

9. MAL

ACELERACIÓN Y PARÁLISIS: A VUELTAS CON LA «BANALIDAD DEL MAL»

Celso Sánchez Capdequí
Universidad Pública de Navarra

RESUMEN: Este trabajo pretende probar el alcance explicativo de las claves hermenéuticas de la banalidad del mal para dar cuenta de los avatares de ciertas tendencias de la sociedad contemporánea. La citada expresión puede ofrecer pautas para abordar las expresiones del mal entre nosotros y entender los desafíos y los negros augurios de nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE: Arendt, mal, banalidad del mal, condición humana, progreso, revolución

ABSTRACT: This paper attempts to verify the explanatory scope of the hermeneutical keys of the "banality of evil" to explain the rise and fall of certain trends in contemporary society. This expression may offer guidelines to dealing with the different public appearances of evil and understanding the challenges and dark forebodings of our time.

KEY WORDS: Arendt, evil, banality of evil, human condition, progress, revolution

Introducción

Hace mucho tiempo que la humanidad ha perdido la esperanza de organizar un sistema de convivencia desprovisto de la presencia del mal. Este llegó desde tiempos inmemoriales (tal vez contemporáneos del origen del mundo y del hombre) y lo hizo para quedarse. De una u otra forma, bajo expresiones y grados diversos, encarnado por actores de lo más variado, se ha buscado un lugar entre las frágiles costuras de la aventura humana. Su presencia siniestra, difusa e impenetrable opone resistencia a las estrategias de explicación y control inherentes al ya de por sí errático quehacer humano. Sin embargo a lo largo de la historia éste no ha concebido el mal como algo de cosecha propia y de factura social. Si acaso, ha incidido en su origen externo, siempre atribuible a *otros* ajenos a sus actos, tales como dioses, espíritus, monstruos, demonios, agentes malvados, etc. Constituye *un afuera* del actuar humano que, por lo mismo, éste le ha dejado sin explicar.

Y esto ha sido así porque no necesita ser explicado. *No tiene ser* que obligue a tal empresa. En este sentido, han abundado las épocas y los episodios históricos en los que el mal no ha sido considerado con entidad (ontológica) suficiente como para poder perdurar y abortar el anhelo de prosperidad que anida en la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Ya desde las fuentes filosóficas de la Grecia Clásica el mal se ha tenido como algo sin espesura suficiente como para pensarlo en toda su radicalidad. No pasaba de mero *accidente* y, como indica Aristóteles, lo que no perdura ni permanece no se puede explicar, ni hacer ciencia con él. Sencillamente se su ser consistía en no-ser, en no-ser bien, en ser *ausencia*, *ausencia de tal bien*. No siendo, no estando, no consistiendo, se daban las condiciones para idealizar la experiencia humana en un universo despoblado de resistencias a sus apetencias y pulsiones de poder.

No habiendo la fuerza del mal adversa y contraria al imperio del Bien, el hombre ha modelado oníricamente diseños y dibujos de su experiencia basados en la armonía y en el ajuste entre los múltiples elementos que conforman su existencia. A tal fin, el concepto de historia lineal e irreversible que inaugura el Cristianismo, a pesar de sus transformaciones secularizadas en la modernidad bajo el modelo de una técnica y una tecnología redentoras, constituye el contexto ideal en el que la pugna titánica entre el bien y el mal se resuelve a favor del primer contendiente. Conceptos como *Progreso* en lo científico y *Revolución* en lo político corroboran la hegemonía de la línea recta de la historia en la que la época moderna augura la reconciliación de los hombres con su entorno y entre sí.

Pero el mal se resiste. Muestra más enjundia de la que parecía disponer. Ofrece muchas mas entidad de la que anunciaba la filosofía griega y muchas de sus derivaciones posteriores. Sigue aquí, y lo hace sin ser explicado de manera exhaustiva, esquivando la mirada atenta de la meditación filosófica y científica, equivocando el juicio de los analistas, desorientando al individuo en la gestión de su agenda cotidiana. Ante la magnitud del poder destructor que ha alcanzado en las sociedades contemporáneas, ya no basta el argumento kantiano del *mal radical* asentado en las profundidades abisales del alma humana. El mayor mal se ha gestado en nuestras sociedades a partir de la mayor frialdad y competencia técnica posibles, de pautas de comportamiento ajustadas a los parámetros metodológicos de la ciencia aplicada, de la racionalidad teleológica basada en la planificación de fines a partir de los medios adecuados. Como ya sabían los viejos francfortianos Adorno y Horkheimer, el mal es hijo de la disciplina, la medida y el cálculo. No responde a procesos reactivos deudores de un golpe de vesania, ofuscación o delirio incontrolable. De algún modo, convendría a empezar a pensar en «el mal más allá de la maldad, más allá de las figuras y motivaciones clásicas

atribuidas al mal: envidia, resentimiento, etc. presentes en los clásicos de la literatura» (Prior Olmos, 2009: 120).

