

RADICALIDAD Y BANALIDAD: EL "BURGUÉS" COMO NÚCLEO DE LA REFLEXIÓN ARENDTIANA SOBRE EL MAL

Radicality and banality: the "bourgeois" as the core of
Arendt's reflection on evil

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4781>

Recibido: agosto 5 de 2023. Aceptado: abril 18 de 2024. Publicado: julio 19 de 2024

*Oscar Gracia Landaeta**
*Andrés Laguna Tapia***

Resumen

El presente artículo desarrolla una reconsideración de las nociones de "mal radical" y "banalidad del mal" haciendo hincapié en la reflexión arendtiana en torno a la figura del "burgués". En tal sentido, se ponen en primer plano las principales consonancias y diferencias entre ambos conceptos remarcando, puntualmente, su origen teórico común. Como resultado, el trabajo constata,

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor en la Universidad Privada Boliviana, Cochabamba-Bolivia. Centro de Investigación en Comunicación y Humanidades (CICoMh). Cochabamba-Bolivia. Correo electrónico: oscargracia@upb.edu, ORCID: 0000-0003-0945-2022

** Doctor en Estudios Culturales de la Universidad de Barcelona, España. Profesor en la Universidad Privada Boliviana, Cochabamba-Bolivia. Centro de Investigación en Comunicación y Humanidades (CICoMh). Cochabamba-Bolivia. Correo electrónico: andreslaguna@upb.edu, ORCID: 0000-0002-9327-868X

después de una cuidadosa argumentación, el peso central que el multifacético análisis arendtiano del burgués tiene sobre la conformación de sus reflexiones acerca del mal, tanto en el periodo temprano como en la faceta más tardía de su obra.

Palabras clave

Arendt; Banalidad del mal; Burgués; Ciudadano; Mal radical; Política.

Abstract

This article tries to develop a reconsideration of the notions of "radical evil" and "banality of evil" emphasizing Arendt's reflection on the figure of the "bourgeois". In this sense, the main consonances and differences between both concepts are brought to the forefront trying to point out their common theoretical origin. As a result, the work confirms, after careful argumentation, the central weight that Arendt's multifaceted analysis of the bourgeois has on the conformation of her reflections on evil, both in the early period and in the later facet of her work.

Keywords

Arendt; Banality of evil; Bourgeois; Citizen; Politics; Radical evil.

Introducción

Desde el momento de su publicación, *Eichmann en Jerusalén* no ha dejado de generar polémica y debate en los más diversos campos y sentidos. En los años recientes, la película “Hannah Arendt” de Margarethe von Trotta (2012) y la traducción al inglés del libro *Eichmann before Jerusalem* de Bettina Stangneth (2014) han reavivado la intensidad de tales discusiones en torno a los aspectos históricos, filosóficos y biográficos de la reflexión de Arendt (1994) sobre el juicio y la figura del exoficial nazi en 1961¹.

Evidentemente, el concepto que ha funcionado como centro de gravedad para muchas de estas tensiones es el de la “banalidad del mal”. Es difícil encontrar, en el último tiempo, una noción de contenido filosófico que haya ganado más popularidad y que, a la vez, haya estado más sujeta a malinterpretaciones y controversias. Incluso, dentro del círculo “arendtiano”, las opiniones sobre esta idea han variado de manera importante. Así, por ejemplo, si por un lado Susan Neiman (2010) la calificó como el núcleo de una de las mejores piezas de filosofía moral del siglo XX (p. 305), Seyla Benhabib (2000) no dudó en afirmar que dicho concepto no constituiría una contribución relevante de Hannah Arendt “al pensamiento moral o legal del siglo pasado” (p. 76).

Dentro de este marco de discusiones, uno de los temas más ampliamente discutidos ha sido el del cambio (o continuidad) entre las concepciones del mal dentro del pensamiento arendtiano. Así, se ha puesto en primer plano el hecho de que en *Los orígenes del totalitarismo* se hable de un “mal radical”, ligado a los campos de exterminio del totalitarismo, y la circunstancia de que, en *Eichmann en Jerusalén*, se haga referencia más bien a un mal “banal”, vinculado, claro está, a la persona de Adolf Eichmann².

¹ En este sentido, puede referirse, por ejemplo, el acalorado intercambio que, a través de diversos medios impresos, tuvieron en el año 2014 Seyla Benhabib y Richard Wolin a propósito de la traducción al inglés del libro de Stagneth. Parte de este intercambio puede ser revisado en la página web de la *Jewish Review of Books*.

² Diferentes perspectivas sobre esta cuestión pueden revisarse, entre otros, en los trabajos de Bernstein (1996, 2002, 2010), Formosa (2007) o Wagon (2015, 2020).

El presente artículo pretende realizar una contribución en el interior de este debate, empleando para ello un punto de análisis poco considerado con anterioridad: la amplia y multifacética reflexión arendtiana en torno a la figura, a la vez histórica y conceptual, del "burgués". En tal sentido, debe entenderse que la burguesía constituye una referencia permanente en la reflexión de la autora alemana, aun si en textos posteriores al libro sobre el totalitarismo asome bajo formas distintas, como la del "homo faber" o la del "filisteo cultural".

Con el propósito de desarrollar este análisis, el texto se divide en cuatro secciones. La primera analiza brevemente la forma en que el pensamiento de Arendt (1962) aborda el tema de la burguesía y de lo que podría pensarse como sus "expresiones ideológicas", esto, con el propósito de señalar que el individualismo y la apatía del burgués no son incompatibles con un cierto grado de fanatismo y radicalidad. La segunda sección estudia, dentro del ámbito de *Los orígenes del totalitarismo*, los casos de la "masa" y del "filisteo" como dos figuras derivadas de las distintas dimensiones constitutivas de la "personalidad" burguesa. La tercera parte, por su lado, se encarga de considerar la cuestión del "mal radical", estableciendo conexiones puntuales entre los conceptos del hombre-masa y del burgués y, finalmente, la cuarta aborda la idea de la "banalidad del mal" sobre el trasfondo de las reflexiones previamente desplegadas.

En las conclusiones, se resaltan algunos de los principales puntos de contacto encontrados entre las dos "concepciones" arendtianas del mal, ponderando, sobre todo, el carácter común de su origen teórico. Asimismo, se trata de poner de perfil la importancia que el análisis tanto de la burguesía como del capitalismo ha tenido no solo en el periodo temprano, sino en el conjunto de la obra de Arendt.

La burguesía y sus formaciones ideológicas

Una de las “líneas de pensamiento”³ más importantes desarrolladas por Hannah Arendt (1962) en las distintas secciones de *Los orígenes del totalitarismo* (y, bajo otras fórmulas, en varias obras posteriores) es aquella que tematiza el desarrollo histórico de la llamada “transformación del *citoyen* en *bourgeois*”⁴. Esta es una noción que, de hecho, ocupa ya un espacio en la reflexión de la autora durante los años 40, en el marco de los posteriormente denominados “escritos judíos”.

La primera referencia a tal idea puede encontrarse en 1946, en un artículo titulado “La moral de la historia”⁵, donde Arendt (2007) escribe que la historia de Europa “desde la Revolución francesa hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial podría describirse, en su aspecto más trágico, como la lenta pero constante transformación del *citoyen* de la Revolución en el *bourgeois* del periodo de la preguerra” (p. 315).

