diria que não pensar, *ne pas réfléchir, c'est plus dangereux encore*. [não refletir é ainda mais perigoso.] (Arendt, 2021, p. 585).

Nesta seção, culmina a análise sobre os componentes que fundamentam o conceito de *banalidade do mal* de Hannah Arendt, evidenciando a falta de reflexão crítica no comportamento de Adolf Eichmann como elemento central. Eichmann, como explorado nas seções anteriores, não pode ser classificado como intelectualmente incapacitado, sua incapacidade de pensar, sobretudo do ponto de vista alheio, é o cerne da *banalidade do mal*. Ele agia de maneira automatizada, seguindo cegamente ordens e leis do regime nazista, sem questionar as implicações éticas de suas ações. Segundo Arendt, na obra *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, “Não há ninguém no gênero humano a quem não se deva amor, não devido a uma afeição recíproca, mas devido à própria pertença a uma comunidade de natureza” (Arendt, 1997, p. 60). A autora não está se referindo ao amor no sentido romântico ou emocional, mas sim a um amor que reconhece a humanidade intrínseca de cada indivíduo. Sendo assim, para Arendt, o mal pode assumir formas banais e até mesmo irônicas e não está limitado a manifestações demoníacas. A lição que podemos extrair do

---

<sup>24</sup> O abandono à necessidade e o afastamento da realidade se reforçam então, um ao outro, e preparam o caminho para o mal tão banal e tão abominável que cometem os indivíduos mais comuns. A ausência de pensamento desses indivíduos vem ainda facilitar sua sujeição, que os torna incapazes da menor resistência ao mundo em que a ideologia designa.

caso Eichmann não é uma explicação definitiva do fenômeno, mas sim uma ilustração vívida da complexidade da *banalidade do mal*.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse artigo o nosso problema foi responder a seguinte questão: Quais são os componentes que fundamentam o conceito de *banalidade do mal* em Hannah Arendt? Analisando os componentes fundamentais desse conceito, em suas obras e nas discussões associadas, buscamos compreender como o mal pode se manifestar de maneira comum e, até mesmo engraçada, em vez de assumir formas espetaculares e demoníacas. Arendt nos apresenta a figura de Adolf Eichmann, um burocrata obediente que, sem ser intelectualmente incapacitado, agiu de forma automatizada e cega, justificando suas ações horrendas sob o pretexto de seguir ordens e leis.

A principal contribuição do pensamento arendtiano é a ênfase na falta de reflexão como ponto central para a compreensão da *banalidade do mal*. Eichmann não era um *monstro*, mas um homem comum que, devido à sua incapacidade de pensar do ponto de vista alheio, permitiu-se ser instrumento de atrocidades em nome de uma ideologia distorcida. A ausência de pensamento crítico e a conformidade cega com o regime nazista moldaram seu comportamento e o de muitos outros.

Além disso, Arendt nos desafia a examinar como a obediência acrítica, e a negação da responsabilidade individual, pode contribuir para a perpetuação do mal em larga escala. Ela nos incita a entender como a falta de reflexão pode levar indivíduos a cometerem atos terríveis, especialmente quando inseridos em sistemas autoritários que suprimem a autonomia moral. Contudo, é importante ressaltar que Arendt não oferece uma explicação definitiva do fenômeno da *banalidade do mal*, mas sim uma ilustração vívida de sua complexidade. A lição que podemos extrair do caso Eichmann não é uma teoria abrangente, mas uma chamada à reflexão sobre as complexidades do comportamento humano em situações extremas.

Em um mundo onde as atrocidades ainda ocorrem e onde a obediência cega a sistemas autoritários não é uma relíquia do passado, as reflexões de Hannah Arendt sobre a *banalidade do mal* permanecem relevantes e provocadoras. Ela nos recorda da importância da responsabilidade individual, da necessidade de pensamento crítico e da coragem de agir de acordo com princípios éticos, mesmo quando as circunstâncias pressionam para o contrário. Portanto, encerramos este estudo com a convicção de que as lições extraídas da análise de Arendt nos incitam a manter viva a discussão sobre a *banalidade do mal*, e a importância de nunca deixarmos de questionar, refletir e resistir quando confrontados com situações que desafiam nossa humanidade e nossa ética.

A filósofa nos desafia a compreender como a falta de reflexão pode contribuir para atrocidades, particularmente quando inserida em sistemas autoritários que suprimem a responsabilidade individual. Portanto, essa pesquisa encerra nossa investigação sobre os componentes que compõem o conceito de *banalidade do mal* da filosofia de Hannah Arendt. Embora

Arendt não ofereça uma explicação completa, suas reflexões nos instigam a aprofundar nossa compreensão das complexidades do comportamento humano em situações extremas.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução. Antonio Abranches et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*. Tradução. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução. Denise Bottman. São Paulo: Companhia do Bolso, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução. Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Tradução. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CORREIA, Adriano. Ou conceito de mal radical. *Trans/Forma/Ação*, v. 28, pág. 83-94, 2005.
- FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEBERLEIN, Ann. *Arendt: Entre o amor e o mal: Uma biografia*. Tradução. Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- HILL, Samantha R. *Hannah Arendt*. Tradução. Juliana Albuquerque. São Paulo: Contracorrente, 2022.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Editora Universidade da Beira Interior, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. – (Coleção Pensamento Humano).
- KONRAD, Leticia R. Eichmann em Jerusalém e a banalidade do mal: percepções necessárias para a urgência de uma educação em direitos humanos. *Revista Caderno Pedagógico*. v. 11, n. 2, 2014. Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/>. Acesso em: 01 out. 2023.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. 1.ed. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

## BANALIDAD DEL MAL. REFLEXIONES ACERCA DE LA FUERZA DE UN CONCEPTO

*Banality of evil. Reflections on the strength of a concept*

María Teresa Muñoz<sup>1</sup>

### RESUMO:

O objetivo deste artigo é determinar em que sentido, como conceito ético-político, o conceito de "banalidade do mal" se constitui a partir dos afetos, ou melhor, do desafeto. E mostrar, aliás, como sua força reside justamente em seu caráter emotivo conceitual.

**Palavras-chave:** Banalidade do mal, afetos, conceitos, julgamentos

### ABSTRACT:

The objective of this article is to determine in what sense, as an ethical-political concept, the concept of "banality of evil" is constituted from the affects, or rather, from the dis-affect. And to show, moreover, how its strength lies precisely in its conceptual emotive character.

**Keywords:** Banality of evil, affects, concepts, judgments

### RESUMEN:

El objetivo de este artículo es determinar en qué sentido, en tanto concepto ético-político, el concepto «banalidad del mal» está constituido desde los afectos, o más bien, desde el des-afecto. Y mostrar, además, cómo su fuerza radica precisamente en su carácter emotivo conceptual.

**Palabras clave:** Banalidad del mal, afectos, conceptos, juicios

## 1. INTRODUCCIÓN

Banalidad de mal es un concepto que ha adquirido presencia y valía tanto en la comunidad académica como en los medios de comunicación y en las conversaciones que se sostienen desde la opinión pública. Se trata, sin duda de una noción de carácter ético con un profundo valor político. Por medio de esta categoría, Arendt vinculó la conducta cruel, incapaz de humanidad y empatía, y la incapacidad de juzgar las acciones propias y ajenas con el ámbito político, con la acción en el espacio político. En la actualidad hay un consenso extendido acerca de que la categoría «banalidad del mal» es posiblemente el concepto ético—político más importante del pasado siglo XX.

---

<sup>1</sup> Profesora de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM e integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Su línea de investigación se centra en la teoría arendtiana del Juicio, el pensamiento contemporáneo sobre lo común y la teoría crítica feminista. Sobre estas temáticas cuenta con numerosas publicaciones en revistas especializadas, entre sus libros más recientes: *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, (2020); (editora), *La emergencia de lo común. Nuevos feminismos y posmarxismos*, México, FCE, 2024; y (editora), *Hechuras feministas de lo común*, enviado a dictamen FFyL/UNAM/AKAL, 2023. maytemunoz@filos.unam.com; mayte@maytemunoz.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2492-7137>; Web of Science: Researcher ID: AAF-1878-2020; ID Thomson: AAF-1878-2020; Web: [www.maytemunoz.net](http://www.maytemunoz.net)

Mi interés en estas reflexiones es ocuparme de esta noción para determinar en qué sentido, en tanto concepto ético—político, está constituido desde los afectos. Me ocuparé también de mostrar cómo su fuerza radica precisamente en su carácter emotivo conceptual.

Para llevar a cabo la defensa de esta idea, voy a exponer en primer lugar, la concepción que sostengo acerca del carácter evaluativo y esencialmente debatible de los conceptos políticos; en segundo lugar, voy a mostrar su constitución emotiva y finalmente, mostraré cómo la fuerza del concepto banalidad del mal descansa en su articulación emotivo-conceptual.

## 2. CONCEPTOS POLÍTICOS ESENCIALMENTE DEBATIBLES

*“The essentially contested character of concepts is a constitutive element in political conflict”<sup>2</sup>.*

(Allan Janik)

La relación entre los juicios políticos y la conducta humana es distinta del vínculo entre los juicios científicos y los fenómenos naturales o los juicios literarios y la literatura. Y esta diferencia se muestra claramente en que cuando existe un desacuerdo en la opinión política existen modos de resolución (o de no resolución) distintos a los criterios que permiten zanjar desacuerdos entre los críticos literarios, o los científicos, por ejemplo. Para comprender estas diferencias es importante atender a la especificidad de los conceptos políticos. Dichos conceptos, como mostraré a continuación, se caracterizan por ser esencialmente debatibles. Como en el caso de los juicios políticos, esta debatibilidad se pone de manifiesto al mostrar cómo los desacuerdos en cuanto su significado son ya desacuerdos netamente políticos. Y, como sabemos, el desacuerdo es parte de la historia natural de seguir reglas en los debates políticos.

Los conceptos políticos —y como veremos, el «concepto banalidad» es un concepto ético-político— tienen un carácter flexible, esencialmente debatible y evaluativo. Cuando afirmo que un concepto es esencialmente debatible estoy poniendo de manifiesto que en el discurso político estamos ya en medio de un debate político. Los conceptos políticos son constitutivamente debatibles y su especificidad radica en la interna relación que se establece entre su carácter debatible y su dimensión evaluativa. En su texto “Essentially Contested Concepts”, W. B. Gallie define los conceptos esencialmente debatibles como “conceptos cuyo uso apropiado implica, de forma inevitable, discusiones interminables entre los usuarios acerca de sus usos apropiados”.<sup>3</sup> Pero no sólo esto, sino que además este carácter polémico es lo que constituye su especificidad, lo que les distingue de otros y les mantiene en constante cambio.

<sup>2</sup> JANIK, Allan. “Metaphysics of the political”. En: *Style, Politics and the future of Philosophy*. Dordrecht (Netherlands): Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 102.

<sup>3</sup> *Cfr.* GALLIE, W. B. *Proceeding of the Aristotelian Society*. New Series, vol. LVI, 1955 Traducido como “Conceptos esencialmente impugnados” por Gustavo Ortíz Millán en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998, p. 8.

La interna complejidad de los conceptos políticos combinada con la relativa apertura de sus criterios de aplicación, provee de un espacio para las controversias no ya conceptuales, sino propiamente políticas. En los debates conceptuales acerca de su significado se ponen en juego las diferentes posiciones políticas, se debate políticamente. En este contexto, los criterios de objetividad que aplican las ciencias en sus debates acerca de los conceptos, los hechos y las teorías científicas se tornan irrelevantes: lo que está en juego en la aplicación de un concepto político no es, en sentido estricto, la descripción de un fenómeno, sino el marco normativo en torno al cual se confrontan los distintos usos del concepto. Es más, tal como W. B. Gallie afirma: “[e]l reconocimiento de un concepto determinado como esencialmente impugnado implica el reconocimiento de sus usos rivales (como los que uno mismo repudia) no sólo como lógicamente posibles y humanamente “probables”, sino como de potencial valor crítico permanente con respecto al propio uso o interpretación del concepto en cuestión (...)”<sup>4</sup>.

Es pertinente usar conceptos como «poder», «democracia», «justicia», o «banalidad del mal» no porque con ello hagamos referencia a alguna esencia representable para todos y todas, cognitivamente determinable de manera universal o porque el nombre represente universalmente a la cosa o al fenómeno político en cuestión, sino porque situamos dicho fenómeno político en un marco de referencia lingüístico y extralingüístico, —en términos wittgensteinianos diríamos en el marco de un juego del lenguaje<sup>5</sup>—. Podemos usar estos conceptos, pese a ser objeto de controversia, atendiendo a esta red de usos-significados en conflicto. Debido a que los conceptos políticos son internamente complejos y debatibles, puede haber diversas dimensiones, descripciones de un concepto, todas ellas abiertas a controversia. Para el caso que nos ocupa, diversas dimensiones del concepto «banalidad del mal». La validez de uso de estos conceptos es asunto que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad, en este caso, de la inserción en los debates políticos en que ellos mismos se enmarcan. No hay una realidad política pregramatical o extragramatical —de nuevo, en sentido wittgensteiniano—, que opere como *fundamento* o como *garantía* del uso del concepto. Con ello no se está renunciando a la posibilidad de dar razones acerca de su uso correcto o incorrecto. El rechazo aquí es a la idea de que el lenguaje de la política sea meramente descriptivo y a que podamos determinar, mediante criterios fijos y establecidos, el significado de los conceptos políticos. Esto no implica una huida al irracionalismo ni tampoco que sea imposible toda discusión racional con relación

---

<sup>4</sup> GALLIE, W. B. *op. cit.*, p. 36.

<sup>5</sup> La noción wittgensteiniana “juegos de lenguaje” apela al conjunto de prácticas de uso lingüístico común; de manera que lo que llamamos “significado” sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad -factual o posible-de situaciones de uso de un signo lingüístico. Esta pluralidad se encuentra normada por reglas que articulan los juegos lingüísticos. Teniendo en cuenta que el lenguaje es una actividad social, las normas de uso de los conceptos han de ser públicas y compartidas. Seguir una regla es una práctica social. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985, I, 23.

al uso de los conceptos políticos. Como bien nos dice Wittgenstein al respecto: “Jugamos con conceptos elásticos, con conceptos ciertamente flexibles. Esto no quiere decir, sin embargo, que podamos deformarlos *a voluntad* y sin resistencia, y que sean por tanto *inutilizables*. Pues si confianza y desconfianza no tienen *ningún* fundamento en la realidad objetiva, entonces tendrían sólo interés patológico.”<sup>6</sup>

## 2. LA CONSTITUCIÓN EMOTIVA DE LOS CONCEPTOS Y LOS JUICIOS POLÍTICOS

Esta manera de entender los conceptos políticos impacta en la noción de juicio político. En efecto, dado su carácter disputable no es posible pensar que con ellos podamos hacer juicios determinantes acerca de los fenómenos políticos. La especificidad de lo político fue lo que hizo a Arendt buscar otra manera de comprender el ejercicio de juicio en relación con la acción en el espacio público. Cuando Arendt leyó la *Crítica del Juicio*<sup>7</sup> encontró que los juicios reflexionantes—tradicionalmente asociados a la estética— eran pertinentes para pensar los asuntos políticos. La razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo más apropiado para pensar la acción política y la manera en que enjuiciamos los fenómenos políticos es que este tipo de juicios ofrece no la universalidad presupuesta en una concepción de los juicios y el conocimiento centrada en la verdad, tal como se hace desde los juicios determinantes, sino que, desde la particularidad y la contingencia que les es propia, ofrece una manera pertinente y apropiada de comprender los fenómenos que atañen a la acción humana. Arendt estableció así una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar a partir de la particularidad y el pensamiento especulativo que busca la universalidad. Los juicios políticos, si bien mediados por lo subjetivo —esto es, por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo—, aspiran a la validez general y la obtienen del mundo compartido. Estos juicios, los juicios reflexionantes políticos, adquieren su validez al obtener asentimiento general en el mundo común. Establecer la validez de un juicio reflexionante político es entonces un proceso diferente al de los juicios determinantes. Por ejemplo, los criterios de validez de los juicios de la matemática, la física, la geometría están establecidos explícitamente. Disponemos de conceptos como la suma, la masa o el cuadrado que nos permiten determinar si un objeto, fenómeno o

---

<sup>6</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. vol. II, Lo interno y lo externo. Madrid: Tecnos, 1996, p. 37. En este caso, Wittgenstein refiere su comentario a los conceptos sobre “experiencia interior”, pero puede aplicarse igualmente al ámbito del juego de lenguaje de la política.

<sup>7</sup> Para las referencias a la *Crítica del Juicio*, he utilizado la edición española cuidadosamente editada y traducida por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. I. Kant, *Crítica de discernimiento*. Madrid: Mínimo Tránsito, 2003. A lo largo del texto, usaré los términos "Discernimiento" y "Juicio" indistintamente para referirme a esta capacidad. La designación "Discernimiento" en lugar de "Juicio" es ampliamente argumentada por Roberto R. Aramayo en el estudio introductorio. Para las referencias usaré el formato párrafo seguido de la página.

acontecimiento “cae bajo” un concepto dado. Sin embargo, en los juicios políticos no disponemos de reglas o criterios que nos permitan juzgar los eventos o fenómenos políticos subsumiéndolos en conceptos generales. En el caso de los juicios reflexionantes no contamos con esta posibilidad porque en ellos se juzga sin concepto previo. Recordemos que Arendt recupera estos juicios de la *Crítica del Juicio* de Kant. La facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero *no según conceptos*. En palabras de Kant: “Se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable *nuestro sentimiento* a propósito de una representación dada *y sin mediación de concepto*”<sup>8</sup>. El juicio de gusto pretende, pues, validez universal siendo un juicio acerca de lo particular. La facultad de pensar lo particular debe revelar la generalidad, “como si” la validez para un sujeto se refiriese a la validez universal. Sin embargo, es importante notar, que dicha validez no está justificada en el objeto juzgado. Dicho de manera breve, el juicio estético no se refiere a la objetividad de los objetos, sino a la subjetividad del sujeto, no es un juicio de conocimiento, sino de *agrado subjetivo*. Nótese: Kant está señalando que se trata de hacer comunicable *un sentimiento sin mediación de un concepto*. Y, sin embargo, Kant continúa señalando que es un tipo de juicio que place sin conceptos y es objeto de una satisfacción universal: “En otras palabras, un juicio de gusto debe suponer una pretensión de universalidad subjetiva.”<sup>9</sup> Esta noción de validez es fundamental en la recuperación que pretendo hacer ahora del vínculo entre emociones y conceptos.