Este pórtico a lo que viene a continuación, hace pie en las reflexiones legadas por Hannah Arendt acerca de las causas y motivos que alentaron y provocaron la barbarie nazi. En su universo intelectual se encuentra una expresión, *la banalidad del mal* (Arendt, 2006:418), cuyas claves, muy controvertidas en su momento, abrieron sendas desconocidas a la hora de pensar el mal en una dimensión que escapa a los límites de lo concebible y que lleva el sello de lo humano. Tras esta expresión, late el horror de la autora y de su sociedad ante una experiencia tan espantosa, el totalitarismo, que hacía imposible el mantenimiento de imágenes caducas del origen del mal cuando éste comparece fruto de la aplicación del método, el plan, el diseño técnico y el cálculo a la gestión de la sociedad y de las biografías individuales. La puerta que abre encuentra la posibilidad muy real, en todo caso, a meditar seriamente, de que ese mal tenga una relación directa, no tanto con reacciones/tendencias viscerales o disposiciones instintivas, como con el hacer humano, o, más precisamente, con *el dejar de hacer de la condición humana*, a menudo llevada por motivos e ideas que operan en su espíritu sin revisarlos ni avalarlos críticamente. Esboza la hipótesis de que el espanto que tiene ante sí obedezca a algo tan intrascendente como «la ausencia de intencionalidad» y, con ello, «la ausencia de propósito» (Bonss, 2003: 55) en los comportamientos humanos.

De ser así, su peligro es mayor porque se labra en las soterradas aguas de la cotidianidad, en lo más inadvertido de los hábitos y rutinas ordinarias, en el elemento sordo de lo normal. Su localización, su identificación y la manera de combatirlo se complican porque, de nuevo, parece que no está, no ocupa lugar, no acompaña los compases del vivir. Lejos de proseguir con las múltiples y variopintas proyecciones realizadas por las diferentes modelos de sociedad a lo largo de la historia, se trata de las primeras veces en las que la conciencia humana medita acerca de un mal que emana del lodo del silencio sórdido e inaprensible. Es el momento de interrogar al sigilo cómplice intercalado entre nuestras palabras, actos y decisiones.

Este trabajo pretende probar el alcance explicativo de las claves hermenéuticas de la citada expresión para dar cuenta de los avatares de ciertas tendencias de la sociedad contemporánea, sin con ello, comparar la tragedia en la que surgió y la calma tensa que hoy parece vivirse en muchos planos de la convivencia. Con todo, la citada expresión puede ofrecer pautas para abordar las expresiones del mal entre nosotros y entender los desafíos y los negros augurios de nuestro tiempo.

1. La banalidad del mal en un tiempo de tedio y previsión

Los análisis de H.Arendt acerca del mal nacen de la imperiosa necesidad de comprender el dolor inmenso que padeció directamente una época sumida en el sueño del progreso moral y técnico. La experiencia cotidiana dejaba de ser comprensible con los medios filosóficos y hermenéuticos al alcance legados por la tradición religiosa y espiritual de nuestra civilización. Todo se encontraba inundado de una carga de extrañeza y desgarrar que hacía inconcebible lo que la pensadora tenía ante sí. La comprensión se convirtió en un instrumento imprescindible para reconciliarse con una circunstancia enormemente desgarradora. En alusión al nuevo modelo de agente malévolos que realiza el mal sin concebirlo deliberadamente y por no pensar-lo, afirma la autora, en alusión al proceso judicial abierto contra el teniente coronel de las SS Eichmann, de la

que ella fue testigo privilegiado en Jerusalén, que «lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía su actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento- era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún tipo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue enteramente negativa: no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*» (Arendt, 2002: 30).

En esa tarea de comprensión latía el desafío de la autora de hacerse cargo de la quiebra de los principios rectores de la civilización occidental centrados en uno de los mandamientos de la fe cristiana: *el no matarás*. En el trance del período nazi su vigencia se empezaba a tambalear porque lo que imponía la evidencia objetiva de los hechos sociales era que se mataba sistemática y premeditadamente y, además, se hacía sin remordimiento y con un gesto de naturalidad que oscurecía el modelo de conciencia ética transmitido por la tradición religiosa. Sin lugar a dudas, el horror a la muerte y del homicidio masivo y sistemático alteraba los cimientos de la civilización. Sin embargo, con esto no quedaba todo dicho. A los ojos de Arendt, lo que perturbaba su ánimo en grado sumo era que esa práctica se había diseñado conforme a plan, elevada a norma y regla de comportamiento y cubierta con un manto de naturalidad y rutina que llegaba a definir los contornos cotidianos de la existencia. Se había convertido en normal imaginar la muerte de otros a partir de un clima de serenidad y quietud que, lejos de alterar la conciencia ética de sus protagonistas, les dejaba indiferentes, cuando no satisfechos con un trabajo realizado con esmero en favor de la causa aria. La maquinaria burocrática hacía el resto en un modelo de sociedad gestionado desde la rigidez de las reglas y desde la autocomplacencia de agentes cumplidores de órdenes y ciegos ante los efectos de sus actos.