Por otra parte, en el libro *Los orígenes del totalitarismo* la pensadora alemana afirma que esta “degeneración del ciudadano en burgués” (1962, p. 79), acaecida durante el siglo XIX, alcanzó su punto más alto en el “caso Dreyfus”, uno de los fenómenos sociales más profundamente estudiados en el texto (1962, p. 79). En todo caso, en los dos ejemplos citados Arendt apunta a representar con esta curiosa idea una relación directa entre la “perversión” del modelo republicano del hombre comprometido con la institucionalidad pública de su país y la consolidación de los valores de una sociedad crecientemente definida por la industrialización capitalista (Arendt, 1962). Como apunta Margaret Canovan (1992)

³ Se traduce con esta expresión la noción de “trains of thought”, empleada recurrentemente por Arendt para definir el modo peculiar de despliegue del pensamiento en general y del suyo en particular. Sobre esta idea, Bernstein ha escrito que: “Estas ‘líneas de pensamiento’, ancladas en la experiencia de cada uno, energizan el pensamiento y lo dotan de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente y, a veces, entran en conflicto entre sí” (2002, p. 206).

⁴ A propósito de esto, Wiley (2016) nota que, en este libro, “Arendt veía la política [...] desde la perspectiva política del Jacobinismo y el Radicalismo francés” (p. 120), resaltando además que el texto se halla “organizado en torno a la lucha entre la mentalidad pública del ‘citoyen’ y la mentalidad privada del ‘bourgeois’” (p. 120).

⁵ Los títulos de todos los textos de Arendt acá citados se hallan traducidos al español. De cualquier forma, las obras en inglés (de las que se toman las citas) están referenciadas con sus títulos originales en la bibliografía.

por sobre todo, lo que le interesaba a Arendt era desafiar la identificación (igualmente aceptada por críticos y defensores [de la modernidad]) entre los legados políticos y sociales del siglo XVIII: entre el tipo de principios políticos afirmados en la Revolución francesa ... y el sistema socio económico del capitalismo. El ciudadano y el burgués no son lo mismo. (p. 22)

Debe resaltarse que, esta imagen del "burgués", tiene una importancia central para la reflexión temprana de Arendt, ello, precisamente, por constituir el punto de apoyo conceptual para su perspectiva crítica respecto del decurso histórico del modelo occidental de ciudadanía surgido en la Revolución francesa. Además de esto, la permanencia e importancia de dicho recurso teórico en el conjunto del pensamiento de la autora se hará clara cuando, en 1972, ya muy cerca del final de su vida, ratifique su intención de distinguir las nociones del "ciudadano" y del "burgués" como pertenecientes a dos "tradiciones de pensamiento" distintas.

La primera de ellas, a través de autores como Montesquieu (1995), Maquiavelo (2005) y Montaigne (2014), habría actualizado los ideales griego y romano de ciudadanía, mientras que, la segunda, conjugada con los pensamientos de Hobbes (2003) o Rousseau (2001), se hallaría anclada en la experiencia económica individualista específicamente moderna (Arendt, 1995).

Ahora bien, en *Los orígenes del totalitarismo* la importancia teórica de la burguesía es determinante para el "análisis en términos de historia"⁶ desplegado por la pensadora respecto de las dimensiones centrales del fenómeno totalitario. Será la acción y la mentalidad de esta clase social la que se halle ligada de modo directo al impulso imperialista decimonónico de las principales potencias europeas. Arendt (1962) entiende que, si bien en una primera instancia histórica (y por sus propias características) el burgués presentaba un profundo desinterés por las cuestiones políticas, la "emancipación política de la burguesía" se dio en la segunda mitad del siglo XIX, cuando "el Estado-nación probó ser ineficiente para convertirse en el marco de un mayor crecimiento de la economía capitalista" (p. 123)⁷.

⁶ Sobre el significado concreto de esta idea puede confrontarse la respuesta de Arendt a la crítica realizada por Eric Voegelin a *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2000, p. 157).

⁷ Sobre la consideración arendtiana de la relación entre imperialismo y burguesía puede consultarse, además de los trabajos de Gomes Barbosa (2009) y Mantena (2010), los recientes estudios de Adriano Correia (2022) y Silva Uchôa (2022).

La autora considera, en este sentido, que la vocación expansionista de los Estados imperialistas, a pesar de constituir su “ideal político” central, “no es en realidad política en absoluto, sino que tiene su origen en el reino de la especulación económica, donde expansión significaba el ensanchamiento permanente de la producción industrial y de las transacciones económicas características del siglo XIX” (Arendt, 1962, p. 125). Por otro lado, en su artículo “Estado-nación y democracia”, de 1963, la pensadora alemana es clara al señalar las implicaciones *ideológicas* de este fenómeno: “El experimento imperialista afectó de modo muy severo los fundamentos del Estado-nación, en particular cuando este se extendió y pervirtió la ideología nacionalista en una crecientemente bestial conciencia de la raza” (Arendt, 2010, p. 193). De tal modo, puede notarse que, en la perspectiva arendtiana, el individualismo y la apoliticidad burguesa tienen como contrapunto determinadas formaciones ideológicas que, en ciertas circunstancias, pueden resultar particularmente extremas⁸.

Los aspectos estructurales de estas tendencias ideológicas propias de la condición burguesa no parecen haber sido analizados en detalle por Arendt (1962), pero, de todas formas, puede acudir a un fragmento pocas veces citado de su estudio sobre el totalitarismo para adquirir una perspectiva parcial sobre ellos. En la segunda sección del texto, al hablar de la morfología de los partidos políticos europeos de la segunda mitad del siglo XIX, Arendt (1962) distinguirá entre el modelo partidario anglosajón y el continental. La diferencia esencial entre ambos “tipos” radicaría en que “el primero es una organización política de ciudadanos que necesita ‘actuar en concierto’ en orden de actuar en absoluto” (p. 254), mientras que el segundo se presenta como “una organización de individuos privados que quieren que sus intereses sean protegidos de la interferencia de los asuntos públicos” (pp. 254-255).

En la consideración teórica que se ha venido planteando, esta diferenciación se corresponde de modo importante con las formas ciudadana (partido anglosajón) y burguesa (partido continental) de actuación política. En este

⁸ Para algunas consideraciones teóricas generales acerca de las formaciones ideológicas propias de la burguesía en Arendt, puede revisarse el análisis de Hiruta (2019) sobre el “liberalismo” y el estudio sobre la relación entre crecimiento del capitalismo y expansión de la ideología de Dickson (2023).

último caso, resulta indicativo el modo en que Arendt (1962) retrata las maneras de estructuración ideológica nacionalista propias de los partidos continentales:

Los alemanes tendían a considerar el patriotismo como un autoolvido obediente ante las autoridades y los franceses como una lealtad entusiasta al fantasma de la "eterna Francia". En ambos casos, el patriotismo significaba el abandono de los intereses particulares propios en favor del gobierno y el interés nacional. El punto es que tal deformación nacionalista era casi inevitable en un sistema que creaba partidos políticos a partir de intereses privados, de modo que el bien público dependía de una fuerza ejercida desde arriba y de un vago y generoso auto-sacrificio desplegado desde abajo, mismo que solo podía alcanzarse al arengar las pasiones nacionalistas. (p. 255)

Desde esta perspectiva, la atomización y el individualismo que caracterizan la vida cotidiana del burgués parecen dar lugar al surgimiento de formaciones ideológicas que permiten compensar su aislamiento mediante el alineamiento con ideales colectivos trascendentes cargados de fuerza emocional. Al interpretar el trasfondo de estas condiciones, Arendt (1962) apunta que, debido al hecho de que estos partidos no organizaban a sus miembros, sino que los representaban en tanto individuos privados, "debían satisfacer todas sus necesidades particulares, tanto espirituales como materiales" (p. 254). Tales requerimientos "espirituales" estarían principalmente relacionados con algunas características centrales de la psicología burguesa.