En efecto, pareciera que aquellos juicios en los cuales irrumpen las pasiones o las emociones no son objetivos y, por ello, no son válidos. Sin embargo, como venimos señalando, la validez de los juicios reflexionantes no descansa en los mismos criterios que la validez de los juicios determinantes. Supone, como nos dice Kant, una pretensión de «universalidad subjetiva». Para satisfacer dicha pretensión de universalidad en este tipo de juicios contamos con dos recursos: el *sensus communis* y la validez ejemplar. Veamos esto con más cuidado.

Un juicio reflexionante prototipo sería el siguiente: “Eichmann es un ejemplo de la banalidad del mal”. Como es sabido, Hannah Arendt acuñó el concepto «banalidad del mal» tras observar al sujeto Adolf Eichmann en el juicio que el Estado de Israel ejerció en su contra en 1961. Así, Arendt creó una regla, un concepto que hoy podemos aplicar a otros particulares. Ella ejerció su capacidad de juzgar para formular un juicio reflexionante. Eichmann fue el personaje a través del cual Arendt configuró un nuevo modo de pensar un acto criminal sin precedentes, y sin concepto previo para su comprensión. Para entender al sujeto particular, sus acciones y crímenes fue necesaria una nueva categoría; no era suficiente la noción de mal, ni siquiera la de mal radical. Con el concepto «banalidad del mal», Arendt gestó la idea de un mal político. Y el juicio en el cual se usó dicho concepto adquirió

---

<sup>8</sup> KU, § 40: 212. (El énfasis es mío).

<sup>9</sup> KU, §6: 14.



validez porque, en efecto, Adolf Eichmann se convirtió en un ejemplo que, dado el *sensus communis* que sostiene la comprensión y la comunicación en nuestras sociedades, se asocia comúnmente con la idea de banalidad del mal. Así, el ejemplo —Adolf Eichmann— es un particular contingente que, en su propia particularidad, revela una generalidad la cual no podría determinarse de ningún otro modo. Los ejemplos, pues, funcionan a la manera de modelos para el juicio cuando nos enfrentamos a objetos o eventos particulares. Los juicios reflexionantes se apoyan en ejemplos.<sup>10</sup> Como nos dijo Arendt, la validez ejemplar permite que los ejemplos escogidos revelen una generalidad que no podría determinarse de otra manera.<sup>11</sup> Cuando una regla no pueda ser aplicada a los eventos particulares, la validez ejemplar permite que el particular mismo *revele* la regla universal que, de otra manera, no se revelaría. Para que este ejercicio sea posible, ha de ponerse en juego la imaginación productiva. De este modo, la imaginación no solo produce sus propias leyes, sino que *activa conceptos* y esto hace posible convertir en generales los juicios. Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], entendiéndola como aquella capacidad humana que permite al ser humano rebasar las condiciones privadas de su juicio para hacer presentes a los demás interlocutores. Sin esta capacidad, comenta, el ser humano no podría acudir a los *ejemplos* para forjar reglas que le ayuden a distinguir lo correcto y lo incorrecto en momentos donde los criterios son inexistentes. Tal es el caso del Adolf Eichmann.

Hasta aquí, nada nuevo en mis reflexiones. Lo que me parece que se ha pasado por alto en el análisis y discusión de los juicios reflexionantes, y concretamente, los juicios políticos es que tienen un ineludible vínculo con las emociones, las pasiones y los afectos. Desde mi perspectiva no se pueden pensar los juicios reflexionantes como procesos mentales independientes de los cuerpos, los cuales muestran disposiciones afectivas. Los juicios reflexionantes están atravesados por nuestra condición de seres corporales insertos en un mundo de relaciones, de vinculaciones que nos acercan y nos distancian. Los juicios reflexionantes son evaluativos y nos mueven a actuar (o no) en una u otra dirección. Estos juicios se sirven de los ejemplos que, a la manera de andaderas, permiten a la imaginación generar una regla sin la cual no sería posible la comunicación. A través de los juicios reflexionantes generamos nuevos conceptos.

Y me pregunto, ¿qué nos impulsa a usar nuestra capacidad de juicio más allá de las categorías o conceptos previamente establecidos? ¿por qué no se sirvió Arendt del concepto de mal radical? ¿por qué no se limitó a usar el concepto teológico y filosófico de mal? ¿desde dónde se produce ese impulso que detona el uso productivo de la imaginación (ese uso que permite la generación de una nueva regla

<sup>10</sup>Con relación a la validez ejemplar, Arendt presenta varios casos para ilustrar cómo funcionan los ejemplos para responder a la validez de los juicios reflexionantes político. Sostiene que, si fuésemos griegos, la regla para juzgar si alguien ha actuado de manera valiente sería el ejemplo de Aquiles, y los cristianos tomarían a Jesús como ejemplo de bondad. Cf. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (Intr. y ed. Ronald Beiner; trad. Carmen Corral). Barcelona: Paidós, 2003, p. 152

<sup>11</sup> Recordemos que Arendt nos habla en este punto de generalidad y no de universalidad. *Ibid.*, p. 142.

para el juzgar un particular)? A continuación, voy a defender que el motor, el impulso, el detonador viene dado por las emociones, los afectos, las sensaciones que experimentamos al compartir mundo con los otros y las otras.

Ahora bien, es importante puntualizar aquí que, en sintonía con la propuesta de Sara Ahmed<sup>12</sup>, considero tanto los sentimientos y afectos como las emociones y pasiones como relaciones que establecemos con el mundo corporal y social. Nos afectan colectiva e individualmente, esto es claro, pero son de orden corporal, en un sentido, y social, en otro. Las emociones surgen de las relaciones sociales y son ellas mismas relaciones. No son estados internos inmediatamente accesibles para el sujeto y opacos e inaccesible para los otros. Por el contrario, los afectos y las emociones no son propiedades ni nuestras ni de los otros u otras. Las emociones no son estados o capacidades innatas, aunque, en efecto, llegamos a sentirlos como propios. Las emociones no son la expresión individual de uno mismo. Es más, requieren de la forma que les dan los conceptos.

Los conceptos políticos —tal y cómo lo he caracterizado en el apartado previo— reciben su fuerza de las emociones a las que dan forma. Podemos decir, de manera sintética que los afectos son la fuerza de los conceptos, y al mismo tiempo, los conceptos son la forma de los afectos. Veamos esto con cuidado.

Cuando afirmo que los afectos son la fuerza de los conceptos, estoy señalando dos elementos fundamentales: la condición relacional de los afectos y su carácter movilizador. Las emociones son relaciones que establecemos unas y unos con otros y otras. En sentido estricto, las emociones no son únicamente estados psicológicos sino prácticas culturales y sociales que involucran conceptos. Estas prácticas nos mueven. En política, no nos mueven las representaciones abstractas sino los conceptos a los que hemos cargado de afectividad. Y cuando digo hemos cargado, me refiero a todos y todas como comunidad.

Por otro lado, los conceptos son la forma de los afectos. Los conceptos políticos son, en gran parte, expresión de los afectos, no sólo de nuestros afectos particulares sino de aquellos que sostienen nuestro imaginario político, nuestro *sensus communis*. Las emociones políticas son relaciones que establecemos con nuestro mundo compartido, y éste, viene determinado por vínculos y relaciones que son afectivos. Como apunté más arriba, los juicios reflexionantes operan sin conceptos establecidos previamente, requieren de la generación de una regla a partir de un ejemplo. Con el ejercicio de la imaginación, gestamos un concepto. Pero la imaginación que opera aquí no es una imaginación reproductiva sino la imaginación productiva y creadora. ¿Qué mueve a esta imaginación? Los afectos

---

<sup>12</sup> AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México. [2004], 2015.

activan la imaginación, la movilizan. Los conceptos políticos son representaciones colectivas – pensemos: “ley”, “bienestar”, “pacto”, “democracia” y un largo etcétera– que cabe considerar como herramientas, como “andaderas”. El juicio sobre cada particular situación política depende del uso de estas andaderas según el sentido comunitario o *sensus communis* compartido por la comunidad política. Este sentido comunitario está sostenido en y movilizado por relaciones que son afectivas<sup>13</sup>.

Los afectos, en tanto son la fuerza de nuestros conceptos políticos, orientan la discusión pública y generan validez. No debemos y, en sentido estricto, no podemos purgarlos de la arena pública. Son parte de nuestro *sensus communis* y éste es el que permite la comunicación y la comprensión. Nuestro imaginario político está constituido por los conceptos políticos, que le dan forma a emociones y afectos los cuales, a su vez, dan fuerza a los conceptos.

### 3. LA FUERZA AFECTIVA DEL CONCEPTO BANALIDAD DEL MAL

Tras mostrar las características propias de los conceptos políticos, poner de manifiesto el carácter constitutivo de las emociones en relación con los conceptos y los juicios políticos, vayamos ya a analizar cómo este planteamiento se aplica al concepto «banalidad del mal».

Hannah Arendt acuñó la categoría *banalidad del mal* en 1963, tras asistir al juicio contra el teniente coronel de las S.S., Adolf Eichmann. Como es sabido, escribió una serie de artículos que fueron publicados en la revista *New Yorker* con el título «A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem, los días 16 y 23 de febrero; 2 y 9 de marzo; y 16 de mayo, 1963. Estos textos fueron posteriormente articulados en el libro: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, publicado por Viking Press también en 1963.

Desde el momento de su publicación, tanto los artículos como el ensayo fueron objeto de una fuerte controversia y la feroz oposición de la comunidad judía<sup>14</sup>. Para comprender el contexto de surgimiento de esta polémica es preciso recordar que la noción «banalidad del mal» surgió en un contexto histórico muy preciso: Hannah Arendt asistía, como corresponsal del diario estadounidense *The New Yorker*, al proceso contra Adolf Eichmann, quien fuera un alto funcionario del Tercer Reich, encargado de la logística de la deportación de los judíos y los gitanos hacia los campos de concentración y exterminio. Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, evadió las acciones de la Justicia Internacional

---

<sup>13</sup> Con estas reflexiones, me distancio de la mirada arendtiana al papel de las emociones en política y tomo una posición muy distinta. Me he ocupado de la relación fructífera que podría establecerse entre la teoría arendtiana del juicio y la propuesta de Ahmed acerca de las emociones en “La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones.” Pescadora de Perlas, enviado a dictamen, septiembre 2023. En el presente artículo recupero algunas ideas de ese texto, aunque para defender una tesis diferente y al mismo tiempo más específica.

<sup>14</sup> Recupero algunos de los párrafos siguientes relativos a la polémica de un texto previo que fue publicado como una entrada de diccionario, MUÑOZ, M.T., *Banalidad del mal*, entrada en entrada en PEREDA, Carlos (ed), *Diccionario de Injusticia*. México: Siglo XXI/UNAM, 2022, pp. 101-107.

ocultándose en Argentina bajo una identificación falsa. En 1960, el servicio secreto israelí lo detuvo en un suburbio de Buenos Aires, y lo trasladó a Jerusalén bajo las acusaciones de haber cometido “Crímenes en contra del Pueblo Judío” y “Crímenes de Guerra durante el Régimen Nazi”. Al enterarse de la detención y traslado a Israel, Arendt se ofreció para realizar el reportaje del juicio.

Tras la publicación de los artículos en el *New Yorker*, Arendt tuvo que afrontar la guerra que el Consejo de Judíos de Alemania comenzó contra ella. La batalla se inició con una declaración firmada por el Consejo (1963) y continuó con una página entera de artículos en *Aufbau* y un número completo de la revista *Facts*<sup>15</sup>. En este contexto, Gershom Scholem [1963] acusó a Arendt de falta de amor al pueblo judío<sup>16</sup>. La polémica fue *in crescendo*. Podemos señalar al menos dos acusaciones reiteradas: o bien fue tildada de antisemita; o bien, de una judía que odiándose a sí misma confundía víctimas con victimarios. Podemos sintetizar en tres las líneas temáticas que recorrían las críticas recibidas:

La primera se centraba en el retrato de Eichmann como un sujeto superficial, banal. Al contar la historia de Eichmann, enfatizó su mentalidad burocrática, su lenguaje superficial, repetitivo y lleno de clichés. Mostró que no era un estúpido sino un sujeto sin capacidad de reflexión. Además de la caracterización del acusado, Arendt muestra en su texto cómo la corrupción moral del totalitarismo afectó no sólo Eichmann sino también a los ciudadanos de la Alemania nazi y a los países del entorno e incluso a las víctimas judías; de manera que esta corrupción afectó a la capacidad de juicio. Y esta incapacidad de juzgar, o peor, el rechazo a ejercer la capacidad de juicio es el tema central del libro. Estos grandes temas, la corrupción moral y la incapacidad de juzgar, derivados de la caracterización del criminal nazi, sin duda asuntos controversiales suscitaron una fuerte polémica. Sus críticos la acusaron de confundir víctimas con victimarios, de exonerar al Eichmann y de haber generalizado a partir de un solo caso. Consideraban que su escrito estaba enfatuado de soberbia moral.<sup>17</sup>

La segunda línea temático-crítica, se centra en las páginas dedicadas en el reporte al papel de los Consejos judíos europeos en la llamada Solución final<sup>18</sup>; aunque son pocas las páginas, es justo decir que son contundentes y mordaces. Las reacciones tanto de los Consejos como de la comunidad judía no se hicieron esperar. La interpretación que dieron a sus críticas fue que acusaba al pueblo judío de cobarde y a los Consejos de cómplices del mal y de colaboracionistas<sup>19</sup>. La acusaron de insensible, de

<sup>15</sup> YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993, pp. 443-444.

<sup>16</sup> SCHOLEM, G. “An Exchange of Letter between Gershom Scholem and Hannah Arendt”. June 23, 1963. En: ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah* (edited and with an Introduction by Ron H. Feldman), New York: Grove Press, 1978, pp. 240-245.

<sup>17</sup> PODHORETZ, N. “Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance”. En: *Commentary*, septiembre, 1963, pp. 201-208.

<sup>18</sup> ARENDT, H. [1963], *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999, pp. 172-184.

<sup>19</sup> *Cf.*, PODHORETZ, N. *op. cit.*

poco informada, de hacer acusaciones sin fundamento y de generalizar de manera irresponsable y cruel<sup>20</sup>.

Y, por último, la forma en que presentó el juicio en los capítulos primero y último del libro en relación con su teatralidad, las cuestiones jurídicas y los propósitos políticos. Arendt critica con dureza el uso que Ben Gurión, primer ministro de Israel, hizo del juicio para su agenda política, para promover una versión nacional de la historia del Holocausto. El énfasis arendtiano en estas partes es mostrar que no fue la búsqueda de justicia lo que predominó a lo largo del juicio, sino otros intereses más allá del juicio mismo. Además, sugirió que el enjuiciamiento debía remitirse a la categoría de “crímenes contra la humanidad” en lugar de “crímenes contra el pueblo judío”<sup>21</sup>. Al respecto, el juez Musmanno, quien había asistido al juicio, escribió una durísima crítica señalando que las descripciones arendtianas de las sesiones se apartaban de los hechos. Señaló que no era posible aceptar su libro «como una obra histórica autorizada» y que su «desprecio» por Israel y el primer ministro Ben Gurion demostraba que era víctima de «prejuicios puramente privados»<sup>22</sup>. Al hilo de estas críticas, comenzaron las acusaciones de antisemita, de falta rigor en el reporte del proceso, falta de información y precipitación en sus juicios.

Entre los defensores, su amiga Mary McCarty quien respondió a estas invectivas enfatizando un sesgo judío en las críticas<sup>23</sup>. Otros, como William Phillips, señalaron que, en efecto, muchas de las críticas provenían del entorno intelectual judío y adolecían de un patriotismo ciego e irracional<sup>24</sup>, o bien, como Irving Howe, mostrando que el texto, publicado originalmente en una revista de divulgación había generado incomprendiones y falsas interpretaciones totalmente injusta con la autora<sup>25</sup>. Una línea interesante de defensa, que se distancia un poco del apasionamiento, es la de Daniel Bell, quien establece en su artículo una continuidad entre lo escrito por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* y el actual texto objeto de la polémica. Bell señala que el nexo entre ambos escritos es la preocupación de Arendt por la justicia. Eichmann constituye un «nuevo tipo de criminal», que enlazaba directamente «con su concepción del totalitarismo»<sup>26</sup>.

En síntesis, el reporte del juicio a Eichmann y fundamentalmente la expresión «banalidad del mal» generaron una profunda polémica en los años sesenta y setenta del siglo XX.<sup>27</sup> Los pensadores e

---

<sup>20</sup> Cf., ROBINSON, J. *The Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and Hannah Arendt Narrative*, Macmillan. 1965.

<sup>21</sup> Cf., BILSKY, «The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction». En *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 204.

<sup>22</sup>MUSMANNO, M. A «A Man with an Unspotted Conscience». En: *New York Times Book Review*, 19 mayo 1963, pp. 40-41.

<sup>23</sup> MCCARTHY, M. «The Hue and Cry». En *Partisan Review*, 1 (invierno 1964), p. 82.

<sup>24</sup> PHILLIPS, W. «Eichmann in Jerusalem». En: *Partisan Review*, 2 (1964), p. 279.

<sup>25</sup> HOWE, I. «The New Yorker and Hannah Arendt». En: *Commentary*, (octubre 1963) pp. 318-319.

<sup>26</sup> BELL, D. «The Alphabet of Justice: Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'». En: *Partisan Review*, 30, (otoño 1963), p. 420.

<sup>27</sup> Arendt ha contado hasta la fecha con defensores, aquellos y aquellas que destacan la potencia del concepto para

intelectuales judíos consideraban que “su aceptación por la sociedad americana «como judíos» comportaba para ellos nuevas responsabilidades: preservar la memoria del Holocausto, mirar a los supervivientes del Holocausto como víctimas que merecían respeto, y apoyar inequívocamente a Israel.”<sup>28</sup> Este libro, cuestionaba estos tres puntos al sostener una mirada neutra a la historia del Holocausto y al mostrarse escéptica a propósito del cultivo de la memoria como proceso interno de los judíos, al juzgar duramente a los líderes judíos y, fundamentalmente, al mostrarse crítica con el Estado de Israel. Además, en el contexto de la filosofía política y ética, la polémica suscitada tiene como uno de sus detonantes la ruptura con la idea de un malvado absoluto contra víctimas absolutas.