En palabras de H. Arendt, «el significado moral del asunto no se entiende en modo alguno calificando lo sucedido de «genocidio» o contando los millones de víctimas: el exterminio de pueblos enteros se había dado ya antes en la Antigüedad, al igual que en las colonizaciones modernas. Se entiende sólo cuando nos damos cuenta de que esto ocurre dentro del marco de un orden legal y que la piedra angular de esta «nueva ley» radicaba en el mandamiento «Matarás», no a tu enemigo, sino a gente inocente que no es potencialmente peligrosa, y no por necesidad alguna, sino, al contrario, contra toda consideración militar o utilitaria del tipo que sea» (Arendt, 2007: 69).

El momento del que habla Arendt remite a una experiencia social en la que la eliminación de un colectivo social se había convertido en elemento nuclear posibilitante del éxito nacionalsocialista. Ello necesitaba un cambio radical en la autocomprensión del propio hombre: del *no matarás* se había pasado al *matarás* como principio directriz del movimiento nazi y buena parte del comportamiento social. La consolidación fina e inadvertida de esta transformación tuvo lugar con la ayuda de un trabajo callado y soterrado que, por un lado, aprovechaba la soledad y zozobra de una vida individual que se había quedado sin la representatividad de los grupos sociales, como las clases y los sindicatos, y, por otro, por la intervención perversa de la maquinaria nazi en las facultades espirituales de la condición humana en las que los actores afrontan asuntos como el significado de su experiencia en el mundo, el juicio crítico de los hechos concretos y la libertad de sus decisiones y actos.

En este contexto los actores «vendieron su alma» a cambio de pautas y parámetros de comportamiento basados en una meta al alcance de la mano, producto de las leyes de

la Naturaleza y favorecedora de un baño de reconocimiento social compensatorio de los sinsabores de un tiempo incierto y gris. El *modus vivendi* se componía de actores que, en la búsqueda de certezas que aplacaran la confusión reinante y la quiebra de los nexos sociales, adecuaron sus comportamientos a las necesidades del movimiento nazi. Y lo hicieron *sin nada que hacer*, más aún, *dejando de hacer*, facilitando la pasividad y la inacción ante el curso normal e inexorable de las cosas.

Se había desactivado en ellos el pensamiento como capacidad de buscar el significado de los hechos humanos, el juicio crítico como facultad soberana de la decisión individual y la voluntad como facultad de ejercer la libertad proponiendo nuevas pautas de acción. Las visiones acabadas de las cosas sintonizaban con actores dominados por automatismos que convertían sus vidas en secuencias reiterativas y repetitivas ajenas a las eventuales turbulencias y las contingencias de la vida. La convivencia cursaba como un proceso ciego, anodino, anónimo, callado, plano, sin matices en la que las sentencias inexorables del juicio científico habían robado la palabra a la pluralidad social. La diversidad de la plaza pública se había silenciado y en su lugar reinaba el silencio estremecedor de la uniformidad ideologizante e ideologizada de un universo humano calmado pero robotizado.

La presencia de las ideologías había clausurado la apertura constitutiva de la indeterminación humana. Estas ofrecían lo que más necesitaba una sociedad masificada de individuos atomizados y confundidos por la pérdida de referentes de pertenencia colectiva: *seguridad* avalada por el juicio científico que hablaba de la ley de Evolución (y de la Historia). En palabras de la pensadora alemana, «tan pronto como la lógica, como un movimiento del pensamiento –y no como un necesario control del pensamiento-, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa. Las explicaciones ideológicas del mundo realizaron esta operación mucho antes de que llegara a resultar tan eminentemente fructífera para el razonamiento totalitario. La coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en «productiva», de forma que pudo ser iniciada e impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones a la manera de la simple argumentación. Este proceso argumentativo no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (que habría sido otra premisa con un diferente grupo de consecuencias) ni por una nueva experiencia. Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica. El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior» (Arendt, 1999: 570).

En este modelo de vida no pasa nada. Carece de novedad. El ritmo lento y pausado marcan las pautas biográficas de los actores. Se trata de un concepto de tiempo *homogéneo y vacío* en el que, en expresión de Walter Benjamín, «los minutos cubren al hombre como copos» (Benjamin, 1987: 159). Ofrece una experiencia de la vida y del mundo bajo control basada en una continuidad irreversible que fija con costuras férreas la sucesión de los momentos históricos. Ha desaparecido cualquier atisbo de *contingencia*, del poder de actuar para dar entrada a *la aventura de lo posible*. La semblanza de este ritmo pautado de la época es expuesta con finura por Stefan Zweig al incidir en las diferencias con el de

su episodio cargado de sobresaltos y promotor de varias vidas en una sola. En palabras del escritor alemán, «El padre, el abuelo, ¿de qué habían sido testigos? Cada cual había vivido su vida singular. Una sola, desde el principio hasta el final, sin grandes altibajos, sin sacudidas ni peligros, una vida con emociones pequeñas y transiciones imperceptibles, con un ritmo acompasado, lento y tranquilo: la ola del tiempo los había llevado desde la cuna hasta la sepultura. Vivieron en el mismo país, en la misma ciudad, incluso, casi siempre, en la misma casa; todo lo que pasaba en el mundo exterior ocurría, en realidad, en los periódicos: nunca llamaba su puerta» (Zweig, 2001: 12).