Según Arendt (1962), el problema central de los partidos continentales no radicaba en la estrechez de sus perspectivas, siempre reducidas a intereses particulares, sino en su "vergüenza" respecto de tal condición, "que llevaba a cada [partido] hacia una ideología que propugnaba que su interés particular coincidía con los intereses más generales de la humanidad" (p. 254). Así, Arendt (1962) observa que "mientras más ... el sistema continental de partidos correspondía a intereses de clase, más urgente era la necesidad del nacionalismo para la nación" (p. 255).

De tal modo, para la pensadora alemana, la condición burguesa, ensimismada en sus intereses económicos y aislada en el refugio de su vida privada, no es incompatible con recursos ideológicos y con comportamientos altamente

pasionales. Por el contrario, la burguesía encuentra en este tipo de recursos una compensación “espiritual” a su propia condición. Esta “fórmula” permitirá, justamente, una de las perspectivas principales de Arendt (1962) en relación con el hombre-masa, una figura que, como es sabido, conecta de modo directo con el proceso histórico de la burguesía.

Las masas, la ideología y el filisteísmo: una reconsideración

Es conocida la relación establecida entre masas e ideología en *Los orígenes del totalitarismo*. En el último capítulo, Arendt (1962) escribe que “una ideología es, de modo bastante literal, lo que su nombre indica: la lógica de una idea” (p. 469). El tema común de las distintas ideologías, en esta línea de comprensión, sería “la historia, a la cual la ‘idea’ se aplica” (p. 469), mientras “el resultado de esta aplicación no sería un cuerpo de declaraciones sobre lo que es, sino el despliegue de un proceso que está en constante cambio” (p. 469).

Así, las ideas centrales de “raza” o “clase”, por ejemplo, habrían ofrecido el núcleo dinámico para las concepciones teleológicas y omnicomprendivas del nazismo y el estalinismo. En dichas visiones “totales”, cualquier evento acaecido, sin importar su significado real, parecía estar explicado y contenido de antemano en el horizonte ideológico. Por ello, Arendt (1962) asevera que “la ideología trata el curso de los eventos como si siguiera la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’” (p. 469).

Las ideologías ofrecen así una visión completa, rectilínea y simplificada que deja de lado las complejidades de la realidad concreta y permite unificar y constituir el sentido del mundo y la historia para la experiencia de grandes *masas* de seres humanos. Es importante comprender, en este sentido, que en la visión arendtiana, las “masas” son el correlato esencial de las formaciones ideológicas, justamente son las características básicas de su condición las que definen la efectividad de las dimensiones hipnóticas y analgésicas del campo ideológico:

[Las masas] no creen en nada visible, ni en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos y oídos sino únicamente en sus imaginaciones, que pueden ser capturadas por cualquier cosa que sea a la vez universal y consistente en sí misma. Lo que convence a las masas no son los hechos —y ni siquiera los hechos inventados— sino solo la consistencia del sistema del que presumiblemente son parte.... Lo que las masas se rehúsan a reconocer es el carácter fortuito que atraviesa la realidad. (Arendt, 1962, pp. 351-352)⁹

Arendt (1962) entiende que la “revuelta” de las masas modernas contra el “realismo” y el sentido común “es el resultado de su atomización, de su pérdida de estatus social junto con el cual perdieron también la totalidad de las relaciones comunales en cuyo marco funciona el sentido común” (p. 352). De tal forma, las masas se encontrarían en una situación de “desamparo” (*homelessness*) espiritual y social¹⁰ y su existencia se hallaría marcada por los fenómenos más radicales de la época moderna. La autora menciona, entre estos, el “desarraigo” (*uprootedness*), que es la sensación de “no tener un lugar en el mundo reconocido y garantizado por otros” (p. 475), y la “superfluidad” (*superfluosness*), que se refiere a la experiencia de “no pertenecer al mundo en absoluto” (p. 475).

Ahora bien, existe, en el trasfondo de estas nociones, una comprensión socioeconómica que debe ser puesta en primer plano. Arendt (1962) escribe que todos estos fenómenos (desamparo, desarraigo y superfluidad) fueron el destino de las masas modernas “desde el inicio de la Revolución Industrial” (p. 475) y se agudizaron con el surgimiento del imperialismo. Tal enfoque permite reconectar con la lectura del crecimiento y expansión del sistema capitalista que aquí se intenta ponderar, pues la cuestión de las “masas” debe ser comprendida precisamente dentro de este horizonte teórico.

Según la crónica de *Los orígenes del totalitarismo*, el hombre-masa deriva del quiebre del sistema de clases que se debió no solo a la inestabilidad económica y social del periodo de entreguerras, sino también a las tendencias de crecimiento propias del capitalismo (Arendt, 1962). Así, las características centrales del individuo masificado, “su aislamiento y su falta de relaciones

⁹ Algunos aspectos positivos que demuestran la actualidad de la reflexión arendtiana sobre la ideología pueden revisarse en los trabajos de Lederman (2019), Shymko y Frémeaux (2021), Machado (2021) y Busk (2023).

¹⁰ Arendt, 1962, p. 352.

sociales normales” (Arendt, 1962, p. 317)¹¹, resultan de una condición que se consolidó, en primera instancia, a través del modo de ser burgués y se catalizó a partir de factores eventuales y sistémicos.

Como Dickson (2023) nota, “el imperialismo y el capital sin límites habían desplazado el mundo político estable junto con la estructura definida del interés de clase y creado así una masa de personas que se sentían ‘superfluas’” (p. 149). Dicha superfluidad está, por otra parte, estrechamente conectada con la “soledad”, esto es, con “la experiencia de ser abandonado por todo y por todos” (Arendt, 1962, p. 476) que, según Arendt, es una de las condiciones más dramáticas del hombre-masa y un factor que se convertirá tanto en base como en producto de la dominación totalitaria.

Masas e ideología, de este modo, se articulan en un mismo circuito teórico en la reflexión de Arendt (1962) sobre el totalitarismo. Sin embargo, debe notarse que esta imagen de las masas, cuya atomización y soledad constituyen el fundamento de su abnegado fanatismo ideológico, no es la única perspectiva considerada en el análisis de la autora. En otro apartado del libro, la pensadora alemana escribirá que “para las despiadadas máquinas de dominación y exterminio, las masas de *filisteos* proporcionaron un mucho mejor material y fueron capaces de crímenes incluso más grandes que los así llamados criminales profesionales”¹² (p. 337). El “filisteo” constituye un importante recurso teórico que abrirá distintas perspectivas en diferentes segmentos de la obra de Arendt. En el caso concreto de *Los orígenes del totalitarismo*, dicha figura posee unos rasgos bien marcados. Se trata del individuo definido por un “retiro hacia la vida privada” y una “devoción resuelta a los asuntos de la familia y de la carrera” (p. 338).

Este filisteísmo sería “el último y ya degenerado producto de la fe de la burguesía en la primacía del interés privado” (Arendt, 1962, p. 338) y, de hecho, Arendt (1962) no duda en señalar que “el filisteo *es el bourgeois* aislado de su propia clase” (p. 338), es decir, el individuo atomizado cuya nueva condición depende del derrumbe mismo de la estructura burguesa. Así, parecería que

¹¹ Arendt, 1962, p. 317.

¹² Las cursivas son propias.

existiera una virtual sinonimia entre el concepto de hombre-masa y el de filisteo, algo que, por lo demás, parece confirmarse cuando Arendt (1962) apunta que el "hombre-masa" organizado por Himmler "poseía los rasgos del filisteo" (p. 338).