Ahora bien, ¿qué nos dice esta polémica acerca del concepto banalidad del mal? Para responder a esta cuestión, voy a recuperar las ideas vertidas en los apartados previos. Como vimos en relación con los conceptos políticos, esencialmente debatibles y evaluativos, lo que está aquí en juego es tanto el significado de la disputa de los conceptos como su carácter evaluador. De manera que los juicios políticos tienen también estas dos valencias: el significado del concepto que es, sin duda, disputable y su carácter evaluador. Juzgar es tanto un proceso de atribución de significado como un proceso evaluativo o valorativo. «El juicio Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal» tiene un significado el cual, como he relatado, fue construido en la misma disputa, tanto por quienes le objetaron a Arendt su falta de compromiso político, como para quienes defendieron su manera de acercarse al fenómeno que presencié y su forma de expresar y narrar el juicio y al sujeto juzgado.

La capacidad de juzgar lo público tiene una constitución *fronética* que coloca los asuntos del juicio dentro de lo que Albena Azmanova<sup>29</sup> ha denominado una matriz de relevancia; los objetos o asuntos del juicio se posicionan en las coordenadas de dicha matriz, en función de su relevancia y su importancia. Esta matriz de relevancia está compuesta de dos ejes: Atribución de importancia (*significance*) y la atribución de significado (*meaning*). En eso radica la constitución *fronética* de la capacidad de juzgar lo público: en que el lugar que ocupan los objetos o asuntos de juicio emerge de las prácticas sociales, es decir, no se dan en un plano abstracto, trascendental. ¿Cómo atribuimos significado a un asunto? Prestando atención al universo conceptual en torno al cual se articula. Veamos:

El universo conceptual del concepto «banalidad del mal» tiene que ver con las nociones de mal, mal radical y lo banal. Es ahí donde se jugaron los debates entre aquellas personas que consideraban a

---

la filosofía: BERNSTEIN, R. ¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal? En: *Revista Al Margen: Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*. No. 21-22. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. En la filosofía política, FORTI, Simona. *Los nuevos demonios repensar hoy el mal y el poder*, Edhasa, 2014; en la ética: LARA, M. P. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009 y la jurisprudencia L. BILSKY, *op. cit.*

<sup>28</sup> RABINACH, A., «Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt», Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, [17](#): (2005), pp. 121-133. Para la cita p. 133)

<sup>29</sup> AZMANOVA, Albena. *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press, 2012.

Eichmann y su acciones el paradigma del mal radical, y aquellas otras personas que entendieron la noción de banalidad del mal como una forma alternativa de poner de manifiesto cómo, sin motivación, se pueden cometer la mayores atrocidades. En este punto, quienes consideraron que la idea de banalidad del mal supuso un uso errado (incluso malintencionado) del concepto de mal y también de banalidad e incluso acusaron a Arendt de usar un tono irónico y mordaz en su reporte fueron también quienes tuvieron ciertas posiciones políticas cercanas al sionismo o a los Consejos Judíos. Por otro lado, también sostenían una cierta posición política quienes defendieron la noción de banalidad del mal señalando cómo esta categoría nos permite pensar la relación entre la libertad y la responsabilidad, por un lado, y la capacidad de juzgar y el mal, por otro. Así, para estas últimas personas defensoras de Arendt, la categoría «banalidad del mal» constituye un instrumento muy útil para la desmitificación de la categoría de mal. Desde esta posición se sostiene que, a lo largo de la historia de la filosofía, la ética y la teología se buscó explicar las conductas inhumanas, violentas o francamente genocidas apelando a una condición humana dañada, diabólica o a la naturaleza metafísica del mal. Y esto fue lo que, en muchos casos se hizo desde posiciones cercanas al sionismo o a la comunidad judía. Sin embargo, para quienes sostienen la pertinencia de pensar la banalidad del mal, este concepto nos enfrenta a la necesidad de asumir la responsabilidad que nos corresponde en la constitución de nuestro mundo común, un mundo donde este tipo de conductas se produjeron. De este modo, nos ayuda a hacernos cargo de la comprensión de la experiencia misma del mal sin apelar a un mal radical, metafísico e inefable del que, en principio, no podemos responsabilizarnos porque nos excede.

En otro orden de ideas, ¿cómo atribuimos importancia a un asunto? Lo hacemos a partir de las emociones, sentimientos y afectos que suscita. Recordemos lo que señalé previamente: las emociones y los afectos son relaciones que mueven. En efecto, lo que nos moviliza políticamente son los afectos que se expresan, que adquieren su forma en los conceptos. No cabe duda de que el concepto «banalidad del mal» movilizó afectos, emociones y sentimientos.

Aunque podamos estar de acuerdo en que los conflictos, las emociones y los afectos tienen un factor polarizante el cual opera en detrimento de la deliberación pública, es imprescindible reconocer que también generan compromisos sociales y esto no debe perderse de vista. En este caso, la polémica en torno al concepto «banalidad del mal» constituye sin lugar a duda un factor motivacional para la deliberación, para el debate, para la confrontación de ideas. En esta polémica están en juego el conflicto de posiciones, las emociones y los afectos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Tal vez se me puede objetar que desde este planteamiento es difícil garantizar que las normas convenidas mediante la comunicación estén libres de sesgos subjetivos, que sólo ciertos tipos de deliberaciones son susceptibles de generar validez. Considero que la validez de un juicio político se obtiene si, de hecho, tal afirmación coincide con aquella que sería sostenida por un grupo de agentes deliberantes, en circunstancias de no dominación, durante un periodo de tiempo. Por supuesto, esa “garantía” no es un fundamento universal y

La posibilidad de usar y hacer significativo el concepto «banalidad del mal» depende de que aceptemos el carácter debatible y evaluador de todo concepto político del que hablamos en el primer apartado. Así, el significado del concepto, su uso se da no *a pesar de* los conflictos, de las emociones y los afectos sino *a través de* ellos. Es preciso entonces, escuchar, atender a las emociones expresadas en el concepto «banalidad del mal» para comprender la fuerza política que tiene en el proceso de *hacer* sentido *en* común. Y cuando digo escuchar las emociones expresadas no me refiero sólo a las que podríamos atribuirle a Arendt sino a las que movilizó y aún moviliza este concepto.

#### 4. PARA CONCLUIR

Lo político es un proceso continuo de construcción de sentido común, de *sensus communis*, a través de una discusión permanente sobre situaciones particulares. Los conceptos usados y generados en los juicios reflexionantes se fijan y se constituyen no sólo gracias a las razones, sino también a los afectos y las emociones. Aunque los conceptos no se fijan voluntariamente, los procesos a través de los que los fijamos pueden ser claramente afectados por las emociones y los afectos compartidos.

En efecto, es posible afirmar que, con este concepto, Arendt se opuso a quienes buscaban explicar conductas inhumanas apelando a una noción sustantiva de mal instalada en la condición humana, algo así como una predisposición maligna o una transgresión de valores morales de carácter universal. Tras observar a Adolf Eichmann a lo largo del juicio celebrado en Jerusalén, concluyó que cualquier sujeto común puede cometer las más atroces violaciones, los abusos más inhumanos contra otras personas sin tener detrás motivaciones malignas cuando no ejerce su capacidad de juicio, cuando no despliega la capacidad propia de todo ser humano de distinguir lo correcto de lo incorrecto. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no lo encontramos en lo que hizo, sino en por qué lo hizo: por nada sustancial o maligno, sólo por motivaciones banales. La constatación de este hecho movió a nuestra filósofa, podríamos decir que la indignó. Esto que Arendt comprendió y sintió fue lo que le empujó a buscar una nueva regla, un nuevo concepto. No le servía la antigua categoría ética de mal radical. Para ella, Eichmann era el ejemplo de un fenómeno distinto. Esto fue lo que propuso al enviar su reporte al *New Yorker*. Mirar al mal con una herramienta distinta, con un nuevo concepto. Su reporte consiste entonces es un ejercicio de discernimiento. El juicio «Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal» adquirió validez gracias a que recibió, pese a la polémica y también gracias a ella, asentimiento general. Eichmann funcionó como un buen ejemplo para validar un juicio.

Nótese que en los procesos de validación de los juicios reflexionantes políticos lo que funciona como criterio de validez es un cierto *sensus communis*, además del ejemplo que nos permite

---

necesario válido de forma ilimitada en el tiempo. Es una garantía contingente, inestable y en permanente revisión.



generar una regla para hacer comprensible y comunicable el significado y la importancia del juicio. Lo compartido son los *significados* y los *afectos* sostenidos en común, no nuestra capacidad cognitiva. No está aquí en juego la aplicación de un concepto general —digamos, mal radical— a un caso particular. Sino por el contrario, desde el particular — Adolf Eichmann— se genera un juicio que busca asentimiento general. El significado compartido en ese juicio se *construye* en la interacción de los agentes, y en esa interacción entran en juego los afectos, las emociones, los sentimientos. No es algo dado que viene de un *topos uranos*, no es algo inmutable o trascendental. Lo que se comparte es todo un universo simbólico que está articulado conceptual y emotivamente, un cierto *sensus communis* preñado de afectos, emociones y sentidos.

El concepto «banalidad del mal» expresa la indignación arendtiana que fue compartida y continúa siendo compartida por todas aquellas personas que usan el concepto para denunciar situaciones en las que observamos actos malvados, malas acciones a gran escala que no pueden ser atribuidos a la maldad profunda, a una ideología arraigada o a una patología del agente perpetrador, sino a una superficialidad del agente imputable a su incapacidad de pensar, de juzgar. Ciertos agentes pueden cometer malas acciones a gran escala sin que dichos actos estén causados por motivaciones malignas, demoniacas o monstruosas las cuales nos avergüenzan (o al menos debería avergonzarnos) como comunidad. Nos indigna que se produzcan estos actos y nos irrita aún más que estos se lleven a cabo sin motivación, esto es, banalmente.

Sin embargo, este concepto estuvo y continúa sujeto a grandes controversias. Como señalé, desde distintas organizaciones de la comunidad judía se entendió esta categoría como una forma de minimizar o incluso justificar el comportamiento de Eichmann. Incluso se pensó que se trataba de una forma de apelar a una especie de teoría jurídica que exonerase al culpable por haberse visto envuelto en un sistema del que no era responsable sino únicamente una rueda más del engranaje. Arendt se defendió diciendo que el concepto banalidad del mal no se refiere a una teoría o sistema sino a la constatación de un hecho.<sup>31</sup> Mi hipótesis en este artículo ha sido que no se trata únicamente de constatar un hecho sino de sentirlo, de experimentarlo “en el cuerpo”. Se trató de la expresión de un afecto, de dar forma a la emoción que le produjo la visión de un esperpento: un hombre que hablaba usando puros clichés, que no asumía responsabilidad alguna por lo acontecido, que no podía ponerse en el lugar de todas y todos aquellos a quienes condujo a una muerte cruel, a quienes convirtió en seres prescindibles, meros números en una bitácora.

Arendt llevó a cabo un proceso de discernimiento y, posteriormente un intercambio de juicios acerca de la banalidad de la mal que no implica solo las relaciones entre los «contenidos» de

---

<sup>31</sup> ARENDT, H., «Thinking and Moral Considerations: A lecture». En: *Social Research*, 38, num 3, 1971, pp. 417-446.

los juicios reflexionantes, —digamos la representación mental de Eichmann— sino también las relaciones entre «personas» que se comunican, se relacionan, se vinculan. Los conceptos políticos son, en gran parte, expresión de afectos, emociones, y sentimientos que nos vinculan. El concepto banalidad del mal expresa una emoción de indignación, de rechazo, de desprecio, incluso de ira contenida. El concepto de mal radical no daba cuenta del dolor que está detrás de esa figura humana capaz de obrar sin juicio. La categoría de «mal radical» pone distancia con el fenómeno, crea una especie de entidad metafísica que no nos mueve de igual forma que la noción «banalidad del mal».

El juicio “Eichmann es un ejemplo de banalidad del mal” es un juicio reflexionante constitutivamente afectivo. Un juicio que alcanza su validez general no porque muestre las emociones personales o subjetivas de Arendt sino porque pone en juego aquellos afectos y emociones que se encuentran en el entramado de las relaciones humanas, en la trama de las relaciones humanas. Es esta trama la que sostiene nuestro imaginario político, el *sensus communis* que posibilita no sólo nuestra apertura afectiva al mundo compartido sino la constitución constante del mundo en común.

Los afectos dotan al concepto de «banalidad del mal» de la fuerza y el poder de constituir desde un nuevo lugar nuestro mundo en común.

## BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México. [2004], 2015.
- ARENDRT, H. [1963]. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 1999, pp. 172-184.
- ARENDRT, H., «Thinking and Moral Considerations: A lecture». En *Social Research*, 38, núm 3, 1971, pp. 417-446.
- ARENDRT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, (Intr. y ed. Ronald Beiner; trad. Carmen Corral). Barcelona: Paidós, 2003
- AZMANOVA, Alben. *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*. New York: Columbia University Press, 2012.
- BELL, D. «The Alphabet of Justice: Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'». En: *Partisan Review*, 30, (otoño 1963), p. 420.
- BERNSTEIN, R. ¿Son relevantes todavía hoy las reflexiones de Arendt sobre el mal? En: *Revista Al Margen. Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad*. No. 21-22. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- BILSKY, «The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction». En *Politics in Dark Times. Encounters*

- with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 204.
- FORTI, Simona. *Los nuevos demonios repensar hoy el mal y el poder*, Edhasa, 2014.
- GALLIE, W. B. *Proceeding of the Aristotelian Society*. En: New Series, vol. LVI, 1995 Traducido como “Conceptos esencialmente impugnados” por Gustavo Ortíz Millán. *Cuadernos de Crítica*, núm. 49. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1998
- HOWE, I. «The New Yorker and Hannah Arendt». En: *Commentary*, (octubre 1963) pp. 318-319.
- JANIK, Allan. “Metaphysics of the political”. En: *Style, Politics and the future of Philosophy*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 1989
- LARA, María Pía. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- MCCARTHY, M. «The Hue and Cry». En *Partisan Review*, 1 (invierno 1964), p. 82.
- MUÑOZ, M.T., *Banalidad del mal*. En: PEREDA, Carlos (ed), *Diccionario de Injusticia*. México: Siglo XXI/UNAM, 2022, pp. 101-107.
- MUSMANNO, M. A «A Man with an Unspotted Conscience». En: *New York Times Book Review*, 19 mayo 1963, pp. 40-41.
- PHILLIPS, W. «Eichmann in Jerusalem». En: *Partisan Review*, 2 (1964), p. 279.
- PODHORETZ, N. “Hannah Arendt on Eichmann. A Study on the Perversity of Brilliance”. En *Commentary*, (septiembre 1963), pp. 201-208.
- RABINACH, A. «Eichmann en Nueva York. Los intelectuales de Nueva York y la controversia Hannah Arendt». En: [Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo](#), 17: (2005), pp. 121-133.
- ROBINSON, J. *The Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and Hannah Arendt Narrative*, Macmillan. 1965.
- SCHOLEM, G., (June 23, 1963), “An Exchange of Letter between Gershom Scholem and Hannah Arendt”. En ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah* (edited and with an Introduction by Ron H. Feldman). New York: Grove Press, 1978, pp. 240-245.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. vol. II, Lo interno y lo externo, Madrid: Tecnos, 1996
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1993.

**BANALIDADE DO MAL NOS SÉCULOS XX E XXI***Banality of evil in the 20th and 21st centuries*Adriana Noves<sup>1</sup>**RESUMO**

O artigo retoma as elaborações da banalidade do mal feitas por Hannah Arendt, suas tentativas de formulação do conceito. Parte da troca de cartas de Arendt com Karl Jaspers, destaca seu objetivo de mostrar que o mal inédito do fenômeno político inédito do totalitarismo não tinha qualquer grandeza diabólica, evidenciando sua perigosa relação com um estado de negação das capacidades espirituais. A banalidade do mal é a condição de enredamento de pessoas em um sistema ideológico ou governamental que encobre a consciência acerca dos males praticados. Trata-se de uma visão totalizante, simplista, redutora da complexidade do real. Diante de um contexto no qual estão imbricadas muitas variáveis móveis que dificultam o entendimento, dá-se um diagnóstico simplista para o qual é apresentada uma solução consequentemente falsa. Por fim, busca-se indicar a fortuna do conceito, lembrando que os elementos totalitários e suas características – intolerância, ressentimento, crise econômica, racismo, demandas da democracia, massa, ralé, força do líder – ainda se fazem presentes. Além disso, faz-se menção a novas ameaças de embotamento de nossa mente, pontuando, contudo, a dedicação de Arendt no final da vida, à insistência na compreensão de nossa vida espiritual.

**Palavras-chave:** banalidade do mal, totalitarismo, vida do espírito

**ABSTRACT**

The article returns to Hannah Arendt's elaborations on the banality of evil, her attempts to formulate the concept. From letters exchanged between Arendt and Karl Jaspers, we can understand her aim to show that the unprecedented evil of the unprecedented political phenomenon of totalitarianism did not have any diabolic magnitude, highlighting its dangerous relation with a state of denial of mental capacities. The banality of evil is the condition of people's entanglement in an ideological or governmental system that conceals awareness of the evils committed. This is a totalizing, simplistic view that reduces the complexity of reality. Faced with a context in which many moving variables are intertwined that make understanding difficult, a simplistic diagnosis is given for which a consequently false solution is presented. Finally, we seek to indicate the fortune of the concept, remembering that the totalitarian elements and their characteristics – intolerance, resentment, economic crisis, racism, demands of democracy, mass society, mob, strength of the leader – are still present. Furthermore, mention is made of new threats of dulling our minds, highlighting, however, Arendt's dedication at the end of her life, to the insistence on understanding our life of the mind.