En este contexto lo normal se basaba en una secuencia de repeticiones que hacía previsible el devenir postrero y en la que el tiempo futuro se había quedado sin margen para la sorpresa. La contundencia de lo actual cerraba el paso a cualquier anuncio de lo potencial. La sentencia ya estaba echada. Los individuos no tenían nada que hacer. Ya estaba todo hecho, más aún, dicho. No se necesitaba el ejercicio del pensamiento, ni el juicio, ni la voluntad. Se trataba de elementos sobrantes porque nada habrían de aportar a un acabado de las cosas y de las personas dictado por la naturaleza. Regía la armonía de los fragmentos inconexos de la sociedad. Sin más, se dejó de pensar, sentir, proponer. La sociedad se insensibilizaba y se paralizaba de puro desactivar la reflexión y la meditación humana.

Esta sociedad olvida algo constitutivo en la condición humana: se deja de *inaugurar* y *comenzar* nuevos derroteros de la sociedad y del mundo. Olvida que en la criatura humana «la acción es, al mismo tiempo, el *segundo* nacimiento y el milagro secundario, que ahora se encuentra *en nuestras manos*» (Marchart, 2005: 43). Los actores dirigen sus vidas a partir de guiones y reglas que no pasan por su capacidad de decisión. Las aplican automáticamente sin recaer en sus efectos. Su naturaleza general rige, sin mediación interpretativa, para todos los casos singulares de la experiencia a la mano. Un mutismo ensordecedor y angustioso define el comportamiento social que se ha quedado sin capacidad de respuesta ante una vida plagada de puertas entreabiertas, preguntas irresueltas, silencios sospechosos y equilibrios precarios. El individuo ha olvidado la tensión que le define en lo más nuclear de su existencia: entre lo actual y lo potencial, entre lo hecho y lo por-hacer, entre los fundamentos y el fundar. Es el precio a pagar por hacer dejación de su libertad a cambio de seguridad. En este contexto, «el totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre» (Arendt, 1999: 554).

El olvido del acto de inaugurar e iniciar en el individuo no es un hecho menor. Se trata de un asunto de calado porque en él se juegan los actores su libertad y responsabilidad ante el curso de la historia y el estado de las instituciones, no en vano remite «a la capacidad de *refigurar* el pasado, escuchar *su voz*, reinterpretar su eficacia a la luz de una fuerza inaugural» (Revault d'Allonnes, 2006: 145). Con esta idea Hannah Arendt incide en la capacidad humana de ofrecer constantes nacimientos de las relaciones entre los individuos y del mundo como tal. De su mano, se asiste al milagro de organizar los elementos de la experiencia a partir de un dibujo inédito y renovador. El mundo puede rejuvenecer periódicamente a partir de las novedades que introducen en él los actores al narrarlo y actuar en él. Arendt no está pensando en un inicio absoluto, más bien en un inicio relativo pero cargado de consecuencias en lo referido al futuro imprevisible y accidental de las cosas. Lo que hace al inicio una fuente de novedad de las relaciones que rigen el mundo

es la capacidad de proyección y de proyectar expresada en las aventuras de la libertad humana. Irrumpe en *las brechas de un tiempo* que ofrece encrucijadas que abocan a decidir y actuar. No hay inicio sino se interrumpen las continuidades en el discurrir cronológico, sino quiebran las inercias evocadoras de previsión y orden. Esa proyección funda nuevas secuencias expresadas en las palabras y en las acciones sociales que circulan en *el espacio de la aparición*, es decir, en el espacio público en el que los actores se presentan a los ojos de los demás, se conocen y se reconocen. El inaugurar corresponde a un proceso social, no individual, a muchas voces, no a una sola, a una experiencia de reunión colectiva y no a una disgregación fragmentadora. Se trata de la efervescencia de la vida política incubando novedad y puesta al día del estado de las cosas.