Esta primera impresión, sin embargo, parece ser contradicha por las motivaciones que, al menos aparentemente, mueven a ambos personajes. Así, mientras que la figura del filisteo se halla definida por criterios como la "preocupación por la familia" o la "seguridad privada" (elementos perfectamente "utilitarios") es más bien una "abnegación" antiutilitaria lo que primariamente caracteriza a las masas. Como nota Margaret Canovan (1992):

Hay algo de ambigüedad en el recuento [arendtiano] de los seguidores del nazismo, entre su retrato, por un lado, del individuo totalmente atomizado que se convierte en adherente fanático del movimiento y, por el otro, del hombre de familia privatizado que mantenía su cabeza gacha y se rehusaba a pensar acerca de lo que hacía. (p. 54)

Esta "ambivalencia" en la interpretación de la base social del nazismo, por involucrar una referencia a las mentalidades sobre las que se sostuvo el holocausto, parece ser un antecedente germinal de la tensión conceptual posterior entre el "mal radical" y la "banalidad del mal". En todo caso, se tratará de mostrar, a continuación, que dicha problematicidad puede ser repensada a partir de una consideración profunda de la "línea de pensamiento" aquí ponderada, es decir, aquella que se centra en la tematización del burgués y la burguesía.

El "mal radical" y la masa de filisteos

Es importante pensar el concepto del "mal radical", planteado en *Los orígenes del totalitarismo*, atendiendo al circuito teórico que establece una estrecha relación entre los fenómenos de las masas, la ideología, la soledad y el totalitarismo. Como Kohn (1996) expresa, "para Arendt, la soledad es la condición del "desierto" y el desierto humano es el lugar donde el totalitarismo puede ocurrir, mostrándose como respuesta a los predicamentos de los que

viven en él” (p. 160). Tal respuesta, ligada íntimamente a las necesidades de las masas, reemplazaría para ellas “el sentido común y el mundo perdidos” con el “razonamiento lógico” (p. 160), propio de la trama ideológica.

Por ello, a decir del mismo autor, para la pensadora alemana el ‘mundo totalitario y sus ideologías reflejan el aspecto más radical de la funcionalización de los hombres’, ofreciéndoles ‘salvación’ de una existencia atomizada y carente de sentido, transformándolos en funciones de algunas fuerzas históricas o naturales más altas. Así, la doble dimensión del totalitarismo destruye la psique humana y hace, tanto de los internos de los campos de concentración como de los hombres de las S.S., seres ‘inanimados’ (Kohn, 1996, p. 160).

Este contexto en el que se hallan conectadas la condición de atomización y falta de sentido de las masas, por un lado, y la “anestesia” de las formaciones ideológicas totalitarias, por otro, definirá la atmósfera que haga posible la aparición del “mal radical” propio de los campos de exterminio. En relación con tal fenómeno, Arendt (1962) expresa, en su estudio sobre el totalitarismo, que él mismo habría “emergido en conexión con un sistema en el cual todos los hombres se habían convertido en igualmente superfluos” (p. 459).

Tal afirmación, por supuesto, resulta por sí misma vaga para adquirir un sentido claro de aquello que el “mal radical” expresa como noción teórica. Sin embargo, la misma puede ser desarrollada a partir de algunas reflexiones complementarias realizadas por Arendt (1992) en la misma época. Así, en una carta del 4 de marzo de 1951 dirigida a Karl Jaspers, la autora alemana se extenderá de modo más amplio sobre el mismo tema:

Lo que el “mal radical” es en realidad no lo sé, pero me parece que, de alguna manera, tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos (no usándolos como medios para un fin, lo cual deja su esencia humana intocada y afecta solo su dignidad, sino haciéndolos superfluos como seres humanos). Esto ocurre tan pronto como toda impredecibilidad —que, en los seres humanos, es el equivalente de su espontaneidad— es eliminada. (Arendt, 1992, p. 166)

En este sentido, la “superfluidad” que se halla conectada con el “mal radical” tendría que ver con la desaparición de la espontaneidad como condición humana (aquello que Arendt (1992), ya en la carta citada, llama pluralidad, adelantando así uno de los conceptos más importantes de su obra posterior). Por ello, el espacio fundamental de ocurrencia de este tipo de mal es el campo de exterminio, donde, a través de una dinámica sistemática, se hace desaparecer toda singularidad de las víctimas a la par que se convierte a los ejecutores en elementos desindividualizados de una maquinaria masiva de aniquilación.

Es precisamente por la disolución de toda iniciativa individual, en el funcionamiento sistémico de un crimen masivo inspirado en razones “trascendentes”, que este mal resulta, para el pensamiento arendtiano de este periodo, irreductible a motivaciones humanas. Atendiendo a esta comprensión, Bernstein (2002) afirma que “los llamados al sentido común, a las categorías utilitarias y a las racionalizaciones liberales se quiebran cuando son confrontadas con el fenómeno de los campos de la muerte” (p. 210).

Por su parte, Arendt (1962) describe en los siguientes términos la operatividad de los campos de concentración y, en específico, la funcionalización de los perpetradores:

El verdadero horror comenzó ... cuando las SS se hicieron cargo de la administración de los campos. La vieja bestialidad espontánea dio lugar a una destrucción sistemática y absolutamente fría de los cuerpos, calculada para destruir la dignidad humana.... Los campos ya no eran parques de entretenimiento para bestias con forma humana.... Lo inverso se hizo realidad: fueron convertidos en “centros de entrenamiento” en los que *hombres perfectamente normales* [énfasis añadido] eran entrenados para ser miembros integrales de las SS. (p. 454)

Es importante recordar, en este punto, que la característica central de las masas no es su “brutalidad” o “atavismo”, sino su “aislamiento” y “falta de conexiones sociales normales” (Arendt, 1962, p. 317). A pesar, sin embargo, de que esta condición atomizada reduzca las posibilidades de la acción concertada a nivel colectivo, el hombre-masa retiene todavía intacta su “espontaneidad”. La dominación totalitaria apunta, en última instancia, a la eliminación de este carácter esencial último, pues las individualidades resultan ser un reparo

permanente al proyecto del poder total. En tales términos, “destruir la individualidad” solo es posible a través de la destrucción de la espontaneidad, de “la capacidad del hombre de comenzar algo a partir de sus propios recursos” (Arendt, 1962, p. 455).

El totalitarismo intenta consumir esta reducción de los individuos a partir de sus dos instrumentos esenciales: la ideología y el terror. Ambos tienden, finalmente, a establecer un “anillo de hierro” que “estreche” a los seres humanos entre ellos tan intensamente que su “pluralidad” desaparezca, fundiéndolos “en un solo Hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 1962, pp. 465-466). Sin embargo, este proceso no se impone de manera unidireccional. Los hombres-masa también se dirigen hacia la anulación de su propia individualidad como efecto de sus condiciones existenciales.

Para Arendt (1962), es el fenómeno extremo de la *soledad* —que quiebra radicalmente la relación de las personas con su mundo— el que empuja a las masas a participar de los movimientos totalitarios casi como intentando alcanzar un “escape suicida” frente a una realidad que se les ha vuelto incomprensible y hostil. Ambas dimensiones, en todo caso, pertenecen, complementariamente, a un solo desarrollo. Por ello, Arendt (1962) escribe que “la compulsión del terror total, por un lado ..., y la *fuerza auto-coercitiva de la deducción lógica*, por otro ..., se corresponden y necesitan para poner y mantener en movimiento el dominio del terror [totalitario]” (p. 473).