**Keywords:** banality of evil, totalitarianism, life of the mind

A expressão “banalidade do mal” já foi incorporada ao vocabulário jornalístico e político. Todos assistimos a sua evocação em sessões da CPI, sua citação em artigos e comentários de

---

<sup>1</sup> Realizou estágio de Pesquisa (pós-doutorado) no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP (2022), bolsista Capes; realizou estágio de Pesquisa na Universidade Jean Moulin, Lyon 3, Lyon, França, de novembro a dezembro de 2021. É Doutora em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2017), bolsista Capes e Fapesp; realizou estágio de pesquisa na New School for Social Research, de agosto a dezembro de 2015. É Mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (2002), bolsista Fapesp; realizou estágio de pesquisa na Biblioteca Nacional e na Biblioteca do Congresso em Buenos Aires, Argentina, de julho a setembro de 2001. Possui bacharelado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2007), licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (2008) e bacharelado em Comunicação Social pela Fundação Armando Álvares Penteado (1996). É pesquisadora externa do Labô PUC-SP. E-Mail: adriananovaes@usp.br

jornalistas e colunistas de diversas áreas.<sup>2</sup> O alerta de Arendt acerca dos diferentes modos em que a ameaça totalitária se apresentaria após seu fim histórico<sup>3</sup> permanece válido e, atualmente, a classificação de atos como expressões da banalidade do mal demonstra, mesmo que se questione sua adequação epistemológica, a pertinência do problema de como lidar com a possibilidade de um mal tão perturbador, porque cometido sem uma pretensão diabólica, mas como uma vulgarização sistematizada de questões políticas, algo pretensamente apaziguador de tensões causadas por várias misérias. A banalidade do mal é um conceito com o qual temos de lidar, pois se refere a uma reação humana rasa, uma espécie de neutralização de nossas capacidades diante de demandas complexas, negando-as. Nesse artigo, retomo as fontes e as referências à banalidade do mal, retomo as características dos totalitarismos e por fim trato da possibilidade de aplicação da concepção de banalidade do mal hoje.

## 1. BANALIDADE DO MAL

A expressão “banalidade do mal” foi usada por Hannah Arendt no livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de 1963.<sup>4</sup> Além do subtítulo, aparece apenas uma vez no texto, nas últimas linhas antes do epílogo, no comentário após a etapa derradeira do julgamento, o cumprimento da pena de Adolf Eichmann, a sentença de morte por enforcamento. Após o relato da atitude dele no cadafalso, as últimas palavras descabidas para o momento, Arendt escreve: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.” Fica claro que Arendt se refere não apenas ao criminoso, mas ao extermínio praticado como determinação sistemática do governo nazista.

---

<sup>2</sup> Dentre as várias menções à banalidade do mal na imprensa brasileira, pode-se verificar, por exemplo: Jornal *O Globo*, 18 de outubro de 2023, “CPI do 8 de janeiro: para indiciar Bolsonaro, Eliziane cita de Olavo a Hannah Arendt”, de Malu Gaspar, <https://oglobo.globo.com/blogs/malu-gaspar/post/2023/10/cpi-de-8-de-janeiro-para-indiciar-bolsonaro-eliziane-cita-de-olavo-a-hannah-arendt.ghml>; Revista Veja, 28 de abril de 2023, sobre a falta de escrúpulos das plataformas digitais, “Carta ao leitor: a banalidade do mal”: [https://veja.abril.com.br/brasil/carta-ao-leitor-a-banalidade-do-mal?utm\\_source=google&utm\\_medium=cpc&utm\\_campaign=eda\\_veja\\_audiencia\\_institucional&gad\\_source=1&gclid=EAIaIQobChMIOMzF2enqggMVvFRIAB2HEAgAEAMYASAAEgLSovD\\_BwE](https://veja.abril.com.br/brasil/carta-ao-leitor-a-banalidade-do-mal?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=eda_veja_audiencia_institucional&gad_source=1&gclid=EAIaIQobChMIOMzF2enqggMVvFRIAB2HEAgAEAMYASAAEgLSovD_BwE); Uol, 1º de outubro de 2021, de Josias de Souza, <https://noticias.uol.com.br/colunas/josias-de-souza/2021/10/01/idade-medicos-a-cpi-virou-um-imperativo-logico.htm>

<sup>3</sup> Cf. “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.” ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 610, e “Pode ser até que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado.” *Ibidem*, p. 611-612.

<sup>4</sup> Hannah Arendt já era uma intelectual atuante, professora em várias universidades americanas. Ela soube pelos jornais que um criminoso nazista havia sido encontrado no interior da Argentina pelo serviço secreto israelense, Mossad, raptado e levado para Jerusalém, onde seria julgado. Arendt se ofereceu à revista *The New Yorker* como correspondente. O julgamento de Adolf Eichmann começou no dia 11 de abril de 1961 e a sentença foi pronunciada em 11 de dezembro do mesmo ano. Eichmann foi condenado à morte. O cumprimento dessa pena aconteceu no dia 31 de maio de 1962. A primeira das cinco partes do relato de Arendt foi publicada na edição de 16 de fevereiro de 1963, mesmo ano da publicação do livro.

O esforço de compreensão da maldade totalitária já havia tomado anos de dedicação de Hannah Arendt, resultando no livro *Origens do totalitarismo*, de 1951. Desse processo, é imprescindível lembrar a retomada da comunicação com Karl Jaspers, especialmente sua carta de 19 de outubro de 1946. Ele e Arendt, entusiasmados com o reencontro e com a troca intelectual, discutem acerca do modo pelo qual abordar o que havia acontecido. Jaspers então escreve:

Você diz que o que os nazistas fizeram não poderia ser compreendido como “crime” – eu não estou totalmente confortável com sua visão, porque uma culpa que está além de toda culpa criminoso inevitavelmente tem um traço de “grandeza” – de grandeza satânica – o que para mim é tão inapropriado em relação aos nazistas quanto a todo discurso sobre o elemento “demoníaco” em Hitler e assim por diante. Parece-me que nós temos que olhar para essas coisas em sua total banalidade, em sua trivialidade prosaica, porque é o que verdadeiramente as caracteriza. Bactérias podem causar epidemias que varrem nações, mas elas permanecem apenas bactérias. Considero qualquer sugestão de mito e lenda um horror e tudo que não é específico é apenas uma sugestão.<sup>5</sup>

Jaspers faz uma analogia do mal específico praticado pelo nazismo com o agente causador de uma doença, doença que incapacita, destrói, mas que não passa disso, ou seja, não possui qualquer grandeza, sendo um desencadeador que tem em si sua própria destruição, algo, portanto, trivial, superficial, que não informa nada além daquilo que provoca. Em outra carta, de 31 de janeiro de 1956, Jaspers afirma sobre *Origens do totalitarismo*: “É como o diagnóstico e a sintomatologia de uma doença fúngica que se espalha e destrói tudo em seu caminho.”<sup>6</sup> Bactéria ou fungo, trata-se de uma metáfora que destaca a materialidade desse mal, sua determinação por motivos mezinhas, tangíveis, logo destituído de maior elaboração, de significado, apesar de mortal. Jaspers, que era médico psiquiatra, identifica ao mesmo tempo a fragilidade dos seres humanos, de seus corpos e constituição, e aponta com assombro para a suscetibilidade moral e política de um ser que se deixa vergar e quebrar por sua redução à mera criatura viva. Arendt cria sua abordagem da condição humana moderna, constatando a vitória do *animal laborans*, o ser humano reduzido à manutenção de sua sobrevivência, preso à circularidade do consumo de sua vida.<sup>7</sup>

Arendt envereda por essa constatação no entendimento do mal. Em outubro de 1973, em entrevista concedida a Roger Errera, afirma: “Quando escrevi *Eichmann em Jerusalém* (...) uma das minhas principais intenções era destruir a lenda da grandeza do mal, da força demoníaca, para liberar as pessoas da admiração que elas têm por grandes personagens nefastos, como Ricardo III ou Macbeth, entre outros”. E faz menção a um comentário de Bertolt Brecht: “Os grandes criminosos políticos devem ser expostos, principalmente expostos ao riso”<sup>8</sup>. A identificação do mal

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, 1992, p. 62.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>7</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11.ed. Revisão e apresentação Adriano Correia. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

<sup>8</sup> Cf. ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 560-561.

do totalitarismo segue a afirmação do ineditismo da forma de governo: não se trata de algo que já se conhecesse ou sobre o que já houvesse uma literatura. Esse mal era específico e deveria ser compreendido dessa forma, sob o risco de não haver atenção e cuidado suficientes em vista da ameaça de seu ressurgimento, de modos disfarçados, ou nem tanto, de sua repetição.

A banalidade do mal é a condição de enredamento de pessoas em um sistema ideológico ou governamental que encobre a consciência acerca dos males praticados. Trata-se de uma visão totalizante, simplista, redutora da complexidade do real. Diante de um contexto no qual estão imbricadas muitas variáveis móveis que dificultam o entendimento, dá-se um diagnóstico simplista para o qual é apresentada uma solução consequentemente falsa. Esse apelo é fortíssimo e muito difícil de ser combatido e desconstruído. Assim como é mais fácil reagir ao problema da pobreza ou das drogas, dizendo que a culpa é do pobre e do drogado, e o pobre e o drogado devem ser combatidos, lidar com uma conjuntura de crise política, econômica e social pode facilmente abrir caminho para a ilusão de um diagnóstico e solução fantasiosas, que se utilizam de preconceitos. Portanto, a banalidade do mal destaca a suscetibilidade para um mal sistematizado no qual é muito fácil cair. Por isso Arendt, nos anos que se seguiram ao julgamento de Adolf Eichmann, se dedicou à relação entre as capacidades humanas e a moralidade, ou seja, à compreensão de nossas faculdades como meios para tentar barrar essa facilidade de convivência com o mal. Não se trata de uma predisposição geral, de considerar que todos somos propensos a agir de modo a cometer a banalidade do mal, como Arendt enfatizou.<sup>9</sup> Trata-se da clareza de que algumas pessoas podem cair nessa armadilha, porque sempre é mais fácil se deixar envolver pela facilidade da reação à miséria concreta, à necessidade, instância afastada da vida espiritual, mental, de que somos capazes.

Após a controvérsia acerca do livro *Eichmann em Jerusalém* – uma avalanche de acusações, tentativas de silenciamento e duras críticas – Arendt se dedicou à filosofia moral, ministrando cursos, sendo os mais importantes publicados na coletânea *Responsabilidade e julgamento*. Especialmente no texto intitulado “Algumas questões de filosofia moral”, curso de 1965, na New School, Arendt retoma as referências de definição do mal na tradição a fim de destacar o mal totalitário. Como vimos, a banalidade do mal é compreendida como um mal de novo tipo, possível no contexto da modernidade. Para compreender esse ineditismo e sua ameaça, precisamos também retomar o desafio do mal.

O grande problema do mal para o pensamento organizado, sistematizado, lógico, para a filosofia, é que ele acontece na contingência, ele não tem sentido. É imprevisível. Esta dificuldade está implicada na teodiceia, tentativa de lidar com uma contradição: Deus é todo poderoso, Deus é absolutamente bom, mas o mal existe. Enfim, como o mal aparece? A culpa pode ser pessoal ou coletiva. Como os seres humanos responderam à pergunta sobre a origem do mal?

---

<sup>9</sup> Por exemplo, no evento sobre sua obra na Universidade de Toronto, em 1972. Cf. ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 504.

Um dos mitos mais importantes e fecundos, muitas vezes citado e interpretado em nossa tradição ocidental, é o mito de Prometeu e Pandora, contado em quatro obras (*Protágoras*, de Platão; *Prometeu*, de Ésquilo; *Teogonia* e *Erga*, de Hesíodo). Os personagens principais são os irmãos Prometeu e Epimeteu, Zeus e Pandora. O titã Prometeu engana Zeus. Irritado, este não concede mais o fogo aos mortais. Prometeu rouba o fogo. Como castigo, Zeus dá a mulher aos homens, Pandora. Todos os deuses do Olimpo lhe deram um dom, daí seu nome. Ela é o “belo mal” presenteada a Epimeteu, irmão imprudente de Prometeu, que o havia alertado para não aceitar nenhum presente de Zeus. Pandora abre a caixa – um jarro – e libera os males, difíceis trabalhos e terríveis doenças, restando apenas a esperança lá dentro. Pandora instaura a condição humana, a procriação, as tensões, as ambivalências, as ambiguidades entre os homens, a complexidade própria do humano.<sup>10</sup>

Na tradição bíblica encontramos o discurso da sabedoria como a explicação para o mal, para o problema da teodiceia, como, por exemplo, no Livro de Jó. Jó é próspero, tem muitos animais, tem filhos, vive bem, e é bom. O demônio provoca Deus e diz que Jó o refutaria se perdesse tudo o que tem. Deus concorda e Jó perde seus bens e seus filhos. O demônio também é autorizado por Deus a infligir grande sofrimento físico a Jó, que tem o corpo coberto por feridas que vertem pus. Três amigos então provocam Jó, dizendo que ele deve ter alguma culpa e por causa dela estava sendo castigado. Esses amigos provocam rancor, ressentimento em Jó que, apesar de reclamar, de perguntar por que sofre tanto, não se ressent. Na última parte, “Hino à sabedoria divina”, Deus pergunta a Jó: “Onde você estava quando eu colocava fundamentos na terra?” Você deu ordens às estrelas, ao amanhecer e à aurora? Você sabe os tempos de cria dos animais? “Você se atreve a anular minha justiça e condenar-me, para justificar a si mesmo?”. Ao que Jó responde: “Agora meus olhos te veem. Por isso, eu tenho horror de mim e me arrependo sobre o pó e a cinza”. Jó se torna ainda mais próspero, tem filhos e refaz a vida. Não só no livro de Jó, mas nos Evangelhos, por exemplo, é repetida a ideia de que por ter inteligência e capacidades diferentes e superiores às dos animais, o ser humano deve arcar com a responsabilidade de suas escolhas e ao mesmo tempo ter clareza de que é sopro e pó.<sup>11</sup> Cobrar Deus com mágoa é ter ressentimento, quando só se deveria agradecer a vida com alegria. Na tradição bíblica, portanto, é satanás e o pecado original que explicam a origem dos males entre os homens, provocam rupturas e instauram a condição humana, os trabalhos difíceis, as dores e os sofrimentos. É alguma instância imortal ou demoníaca que interfere na ordem das coisas e a desobediência, os ressentimentos, os afrontamentos dos humanos causam as dores.

Na Bíblia, indica Arendt, há talvez uma menção a esse mal maior, a esse mal que não tem perdão, mas que não é descrito. Está no Evangelho de Lucas (17, 1-4), no qual o mal é um

<sup>10</sup> Ver Introdução de Mary de Camargo Neves Lafer In: HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*. Tradução, Introdução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

<sup>11</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11.ed. Revisão e apresentação Adriano Correia. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, seção 33 “A irreversibilidade e o poder de perdoar”



escândalo (*skandala*): “Jesus disse aos seus discípulos: ‘É impossível que não ocorram escândalos; mas aí daquele através de quem eles ocorrem! Melhor seria para ele que lhe atassem ao pescoço uma pedra de moinho e o lançassem ao mar, do que escandalizar um só desses pequenos. Dai atenção a vós mesmos. Se o teu irmão errar, repreende-o; e, se ele se arrepender, perdoa-lhe. Se te ofender sete vezes ao dia e sete vezes te vier dizer *arrependo-me*, perdoa-lhe.’”<sup>12</sup>

Arendt destaca no conjunto de aulas mencionado, que tanto o pensamento filosófico quanto o religioso de certo modo evitam o mal. A maldade humana é explicada pela ignorância, cegueira e fraqueza.<sup>13</sup> O mal é a falta de ser para Tomás de Aquino (séc. XIII), que retoma Aristóteles. Duns Scotus nega que o homem possa querer o mal pelo mal. Já para Nietzsche, todo o mal humano advém do ressentimento da impotência, porque não se pode querer retroativamente. Na era moderna, caracterizada por um crescente distanciamento das explicações religiosas, pela perda da pertinência em se perguntar sobre a origem do mal, pergunta-se acerca das capacidades humanas. A questão passa a ser porque os seres humanos praticam o mal.

Immanuel Kant criou o conceito de mal radical, usado por Arendt em sua análise do totalitarismo. Kant elimina a causalidade do mal como demoníaca e o humaniza, ou seja, o mal está na raiz da natureza humana, portanto nossa responsabilidade é radical pois se deve ao exercício da nossa liberdade de escolher o bem ou o mal. Segundo Kant, há motivos compreensíveis que explicam a ação má como um “rancor pervertido”. Contudo, para lidar com o mal dos regimes totalitários, apesar de ser importante a “humanização” do mal feita por Kant, ou seja, a responsabilização dos seres humanos por seus próprios atos, Arendt vê um limite na definição, já que não é possível conceber motivos compreensíveis para o que aconteceu. Arendt abandona o conceito de mal radical, afirmando que “O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo”.<sup>14</sup>

Arendt examina especialmente as referências ao mal na literatura ficcional, como destacou tanto no texto mencionado de *Responsabilidade e julgamento*, quanto no Pós-escrito de *Eichmann em Jerusalém*.<sup>15</sup> Os personagens que demonstram ápices da maldade, cometem o mal porque almejam algo superior, melhor, que eles não têm. Arendt dá os exemplos do mestre de obras de um navio de

<sup>12</sup> *Bíblia, Novo testamento, Os quatro Evangelhos*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, p. 284.

<sup>13</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 143.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 160. Arendt também menciona essa inadequação em carta a Gershom Scholem. Cf. ARENDT, Hannah; SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Ed. Marie Luise Knott. Chicago: The University of Chicago Press, 2017. Sobre a referência de Arendt ao conceito de mal em Kant, ver BERNSTEIN, Richard J. “Hannah Arendt: Thought-Defying Evil”. In: BERNSTEIN, R.J. *Pragmatic Encounters*. New York: Routledge, p. 140-157, BERNSTEIN, Richard J. “A banalidade do mal”. In: BERNSTEIN, *Por que ler Hannah Arendt hoje*. Tradução e introdução Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. São Paulo: Forense Universitária, 2021 e CORREIA, Adriano. “Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical”, In: *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 63-78, jan./jun. 2013, <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/23746>.

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 143, p. 138, e ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 310.

guerra, Claggart na novela *Billy Bud*, de Herman Melville, e de Iago da peça *Otelo*, de Shakespeare. Eles são movidos pela inveja: querem destruir aquilo que admiram ardentemente, porque são incapazes de ser. De qualquer modo, desejam virtudes, invejam os que são bons.