En este momento natalicio brota *el poder* de la sociedad que «es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte en todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. Un grupo de hombres comparativamente pequeño pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones» (Arendt, 2005: 226). De esta forma, el iniciar consiste en el poder de la sociedad de trascender el estado de las cosas con el concurso de las palabras y las acciones, con el concurso de la narración y la acción orientadas a relatar nuevamente el horizonte de convivencia. En esa experiencia colectiva basada en la circulación de las palabras y las voluntades el mundo se dispone a vivir un nuevo episodio, a gozar de un enésimo nacimiento como producto de las libertades humanas intercaladas entre las rigideces e inercias de los acontecimientos. Es la hora de la política entendida como experiencia en la que el conjunto de la sociedad se da cita en el espacio público para ofrecer relatos y actos acerca de lo que ocurre y de lo que puede ocurrir. Se narra lo que hay pero también posibilidades con las que sintetizar de múltiples formas los elementos de la experiencia. Comparece la acción, en expresión certera de Manuel Cruz, como «el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. Pero la libertad de Ana Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente cuando actúa» (Ibid, (Introducción):15).

En este contexto cobra especial importancia la expresión de *la banalidad del mal*. La vida política requiere de actores que se hagan conocer al exponer lo más propio, lo que les hace ser sujetos singulares y sujetos autónomos, es decir, el pensamiento, el juicio y la voluntad. Con el pensamiento, la vida humana se detiene en el significado de los procesos que afectan a aspectos nucleares del vivir tales como la muerte, la eternidad, la libertad, etc. Con el juicio, el núcleo de interés radica en la capacidad de discriminar y decidir acerca de lo que está bien y mal, lo justo y lo injusto, etc. La voluntad, por último, aportaría esa dimensión espiritual en la que los humanos se juegan su libertad irreductible a la hora de proyectar y proponer nuevos derroteros al mundo. El origen del mal en la sociedad totalitaria, a juicio de Hannah Arendt, se encuentra en que la inmensa mayoría ha dejado de pensar, decidir y proponer. Se ha agarrotado la vida del espíritu, más aún: éste se ha quedado sin vida, inane. Se ha disecado sus potencialidades intelectuales de tal manera que los actores repiten y reiteran. No hay noticia de esfuerzos tendentes a evaluar e intervenir en las cosas. La vida política en la que se cruzan palabras y voluntades se

ha paralizado. No hay voluntad de conocimiento y escucha pública porque no hay nada que transmitir ni comunicar. En los cuerpos acartonados de los actores no pasa nada. La lógica de las ideologías, la propaganda y la intimidación hacen el resto. La capacidad de trascender fruto del momento de la reunión política se ha esterilizado. Se ha dejado de *sentir y, al tiempo, de disentir y consentir en el momento deliberativo*. Se ha impuesto el automatismo como modo de vida.

La autora realiza un análisis exhaustivo del proceso de atrofia de la acción humana en el período de la aparición del mal tal y como se da en el período nacionalsocialista. Básicamente, los individuos han dejado de pensar. En esta actividad en la que se suspende el contacto con el mundo para volver a él «reinterpretándolo», lo que está en juego es el significado (o ausencia de tal) de los asuntos universales que afectan a la existencia. Se atiende al sentido o al sinsentido de las cosas. El actor tiene que optar, tiene que posicionarse, ha de mover pieza. Se pasa análisis a su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. Actualiza el valor de los palabras y los actos en lo que tienen de potencial hermenéutico y clarificador o, sin más, ideologizante. En palabras de Hannah Arendt, «el pensamiento acompaña a la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo; y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia: no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos» (Arendt, 2002: 214).

En este sentido, siguiendo con las palabras de la autora, «el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones), es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas» (Ibid. 215). En sintonía con la clarificación del valor de las cosas y del estado del actor en la experiencia, el pensamiento aboca al actor a valorar la circunstancia que habita y, con ello, a juzgar cuestiones concretas e inaplazables que forman parte su vida. Hacerlo sin apoyos en reglas generales y en lugares comunes supone la tarea, en expresión de la autora, de «pensar sin barandillas».

En definitiva, el mal brotó en una situación en la que se secaron las raíces del iniciar. Se truncó todo atisbo de iniciativa. Los actores encontraron en los discursos ideológicos de la Raza (o de la Historia) los móviles y las explicaciones para su comportamiento. Su carácter uniforme y general les igualó y les equiparó privándoles de sus voluntades y su libertad. Hizo de ellos seres *superfluos*, es decir, desprovistos de capacidad de respuesta y espontaneidad. La historia parecía escrita desde una lógica inexorable proclamada por los científicos que hacía imposible cualquier intento de romper rutinas e inercias. La nula capacidad de análisis y juicio oscurecía la libertad inscrita en la indeterminada criatura humana. Ella misma se había autoclausurado en plácidos automatismos que auguraban inocencia, pasividad y renuncia. Las condiciones necesarias para la tragedia estaban dadas. El totalitarismo había logrado lo que no había hecho la naturaleza: los individuos se habían adaptado al mundo, sin distancia con los hechos para analizar las cosas realizadas en él y con él y para detectar la barbarie en la que participaban sin saber, sin decidir y sin actuar.