Es precisamente esta modalidad “auto-coercitiva” del movimiento ideológico la que resulta clave para entender la conexión existente entre los comportamientos del individuo-masa y del filisteo. Uno de los conceptos fundamentales en la caracterización arendtiana del hombre-masa será el de *selflessness*, con el cual la autora trata de representar los rasgos de desinterés por sí mismo y de abnegación profunda que definen al individuo fanático que constituye la masa. Paradójicamente, este sentimiento profundo de que “uno mismo no importa” es aquello a lo que arriba el hombre-masa por medio de una radicalización de la misma condición individualista que definía al burgués. En el marco del quiebre

de la estructura regular de las clases que advino en Europa en el periodo de entreguerras, el individualismo se transformó, de hecho, en desinterés por el propio yo. Arendt (1962) describe este fenómeno en los siguientes términos:

El hecho de que, con monótona pero abstracta uniformidad, el mismo destino haya caído sobre una masa de individuos no impidió que ellos se juzguen a sí mismos en términos de fracaso individual.... Esta amargura ego-centrada, sin embargo, aunque repetida una y otra vez en el aislamiento de cada individuo, no era un lazo común entre ellos (a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales) porque no estaba basada en ningún tipo de interés común.... El ego-centrismo, por ello, fue mano a mano con un decisivo debilitamiento del instinto de autopreservación. El desinterés por uno mismo (*selflessness*) ... el sentimiento de ser dispensable, ya no era la expresión de idealismo individual sino un fenómeno de masas. (p. 315)

En la última parte de esta cita, cuando la autora alemana habla del desinterés por uno mismo como un modo de "idealismo individual", puede recordarse el "vago y generoso autosacrificio" que, en el análisis antes citado de los partidos continentales, se había descrito como una característica del burgués. La contracara del individualismo típico de la burguesía en su vida privada era precisamente una suerte de abnegación idealista de corte patriótico o nacionalista que definía su obrar público. Este era uno de los modos usuales de formación ideológica que, como se revisó, acompañaba las peculiares condiciones de la existencia burguesa. Sin embargo, este tipo de comportamiento "idealista", que se desplegaba dentro de una estructura de clase, parece adquirir una forma patológica cuando el "aislamiento" de la burguesía se convertía en la "soledad" de la masa.

Fue en el momento extremo de deterioro social, que caracterizó el periodo de ascenso del totalitarismo, que el individualismo burgués y sus episodios idealistas de autosacrificio patriótico se convirtieron en la total abnegación fanática característica de las masas. Sin embargo, Arendt (1962) no parece considerar este un proceso de transición histórica homogéneo o lineal. A pesar de no ser clara al respecto, las descripciones, ciertamente ambiguas, realizadas por la autora acerca de la base de seguidores del nazismo apuntan a una caracterización abigarrada de la sociedad alemana de la época totalitaria. En cualquier caso, dado que las mentalidades del filisteo (en cuya figura permane-

cen claramente los rasgos clásicos del burgués) y de las masas poseen una raíz común, las diferencias entre estos distintos “grupos” sociales son variaciones de grado antes que de esencia.

Así, en la consideración arendtiana, tanto el fanatismo antiutilitario de la masa (base del “mal radical” y expresión extrema y pervertida de ciertas condiciones propias del capitalismo) como la forma de actuación instrumental y “razonada” del filisteo brotan de la misma reflexión acerca la burguesía. Será, precisamente, dentro de este circuito común que también se haga comprensible el complejo concepto posterior de la “banalidad del mal”.

La “banalidad del mal”: un retorno constructivo a las figuras del burgués y el filisteo

De lo anterior debe quedar claro que, a pesar de que el “mal radical” resalte, en el pensamiento temprano de Arendt (1962), por su incomprendibilidad frente a las visiones utilitarias y los razonamientos instrumentales, el retrato hecho del pensamiento de la autora permite, hacerlo entendible en su lógica esencial de funcionamiento. En tal imagen, las masas (derivadas de la burguesía) y la soledad (derivada de la atomización capitalista) constituyen una base de explicación para la actuación “fanática” e “ideológica”. Como George Kateb (2010) expresa, “es la pasión descontrolada y casi estética por una ficción omnicomprendensiva, también conocida como ideología, la que provee la motivación puramente humana de líderes e iniciadores del mal absoluto” (p. 351).

En este mismo sentido, Margaret Canovan (1992) entiende que el “mal radical” no es, en absoluto, algo sobrehumano, e incluso establece una conexión con la comprensión posterior de la pensadora alemana sobre este mismo tema:

[Arendt] nunca pensó en términos de “monstruos y demonios” y, en realidad, “banalidad” era una palabra más apropiada para describir el auto-abandono a fuerzas inhumanas y la reducción de los seres humanos a una especie animal, fenómenos que ella había colocado, desde siempre, en el centro del totalitarismo. (p. 24)

La idea de la "banalidad del mal", como se sabe, deriva de la forma en que Arendt (2006) construye su perspectiva analítica en relación con el juicio de Adolf Eichmann. En su libro sobre el caso, la autora postula que una parte central de la experiencia del proceso era la perceptible distancia existente entre el "inenarrable horror" de los actos criminales a ser juzgados y la "innegable ridiculez" del hombre acusado de ellos (2006).

Arendt (2006) presenta a Eichmann no como un "monstruo", sino como un "payaso" (p. 54) que, al margen del deseo de avanzar profesionalmente en su vida, carecía de cualquier motivación criminal para hacer lo que hizo. Por ello, como nota Richard Bernstein (2010), debe considerarse que la "banalidad del mal" no es una noción referida a los actos, sino a las motivaciones del perpetrador, y constituye el núcleo de una explicación acerca del modo en que "la gente normal, con motivos e intenciones banales, puede cometer crímenes horribles y actos malignos" (p. 301).

Bernstein (1996) es, precisamente, uno de los autores que más ha trabajado el tema de la compatibilidad entre las nociones del "mal radical" y el "mal banal". En este sentido, analizando el contenido teórico de las dos perspectivas propuestas por la pensadora alemana, el autor, en contra de la oposición usual que se establece entre un mal "superficial" (el "banal") y un mal "profundo" (el "radical"), pondera las afinidades profundas entre ambos conceptos¹³:

Arendt no solo rechaza categóricamente la imagen, demasiado popular, de los nazis como monstruos 'insanos', sino que hace una afirmación mucho más provocativa: que el mal radical no puede ser explicado a partir de "motivos malignos". Esto es compatible con uno de los principales puntos que ella resalta mucho después en *Eichmann en Jerusalem* cuando declara enfáticamente que: "uno no puede detectar ninguna profundidad diabólica o demoniaca en Eichmann". (1996, p. 133)

Bernstein (2010) complementa esto indicando que, lejos de renegar de su primer análisis, lo que Arendt (2006) cuestiona posteriormente es la propiedad de llamar a este fenómeno "radical":

¹³ Puede revisarse esta visión "usual" en la famosa carta de crítica enviada por Gershom Scholem a Arendt poco después de la publicación de *Eichmann en Jerusalem* (en Arendt, 2000).

El significado literal de 'radical' es 'desde las raíces', lo que sugiere que el mal es algo profundo.... Pero ella llegó a creer ... que una metáfora mejor era la del hongo, que se expande rápidamente por la superficie. (p. 300)

En tal sentido, el término “banalidad”, a partir de su carácter indicativo de la “superficialidad” de los perpetradores, sería una forma más precisa de referirse al fenómeno ya analizado en *Los orígenes del totalitarismo*.

En sintonía parcial con algunas de las intuiciones esenciales de Bernstein (2010), la presente reflexión ha propuesto, de modo específico, rescatar el origen común de las dos concepciones construidas por Arendt (2006) en torno al mal, a partir de una valoración de su temprana consideración teórica de la burguesía. Es, precisamente, sobre este trasfondo que deben también ponderarse las explícitas variaciones entre las nociones del “mal radical” y de la “banalidad del mal” que la propia Arendt puntualiza en varios momentos.