A grandeza almejada por aqueles que acabavam cometendo o mal nada tinha a ver com a maldade cometida por um criminoso como Eichmann. Como escreveu Arendt, Eichmann “simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo”.<sup>16</sup> Não era possível constatar qualquer traço de autoconsciência e, conseqüentemente, de autoquestionamento. Ele não era estúpido, mas incapaz, afirmou Arendt, de pensar e de julgar. Ou seja, suas ações criminosas nunca foram compreendidas como tal nem questionadas. A banalidade se refere a uma falta de consciência, indisponibilidade para atentar e compreender a realidade, as outras pessoas e o mundo.

## 2. OS TOTALITARISMOS

Na Alemanha e na ex-União Soviética, governos chegaram ao poder defendendo uma lógica que se estabelecia ou pela natureza – pela pureza de uma raça que deveria destruir qualquer outra – ou pela história, uma ordem determinada que deveria ser cumprida a qualquer custo. Esses países chegaram a essa situação por caminhos bem diferentes. Mas sua lógica significava exterminar sistematicamente para fazer valer sua ideologia.

Os regimes totalitários estavam estabelecidos em uma permanente ilegalidade: mesmo que tenham mantido a constituição, ela era repetidamente ignorada.<sup>17</sup> Na mesma lógica de estrutura de “Estado de fachada”, criavam constantemente estruturas paralelas de poder, órgãos públicos repetidos com o objetivo de escamotear intenções e práticas. Segundo Arendt, a duplicação e a multiplicação de órgãos, mais do que criar empregos para os membros do partido, eram uma questão de princípio, de jogo de visibilidade e segredo, de destruição do senso de responsabilidade e competência. Nos movimentos totalitários, “todo o poder é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do Estado e do exército”.<sup>18</sup> O largo uso de estruturas também paralelas de informação servia aos movimentos totalitários para dar a impressão de “melhor” conhecimento da realidade, instaurando um clima de desconfiança e medo, promovendo a intimidação de opositores.

Nos regimes totalitários, a mentira foi usada para criar um mundo fictício no qual se ofereciam respostas simplistas em um cenário marcado pela insegurança, a terra arruinada do entreguerras. Uma prática funcional do regime consistia em dizer uma coisa e fazer outra, mentir descaradamente, apelando para os recursos da propaganda, dos símbolos e imagens que reforçavam uma identificação. A unidade nacional poderia se estabelecer pelo reconhecimento e extermínio de um inimigo comum. A estratégia, contudo, não consistia em apenas mentir, como é próprio da

---

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 533.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 535, 559.

propaganda em geral, mas converter em “verdade” o que só poderia ser dito até então como mentira, anunciar intenções como profecias e, no poder, ajustar a realidade a essas mentiras.<sup>19</sup>

O maior mal foi cometido por aqueles que não se preocuparam em escolher entre o bem o mal. Muitos cidadãos, muitos oficiais foram coniventes e aceitaram com assustadora facilidade a ideia de aprisionar e eliminar pessoas que simplesmente haviam sido apontadas como responsáveis por suas mazelas. A ideologia que força a sociedade homogênea é desumana por definição, já que é próprio do humano o heterogêneo, ou na concepção de Arendt, a pluralidade: somos todos iguais na diferença. Ao estabelecerem Estados em que o instrumento mais importante é a polícia secreta, cujas instituições são substituídas por estruturas paralelas que não respondem a demandas de áreas específicas, mas apenas funcionam em razão da lógica niveladora de implementação do terror, as ideologias totalitárias implementam a morte da política, da liberdade, da vida. Esse mal cometido no século XX, ao qual muitos se referiram usando o nome de um dos maiores campos de extermínio, Auschwitz, revelou a distância dos humanos deles mesmos, ou seja, foi a realização da ameaça à própria alma humana.

Uma década depois de lançar *Origens do totalitarismo*, diante de um criminoso que lhe causa riso, seguindo uma interpretação brechtiana que descobriria depois, Arendt teve a coragem<sup>20</sup> de usar essa descrição e atitude desconcertantes para destacar o desafio verdadeiro desse novo mal: a banalidade do mal é perturbadora porque identifica o mal causado por alguém que se recusa a ser uma pessoa, ou seja, não olha para o mundo e para o outro, não usa as próprias capacidades da mente para avaliar o que lhe é pedido para fazer. O mal não está relacionado à formação, classe social ou à erudição. É um abandonar-se de si próprio:

Ao tentar entender os verdadeiros motivos que levaram as pessoas a agir como engrenagens da máquina de assassinatos em massa, não nos servirão as especulações sobre a história alemã e o chamado caráter nacional alemão, de cujas potencialidades quem conhecia intimamente a Alemanha não fazia a mais leve ideia há quinze anos. Mais intrigante é a personalidade característica do homem que pode se vangloriar de ter sido o espírito organizador do assassinato. Heinrich Himmler não é um daqueles intelectuais provenientes da indistinta Terra de Ninguém entre o Boêmio e o Cafetão, cujo papel na composição da elite nazista tanto tem sido ressaltado nos últimos tempos. Não é um boêmio como Goebbels, nem um criminoso sexual como Streicher, nem um fanático pervertido como Hitler, nem um aventureiro como Göring. É um burguês com toda a aparência de respeitabilidade, todos os hábitos de um bom páter-famílias que não trai a esposa e procura ansiosamente garantir um futuro decente para os filhos; montou sua mais recente organização terrorista, que abrange todo o país, sob a ideia preconcebida de que os indivíduos, na maioria, não são boêmios nem

<sup>19</sup> Cf. “As sementes de uma internacional fascista”. In ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 176. Ver também o efeito propagandístico da infalibilidade, os anúncios tanto de Hitler quanto de Stalin em forma de profecias em ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 482-483.

<sup>20</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 31, 100 e 159.

fanáticos, nem aventureiros, tarados sexuais ou sádicos, e sim, acima de tudo, trabalhadores e bons homens de família.<sup>21</sup>

Adolf Eichmann, assim como os comandantes dos campos de Auschwitz, Rudolf Höss, e de Sobibor e Treblinka, Franz Stangl, tinham ambições na carreira e fé em Hitler, eram idealistas e autocentrados, mas não tinham consciência de sua responsabilidade pessoal. Höss tinha obsessão em fazer de Auschwitz o campo mais eficiente possível. Em sua autobiografia, há reclamações sobre os guardas, os recursos limitados, as ordens confusas, mas nenhum questionamento moral sobre o que era feito no campo. Stangl, admitia a culpa, mas afirmava ter a consciência limpa. Uma cegueira moral assustadora.

### 3. A BANALIDADE DO MAL HOJE

Arendt termina o curso mencionado da seguinte forma:

“A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.<sup>22</sup>

Em *A vida do espírito*,<sup>23</sup> sua última obra inacabada, Arendt se dedicou ao estudo das nossas capacidades espirituais, investigando como poderíamos concebê-las de modo a tentar evitar outros colapsos morais e políticos. Retomar nossas faculdades de pensar, querer e julgar poderia não evitar totalmente, mas contribuir para uma necessária redefinição de nossa potência de atribuição de significado e de criação, o que nos caracteriza como seres humanos. Prestar atenção, dialogar consigo mesmo, praticar a mentalidade ampliada como sugeriu Kant, escolher exemplos e companhias e afirmar a criação do novo seriam práticas a enfatizar para tentar evitar o ressurgimento da banalidade do mal.

Por ocasião da ascensão da extrema direita ao governo do Brasil entre 2018 a 2022, que colocou em marcha resoluções e práticas de exclusão e opressão, o termo “banalidade do mal” foi usado em várias oportunidades, especialmente para denunciar o descaso em relação às vítimas da pandemia de Covid-19. O uso em relação aos seguidores do ex-presidente foi questionada por se tratar de manifestação não exatamente orquestrada por uma iniciativa estatal sistematizada, apesar das várias denúncias de financiamento de ações, especialmente a da invasão dos prédios dos três poderes em Brasília no dia 8 de janeiro de 2023.

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 156-157.

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 212

<sup>23</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2022.

Mesmo que se faça essa observação pertinente, e que se tome o devido cuidado ao se utilizar os termos “totalitarismo” e “banalidade do mal”, para o que a própria Arendt alertou,<sup>24</sup> cabe lembrar a permanência dessa sombra histórica, na medida em que seus elementos e características – intolerância, ressentimento, crise econômica, racismo, demandas da democracia, massa rale, força do líder – ainda se fazem presentes.

Por outro lado, a expressão “banalidade do mal” ainda causa desconforto. Combina duas palavras que são estranhas juntas: a primeira se refere a algo comum, vulgar, raso, e a segunda ao que tentamos evitar, ao que repudiamos, repelimos. Há 60 anos e ainda hoje, essa concepção é erroneamente tomada como uma depreciação do mal causado, como se o mal fosse ele mesmo banal, ou seja, desimportante, menor. Longe disso, a banalidade do mal se refere a um mal concebido como um todo ordenado no qual as pessoas se envolvem, muitas sem se darem conta, ou pelo menos sem perceberem as circunstâncias, investindo na conduta para evitar o aborrecimento que seria se preocupar com as consequências dessa convivência. Arendt escreveu que o maior mal foi perpetrado por quem nunca se preocupou em pensar sobre o que estava fazendo, ou seja, sobre as suas escolhas.<sup>25</sup> Muitos se imaginaram e se imaginam sob a pseudoproteção de um governo, de uma ideologia, da lógica da ideia, como escreveu Arendt. A verdade é que desde então, essa concepção voltou a ser enunciada em ocasiões de clara concretização de algum mal com o qual seus perpetradores e repetidores parecem não se importar, ou em relação ao qual não se sentem responsáveis.

A relação mais estreita entre ilusão e política, potencializada pelo poder da imagem graças à tecnologia no século XX – rádio, cinema e televisão – ganhou um novo capítulo, principalmente na última década e meia, alavancada pela revolução tecnológica iniciada nos anos 1970. A era digital colocou em marcha um novo arsenal de possibilidades de ilusão, solapando a compreensão mais detida, necessariamente mais longa, dando lugar ao imediatismo da profusão de imagens, frases de efeito, declarações bombásticas, por um sistema em rede do qual aparentemente “todos” participam, e pelo qual as informações são preferencialmente difundidas. Porém, não se trata apenas de um salto quanto ao potencial técnico de difusão de mensagens falsas, mas de uma ameaça à potência de nossa vida mental.

A algoritmização do pensamento tem implicado na diminuição da inteligência das novas gerações. Estamos diante do seguinte cenário: nas últimas décadas, o QI médio caiu e desde os anos 2010, as doenças mentais explodiram. Se a banalidade do mal é uma consequência possível do enfraquecimento ou processo de redução de nossas capacidades espirituais, o cenário de compartimentação dessas faculdades pelo uso desenfreado dessas tecnologias em um contexto de

---

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 420.

<sup>25</sup> Segundo Arendt, o maior mal é perpetrado por quem se recusa a ser uma pessoa, ou seja, que se recusa a pensar, a escolher, a criar. Cf. Algumas questões de filosofia moral. In: *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 177.

concomitante fragilização emocional e exaustão política, infelizmente podemos esperar o uso mais frequente ou a elaboração de um conceito derivado da banalidade do mal, mas também podemos insistir e persistir no cultivo de nossa vida do espírito.

## ¿EL FIN DE LA POLÍTICA? CRISIS DE LA REALIDAD FACTUAL Y *BANALIDAD DEL MAL*

*O fim da política? Crise da realidade factual e banalidade do mal*

Carolina Rusca<sup>1</sup>

### RESUMEN

El siguiente artículo se propone recuperar el clásico conflicto entre verdad y política, a partir de la reconstrucción de la reflexión arendtiana sobre las llamadas “verdades fácticas” o “verdades de hecho” y su crisis inédita, a raíz de un entramado de acontecimientos que son estrictamente contemporáneos, pero que se constituyen sobre las bases de un legado del régimen totalitario. El horizonte de trabajo apunta a interrogarnos por la dimensión actual de este nudo conceptual entre verdad y política, sobre la base de la llamada *crisis de los hechos* y de una reactualización del sentido de la *banalidad del mal*, ambos elementos en estrecho vínculo con la emergencia de una serie de fenómenos políticos autoritarios y radicalizados, que hace un tiempo y de manera intempestiva para gran parte del pensamiento político, abandonaron la marginalidad para cobrar una relevancia insoslayable en la arena política global. Al mismo tiempo, nos interesa reconstruir el hilo entre verdad, política y república, a partir de la noción arendtiana de libertad republicana como participación en los asuntos humanos: ¿Es posible que subsista una forma de libertad — que “significa la participación en los asuntos públicos, o no significa nada” según la propia Arendt— en un escenario donde el suelo común, la verdad fáctica imprescindible para la acción política e inherente a ella, se diluye drásticamente?

**Palabras-clave:** verdad - política - libertad

### RESUMO

O presente artigo pretende recuperar o clássico conflito entre verdade e política, baseado na reconstrução da reflexão de Arendt sobre as chamadas “verdades factuais” ou “verdades de facto” e a sua crise sem precedentes, na sequência de uma rede de acontecimentos que são estritamente contemporâneos, mas são construídos com base num legado do regime totalitário. O horizonte de trabalho pretende questionar a dimensão actual deste nó conceptual entre verdade e política, com base na chamada *crise dos factos* e numa reatualização do sentido da *banalidade do mal*, ambos elementos em estreita ligação com a emergência de uma série de fenómenos políticos autoritários e radicalizados, que há algum tempo e de forma inesperada para grande parte do pensamento político, deixaram a marginalidade ganhar uma relevância inevitável na arena política global. Ao mesmo tempo, estamos interessados em reconstruir o fio entre a verdade, a política e a república, com base na noção de liberdade republicana de Arendt como participação nos assuntos humanos: É possível persistir uma forma de liberdade —que “significa participação nos assuntos públicos, ou não significa nada”, segundo a própria Arendt— num cenário onde o terreno comum, a verdade factual essencial para a ação política e inerente a ela, é drasticamente diluída?

**Palavras-chave:** verdade- política – liberdade

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Secretaria de Relaciones Internacionales Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Ciencias Sociales, Profesora Asistente en Teoría Política I (Clásica).

*Pero acaso el aspecto más impactante y temible de la huida alemana de la realidad,  
sea el hábito de tratar a los hechos como si fueran meras opiniones.*  
Hannah Arendt<sup>2</sup>

El concepto de verdad es acaso el mayor de los grandes tópicos de la historia de la filosofía que entra en crisis al interior del pensamiento alemán del siglo XX –sobre todo en su matriz heideggeriana, aunque no exclusivamente– en el que se forma Hannah Arendt. Aunque es cierto que el nexo entre verdad y política puede remontarse hasta “la cuestión de la mentira noble” de Platón – cosa que Arendt discutía fuertemente y consideraba un error de interpretación de la obra platónica<sup>3</sup> –, toma una intensidad y una perspectiva particulares en algunos momentos de la historia del pensamiento político.

En este sentido, uno de los puntos más relevantes de la modernidad filosófico-política es el ocaso de la verdad como ordenador de los gobiernos: es el propio Thomas Hobbes, autor insigne de la fundación de la modernidad política, quien en su traducción latina del Leviatán aludía a la autoridad y no a la verdad como hacedora de las leyes –*auctoritas non veritas facit legem*–, sin duda uno de los anclajes de la génesis de la soberanía. Hacia finales del siglo XVIII, el afamado debate entre Immanuel Kant con sus más de setenta años y un joven Benjamin Constant, tenía como epicentro la pregunta acerca de la mentira y la política, o en términos kantianos, la pregunta por un pretendido derecho a mentir por filantropía. De alguna manera, allí dialogaban el viejo y el nuevo régimen, expresaban otra arista de un conflicto clásico entre filosofía y política, y Constant, mientras contemplaba la persecución y la represión brutales a los enemigos del régimen revolucionario, se alzaba sobre la licitud e incluso la potestad de la mentira frente a *La Terreur* de finales de siglo<sup>4</sup>.

En los años posteriores a la caída del nazismo y el fin de la segunda guerra mundial, Arendt dedicó gran parte de sus reflexiones a la cuestión del enlace entre verdad y política. Este tema ya estaba presente en su opera prima *The origins of totalitarianism* de 1951, donde la autora desarrolla la idea de la instauración de la mentira organizada como uno de los elementos más novedosos de los regímenes totalitarios, el hecho inédito de que “la diferencia entre la verdad y la falsedad pudiera dejar de ser objetiva y convertirse en una simple cuestión de poder y habilidad, de presión y de

---

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Op. cit.*, p. 305.

<sup>3</sup> Cfr.: ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*. Madrid: Ariel, 2016, pp. 355-356.

<sup>4</sup> Véase: KANT, Immanuel y CONSTANT, Benjamin. *¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad*. Madrid: Tecnos, 2012. Nos interesa recalcar aquí una cuestión. La discusión inicia con la intervención de Constant en un panfleto, afirmando que cualquier comunidad constituida sobre el principio del “filósofo alemán” de que jamás es lícito mentir, es sencillamente imposible, porque nos llevaría al punto de afirmar que la mentira dicha a un asesino que nos preguntase si un amigo nuestro perseguido se refugia en nuestra casa sería un crimen. Casi dos siglos más tarde, la misma posición que Constant tomará Vladimir Jankélévitch en su *Tratado de las virtudes*, al afirmar incluso que si un policía alemán, si “los verdugos de Auschwitz y los estranguladores de Tulle” vienen a buscar a un refugiado, el más sagrado de los deberes es mentir a los enemigos del hombre y los asesinos de la verdad, porque “esa verdad que se les pretende decir no se hizo para ellos”.



infinita repetición”<sup>5</sup>. Incluso en textos breves anteriores a *Los orígenes del totalitarismo* como “Aproximaciones al problema alemán”<sup>6</sup> de 1945, Arendt ya identifica el lugar central de la cuestión de la verdad y la mentira en el surgimiento y el desarrollo del nazismo. No obstante, es en los años sesenta cuando esta cuestión se convierte en un tópico fundamental de su pensamiento, a partir de la publicación de su informe sobre Adolf Eichmann, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, de 1963. A raíz de las controversias suscitadas por la publicación de esta obra en paralelo con el emergente negacionismo sobre los regímenes totalitarios, el concepto de verdad adquiere una centralidad en la obra arendtiana, que se manifiesta no sólo en sus artículos específicos – como *Truth and Politics* (1967) o *Lying and politics: reflections on the Pentagon papers* (1971) – sino en la pregunta sostenida acerca de la articulación política de conceptos elementales como libertad (de expresión y participación), verdad, mentira, opinión y juicio. Según la filósofa alemana, el origen del éxito del negacionismo instalado por los gobiernos totalitarios, descansa en la destrucción del sentido común llevada al extremo, dejando así un suelo fértil para la eliminación de las “verdades de hecho”, que han mostrado ser las más vulnerables y, al mismo tiempo, las más relevantes en términos políticos.