Sin embargo, el ejercicio arriesgado de Hannah Arendt había consistido en dar respuesta a un desafío casi inabordable para su sociedad: hacer habitable el infierno llamado mundo contemporáneo, es decir, hacer comprensible la barbarie producida por los comportamientos humanos. Con su tentativa intelectual cabe la reconciliación con la experiencia circundante desde el momento en que ésta no impide la comprensión de lo más escabroso y negativo provocado por la criatura humana. Este elemento oscuro también se puede explicar y abrirlo a la deliberación pública. No cierra la puerta a experimentar en y con el mundo, a probar la capacidad correctora de la sociedad, a someter su destino a los designios de la política. En definitiva, «se trata en suma del comprender como teodicea»(Prior Olmos, 2009: 168).

2. De la rutina al cansancio: nuevos obstáculos para la acción

A continuación se aborda la tarea de emplear el cuadro teórico de H.Arendt como termómetro con el que medir la temperatura de la sensibilidad contemporánea y sus corrientes de sentido. Con ello se pretende cotejar la existencia de algún rasgo, surco o mero reflejo de lo que descubrió la autora alemana en su sociedad bajo la expresión *la banalidad del mal*. Los episodios históricos que se suceden en el acontecer temporal tienen mucho de cambios y rupturas bruscas que quieren poner nuevos acentos simbólicos y cosmovisionales que les signifiquen frente al pasado reciente. Sin embargo, las herencias se camuflan sutilmente en los niveles más imperceptibles del ayer que se dilatan, inadvertidos, en la actualidad.

En principio, dentro de las muchas novedades que ha incubado nuestro tiempo una de ellas es la aceleración. El curso de las cosas se ha desatado en unos niveles impensables tiempo atrás. Las nuevas tecnologías, la comunicación virtual globalmente interconectada, la omnipresencia mediática, la sucesión de muchos «primeros planos», el bombardeo publicitario, contribuyen a la formación de unos ritmos sociales basados en *la inmediatez*. Las continuidades y las largas cadenas del tiempo histórico se han roto. Cada instante distorsiona la vieja estabilidad del hombre de antaño y le aboca a decidir. El hombre contemporáneo vive en estado de alerta, acuciado de informaciones, primicias y rumores que sobreestiman su existencia. La línea recta ya no define el curso de los acontecimientos. Ahora es el punto, o «el tiempo puntillista» o «tiempo puntuado», «un tiempo que está más marcado por la profusión de *rupturas y discontinuidades*, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques en sí. El tiempo puntillista es más prominente por su inconsistencia y su falta de cohesión que por sus elementos cohesivos y de continuidad» (Bauman, 2007: 52).

En cada uno de estos puntos late lo desconocido: en ellos se juega la suerte del individuo, la sociedad y el cosmos. Su sucesión es ajena a las lógicas y las continuidades. Entre ellos se anuncia un abismo incomprensible e insondable. No se dan las condiciones para planificar la agenda. El devenir de las biografías y del acontecer social se desconoce. Se trata del *imperio de los acontecimientos* que irrumpen sin paternidad conocida y sin destino previsible. Visitan nuestras vidas sin avisar desgarrando inercias y rutinas. Niegan lo establecido e incitan a habitar una existencia cargada de extrañeza, desarraigo y contingencia. De algún modo, bajo la égida de los acontecimientos lo que define los comportamientos de nuestro tiempo es que no se descarta la presencia de lo extraordinario a cada momento, que la sorpresa se ha convertido en lo normal, que el ayer queda muy

lejos del hoy y a años luz del mañana. En nuestra circunstancia contemporánea *vivir es convivir con lo extraordinario*.

Esta semblanza de la cotidianidad contemporánea incluye otros aspectos igualmente constitutivos de nuestra época. Las viejas instituciones en las que los individuos delegaban buena parte de su identidad han quebrado. El propio curso transformador de la modernidad ha socavado sus bases y ha alumbrado un modelo de sociedad sin horizonte ni curso predeterminado poblado de actores despojados de los viejos vínculos y lazos de la modernidad industrial y ante el desafío de inaugurar unos nuevos. La tan manida *sociedad del riesgo* (Ulrich Beck), fruto de la propia inercia autotransformadora de la modernidad, ha erosionado la estabilidad que aportaban a las biografías individuales la familia nuclear, el trabajo o el Estado del Bienestar. Se trataba de referentes sólidos promotores de seguridad en un horizonte social que, paulatinamente, ofrecía señas de cambio convulso, precariedad e incertidumbre. La disolución de los lazos sólidos de la familia convencional, un trabajo cargado de provisionalidad y un Estado del Bienestar en franca retirada han contribuido a la formación de una sociedad sin seguridades en la que sus miembros afrontan sus decisiones sin otros referentes que sus propias dudas, incertidumbres y zozobras.