En una carta del 20 de septiembre de 1963 dirigida a Mary McCarthy, Arendt (1995a) indica que los cambios más relevantes entre sus dos visiones sobre el mal están relacionados con tres cuestiones: (a) los “hoyos del olvido”, esto es, el silencio esencial propio de los campos de exterminio; (b) la ideología y (c) el cambio en la denominación del fenómeno (de “radical” a “banal”) (pp. 157-148). La primera cuestión cae fuera de los intereses del presente trabajo, mientras que la tercera no es desarrollada por Arendt en la misiva considerada. El segundo aspecto, sin embargo, resulta significativo para pensar la distancia entre las dos comprensiones sobre el mal que aquí son tratadas.

Sobre dicho punto en específico, la pensadora escribe a McCarthy que Eichmann estuvo “mucho menos influenciado” por motivos ideológicos de lo que ella había previsto en primera instancia. En tal sentido, Arendt (1995a) afirma que, probablemente, “el impacto de la ideología sobre el individuo” (p. 147) podía haber sido “sobrestimado” en general en *Los orígenes del totalitarismo*. Ahora bien, lo interesante, en relación con esta advertencia, es la observación realizada por la autora inmediatamente después: “Incluso en el

libro sobre el totalitarismo ... menciono la curiosa pérdida de contenido ideológico que ocurre en la élite del movimiento totalitario. El movimiento mismo se convierte en lo único importante" (p. 147).

En esta indicación, es claramente perceptible que Arendt (1962) no rechaza *tout court* la importancia de la ideología en el periodo más tardío de su pensamiento, sino únicamente la centralidad del "contenido ideológico". Esto pone un énfasis decisivo en el elemento de "consistencia" que el movimiento mismo, definido por el impulso ideológico, ofrece a los individuos inmersos en su dinámica. Tal idea era, efectivamente, un elemento ya resaltado por la autora en *Los orígenes del totalitarismo*, cuando aseveraba que "lo que convence a las masas no son los hechos (ni siquiera los hechos inventados) sino únicamente la consistencia del sistema del cual son presumiblemente parte" (p. 351).

De tal forma, aquella dimensión de las masas identificada una década antes parece empezar a caracterizar (con algunas modulaciones) a los individuos como Eichmann, mismos que se acercan notablemente al prototipo del *filisteo*. No es casual, en este sentido, el énfasis que Arendt (2006) pone en caracterizar al exoficial nazi como el "hijo *déclassé* [degradado/descalificado]"¹⁴ de una familia de "clase media" (pp. 31-32), con lo cual muchas de sus acciones y pensamientos se hacen explicables como parte del complejo social de un arribista promedio. Según la autora alemana, es justamente un sujeto con tales características quien pudo sentir como un favor del destino el que las vicisitudes históricas de su país lo arrancaran "de la compañía de los *respectables filisteos* con grados y carreras aseguradas [y lo colocaran] en las columnas movilizadas de un 'Reich de mil años'" (pp. 32-33):

De una vida monótona, sin significado ni consecuencia, el viento lo había llevado a la Historia, tal como él la entendía, es decir, a un Movimiento que siempre se mantenía activo y en el que alguien como él —ya un fracaso a los ojos de su clase social, de su familia y, por lo tanto, de él mismo— podía empezar de cero y todavía procurar una carrera. (Arendt, 2006, p. 33)

¹⁴ Se opta, aquí, por mantener el francés debido a la dificultad para plantear una traducción más exacta. En cualquier caso, los términos más cercanos en el español a la idea que Arendt pretende reflejar serían "degradado" o "descalificado", ambos ligados al carácter "mediocre" que, según la autora, habría caracterizado a Adolf Eichmann desde su juventud.

Arendt (2006), a partir de esta fórmula, obtendrá ciertas conclusiones generales acerca no solo de Eichmann, sino de una parte importante de la población alemana (el conjunto de “filisteos”) que compartía su situación. Así, hablando de la forma en que Himmler organizó a hombres comunes y corrientes para que se convirtieran en parte de un sistema de asesinato masivo, escribe lo siguiente: “Lo que capturaba las mentes de estos hombres ... era simplemente la noción de estar envueltos en algo histórico, grandioso y único” (p. 105). Para la autora, esto resulta ser determinante, toda vez que estas personas no eran ni “sádicos” ni asesinos “por naturaleza” (p. 105), sino individuos cuya sensación de mediocridad era contrapesada por unas ansias profundas de pertenencia a algo más “elevado”.

Es tal pasión por extraerse de la trivial y vacía existencia cotidiana (de la insatisfactoria rutina) lo que está a la base tanto del hambre voraz de hombres como Eichmann por la consistencia del *movimiento* como de su peculiar “idealismo” (que puede llegar incluso al autosacrificio). Todas estas dimensiones, como se ha revisado en el segundo apartado, eran también características que asomaban en la tematización temprana hecha del burgués en el libro sobre el totalitarismo. Allí se proponía, precisamente, que las condiciones de la vida privada de este tipo de individuos, marcadas por el aislamiento y la falta de comunicación, impulsaban explosiones episódicas y fuertemente emocionales de abnegación (patriótica o nacionalista) que impregnaban al burgués de un aire “idealista” y “heroico”.

Por lo demás, esta dualidad que, ya en el momento del juicio en Jerusalén, parece definir la visión arendtiana del filisteo Eichmann (2013) se expresa en la extraña descripción que el propio exoficial nazi hace de sí mismo cuando, en una entrevista durante su tiempo en Argentina, refiere lo siguiente:

El cauto burócrata, sí, ese era yo ... pero junto a ese cauto burócrata estaba un luchador fanático por la libertad y la sangre de la que desciendo.... Lo que es bueno para mi nación (*Volk*) es para mí una orden y una ley sagrada. (Lilia, 2013)

Por supuesto, en el caso del reporte sobre el juicio, este tipo de comportamientos, que Arendt (2006) no ignora en absoluto¹⁵, se ven conjugados con las descripciones acerca del carácter superficial y banal de su autor, algo que no se hacía claro en el caso de las masas inmersas en el movimiento totalitario. Eichmann es presentado, en cada una de sus aparentemente monstruosas acciones y palabras, como un producto surgido de la combinación entre una mentalidad pequeñoburguesa y una marcada mediocridad que lo mantuvo al margen de su propia clase (Arendt, 2006, pp. 31-32, 145). Sus "grandes ideales", en tal sentido, son expresiones de resentimiento social y de una megalomanía compensatoria antes que de cualquier otra convicción más profunda. Por ello mismo, en el análisis de Arendt, el concepto de "ideología" (y su eficacia sobre el individuo) pierde terreno frente a la centralidad que adquieren la superficialidad y la unidimensionalidad del sujeto.

En ningún lugar, aquellos rasgos de personalidad se expresarán mejor que en el análisis hecho por la autora acerca del peculiar uso del lenguaje característico de Eichmann¹⁶. Arendt (2006) explica que el exoficial nazi era "genuinamente incapaz de pronunciar una sola oración que no fuera un cliché" (p. 48) y que, incluso cuando tenía éxito en construir una oración propia, "la repetía hasta que se convertía en un cliché" (pp. 48-49). La pensadora resalta, por otra parte, el hecho de que esta "incapacidad para hablar" (p. 49) parecía estar estrechamente conectada con una "inhabilidad para pensar" y, particularmente, "[para hacerlo] desde el punto de vista de otra persona" (p. 49).

Debe notarse cómo tales condiciones (la evasión de la realidad y la desconexión profunda de los demás) recuerdan de manera importante los fenómenos que, en *Los orígenes del totalitarismo*, la autora explicaba a través del adoctrinamiento ideológico. Sin embargo, en la persona de Eichmann dichas tendencias parecen no derivar de un factor externo como la ideología, sino más bien de una condición estructural característica de la vida del individuo.