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar cómo una de las novedades más aciagas del totalitarismo – la disolución de los hechos en opiniones a partir de la instauración de la mentira organizada – trastoca las formas clásicas del interrogante por el vínculo entre verdad y política. Habiendo dejado el totalitarismo como uno de sus legados en las democracias posttotalitarias una nueva forma de crisis de la política, la crisis de los hechos, nos obliga a preguntarnos el escenario político actual ¿Es posible que la política sobreviva a la a la pérdida de la realidad factual? ¿O bien debemos resignarnos a la antipolítica, a la pospolítica o al fin de la política, a la sola discusión sobre si los hechos sucedieron o no, quedando así la discusión posible reducida a “el constante moverse y revolverse en la esterilidad total”<sup>7</sup>?

En este sentido y antes de embarcarnos de lleno en la cuestión del nudo verdad y política, es necesario destacar la manera particular en la que esta crisis de la realidad fáctica se enmarca en la llamada *crisis de la política*, como un fenómeno casi constante y omnipresente de nuestra época. Esta crisis se caracteriza por trascender el problema de sus instituciones o sus conceptos centrales en un orden histórico determinado, para alojarse en el sentido de la práctica política misma, como esfera articuladora de donde emerge la propia posibilidad de su superación. En este estado de situación, el eje del binomio verdad y política toma un rol preponderante, que ha estado ausente o ha tenido un alcance tan significativo en otros momentos –crisis de autoridad, la crisis de la representación, la crisis del sistema de partidos, etcétera– o en otros términos: un análisis histórico-crítico de la crisis

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1999, p. 416.

<sup>6</sup> Texto editado en *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Junto a este texto también encontramos “A la mesa con Hitler” o “Secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, textos de comienzos de los años cincuenta, muy anteriores al juicio a Eichmann y más lejanos aún de sus investigaciones sobre el juicio kantiano en sus conferencias de 1970. Sin embargo, ya en estos escritos se encuentra instalada la preocupación arendtiana por la articulación entre el totalitarismo y la capacidad de juzgar a partir del trastocamiento de las verdades de hecho.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. *Op. cit.*, p. 395.

de la política en el escenario actual de las democracias posttotalitarias y el capitalismo global, debe necesariamente incluir la pregunta por la relación entre verdad y política, porque es uno de los fenómenos fundamentales que nos permiten comprenderla.

Por último, nos interesa en esta ocasión poner también el foco en el interrogante acerca de aquello que enlaza verdad y República, que tomando como eje gravitacional la libertad republicana, podríamos ensayar de este modo: ¿Es posible el ejercicio de la libertad republicana, — aquella que en términos arendtianos “significa la participación en los asuntos públicos, o no significa nada”<sup>8</sup> — en un mundo en el que las verdades de hecho, el consenso último sobre el que se erige la posibilidad de actuar, se desvanecen? ¿Cuál es el poder de la verdad? Si bien en principio la justicia, la igualdad o la libertad parecieran ser mucho más valiosas políticamente, e intuitivamente carece de sentido preguntarse por la verdad en relación a la política como experiencia que habilita la libertad, quizás hoy cabe preguntarse si ella sigue siendo posible en un mundo incapaz de dar testimonio real de lo que existe. Si tal como recuperaba Arendt de Madison<sup>9</sup>, el poder está en la opinión, por tanto esta es prerequisite indispensable del poder, ¿qué sucede cuando las verdades de hecho ya no configuran opiniones, si no que ese proceso se invierte?

Es al menos llamativo que en las teorías republicanas contemporáneas, omitan por lo menos la posibilidad de que los cimientos esenciales de un régimen republicano corran riesgo cuando las verdades de hecho desaparecen, se tergiversan, se reemplazan, conviven con su reverso que, como decía Montaigne, tiene mil formas y un campo de apertura infinito. En todo caso, encontramos en gran parte de estas teorías en sus diferentes corrientes internas, la contundencia de la libertad de expresión dentro de la idea de libertad a la que se suele oponer, como enemigo interno y natural, la figura del César. Libertad de expresión que, como advirtió Arendt hace ya tiempo “es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos”<sup>10</sup>. Sin embargo, y aquí una hipótesis de lectura, una vez más el republicanismo arendtiano da la nota y devela otra línea de análisis con la que nuevamente se distancia de estas vertientes y se sitúa en un lugar de absoluta singularidad, al advertir hace ya más de medio siglo el advenimiento de un problema antiguo pero rediseñado, con dimensiones propias del mundo posttotalitario. Esa singularidad radica en el carácter decisivo del vínculo entre las verdades de hecho y la libertad, siendo la conservación de las primeras condición de posibilidad para la segunda, y por consecuencia para la existencia de un régimen republicano. Al respecto de esta conexión entre verdad y política, nos interesa al menos mencionar — ya que no es posible aquí un desarrollo exhaustivo de esta cuestión — que mientras en otros elementos del republicanismo arendtiano persiste fuertemente la herencia romana, aquí se hace presente con claridad su lectura de Grecia. Para los griegos el vínculo de la República con la verdad ocupaba un lugar en sus reflexiones; la cuestión del conocimiento, la discusión sobre sofistas y filósofos, la relación entre verdad y opinión, constituyen el conjunto de

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2006, p. 300.

<sup>9</sup> Cfr.: ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. *Op. cit.*, pp. 357-360.

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 364.

problemáticas que atraviesa de principio a fin la muerte de Sócrates como hecho político. En las grandes obras políticas romanas, sin embargo, esta cuestión se encuentra ausente, no hay menciones de la palabra *veritas* vinculadas a la República, no pareciera ser una preocupación en las reflexiones sobre la oratoria y la retórica romanas.

Volviendo a nuestro punto, Arendt se ocupa específicamente de esta articulación en su ensayo *Verdad y Política* de 1967, que nace como respuesta a las controversias suscitadas por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, y según sus propias palabras, a la enorme cantidad de mentiras respecto de lo que ella había escrito y de los hechos acontecidos. En este sentido, Arendt deja de lado la discusión sobre las verdades científicas y filosóficas para ocuparse estrictamente de la verdad factual, los hechos y acontecimientos que ocurren en el campo político, que son “el producto invariable de los grupos de hombres que actúan y viven juntos”<sup>11</sup>. Lo opuesto a estas verdades entonces, no son los errores, las ilusiones o las opiniones, sino la falsedad deliberada, la mentira lisa y llana, y el engaño, cosa que dice Arendt, pese a que la historia de este conflicto es antigua y compleja, resulta “[...] significativo o más bien extraño, que en el largo debate sobre el antagonismo entre verdad y política, desde Platón hasta Hobbes, nadie al parecer jamás creyera que la mentira organizada, tal como la conocemos hoy en día, podría ser un arma adecuada contra la verdad”<sup>12</sup>.

Es importante destacar que Arendt se ocupa de distinguir la mentira organizada o falsedad deliberada sobre la que nos ocuparemos centralmente, de aquellas mentiras que “bien pueden merecer la consideración de herramientas relativamente inocuas en el arsenal de la acción”<sup>13</sup>, es decir, herramientas propias de la oratoria política, del debate y la discusión por medio de las palabras y la persuasión. Se trata, en palabras del propio Cicerón en su *Bruto o de los ilustres oradores*, de los fines que puede proponerse el orador en su arte: “convencer al auditorio, deleitarle o excitar sus afectos”<sup>14</sup>. Así, la relativa inocuidad de estas mentiras propias de la persuasión, difieren sustancialmente de la mentira organizada en la medida dice Arendt, en que no pretenden destruir la realidad sino que suponen un ocultamiento, que no pretende engañar a todos si no al enemigo, incluso sobrevivir. Efectivamente, el discurso político está cargado y se nutre de un campo ilimitado de artilugios propios de la retórica y la persuasión, pero son esos recursos, derivas de la libertad humana, elementos propios de la acción política, mientras que la mentira organizada, aunque también debe su existencia a la libertad, se encuentra en las antípodas en la medida en que significa, como intentaremos analizar, la destrucción de la política en un régimen republicano.

Las verdades de hecho, decíamos entonces, son políticas por naturaleza. Aquellas que se pretenden ocultar o reemplazar por la mentira organizada, remiten a acontecimientos que lejos de ser secretos, están a la vista de todo el mundo, siempre hay muchos implicados, actores, testigos y espectadores; incluso aunque ocurra en el campo privado, en el momento en que se habla de ella en

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 352.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 355.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 350.

<sup>14</sup> Cicerón. *Bruto o de los oradores*. Madrid: Gredos, 2016, p. 42.

el espacio público con otros y se vuelve un asunto común, se torna política. La falsedad deliberada — que Arendt aún consideraba un fenómeno marginal, afirmación que hoy nos costaría mucho sostener— o el intento de cambiar la crónica de los hechos nos dice, “es una forma de *acción*”<sup>15</sup>. Su antítesis es el simple relato de los hechos, la aceptación de las cosas tal como son, su divulgación, todo lo que puede ser usado legítimamente por la política. Pero sólo cuando la mentira organizada cobra existencia y amenaza la realidad, las verdades de hecho se vuelven “un factor político de primer orden”<sup>16</sup>.

En su artículo “La mentira en política” —que Arendt incluyó en un libro sobre el que, siguiendo nuestra hipótesis, podríamos especular que no casualmente tituló *Crisis de la República*— afirma que la deliberada negación de la verdad fáctica, y la capacidad de actuar deben su existencia a la misma fuente: la imaginación, y sobre todo, la libertad<sup>17</sup>. La mentira organizada es la otra cara del carácter contingente de la realidad objetiva, que nunca es *necesariamente* cierta. Junto a la acción política, ambas afines a cambiar el mundo, descansan sobre el hecho de que los hombres son *libres* en ese sentido. De aquí se desprende a nuestro juicio, otra línea de análisis de la crítica radical de Arendt a la filosofía de la historia, y con ella a la gran tradición filosófica y su retirada del mundo de los asuntos comunes. El gran problema de que las filosofías modernas hayan sido estériles para explicar la horrible novedad del surgimiento de los totalitarismos, es que además hayan “ideado todas las clases de necesidad, desde la dialéctica de un mundo del espíritu o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida”<sup>18</sup>. En su resistencia a aceptar la pura arbitrariedad e imprevisibilidad del mundo de los asuntos humanos, el hecho de que siempre y cada vez las cosas podrían haber sido de otra manera, que para Arendt no es más que el precio de la libertad, obturaron también toda posibilidad de análisis de la vinculación entre las verdades de hecho, la política y la inédita mentira organizada. De igual forma, en esa retirada de la arena pública que Arendt alega insistentemente, la filosofía tampoco prestó atención al vínculo entre la mentira y la política, aquella como resultante de la libertad (de negar el mundo), sino que opuso a la verdad la inclinación pasiva al error, a ser víctimas de la ilusión y del equívoco.

Entonces decíamos, la falsedad deliberada como posibilidad es una consecuencia de la libertad, al mismo tiempo que su amenaza más evidente, ya que la esfera de los asuntos públicos,

[...] está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos,

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. *Op. cit.*, p. 382. El resaltado nos pertenece.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 384.

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. “La mentira en política”. En *Crisis de la república*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2015. p. 13.

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. *Op. cit.*, p. 371.

es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas<sup>19</sup>.

Cuando Arendt evalúa la manipulación de los hechos a escala global, acercándose progresivamente a la realidad que nos asiste hoy, afirma que el problema ya no radica en la sustitución de la verdad de hecho por la mentira organizada, sino en la destrucción del sentido por el cual establecemos el rumbo en el mundo común. La profundización del estado de situación que describe Arendt, más de cincuenta años después, nos enfrenta a lo que podríamos llamar ya no la “mentira organizada” que trajeron los totalitarismos, si no la *industrialización masiva de mentiras* que conviven con la verdad fáctica, cuyo crecimiento exponencial se encuentra habilitado por la aceleración y la viralización que permiten las redes sociales y la virtualización de la escena pública. Esta pérdida de sentido, la incapacidad de poder decir lo que *es* no frente a una mentira, si no frente a una multiplicidad de versiones simultáneas de los hechos, al desdibujamiento de los límites entre opiniones y verdades fácticas que acontece cuando las opiniones configuran los hechos y no al revés, perdemos el suelo común sobre el cual la libertad política en su sentido profundamente republicano, puede tener lugar. Cuando no existe un consenso básico sobre la realidad concreta, sino que ella misma es el constante objeto de deliberación y la conversación públicas, la participación política como ejercicio de la libertad queda severamente trastocada, reducida en gran parte a la disputa por la verdad de los hechos.

La mentira organizada, incluso a través de elaboración de imágenes ficticias, partía de la máxima de que “todos los hechos pueden ser cambiados”<sup>20</sup> y tenía entre sus objetivos principales engañar al enemigo extranjero reemplazando la realidad factual por una versión falaz de las cosas, a riesgo incluso de que pudiesen convertirse en realidad para todos. Lo que hoy en cambio llamamos *industrialización masiva de las mentiras de hecho* no pareciera interesarle — o al menos no solamente — transformar una mentira en realidad, sino enfocarse más bien en la destrucción total de la realidad y con ella, de la práctica política en términos republicanos, mediante la transmisión constante de mensajes en múltiples direcciones sobre un mismo hecho a través de recursos técnicos comunicacionales de síntesis visual cuyo conocimiento de su funcionamiento carece la gran parte de la población. Este espiral de sobreinformación rompe además la temporalidad propia de la política, ya que cuando el pasado está abierto a la acción a tal punto como si se tratase del futuro, no hay suelo firme a partir del cual iniciar algo nuevo, y caemos en una especie de pantano, en aquel “constante moverse y revolverse en la esterilidad total” al que se refería Arendt, es decir, en un lugar de donde literalmente nada puede *nacer (iniciar)*. En otras palabras, el resultado de esta operación es que la libertad entendida en términos arendtianos como participación en los asuntos públicos ya no es ni puede ser un fin en sí mismo, sino que tiene como objetivo constante dirimir la verdad de los hechos.

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 402.

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. “Las secuelas del régimen nazi. Informes desde Alemania”. *Op. cit.*, p. 305.

Siguiendo la idea de Arendt de que la mentira es una forma de *acción*, le corresponde entonces el carácter de irreversibilidad, que en lo que hemos llamado su forma industrializada se vuelve quizás aún más evidente: no hay desmentida ni contraofensiva posible que logre revertir los efectos de la mentira pronunciada, ya está en el aire y con ella deja un horizonte abierto, imprevisible, de potenciales verdades sin ningún terreno sobre el cual actuar. De esta forma, la *industrialización de las mentiras de hecho* ya no se limita al engaño sino que deriva en la destrucción del espacio público, la pérdida de aquello que es condición constitutiva del “estar juntos” como pluralidad, la cosa pública en su significado más llano de espacio permanente y estable sobre el cual se consolida el mundo común a partir del cual podemos orientar la acción política. En su lugar, proliferan y conviven múltiples versiones de lo real que se ofrecen como cualquier otro bien de consumo, a la espera de un consumo público masivo pero a la vez individual, versiones adaptables, capaces de satisfacer a diferentes subjetividades, relatos que en palabras de Arendt son capaces de ajustarse al vacío y “[...] aún más, a ciertos anhelos fundamentales”<sup>21</sup>.

Aquí nos interesa detenernos en la manera en que Arendt anticipó la destrucción del sentido de orientación en el mundo común como legado fatídico e inédito del totalitarismo. Legado que hoy se afianza en los discursos más violentos de los fascismos y los regímenes autoritarios actuales a escala global, exacerbados y acelerados por la virtualización del espacio público, que ya no requieren de las formas tradicionales de violencia estatal como el terrorismo de Estado característico de las dictaduras latinoamericanas del siglo XX. Pero sí parecen depender, e incluso formar un entramado — junto a elementos estructurales como las profundas crisis económicas — de esta destrucción de sentido, a partir de la industrialización de mentiras de hecho, la manipulación masiva de los hechos, la anulación de las categorías verdad y mentira, y la eliminación decisiva de la realidad fáctica. La transformación de la realidad en posibilidad, la libertad de mentir, negar la realidad o tergiversarla de la manera más conveniente montada sobre la supuesta libertad de expresarse, ese relativismo casi nihilista que suele empuñarse como la esencia de la democracia, “en realidad se trata, por supuesto, de un legado del régimen nazi”<sup>22</sup>.

Mientras tanto, la verdadera libertad de expresión, aquella que cuenta con una realidad común sobre la cual expresarse y disputar el sentido, no se encuentra amenazada por tiranías que pretendan imponer un discurso monolítico o una opinión única que anule todas las demás, sino fundamentalmente por quienes ignoran la diferencia entre hechos y opiniones, prescinden de la verdad fáctica y manifiestan su opinión no como la única válida, sino tan válida y real como todas las demás existentes. Esta forma de simple irreflexión no es consciente e intencionadamente malvada, y tampoco es estupidez; es sin duda banal en el sentido en que Arendt se refería a la *banalidad del mal*. Es otra forma — promovida e intensificada por los grandes poderes concentrados y sus perfeccionadas técnicas de manipulación de la información y multiplicación de canales de

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. “Aproximaciones al problema alemán”. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah. “Las secuelas del régimen nazi. Informes desde Alemania”. *Op. cit.*, p. 305.