Por otro lado, el individuo ha ido adquiriendo un mayor protagonismo acerca de los muchos aspectos que conforman su agenda vital. Junto a la disolución de las rígidas estructuras normativas orientadoras de comportamientos individuales y sociales, el individuo se ha convertido en *valor supremo* de nuestra civilización y, por ende, obliga a decidir sin más criterio que sí mismo. Se ha convertido en voz única y autorizada para decidir acerca del relato de su vida. El valor del individuo se traduce en la obligación de dar cauce a su propio proceso de autorrealización. Cuestiones como los compromisos sentimentales, la pertenencia a grupos, la profesión, el modo de vida y de muerte, entre otros, constituyen retos ante los cuales ya no puede delegar (por lo anteriormente expuesto), ni *debe* hacerlo ya que se juega el componente simbólico de la identidad, es decir, al hacerse a sí mismo, el narrar-se. El mismo es el sujeto y el objeto de sus actos. Y ello sin normas que orienten, ni instituciones que perduren ni leyes que obliguen. Cada mañana constituye un abismo al que ha de hacer frente sin claves precisas de interpretación a la mano, abocado a buscarlas en el confuso universo de la información y con una precaria estabilidad de los contenidos del pasado reciente y distante. El resultado no es otro que el de un individuo sobrecargado de desafíos, preguntas y estímulos que acaban afectando el equilibrio emocional y desemboca en *el cansancio de sí mismo* expresado en las tendencias a la parálisis y a la depresión que *bloquean la acción y la decisión* sólo abordables con una demanda descontrolada de psicofármacos (Ehrenberg, 1998).

En este contexto no hay energía sobrante y nutritiva para la expansión creativa y la colaboración coordinada con otros. La voluntad ya no propone y se contrae. Se seca su yacimiento espiritual precursor de proyectos y alternativas. Los otros ya no evocan destinos compartidos, más bien amenaza, sobreesfuerzo e impotencia. El lazo y el vínculo se resiente y, con ellos, la vida política. La sociedad cronifica la parálisis en lo que afecta a sus mecanismos de corrección. Retornan los automatismos a causa de actores fatigados que no se atreven a aventurarse a experimentar en el mundo. Si acaso, se protegen de él, se blindan ante sus bramidos imprevisibles, de algún modo, viven sin mundo y sin relación con los otros. El cansancio y el agotamiento en la atención inagotable de sí les priva de atender a la complejidad circundante, de decir sí al mundo, de involucrarse en sus muchos desafíos. No son espíritus que se afirman, que dilatan su fuerza creativa, que expresan a los cuatro vientos su sentir y disentir.

Simplemente se especializan en las artes de defensa y protección: se trata de descargar lastre y evitar magulladuras.

De este modo, podemos estar ante el surgimiento de ciertas condiciones evocadoras de una nueva versión de «un mal sin maldad». Los actores contemporáneos se enfrentan a un decorado tan cambiante y tan sorprendente a cada instante que, para ser y existir, no deben dejar de decidir, no deben dejar de actuar. Se sienten interpelados a responder. Si no quieren verse arrollados por el cúmulo anárquico de acontecimientos, deben acometer sin dilación la tarea del juicio hasta la extenuación. En este caso, el juicio y el pensamiento no es que se ausentan, sino que se sienten sobreexigidos. Adquieren un protagonismo mayúsculo pero en condiciones muy precarias para ejercitarse adecuadamente. Se les requiere en tal grado que se atascan por saturación. En ellas el individuo se juega su ser o no ser, su autonomía o su heteronomía. Pero la sobreabundancia de estímulos, la quiebra de estructuras institucionales en las que antaño cabía delegar y la ausencia de tiempo por el rápido envejecimiento de todo lo pasado dejan al individuo solo y desbordado ante una cascada de decisiones que no parece detenerse nunca. En un entorno en el que lo extraordinario ha devenido normal, el pensamiento y el juicio se presentan como facultades espirituales constantemente solicitadas sin las cuales no puede hacer frente al desafío ineludible de narrar-se. De alguna manera, se les demanda como nunca pero se les silencia como siempre. El ritmo acelerado e imprevisible de la sociedad hace imposible una gestión sensata y provechosa del juicio. Este no puede operar con frescura desde el atosigamiento derivado de la inmediatez.

Al extenuado actor contemporáneo le hace falta tiempo y elaboración. Necesita *pensar* el sentido de sus palabras y actos, de lo que le rodea, del conjunto de acontecimientos que se dan cita en su circunstancia. Sin pensar es imposible el juicio. Le presupone de algún modo en su tarea de esclarecer el alcance semántico de lo que está ocurriendo. Por una parte, «el pensamiento no proporciona conocimiento moral ni produce sabiduría práctica; por la otra, señala que tiene importantes consecuencias prácticas en la medida en que libera la facultad de juzgar» (Prior Olmos, 2009: 133). Sin pensar, el juicio esteriliza su patrimonio de discernimiento acerca de las muchas cuestiones concretas que le llaman a la puerta. Afrontar el significado de la existencia supone, de algún modo, analizar las cuestiones más actuales. Una vez más, el individuo, impotente ante la desmesura que le rodea, tiende a reproducir las reiteraciones mediáticas que invaden el universo global. De puro reincidir en ellas adquieren vida propia. De algún modo esto supone la renuncia de los individuos a ejercitar la acción y la decisión, implica delegar en poderes anónimos los aspectos nucleares de su existencia, someterse bajo el dominio de sombras cargado de sofisticación y elocuencia tecnológica que abortan el acto de inaugurar.

