

Hannah Arendt y la cuestión del mal radical

Agustín Serrano de Haro

En la clasificación aristotélica de formas de gobierno no tendría encaje adecuado la forma de dominación política por la que será recordado nuestro siglo: el totalitarismo. Tal es la tesis de Hannah Arendt. Pero la pensadora judía ha querido mostrar ante todo que el análisis de los regímenes totalitarios y de su más peculiar realización –el campo de concentración– daba un sentido inesperado y desconcertante al concepto filosófico del mal radical.

1. Concepto e intuición del mal radical

Hannah Arendt recuperó el concepto kantiano de mal radical a propósito de un orden de acontecimientos históricos cuya mera posibilidad no sospechó la filosofía política hasta que la era del imperialismo y la quiebra de los Estados-Naciones europeos los hicieron posibles primero, reales después. En opinión de su coterránea y admiradora, Kant habría sido el único pensador, filósofo o teólogo, que advirtió la amenaza de un mal radical insito en la condición humana. Pero la descripción del mismo desde el punto de vista del sujeto agente como «perversidad del corazón», como la tendencia inextirpable del hombre a buscar máximas de conducta adicionales a la ley moral, la cual no resulta nunca motivo suficiente de determinación¹, aún le confería, según Arendt, excesiva inteligibilidad, excesivo sentido. Ella, en cambio, describe el mal radical como ofreciéndose objetivamente, dotado de una cualidad única: la de no haber posible perdón para los autores, no habiendo tampoco posible castigo para ellos. El mal desconocido que se

¹ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Primera Parte.

dio a conocer, trasciende del marco jurídico-político que permite a las colectividades humanas enjuiciar y condenar las conductas de otros hombres, y a la vez desactiva las actitudes y tomas de postura personales con que los hombres afrontan en alguna medida, con algún sentido, la maldad del mal, como si las invalidara sin ofrecer en su lugar ninguna alternativa:

«Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar, el amor no puede soportar, la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son “humanos” a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de solidaridad de la iniquidad humana.»²

Los orígenes del totalitarismo (1951) culminaba, en efecto, en la tesis de que el barrunto teórico de la noción de mal radical, a todas luces insuficiente, había encontrado una figura definida y acabada, próxima a la perfección, en la historia de nuestro siglo. Formas precisas de dominación política habían introducido, habían «creado» tal forma de mal. Expresado en una fórmula kantiana, que a Kant mismo repugnaría: con el mal radical se trataba, ante todo, de una intuición, representación individual, y no de un concepto. Y lo peculiar del caso es que dicha intuición se repetía en dos regímenes políticos, en las dos grandes experiencias totalitarias del siglo, que de este modo presentaban una esencial comunidad interna: la Alemania nazi a partir de 1938, y la Unión Soviética a partir de 1930 y hasta la muerte de Stalin, con el paréntesis relativo de los años de la guerra. En ambos casos, la fecha inicial consigna el momento en que la resistencia interna al régimen, la oposición mínimamente organizada a él, había sido eliminada; el momento en que los despotismos o tiranías en sentido habitual se consolidan y relajan el empleo de la violencia, y que fue, en cambio, el punto de partida del totalitarismo hacia sus verdaderos fines de dominación total.

La descripción del mal radical en términos de lo imperdonable-incastigable apunta al hecho de que su existencia rompe la unidad de la experiencia, disuelve las condiciones de posibilidad de la realidad intersubjetiva —sigo utilizando nociones kantianas—. Pero la datación de su inicio, el examen detallado de su génesis, la descripción de su implacable coherencia —todo ello expuesto con minucia y profundidad en la obra de Arendt—, significarían, en cambio, que la ruptura irrecuperable —para la cual no habría aperccepción trascendental— se insertó en la trama de los fenómenos y ocupó el centro del tiempo histórico —como si de una intuición empírica se tratara—. En lo que sigue esbozo ambos lados de la cuestión.

² *Los orígenes del totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), 680. Madrid, Alianza, 1981.