“expresión” — de huida de la realidad, renunciar a la capacidad de diferenciar lo real, la verdad de hecho de la opinión, como lo correcto de lo incorrecto y lo bello de lo feo. Los peligros inminentes ante estas formas contemporáneas del mal banal son los que advierte Richard Bernstein: “En una situación tal, un líder autoritario puede aprovecharse de las ansiedades que la gente experimenta y desdibujar exitosamente la distinción entre las mentiras y la realidad”<sup>23</sup>. Ante una realidad que se ha radicalizado en su carácter fortuito y arbitrario, un mundo fragmentado en el que “el sentido común compuesto de empleos, estabilidad y movilidad social se ha esfumado”<sup>24</sup>, cualquier relato consistente que prometa alguna forma de permanencia, por más fantasioso que pueda ser, será concebido como real.

Para concluir, nos queda a continuación la pregunta sobre *qué hacer*, si lo que queremos es recuperar la dignidad de la política. ¿Cómo enfrentar la derrota de la verdad? ¿Cómo reconstruir la esfera de lo político desde sus escombros, en el horizonte de un régimen republicano, democrático, asumiendo a su vez a la democracia como el terreno de la no-verdad — en el sentido de la opinión, discurso, consenso y conflicto, pluralidad de perspectivas, deliberación, retórico y disuasión — que al mismo tiempo necesita a las verdades de hecho como suelo firme para subsistir al legado totalitario? En ese sentido, Arendt advierte: “Para este problema no hay remedio. No es más que la otra cara del incómodo carácter contingente de toda la realidad objetiva. Ya que todo lo que ha pasado de verdad en el campo de los asuntos humanos podría haber sido de otra manera, las posibilidades de mentir son ilimitadas, y esta ausencia de límites contribuye al propio fracaso”<sup>25</sup>. Efectivamente, la *industrialización de mentiras de hecho* como fenómeno de la escena política posttotalitaria y de la era de la virtualización de la conversación pública —fenómeno que a nuestro juicio ya no podemos excluir si queremos comprender las condiciones de la práctica política actual —, no pareciera tener salida mientras la realidad siga siendo lo que es, contingente y arbitraria. Intentar además limitar la circularidad de las derivaciones infinitas de mentiras de hecho que se crean, se copian, se comparten, se recortan, se mezclan, circulan y se replican nuevamente en los medios tradicionales de comunicación no parece posible. Frente a esto, los grandes discursos sobre el realismo político, *la verità effettuale della cosa* y sus versiones contemporáneas, aquellas máximas como “la única verdad es la realidad” se revelan hoy, de mínima, impotentes ante la pérdida de consensos básicos sobre lo real como único factor estabilizador de lo impredecible de los asuntos humanos.

No obstante, y pese a la irremediable contingencia de la realidad y sus efectos, nuestra autora esboza tímidamente dos posibles caminos para dar batalla. Quizás no esté todo dicho, si aún quedan instituciones que alojan la verdad, como las universidades y los tribunales, las ciencias históricas y las humanidades que investigan, protegen y transmiten las verdades de hecho, la

---

<sup>23</sup> BERNSTEIN, Richard. *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?* Barcelona: Gedisa, 2019, p. 79.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. “Verdad y política”. *Op. cit.*, p. 393.

información sin la cual, literalmente, “no sabríamos dónde estamos”<sup>26</sup>. La segunda posibilidad de revertir esta situación radica en el mismo lugar que le da origen. Si el problema de las verdades de hecho es que pertenecen al mismo campo de la opinión, es decir a la pluralidad y a la vida pública — por ende nunca son necesariamente ciertas y sobrevive a ellas un margen en el que nunca están a salvo de la duda— eso significa que siempre hay otros implicados, que siempre habrá otros que puedan dar testimonio de la existencia de un hecho. No bastará con negarlo, con adueñarse del pasado, ni con que una gran cantidad de personas no crean en su existencia para eliminarlo del mundo. En todo caso, eso requiere de la omnipotencia para la destrucción radical para eliminar un hecho, a todos sus contemporáneos “y extender ese poder a todas las bibliotecas y a todos los archivos de todos los países de la tierra”<sup>27</sup>. Mientras eso no sea posible, nos queda sostener la pregunta por cómo rescatar la práctica política ante un presente y un futuro que se nos presentan, en el sentido cabal de la palabra, *inciertos*.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*. Traducción de A. Poljak. Madrid: Editorial Ariel, 2016.

ARENDDT, Hannah. *Ensayos de Comprensión 1930-1954*. Traducción de A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005.

ARENDDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Traducción de G. Solana. Madrid: Taurus, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Traducción de P. Bravo. Buenos Aires: Alianza, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Crisis de la república*. Traducción de T. Arijón y E. Russo. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2015, p. 13.

BERNSTEIN, Richard ¿Por qué leer Hannah Arendt hoy? Traducción de S. Rey Salamanca, Barcelona: Gedisa, 2019.

CICERÓN. *Bruto o de los oradores*. Traducción de A. D'ors. Madrid: Gredos, 2016.

KANT, Immanuel y CONSTANT, Benjamin. *¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad*. Traducción de P. Lomba Falcón. Madrid: Tecnos, 2012.

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 398.

<sup>27</sup> ARENDDT, Hannah. “La mentira en política”. *Op. cit.*, p. 21.



**APRESENTAÇÃO AO TEXTO “OBSERVAÇÕES SOBRE O ‘PASSADO NÃO SUPERADO’”, DE BENNO VON WIESE, E À SUA COMUNICAÇÃO EPISTOLAR COM HANNAH ARENDT SOBRE O TEMA**

Adriano Correia (UFG/CNPq)

Hannah Arendt conheceu Benno von Wiese em 1927, no círculo de influência de Karl Jaspers, por um lado, mas também de Friedrich Gundolf, o mais prestigiado professor de literatura na Alemanha na época. O interesse de Arendt pelo romantismo alemão e pelos salões judaicos da virada do século XVIII para o XIX em grande medida se deveu a essas interlocuções. Von Wiese se tornou rapidamente bastante conhecido por seu estudo sobre Schiller e era muito admirado por Jaspers, que orientou sua tese de doutorado, assim como a de Arendt. Ela e von Wiese namoraram por cerca de dois anos, mas enfim se separaram porque ele, segundo Elizabeth Young-Bruehl, havia decidido que queria se casar com alguém mais dedicado à vida doméstica que com a filósofa “quase transcendental” que Arendt então seria<sup>1</sup>.

Em 1933 von Wiese se alinhou prontamente ao regime nazista, o que envolveu também sua compreensão sobre a poesia. Em um discurso desse mesmo ano ele citou Dietrich Eckart, escritor nazista, “poeta do despertar do nacional-socialismo”, para defender uma poesia nacional orientada pelo ideal de unidade entre espírito e realidade, a inspirar um novo sentido de totalidade. Aparentemente ele teria rapidamente ficado desapontado com os rumos do regime, mas alegou depois ter mantido o que Arendt, não sem ironia, chamou de emigração interna: a adesão ao regime em toda conduta externa e uma oposição íntima oculta aos olhos de todos que presumidamente conservaria a dignidade moral desses conformistas.

Arendt rompeu com von Wiese, que permaneceu em silêncio após 1945 sobre sua adesão ao nazismo, como muitos da sua geração. Em 1953, prestes a seguir para uma breve estada acadêmica nos EUA ele escreveu a Arendt dizendo que soube por um amigo em comum que ela não queria saber dele e pede então que se reconciliem. Na carta datilografada ele acrescenta uma nota manuscrita perguntando: “você acha que Heidegger merece se encontrar com você novamente mais do que eu?”. Arendt retomou o contato com ele, mas suas respostas às numerosas cartas enviadas por ele até 1964 se perderam.

Precisamente em 1964 foi desencadeada uma ruidosa controvérsia sobre o papel desempenhado pelo mundo acadêmico durante o regime nazista para a qual contribuíram a repercussão do julgamento de Eichmann em Jerusalém, de 1960 a 1962, e o julgamento de 22 ex-guardas do campo de concentração de Auschwitz, realizado em Frankfurt entre 1963 e 1965.

Um evento importante nesse período foi o “Manifesto dos Sete”. Publicado em 28 de outubro de 1964 no jornal *Die Zeit*, o texto foi assinado por sete importantes intelectuais alemães: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Friedrich Pollock, Helmut Gollwitzer, Hermann Schweppenhäuser e Hans Mayer. O documento gerou grande controvérsia e muitos

---

<sup>1</sup> Young-Bruehl, *Por amor ao mundo*, p. 78.

debates ao destacar questões importantes sobre política, cultura, autoritarismo, conformismo e nacionalismo, além da responsabilidade moral e da falta de uma reflexão crítica após os traumas do nazismo e da guerra. Tratou ainda da necessidade de uma educação que incentivasse o pensamento livre e independente.

No dia de Natal de 1964 Benno von Wiese publicou também no jornal *Die Zeit* um texto intitulado “Observações sobre o ‘passado não superado’”, no qual defendia, dentre outras posições, a de que podia não ser correto o caminho seguido na controvérsia, “de difamar e denunciar individualmente pessoas que estão agora envolvidas na vida pública da universidade com base em publicações remotas que datam de décadas atrás”.

Benno von Wiese enviou uma cópia de seu texto para Arendt, que reagiu imediatamente com uma dura carta. No que se segue, temos a tradução do texto de von Wiese e a edição e tradução de duas cartas enviadas por Arendt e uma por von Wiese no contexto da polêmica que se seguiu entre eles. A tradução foi feita a partir do material disponível nos Hannah Arendt Papers da Biblioteca do Congresso dos EUA<sup>2</sup>. O interesse da publicação desse material se deve ao caráter típico da posição de Benno von Wiese na justificação de sua adesão ao nazismo e na agudeza da resposta de Arendt, que na ocasião estava ainda imersa na controvérsia em torno de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

## BIBLIOGRAFIA

- ROSSADE, Klaus-Dieter. “*Dem Zeitgeist erlegen*”. Benno von Wiese und der Nationalsozialismus. Heidelberg: Synchron, 2007 (Studien zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 9).
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rev. Téc. Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

---

<sup>2</sup> <https://www.loc.gov/item/mss1105600293/> (Acessado em 01/03/2024).

## OBSERVAÇÕES SOBRE O “PASSADO NÃO SUPERADO”

Benno von Wiese  
 Die Zeit, nº 52, 25/12/1964, pp. 9-11.  
 Tradução de Adriano Correia

Nas últimas semanas, o debate crítico sobre indivíduos, instituições, declarações e rumores chegou a tal ponto que pode fazer sentido e ser justificado que um membro da geração de professores universitários particularmente afetada nesse caso, que não foi emigrante nem vítima do regime nazista de qualquer outra forma, faça nesse momento alguns comentários factuais sobre o assunto.

Gostaria de começar dizendo que considero o confronto intelectual com nosso “passado não resolvido” tão importante quanto o reivindicado há algumas semanas na declaração dos “Sete” no jornal *Die Zeit*<sup>1</sup>. Ao mesmo tempo, no entanto, sou da opinião de que o caminho frequentemente seguido até o momento, de difamar e denunciar individualmente pessoas que estão agora envolvidas na vida pública da universidade com base em publicações remotas que datam de décadas atrás, pode não ser o correto. Cada pessoa não é apenas um todo indivisível, mas também um ser que se desenvolve e passa por etapas de desenvolvimento. É assim e só assim que ela poderá ser julgada, no decorrer da sua vida, em seus erros, em suas mudanças e em suas conquistas. Não se pode negar que a geração de intelectuais que iniciou sua carreira pública nos anos do regime nazista sucumbiu mais ou menos à influência de um espírito da época (*Zeitgeist*) desastroso, embora em graus muito diferentes. Um dos motivos para isso, certamente não o único, pode ter sido a atitude excessivamente “apolítica” dos jovens daquela na época.

Hoje em dia pode-se lidar de diferentes maneiras com esse fato histórico. Pode-se, por exemplo, reprimi-lo no subconsciente, encobri-lo ou minimizá-lo. É compreensível que a tentação de fazer isso seja particularmente forte para minha faixa etária. Ninguém gosta de admitir que já pensou errado ou até mesmo agiu de forma errada. Além disso, muitos acreditam que, ao admitirem uma parte relativamente pequena, como a “mera” filiação partidária, tornar-se-ão objeto de acusações que se estendem aos crimes horríveis sobre os quais lemos todos os dias hoje. Esse “ninguém” se vê como parte de uma frente à qual não quer pertencer nem pertence. Parece-me justificado que ele se defenda contra isso. O diabólico é que infelizmente não é tão fácil determinar quando e onde começam a culpa e o horror que mais tarde se tornaram tão evidentes. No entanto, é preciso ter cuidado para não acusar praticamente todas as pessoas que tiveram que viver na Alemanha durante esse período, com exceção dos raros e magníficos exemplos de resistência *inequívoca*, muitas vezes à custa de suas vidas, que infelizmente não podem ser usados como referência, mas devem permanecer como modelo.

Para que eu não incorra na censura de que estou falando arrogantemente de cima para baixo, declaro expressamente que assim como muitos outros não fui mais capaz de me manter

---

<sup>1</sup> Ver texto introdutório.

completamente livre do “espírito da época” (*Zeitgeist*), mesmo que eu tentasse cada vez mais me distanciar dele e adotar uma posição completamente diferente. Pois esse “espírito da época” se revelou cada vez mais claramente como um “não-espírito” (*Ungeist*).

Após essas considerações, posso e permito-me dizer algumas coisas sobre aqueles que facilitam demais as coisas para si mesmos hoje em dia, quando como pessoas mais jovens, não afetados pela época em que nasceram, julgam os mais velhos. As concepções históricas de 1964 e os padrões de valor de nossa época não podem ser simplesmente transferidos sem questionamento e, portanto, de forma acrítica para o período histórico em questão. O complexo histórico do “Nacional-Socialismo” inicialmente foi um caldeirão de correntes diversas e até mesmo divergentes; por exemplo, as correntes chamadas “nacional” (“*Völkische*”) e “racial” (“*Rassische*”) não eram inicialmente idênticas; o “movimento” passou por muitas fases imprevisíveis, inclusive na história de vida de cada indivíduo, de modo que julgamentos abrangentes não são apropriados aqui. É muito mais fácil julgar algo retroativamente e depreciar sua função do que chegar à percepção correta no início de um processo histórico. Os documentos da época não devem ser lidos como se estivessem falando para um público contemporâneo. Sem o conhecimento das condições históricas, os julgamentos estarão fadados a ser distorcidos. É muito mais fácil julgar um regime criminoso em um momento em que se está familiarizado com ele, porque já se passou por ele, do que em um momento anterior, quando se desconhecia mais ou menos esse regime, sem qualquer possibilidade de comparação. Obviamente, isso não significa que o passado deva ser removido para uma esfera “livre de valores”. O que foi dito e feito naquela época não pode nem deve ser desculpado, muito menos negado, mas sua valoração não pode se basear apenas em uma visão preto e branco, que negligencia impacientemente o conhecimento das condições históricas.

O papel desempenhado pelos estudos alemães como uma ciência e seus representantes na época, e até que ponto eles eram particularmente suscetíveis devido à pré-história dessa ciência, é algo teria de ser esclarecido em investigações muito precisas e puramente factuais. Hoje não é difícil combater o romantismo alemão e rejeitar a ideia de literatura nacional; nos últimos anos do regime nazista, por outro lado, era preciso coragem até mesmo para reconhecer a era do Iluminismo. É muito fácil ser seduzido pelos padrões de sua própria época quando esses valores são enfatizados.

A geração jovem de hoje tende a ter uma perspectiva a-histórica. Vejo um perigo nisso. Vou dar um exemplo. Às vezes, ouve-se jovens estudantes dizerem que teriam se comportado de maneira diferente na época anteriores – felizmente, não tiveram de vivenciá-la. E a justificativa dada para isto é: com algum raciocínio deveríamos ter previsto os desenvolvimentos futuros naquela época. Só posso esperar com dúvidas que eles teriam se comportado de maneira diferente ou que o façam quando confrontados com um teste moral análogo. É claro que não posso aceitar a justificativa deles. Em retrospecto, algumas coisas aparecem à luz de uma necessidade e de uma previsibilidade históricas que não existiam durante o próprio processo. Em nenhuma circunstância, entretanto, essa suposta necessidade deve ser usada para absolver pessoas retrospectivamente ou, ao

contrário, para acusá-las retrospectivamente. O período de 1933 a 1945 foi um algo muito complexo. No início deste processo, muitas coisas pareciam muito diferentes do que eram em 1936/37 ou 1939/40. Do meu próprio círculo de amigos conheço o caso de um jovem acadêmico que de acordo com sua perspectiva na época, era a favor do movimento de unidade nacional em 1933 e, mais tarde, foi associado a círculos de resistência e perdeu a vida por causa disso. As manifestações a favor e contra o Nacional Socialismo ocorreram em níveis muito diferentes, muitas vezes pela mesma pessoa, especialmente porque a resistência dentro da Alemanha não era possível sem “camuflagem”. É claro que algumas pessoas se justificam hoje com esta camuflagem, sem serem muito convincentes. Afinal de contas, não éramos apenas um povo que andava camuflado. No entanto, é muito difícil distinguir isso de forma justa em casos individuais!

É totalmente compreensível que a revelação dos graves crimes nazistas tenha desencadeado uma enxurrada de novas acusações contra muitos que ensinaram e escreveram naquela época, mas que com isso ainda não haviam cometido crimes. Mas essas acusações não deveriam ser feitas de uma forma que fatalmente lembra os métodos usuais da época. Certamente, seu efeito é hoje muito menos perigoso, mas os métodos, desde a denúncia anônima até a busca ávida por citações isoladas, agora incriminadoras, que não são vistas no contexto da personalidade geral e da trajetória de vida do indivíduo, continuam questionáveis. De qualquer forma, a pessoa que faz a acusação também deve responder por ela com seu próprio nome.

Relembrar o passado – e somente pela lembrança é possível se reconciliar com ele – não pode significar que toda uma geração que esteve publicamente ativa por décadas deva agora ser ridicularizada. É óbvio por que é tão difícil para eles reagirem a isso. As vítimas do regime nazista, na medida em que emigraram ou sobreviveram, tiveram mais facilidade nesse aspecto, e é claro que somente nesse aspecto. Mas, na maioria dos casos, elas não queriam uma posição especial, e um dos aspectos agradáveis do desenvolvimento alemão no período pós-guerra foi que muitos dos que retornaram conseguiram se reconciliar e trabalhar em conjunto com os que permaneceram na Alemanha. Por que se deveria reabrir novamente uma rachadura que já se fechou *organicamente*? Além disso, por que as gerações mais velhas e mais jovens devem ser colocadas uma contra a outra? Preocupa-me que uma rachadura desnecessária possa surgir aqui ou, se ela já existe, que possa se ampliar. A comunicação sincera e, se necessário, até mesmo implacável, parece-me ser mais necessária do que nunca em *todo* o círculo da intelectualidade. Não devemos destruir propositalmente o caminho que já começamos.