A pesar de que este clima social, tan cargado de brillo propagandístico y publicitario, invita a vivir muchas vidas plenas de dicha y confort y un sinfín de *segundos nacimientos*, esta oferta se limita a elegir entre opciones dadas pero sin trascender el conjunto de relaciones que las soportan. Se trata de *renacimientos* comprados en el mercado, con un carácter claramente privatizador y con una tendencia marcadamente reproductora. No hay noticia del trascender porque no hay tiempo, no hay tiempo para la política, para la deliberación pública y el diagnóstico compartido. Más en concreto, la actividad política basada en una idea de instituciones estables orientada a planificar el futuro y meditar acerca de lo que ocurre se ha convertido en un proyecto inasumible. La aceleración del ritmo histórico y la sobreabundancia de acontecimientos han hecho de ella *un universo reactivo* (Rosa, 2009: 102) en el que

predominan los movimientos improvisados, las urgencias electorales y la ausencia de respuestas coordinadas y meditadas.

Nuestra experiencia cotidiana hace pie en unos prejuicios que nos piensan, nos tienen y nos sos-tienen. Su potencial normalizador de la experiencia apuntala un decorado que multiplica la necesidad de decisión y acción. *El juicio constante y sin tiempo constituye el prejuicio del tiempo que nos toca vivir*. Si bien venimos de una primera modernidad en la que el prejuicio naturalizaba la reiteración y la inacción en aspectos sustanciales de la existencia individual, en la actualidad las condiciones de vida exigen la sobreabundancia de toma de decisiones para un individuo acosado por un «fuego cruzado» de saturación de información y escasez de tiempo para el pensamiento y la reflexión.

Una vez más, rige una sociedad en la que claudica el juicio, en este caso, por saturación, por la incompatibilidad entre el ritmo acelerado que le requiere y el ritmo pausado que le es natural. Dicho de otro modo, el momento del pensamiento en el que la sociedad y el individuo detienen el curso de las cosas para distanciarse y ver el conjunto en el que tienen lugar hoy no es posible. La historia se repite pero por otros condicionantes históricos y sociales. Actualmente es la sobrecarga de desafíos y la aceleración que la promueve lo que esteriliza el juicio y socava el pensamiento. Muchos de nuestros actos se realizan con otros recursos que no se inician en el fondo espiritual de los individuos: los psicofármacos y las reiteraciones mediáticas. Queda por saber la verdadera magnitud de este dibujo y las perversiones que pueden provocar actores sin saberlo y sin poder actuar sobre sus condiciones.

3. Conclusiones: los males de la extenuación

De nuevo la sombra de la parálisis y la atrofia planea sobre el espíritu humano. Ahora no por la merma de sus iniciativas, sino por su sobrecarga. Esta golpea frontalmente sobre el individuo al que oprime y constriñe. En él se desactiva la capacidad de relatar con sentido la fragmentación que le rodea. Se siente responsable y obligado a dar respuesta de todos los aspectos de su vida pero sin instituciones portadoras de un pasado orientativo, sin tiempo para la meditación, sin discernimiento preciso y clarificador para decidir. Nuestro tiempo es el de actores sumidos en el dolor, la fatiga y el cansancio de sí mismos. La ardua tarea de hacerse y relatarse a sí mismos les asfixia y atosiga. Aún en mayor medida, los aspectos públicos y colectivos caen una vez más en manos de nuevos automatismos. Los actores se quedan sin capacidad de responder y elaborar nuevos cursos de acción: sin poder trascender, sin poder inaugurar. Sólo los psicofármacos y «las huidas de mundo» del consumo ofrecen recursos atractivos. Con ellos, el espíritu humano se adapta a las exigencias del entorno: con ellos, de nuevo *la parálisis del pensamiento*.

Bibliografía:

ARENDE, H., (1999), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus

ARENDE, H., (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós

ARENDE, H., (2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surco

ARENDE, H., (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós

- BAUMAN, Z., (2007), *Vida de consumo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica
- BENJAMIN, W., (1987), *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus
- BONSS, W., (2003), «Das Böse als social Phänomen», *Das Böse* (Breuninger, R. edtr), Ulm, Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm
- EHRENBERG, F., *La fatigue d'être soi. Depression et société*, Paris, Odile Jacob
- MARCHART, O., (2005), *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Viena, Verlag Turia&Kant
- PRIOR OLMOS, A., (2009), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva
- REVAULT D'ALLONNES, M., (2006), *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil
- ROSA, H., (2009), «Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society», *High-Speed Society* (Rosa,H./Scheuerman,W.E., edtrs.)
- ZWEIG, S., (2001), *El mundo de ayer*, Barcelona, El Acantilado