2. *La novedad de los movimientos totalitarios*

Los movimientos totalitarios irrumpen en el panorama político de la primera posguerra con la pretensión de organizar las masas populares. No se dirigen ya a las antiguas clases, cuyo círculo limitado de intereses representaban los partidos políticos tradicionales y que se integraban en el Estado-Nación, sino a los segmentos de población que habían quedado al margen de las relaciones sociales normalizadas y que, siendo indiferentes a la política, habían sido despreciados por los propios partidos. La quiebra simultánea de las distintas clases en la Alemania de la posguerra, o la destrucción sistemática de la débil estructura de clases en la URSS de las purgas de principios de los treinta, produjeron una atomización desconocida de ambas sociedades, y, en el acercamiento de Arendt, el hombre masa es el individuo aislado, excluido de las relaciones sociales y del mundo compartido que ellas presuponen; el hombre copado, más que por el sentimiento de fracaso individual o de injusticia colectiva, por la conciencia de ser «gastable», «prescindible» en un mundo que no le reconoce y en que él no se reconoce. Al hombre masa en este sentido y a la población desclasada en tanto que «sobrante», ofrecieron los movimientos totalitarios —ya no partidos políticos— un nuevo lugar en la realidad a cambio de una adhesión también nueva: una identificación total y «altruista», antiburguesa por su carencia de contenido preciso, de fines específicos, de intereses negociables.

Semejante adhesión no significaba, por tanto, una recuperación indirecta de la presencia en la sociedad constituida y en el mundo dado. La «generación de las trincheras» había creído descubrir en la guerra, con la intensidad de una verdadera revelación, la insufrible hipocresía de la sociedad burguesa y de la Europa liberal, su máscara de buenas maneras, de diplomacia, discusión y representación, que ocultaba una brutal inhumanidad. Y el deseo violento de ver la ruina de todo el artificio burgués, en pago de su faldedad tanto como de sus injusticias, alentó una militancia dispuesta a seguir las proclamas más desmesuradas antes que a reconocer las antiguas verdades del antiguo orden. En este afán de destrucción del «mundo de ayer» se encontraron el populacho, residuo de todas las clases arruinadas, con los sectores de la élite intelectual que también consideraban inservible para entender el presente a la tradición de pensamiento humanista. En sintonía con este espíritu, en la «vanguardia» del mismo, los movimientos totalitarios articularon, por primera vez en la vida política moderna, «organizaciones frontales» de afiliados, organizaciones que se separaban del mundo normal y lanzaban un desafío a la realidad exterior en su conjunto.

Las organizaciones frontales encarnaban y difundían la ideología del movimiento. Ideología no era, en este contexto, un sistema de proposiciones interpretativas de la realidad y de objetivos políticos últimos conformes con aquéllas, sino, al contrario, «la lógica de una sola idea», de la que, eso sí, se derivaba la proclamación de que el curso de los acontecimientos humanos y el destino de los hombres, de los grupos humanos y de los pueblos estaban

fallados de antemano; de que dependían de fuerzas sobrehumanas, bien de índole biológico-racial, bien de carácter histórico-social, a cuya dinámica subterránea de creación y destrucción sólo se ajustaba el propio movimiento. Este podía reclamar para sí un plano diferente dentro del debate político y de la lucha social, una dimensión subyacente a las apariencias y acorde con la verdadera realidad, con las leyes inexorables del devenir ineluctable.

El desprecio por los hechos y por los condicionantes fácticos, con las consiguientes fluctuaciones constantes de las líneas de acción política, nunca amenazó la coherencia interna de los movimientos. No sólo por el hecho de que la propaganda ideológica se sustraía a toda refutación, sino, más profundamente, porque ella operaba bajo el motivo de que un mundo configurado y dominado totalitariamente haría realidad todas sus proclamas y tornaría en verdad todas sus mentiras. Así, la existencia de una conspiración judaica mundial, que se realizaba objetivamente en la existencia de la raza infame, hallaba su prueba definitiva en que podía organizarse un movimiento de beligerancia implacable hacia los judíos sobre el solo y excluyente supuesto de que tal conjura existe y de que debe ser eliminada. «El proceso de toma de decisión», por decirlo pedantemente, no dudaba en derivar, desde luego, el valor o disvalor en cuestión de propiedades objetivas, con independencia de posicionamientos y consideraciones individuales —del posible germanismo de las víctimas, por ejemplo—; sobre ello, extraía además de la propia acción desencadenada y de su coherencia incuestionable la prueba del disvalor intrínseco de aquello que buscaba destruir, ahorrándose las complicaciones estériles de argumentar, reflexionar, reconsiderar, etc.