Desde o colapso do regime nazista, professores de tipos muito diferentes ocupam hoje as cátedras alemãs. Dificilmente os nacional-socialistas convictos e incorrigíveis estarão mais entre eles. As frentes e as divergências mudaram demais para isso. Certamente ainda há alguns cuja consciência ainda está perturbada e que, portanto, ainda não conseguem libertar-se da sombra do passado. Certamente há outros que estão mais confortáveis e não querem mais ouvir falar sobre isso. Mas também temos um número suficiente de pessoas que já seguiram em frente e estão tentando dar a

uma nova geração princípios orientadores diferentes e melhores e, acima de tudo, uma nova compreensão da ciência. Não vejo razão para que ambas as gerações não possam aprender uma com a outra. Entretanto, as duas gerações enfrentam perigos diferentes. A geração mais velha deve estar mais determinada a não considerar o passado como um tabu embaraçoso; a geração mais jovem deve ter cuidado com a presunção e os julgamentos ditatoriais que podem ser feitos sem nenhum risco.

## CORRESPONDÊNCIA ENTRE HANNAH ARENDT E BENNO VON WIESE SOBRE O TEXTO “OBSERVAÇÕES SOBRE O ‘PASSADO NÃO SUPERADO’”, DE VON WIESE

Tradução e edição de Adriano Correia

### 1- Arendt a von Wiese (3 de fevereiro de 1965)

Prezado Benno,

Você chamou minha atenção para suas “observações sobre o passado não superado” no jornal *Die Zeit* e por isso quero lhe dizer o que penso. Você se autoneomou o porta-voz da “geração” que “sucumbiu à influência de um espírito da época (*Zeitgeist*) desastroso”. Não quero examinar até que ponto isso é verdade, mas apenas lembrá-lo de que isso não se aplica de modo algum a você nessa forma tão inequívoca.

Quando começou o espírito da época? Em 30 de janeiro de 1933? Certamente você não afirmaria isso. Como você se posicionava em relação ao espírito da época antes de ele assumir o poder? Posso responder a isso. Em dezembro de 1932 você me visitou em Berlim e se hospedou, se me lembro bem, na minha casa. O objetivo da visita era seu livro sobre Herder. Naquela ocasião, conversamos sobre o fato de que o espírito da época provavelmente chegaria ao poder. Naquela época – não “retrospectivamente”, mas de certa forma antecipadamente – você tinha a mesma opinião que eu de que o espírito da época era um “não-espírito”. Naquela época, você previu coisas piores do que o “não-espírito”, porque me pediu para cuidar de sua mãe, que morava perto de mim, no caso de uma tomada de poder, que ambos considerávamos provável.

Você só “sucumbiu” ao espírito da época alguns meses depois, quando percebeu que sua “carreira pública” estava em jogo. Naquela época, você decidiu por seguir uma carreira tranquila e foi mais rápido do que muitos outros para se alinhar, exigindo a “remoção do sangue estrangeiro” das universidades. Quais membros de sangue estrangeiro você conhecia naquela época? Acima de tudo, o falecido Gundolf<sup>1</sup>, que havia sido seu professor, e eu, que você contava entre seus amigos íntimos apenas alguns meses antes. Caso contrário, você dificilmente teria me feito uma visita prolongada. É claro que você não poderia saber nessa época o que ainda estava por vir, mas não se pode falar em “falta de noção” de sua parte. Talvez você não tivesse noção quando começou a elevar Dietrich von Eckardt<sup>2</sup> à categoria de poeta, mas não porque lhe faltassem “possibilidades de comparação”, mas precisamente porque estava disposto a sacrificar não apenas seus professores e

---

<sup>1</sup> O germanista Friedrich Gundolf (1880-1931) foi um dos mais importantes intelectuais das primeiras décadas do século XX na Alemanha, principalmente no período da República de Weimar, por seus estudos sobre Shakespeare e Goethe, principalmente. Foi professor de von Wiese, Arendt e ainda Joseph Goebbels. Ao final da vida compôs a canção “Schließ Aug und Ohr für eine Weil” (Feche os olhos e os ouvidos por um tempo), que viria a se tornar a canção do movimento *Rosa branca* de oposição ao nazismo. Foi o primeiro a ganhar, em 1930, o Prêmio Lessing da Cidade de Hamburgo, que Arendt viria a receber em 1959 (nota do tradutor).

<sup>2</sup> Dietrich Eckart (1868-1923) foi um escritor e um dos fundadores do partido nazista, para cujo primeiro hino escreveu a letra. Ele era um antissemita furioso e exerceu imensa influência sobre Adolf Hitler logo após a Primeira Guerra Mundial. Hitler dedicou a ele o segundo volume de seu livro *Mein Kampf* (nota do tradutor).

amigos, mas também os padrões de sua própria disciplina, que você conhecia muito bem, em prol de sua carreira. E por que você sucumbiu ao espírito da época? Somente porque se recusou a admitir para si mesmo que estava agindo por oportunismo e porque até hoje não consegue reunir o mínimo de cinismo que poderia salvar sua integridade pessoal naquela época e agora.

Porque o oportunismo é desculpável para a geração à qual ambos pertencemos; o medo da vida que você possui em tão alto grau, por razões da natureza mais pessoal, foi de fato devido ou parcialmente devido à época. Se você tivesse dito à geração mais jovem: “tínhamos medo, e vocês não sabem o que é medo”, você teria falado a verdade e, ao que me parece, também teria sido mais bem-sucedido. Mas isso não é da minha conta. O que me impressiona é que você se manifesta de novo exatamente no momento em que teme por sua carreira pública ou por sua posição perante o público, como fez há mais de trinta anos.

E hoje isso é menos desculpável do que era naquela época. Afinal, o que poderia acontecer com você? Você não cometeu propriamente crimes, é rico e nós somos velhos ou estamos prestes a ficar velhos. Naquela época, éramos jovens e pobres, e tudo ainda estava em jogo. Você teve vinte anos para se informar sobre as coisas que aconteceram naquela época e para pensar sobre elas. Suas “observações” mostram claramente que você não achou isso necessário. Agora você está realmente sem noção.

Por fim, você diz que hoje “uma rachadura que já se fechou *organicamente* está sendo reaberta”. Organicamente? Isso só pode significar: sem se fazer nada a respeito. Isso é um erro e qualquer visita ao exterior com os olhos abertos te ensinaria o contrário. E na própria Alemanha? Não se iluda. A administração de Adenauer cobriu todas as rachaduras; não só os assassinos não foram processados, como também puderam se tornar funcionários públicos, muitas vezes em cargos de honra. A cola agora está se desfazendo e as rachaduras estão se tornando visíveis, só isso. Talvez seja possível passar a cola novamente. Se isso é benéfico para o desenvolvimento da Alemanha, como você deseja, é algo que você deve perguntar a si mesmo.

Não sei e nem posso saber como fechar essa carta, porque ela confirma a lacuna que você quer ver fechada e que, na verdade, você mesmo abriu. Portanto, você também deve dizer como ela (a carta) deve ser fechada agora.

Nesse sentido...



## 2- von Wiese a Arendt (10 de fevereiro de 1965)

Prezada Hannah,

Sua carta me entristeceu profundamente e atingiu-me como um golpe. Vou destacar imediatamente o ponto principal. Você me acusa de ter escrito meu artigo porque “temia” por minha “carreira pública” e por minha “posição perante a opinião pública”. Isso é simplesmente falso. Minha carreira pública, que, aliás, não devo ao nacional-socialismo, mas à minha atividade acadêmica como pesquisador e professor, está praticamente encerrada. Faltam poucos anos para me aposentar e nunca gostei muito de cargos e honrarias. Quando eram inevitáveis, eu os aceitava. Exceto por palestras e viagens ocasionais, levo uma vida tão isolada quanto possível. Quero escrever meus livros e fico feliz quando eles são lidos e comprados. Isso é tudo. A alegação de que o artigo foi escrito por “medo” é grotesca. Do que eu deveria ter medo? De ser destituído, difamado? Isso seria ridículo. Talvez medo de doença, velhice e morte, mas isso não tem nada a ver com o artigo. Além disso, é mais provável que esse artigo me prejudique mais que me beneficie. Sua carta é um exemplo eloquente disso – ou você atualmente não é também “opinião pública”? –, embora meu velho pai tenha me escrito espontaneamente que achava que cada linha estava correta. Bem, ele é velho, muito velho, mas certamente não é “sem noção” nesses assuntos. Escrevi o artigo porque achei que tinha de pronunciar uma fala tranquila, mediadora e ponderada na discussão altamente funesta sobre os eventos na Universidade de Bonn e os artigos e cartas dos leitores publicadas no jornal *Die Zeit* relacionadas a isso, que estavam repletos de afetos terríveis e históricos pessoais repugnantes de todo tipo. Não houve, de forma alguma, ameaça direta ou indireta à minha pessoa.

Provavelmente eu não deveria ter escrito isso, afinal. Porque vejo, com base em seu exemplo e em outros, que estamos suscetíveis a interpretações errôneas grosseiras nas quais os afetos ainda interferem. Isso parece valer mesmo pessoas muito inteligentes, o que acaba obscurecendo seu julgamento. Sua insinuação, por exemplo, oferece uma caricatura tal de mim que não consigo mais discutir o assunto. Quanto ao meu breve comentário biográfico, ele apenas indicava que eu também estava envolvido. Isso se deu somente após a tomada do poder, é claro, e nunca afirmei o contrário. Essa é a verdade não propriamente bonita. Como interpretar meu caso pessoal em detalhes é uma segunda questão e não está em discussão aqui. O que você escreveu sobre isso certamente está parcialmente correto, mas também é apenas metade da verdade. Estão faltando outras coisas e também todo o desenvolvimento posterior, como, por exemplo, o conflito com Franz Koch, que você não pode conhecer. Ele me acusou em uma carta oficial durante a guerra de que eu ainda estava sempre falando favoravelmente sobre os “judeus” e isso deveria prejudicar decisivamente “*minha* carreira pública”. Mas devo me submeter novamente a um processo de desnazificação perante você? Caso repita hoje as citações que conhece há muito tempo, a primeira, realmente comprometedor, não de minha autoria, a propósito, mas eu coloquei meu nome nela, e isso é suficiente. O coautor foi mais tarde fuzilado pela SS como combatente da

resistência.

Quero dizer que se você considera apropriado agora o que escreveu sobre mim, não deveria ter me levado para sua casa depois da guerra. Hoje, depois de 30 anos, você usar esses argumentos, contra os quais estou indefeso, contra mim novamente não me parece justo. Você espera de mim o cinismo alegre do oportunista para salvar minha “integridade”. Mas não fui “íntegro”, como entendo a palavra, e acho que é mais correto admitir isso claramente. O “cinismo” em resposta a isso só pode levar ao desrespeito absoluto pelas pessoas, com ou sem a inclusão da própria pessoa, sendo que considero a primeira ainda pior do que a segunda. A integridade que você exige, por sua vez, seria apenas uma caricatura da minha pessoa.

Resta o veredicto “sem noção”. Talvez, mas espero que não!!! Não sou um defensor de funcionários públicos em altos cargos que foram assassinos e certamente não sou partidário das correntes na Alemanha que querem suprimir e encobrir o passado o mais rápido possível. Não há uma palavra sequer sobre essas coisas em meu artigo. Eu apenas mencionei as discrepâncias entre duas gerações da Germanística. Eu tenho de lidar com essas dificuldades na prática e posso julgá-las melhor do que você. Receio que *voicê* não tenha noção alguma nesse setor. Mas por que deveríamos discutir sobre isso? Também é inútil discutir sobre a interpretação da palavra “orgânico”, que em todo caso não é o que eu quis dizer. Tudo o que eu estava falando era sobre a cooperação entre os emigrantes que retornaram e seus colegas atuais nas universidades alemãs. Você está projetando todo o meu ensaio, que é limitado em seu escopo, na grande política. Se o tivesse lido com imparcialidade, isso não seria possível.

É certamente possível que eu veja as coisas de forma errada em alguns aspectos. Aceito de bom grado ser instruído e estou disposto a discutir isso com qualquer pessoa, e jamais me furtaria de tal discussão. Também reconheço seu direito pessoal apontar criticamente para meu “passado”. Entretanto, não te concedo o direito de pronunciar um julgamento de condenação moral total sobre minha pessoa atual. Eu só precisava dizer isso de forma tão clara quanto o foi sua carta, e agora você pode decidir por si mesmo se deseja fazer tal alegação ou não.

Benno

### 3- Arendt a von Wiese (19 de fevereiro de 1965)

Prezado Benno...

Respondo o mais rápido possível para que não fiquemos presos a esse mal estar. Você me entendeu mal em muitos aspectos – na verdade, em todos. Mencionei a carreira pública porque você mesmo se identificou assim: a geração que começou sua carreira pública quando Hitler tomou o poder. Eu não disse uma palavra sobre você devê-la aos nazistas. Como eu poderia? Eu sei muito bem. Mas é inegável que os nazistas poderiam ter posto um fim rápido a essa carreira. Não poderiam? Mas é impressionante o fato de você nunca ter falado sobre essas coisas nos vinte anos desde o fim da guerra, pelo menos não publicamente, e agora o fazer em um momento em que sua própria universidade está em apuros. Você não acha?

Quanto à falta de noção: se você acha que pode escrever sobre essas coisas envolvendo apenas as diferenças entre as gerações *na Germanística*, então você não tem noção. Esse não é um problema típico da Germanística. Talvez você devesse dar uma olhada na revista estudantil de Göttingen, onde se menciona a Germanística entre muitas outras coisas. Percebi, quando lhe escrevi, que nesse acerto de contas dos netos com os avós (metaforicamente falando), os filhos (novamente metaforicamente falando) não ousaram tentar a sorte, porque o poder ainda estava muito solidamente nas mãos da geração questionada – aspectos altamente desagradáveis do chamado caráter humano viriam à tona, e esse é o pano de fundo a partir do qual você está escrevendo. Nada sei de específico sobre isso, mas posso imaginar. A corrida por cargos com base em denúncias. Mas a sociedade dos corvos, na qual cada corvo acobertava todos os outros, também não era uma visão animadora. Ela está desmoronando agora. Quando digo sem noção, quero dizer que você mesmo não percebe a seriedade do assunto, que algumas palavras conciliatórias e frases de efeito de nada adiantarão.

Por sem noção, quero dizer também que você nunca achou necessário se informar de verdade. Eu realmente gostaria de saber quais livros você leu que tratam desses assuntos, pois agora a história está passando por cima de sua cabeça e você está perdido.

Tive de rir de seu horror por eu ter acusado você de falta de cinismo. Veja, quero dizer apenas o seguinte: não é verdade que você sucumbiu ao espírito da época na figura de Hitler, mas é verdade que você sucumbiu ao medo desse espírito da época certamente muito assustador. São coisas distintas. Então, como você se recusou tolamente a admitir seu próprio medo, também sucumbiu ao próprio espírito da época, para piorar a situação. Quanto ao primeiro ponto, o medo era tão justificado que seria tolice se ressentir dele. Quanto ao segundo ponto, é diferente. Nunca tive a intenção de emitir um julgamento condenatório sobre você. Eu só queria argumentar com você, e me parece que teria sido melhor para você como pessoa se no passado tivesse admitido para si mesmo, para mais ninguém, que agiu por medo *e não por convicção*; então a convicção nem teria aparecido em primeiro lugar e você teria percebido com mais clareza até onde deveria ir e o que não precisaria dizer ou publicar. Você teria mantido sua capacidade de julgar. No que diz respeito ao

presente, parece-me que seria mais sensato dizer aos jovens que nós tínhamos medo, do que admitir implicitamente que éramos estúpidos e depois exigir que o disparate seja historicamente desculpado e explicado. Está claro que a geração mais jovem sabe ler e que o que você escreveu naquela época não parece muito engraçado hoje (“Ao ouvir as falas que vêm da sua casa, a pessoa ri./ Mas quem te vê, agarra a faca”. Brecht escreveu isso na década de 1930<sup>3</sup>). Todos podem entender que isso é e foi um disparate sem a necessidade de qualquer “senso histórico”, mas o medo que os levou a esse disparate é, de fato, muito mais difícil de entender. Quando você escreve “sucumbimos ao espírito da época”, isso soa muito bonito se esquecermos que quem sintetizou o espírito da época foi Hitler, que se parece com um estelionatário sentimental<sup>4</sup> e não com alguém como Napoleão. Receio que você tenha se esquecido disso. De qualquer forma, se eu estivesse no seu lugar, seria dez mil vezes mais provável que eu admitisse que estava com medo do que realmente acreditei nesse disparate por iniciativa própria e sem nenhum outro motivo. Deus sabe que eu não queria condená-lo, e quando nos reconciliamos em Nova York eu sabia disso e estava sendo sincera.

E agora sobre o fechamento. Eu estava irritada. E ainda sou da opinião de que você nunca deixou essas coisas realmente claras para si mesmo e que é melhor manter a boca fechada se não tiver clareza. O fato de você não ser o único com essa atitude não é desculpa. Mas é uma explicação para como o “estranhamento” (*Entfremdung*) entre as gerações chegou a esse ponto. Parece-me que vocês falharam duas vezes, não apenas sob Hitler, mas sobretudo depois. Seja como for, vamos fazer as pazes novamente e evitar perder nossos cabelos grisalhos em nossa velhice.

Nesse sentido...

---

<sup>3</sup> Arendt havia utilizado esse poema de Brecht como epígrafe de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 1999). Nota do tradutor.

<sup>4</sup> Arendt emprega a palavra “Heiratsschwindler”, cuja tradução literal seria “golpista matrimonial”. Trata-se da pessoa que simula envolvimento afetivo com outra pessoa para obter vantagens, usualmente econômicas (nota do tradutor). Trata-se de indicar que Hitler era antes um trambiqueiro e não um malfeitor de grande estatura.