¹⁵ De hecho, en *Eichmann en Jerusalén* la autora menciona un fragmento de la entrevista referida (conducida por Willem Sassen), en la que se advierte en primer plano esta faceta "fanática" de Eichmann. En dicha cita, el exoficial nazi expresa que "saltaría riendo" a su tumba, sabiendo que tenía "la muerte de cinco millones de judíos" en su conciencia (Arendt, 2006, p. 46).

¹⁶ Diferentes facetas de la reflexión arendtiana, acerca de este punto, han sido destacadas en los recientes artículos de Lawtoo (2021), Evron (2021) y Schubart (2021).

Esta perspectiva, que define la visión que la autora alemana tiene de Adolf Eichmann, es explicable precisamente gracias a la vigencia continuada que la “línea de pensamiento” sobre la burguesía tiene en la reflexión de la pensadora. En tal sentido, dos obras importantes median entre el libro sobre el totalitarismo y el informe sobre el juicio en Jerusalén: *La condición humana* (1998) y *Entre el pasado y el futuro* (1969). Goyenechea (2012) ha notado cómo la figura del *homo faber*, en el primero de estos libros, y la del “filisteo cultural”, en el segundo, continúan la tematización arendtiana del burgués. Así, ya sea que se ponga el énfasis en la dimensión del ser humano ligada a la fabricación (el *homo faber*) o en la figura histórica de un personaje que reduce el arte a la utilidad (el *filisteo cultural*)¹⁷, lo que resalta en ambos casos es la forma privativa de la mentalidad instrumental y utilitaria¹⁸.

Estas reflexiones, que brotan de la inspección temprana del “burgués” y que prolongan el análisis sobre el modo en que la instrumentalidad y el utilitarismo definen la sociedad y la mentalidad modernas, parecen tener una importancia central en la interpretación que Arendt hace de Eichmann. Es de tal modo que puede entenderse que la autora reste importancia a la hipnosis ideológica totalitaria y pondere más bien las condiciones “banales” de pensamiento de un individuo marcado por su posición de clase y por las aspiraciones y complejos surgidos de esta. Tal comprensión, como se ha mostrado, no constituye (al menos no por completo) una dimensión “nueva” del pensamiento arendtiano, sino que le permite a la pensadora retornar sobre ciertas intuiciones que ya habían asomado previamente en su reflexión sobre la burguesía.

En *Los orígenes del totalitarismo*, no es solo la tematización del burgués, sino también el análisis explícito del “filisteo”, el que permite pensar algunas de las condiciones con las que después se representa la personalidad de Eichmann. Además, otros textos tempranos como “Culpa organizada y responsabilidad universal” o “Los huevos rompen al hablar”/“Los huevos hablan”¹⁹, en los que Arendt (1994) explora las posibilidades de acción criminal surgidas de la

¹⁷ Obviamente, se hace referencia aquí al texto titulado “La crisis de la cultura: su significado social y político”, que constituye el sexto ensayo de *Entre el pasado y el futuro* (1969).

¹⁸ De la misma forma, en *Sobre la revolución*, un libro publicado en el mismo año que el informe sobre el juicio de Eichmann, Arendt continúa hablando de la “transformación del ciudadano en burgués” como un proceso que ha “determinado la fisionomía” de los siglos XIX y XX (1990, p. 140).

¹⁹ Ambos de estos textos pueden encontrarse en *Ensayos de comprensión* (Arendt, 1994).

mentalidad instrumental burguesa o liberal, también constituyen antecedentes importantes en los que se van formando los insumos que nutrirán la consideración acerca de "la banalidad del mal".

En cualquier caso, es importante comprender que tanto el "mal radical" como la caracterización posterior de la mentalidad de Adolf Eichmann (al igual que las variaciones con respecto a la cuestión de la ideología o del uso irreflexivo del lenguaje) son mejor entendibles considerando la "hebra" del pensamiento arendtiano que se halla ligada a la consideración de la burguesía a lo largo de su obra. Ya sea bajo la fórmula de la "degeneración del ciudadano en burgués", en el análisis minucioso del *homo faber* o en las distintas maneras de plantear el tema del filisteísmo y el filisteísmo cultural, la reflexión en torno a la clase "dominante" del capitalismo es decisiva en el itinerario del pensamiento de Hannah Arendt.

Conclusiones

La presente reflexión ha intentado poner, en primer plano, ciertas hebras de pensamiento que permiten comprender de mejor forma la compleja y heterogénea reflexión de Arendt acerca del mal. El principal recurso para cumplir este propósito ha sido revelar el trasfondo teórico común del que las nociones del "mal radical" y del "mal banal" se nutren en última instancia. Este, como se ha visto, está referido a la consideración hecha desde muy temprano por la autora en torno a la burguesía (con sus derivados, la masa y los filisteos) y su papel en el mundo moderno.

En *Los orígenes del totalitarismo*, el "burgués" es el contrapunto teórico del "ciudadano" y, a partir de esta formulación, se convierte en el prisma conceptual a partir del cual Arendt (1962) visibiliza los efectos estructurales del despliegue del capitalismo sobre el individuo y la sociedad occidentales. En este sentido, para la autora alemana la burguesía permite retratar a un tipo histórico de hombre y a una época en su conjunto, antes que caracterizar únicamente una clase social. Es en relación con la peculiar apoliticidad burguesa

que se revelan tanto la profunda atomización social moderna como algunas de las primeras derivas ideológicas que definirán el mundo contemporáneo. De tal forma, en *Los orígenes del totalitarismo*, el “filisteo” y la “masa” expresan dos posibilidades extremas de una misma figura histórico-conceptual. La primera, pone de perfil el ensimismamiento típico del individualismo burgués, mientras que, la segunda, permite exponer el potencial fanatismo ideológico propio de los individuos sujetos a la soledad y el desarraigo capitalistas.

Por lo demás, en la medida en que se valoren las distintas dimensiones del análisis arendtiano de la burguesía pueden también identificarse los puntos de conexión entre las dos figuras. Ya sea en algunas de sus intuiciones acerca del nacionalismo o en su reflexión acerca de los partidos continentales decimonónicos se hace claro que, para Arendt (1969), la atomización y el desarraigo burgués impulsan ciertas formaciones ideológicas variables en su grado de radicalidad. Esto permite entender al filisteo (antecedente teórico importante de la perspectiva que dará lugar al concepto de la “banalidad del mal”) y al individuo de la masa (base humana del fenómeno del “mal radical”) como polos que marcan una diferencia de grado antes que de esencia.

En lo sucesivo a *Los orígenes del totalitarismo* (y especialmente en *La condición humana*), la idea de la “masa” será enfocada desde el punto de vista ya no de la debacle, sino de la regularidad de la dinámica capitalista. En tal sentido, la tendencia será comprender la dinámica de las masas, ya no como excepción perversa, sino como pieza estable de las sociedades “laborales”. Si a esto se suma el hecho de que la noción de “homo faber” le permite a Arendt (1998) pensar lo “burgués”, ya no principalmente como referencia histórica, sino como perspectiva conceptual, parece plausible concluir que las intuiciones primeras acerca de la masa y, por ende, del “mal radical”, quedan importante-mente mediadas por una reflexión acerca del carácter utilitario e instrumental de la mentalidad capitalista.

Por ello, la noción de la “banalidad del mal” puede ser comprendida adecuadamente como una suerte de retorno a ciertas ideas (la del filisteo, por ejemplo) presentes en el pensamiento de la autora en el libro *Los orígenes del totalitarismo* y en otros textos de la época. Este retorno, sin embargo, es

enriquecido por las perspectivas teóricas adquiridas por Arendt (1998), no solo a través de su fenomenología de la vida activa desarrollada en *La condición humana*, sino también a partir de ensayos como "La crisis de la cultura", un trabajo en el que el concepto del "filisteo" se ve profundizado y enriquecido en estricta correspondencia con la ampliación del análisis sobre el modo de ser burgués.

Declaración de contribución de autoría

Oscar Gracia Landaeta, Investigador principal, trabajó en la definición del proyecto, el marco teórico, la conceptualización y el análisis. Andrés Laguna Tapia, Coinvestigador, trabajó en el análisis y revisión final del manuscrito.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism* [Los orígenes del totalitarismo]. Second Edition. Meridian Books.

Arendt, H. (1969). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* [Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos sobre pensamiento político]. The Viking Press.

- Arendt, H. (1990). *On Revolution [Sobre la revolución]*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1992). *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence (1926-1969) [Correspondencia Hannah Arendt-Karl Jaspers]*. A Harvest Book-Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954 [Ensayos de comprensión 1930-1954]*. Schocken Books.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (1995). *Between Friends The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy (1949-1975) [Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)]*. Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition [La condición humana]*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem. A Report in the Banality of Evil [Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal]*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings [Escritos judíos]*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2010). "Estado nacional y democracia", en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*. 186(742), 191-194.
- Benhabib, S. (2000). Arendt's *Eichmann in Jerusalem* [Eichmann en Jerusalén de Arendt]. En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Villa, D. (Editor). Cambridge University Press.
- Bernstein, R. (1996). Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil [¿Hannah Arendt cambió de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal]. en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. May, L y Kohn, J. (Eds.). The MIT Press.

- Bernstein, R. (2002). *Radical Evil. A Philosophical Interrogation* [Mal radical. Un interrogatorio filosófico]. Polity Press.
- Bernstein, R. (2010). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? [¿Siguen siendo relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?]. En *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Benhabib, S. (Editor). Cambridge University Press.
- Busk, L. (2023). What is "Totalitarian" Today? Arendt after the Climate Break-down [¿Qué es "totalitario" hoy? Arendt después del colapso climático]. *Philosophy Today*, 67(1). <https://doi.org/10.5840/philtoday2023131466>
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* [Hannah Arendt. Una reinterpretación de su pensamiento político]. Cambridge University Press.
- Correia, A. (2022). Acumulação ilimitada e a política como mera força: Hannah Arendt sobre imperialismo e capitalismo [Acumulación ilimitada y política como mera fuerza: Hannah Arendt sobre el imperialismo y el capitalismo]. *Cadernos Arendt*, 2(3), 92-97. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2051/1872>
- Dickson, J. (2023). *The Politics of the Soul. From Nietzsche to Arendt* [La política del alma. De Nietzsche a Arendt]. Routledge.
- Evron, N. (2021). Hannah Arendt, Thinking, Metaphor [Hannah Arendt, Pensamiento, Metáfora]. *Telos*, 196 (Fall 2021), 9-30.
- Formosa, P. (2007). Is radical evil banal? Is banal evil radical? [¿Es banal el mal radical? ¿Es radical el mal banal?] *Philosophy & Social Criticism*, 33(6), 717-735. <https://doi.org/10.1177/0191453707080585>
- Gomes Barbosa, G. (2009). Imperialismo, Capitalismo e burguesía Revisitando as contribuições teóricas de Joseph Schumpeter e Hannah Arendt [Imperialismo, capitalismo y burguesía Revisando los aportes teóricos de Joseph Schumpeter y Hannah Arendt]. *Colombia Internacional*, (70), 146-165.

- Goyenechea, E. (2012). Hannah Arendt y Walter Benjamin: masa, multitud, populacho. *Colección*, (22), 115-146. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/861/828>
- Hiruta, K. (2019). Hannah Arendt, liberalismo y libertad frente a la política. En: K. Hiruta (Ed.), *Arendt sobre libertad, liberación y revolución. Filósofos en profundidad*. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11695-8_2
- Hobbes, T. (2003). *Leviathan [Leviatán]*. Cambridge University Press
- Kateb, G. (2010). Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality [Valores existenciales en el tratamiento del mal y la moralidad de Arendt]. en *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Benhabib, S. (Ed.). Cambridge University Press.
- Kohn, J. (1996). Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind, I [Mal y pluralidad: el camino de Hannah Arendt hacia la vida de la mente, I]. en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. May, L y Kohn, J. (Eds.). The MIT Press.
- Lawtoo, N. (2021). The Case of Eichmann Restaged: Arendt, Evil, and the Complexity of Mimesis [El caso de Eichmann reescenificado: Arendt, el mal y la complejidad de la mimesis]. *Political Research Quarterly*, 74(2), 479-490. <https://doi.org/10.1177/1065912920911201>
- Lederman, S. (2019). The Radicalism of the Banality of Evil: Ideology and Political Conformity in Arendt [El radicalismo de la banalidad del mal: ideología y conformidad política en Arendt]. *New German Critique*, 46(2(137)), 197-220. <https://doi.org/10.1215/0094033X-7546248>
- Lilia, M. (19 de diciembre de 2013). Arendt & Eichmann: The New Truth [Arendt y Eichmann: la nueva verdad] [Cartas al editor]. *The New York Review*.

- Machado, L. (2021). Ideologia e algoritmos: uma análise a partir do conceito de ideologia em Arendt [Ideología y algoritmos: un análisis a partir del concepto de ideología de Arendt]. *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica*, 1(2), 62-80. <https://ojs.catedefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas/article/view/171/339>
- Mantena, K. (2010). Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism [Genealogías de la catástrofe: Arendt sobre la lógica y el legado del imperialismo]. En S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 83-112). Cambridge University Press.
- Maquiavelo, N. (2005). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza.
- Montaigne, M. (2014). Ensayos. Debolsillo.
- Montesquieu. (1995). *De l'esprit des lois* [El espíritu de las leyes]. Gallimard.
- Neiman, S. (2010). Banality Reconsidered [Banalidad reconsiderada]. En S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 305-315). Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (2001). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* [El Contrato Social o Principios del Derecho Político]. Mozambique.
- Schubart, E. (2021). Observations from the Eichmann Trial: The Democratic Necessity of Deliberation and Cognitive Diversity [Observaciones del juicio de Eichmann: la necesidad democrática de la deliberación y la diversidad cognitiva]. *North Carolina Journal of European Studies*, 2. <https://doi.org/10.17615/bxsv-7e75>
- Shymko, Y., & Frémeaux, S. (2022). Escaping the Fantasy Land of Freedom [Escapar de la tierra de fantasía de la libertad]. *Organizations: The Contribution of Hannah Arendt. J Bus Ethic*, 176, 213-226. <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04707-x>

- Silva Uchôa, M. (2022). O imperialismo e o colonialismo nas origens do totalitarismo" [Imperialismo y colonialismo en los orígenes del totalitarismo]. *Cadernos Arendt*, 2(3), 18-41.
- Wagon, M. E. (2015) Arendt y el totalitarismo. Consideraciones sobre la radicalidad y la banalidad del mal. en *V Jornadas de investigación en Humanidades*. Noviembre, 2013. Bahía Blanca, Argentina.
- Wagon, M. E. (2020). La dimensión política del mal radical y de la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt. *Cuadernos Filosóficos/Segunda Época*, (16), 2-24. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.62>
- Wiley, J. (2016). *Politics and the Concept of the Political. The Political Imagination* [La política y el concepto de lo político. La imaginación política]. Routledge.