Ahora bien, estas organizaciones frontales de militancia y de acción, así como la propaganda ideológica, eran sólo la fachada *ad extra* de los movimientos totalitarios, los cuales *ad intra* construían su propio universo, un mundo alternativo. Bajo la cara externa del movimiento, que estaba en comunicación con el mundo aún no dominado, aún no transformado, se escalonaban las distintas formaciones de élite del partido, cada una más «radical» que la anterior. Estas operaban al modo de fachadas superpuestas que distanciaban progresiva y «pedagógicamente» al adepto del mundo externo hacia dentro del movimiento, y, a la vez, servían de correas de transmisión hacia fuera de la energía más profunda y oculta del movimiento. En el centro de las capas, un círculo no fijo de iniciados separaba todavía al Jefe del movimiento de las formaciones de élite. Con alguna regularidad, este último núcleo del poder, la capa central de la cebolla, movía la jerarquía de las formaciones, intercalando nuevos cuadros de mayor adhesión e identificación. Las élites, en todo caso, precisaban cada vez menos del adoctrinamiento ideológico: más bien, ponían por obra la ideología; sabían ya que cada declaración de hechos era una de fines, y al revés; y la complicidad interna que daban las nuevas máximas: «Tú matarás», «Tú levantarás falso testimonio», cohesionaba sus cuadros y los incomunicaba del exterior.

La estructura interna de los movimientos totalitarios evoca, así las cosas, la imagen de las «sociedades secretas». Con ellas comparten, desde luego, el

carácter conspiratorio, la conversión del no adherido en enemigo objetivo, la ciega hostilidad hacia el mundo humano existente, hacia la pluralidad sin cuento, inabarcable, de diferencias y posibilidades que el mundo ofrece. «Sociedades secretas, pero constituidas a la luz del día» —sugiere Arendt—, ya que lo verdaderamente original estribaría en que los movimientos abarcaran todo y concebían a todos en términos de organización y a la organización en constante movimiento —movimiento ordenado a la dominación—. Lejos del tópico de la jerarquía férrea y de la rigidez total, los movimientos totalitarios se caracterizaron por su imprevisible dinámica de creciente radicalismo y por la constante deformación de las estructuras estables de poder. El que las élites se desembarazasen de la diferencia que va de la verdad a la mentira, del hecho al fin, de la inocencia a la culpabilidad, el que no pensasen la oposición entre dominadores y dominados a imagen del tirano que monopoliza el poder en beneficio propio, y, más bien, se interpretasen a sí mismos como fieles ejecutores del movimiento sobrehumano, todo ello respondía a la sincera convicción, puesta en obra, de la omnipotencia de la organización y de su capacidad ilimitada de configuración de la realidad. Todo lo que existe, y desde luego todo lo que forma parte del mundo humano, puede y debe ser tratado como materia de poder, o como obstáculo temporal en el camino hacia él. Y aquí no se trata ya de la potencia y grandeza de la nación, pues, como señala Arendt, tampoco la diferencia entre política doméstica y asuntos internacionales ataba a quien concebía desde el principio el mundo exterior como jurisdicción potencial y a la propia nación como un primer territorio de conquista, ya sometido al potencial organizativo del movimiento.

3. Todo es posible

Estos rasgos políticos esenciales y esencialmente nuevos se advierten con mayor nitidez en el análisis del totalitarismo en el poder. Y es que a diferencia de las dictaduras unipartidistas y del propio régimen corporativo fascista, los movimientos totalitarios buscaron siempre mantener su diferenciación respecto del Estado que controlaban. Otra cosa habría significado «osificar» el movimiento y estrechar su capacidad movilizadora. El nazismo desarrolló una práctica sistemática, no ya de supresión o de transformación de todos los organismos y aparatos del Estados —ni siquiera derogó la constitución de Weimar—, sino de duplicación en otros paralelos del partido, o mejor, de cada escala del partido. Cada sección contaba, además, con sus divisiones geográficas propias sobre las de la Administración, de modo que ningún habitante del Reich podía tener constancia de bajo cuál de las autoridades simultáneas se encontraba y de acuerdo con qué legislación; salvo quizá en punto a que cuanto más visible fuera la autoridad y más reconocible la disposición legal, menos poder efectivo le había de corresponder.³ Y ello para

³ El muy moderado programa del partido de 1920, por ejemplo, se mantuvo siempre vigente.

cualquier aspecto de la vida económica y social, personal y familiar, presente o pasada, dado que ya nada caía fuera del ámbito político. El análogo cabal de esta original forma de dominación absoluta, que oculta el origen del poder y deforma las estructuras que lo encarnan, se halla en las imprevisibles purgas stalinistas de los primeros treinta: las deportaciones en las distintas profesiones y sectores sociales, en los círculos de familiares y conocidos, que no habían denunciado a anteriores deportados, las que afectaban a los territorios que se suponían desafectos, o que podían resultarlo, y las detenciones entre antiguos militantes de formaciones próximas al partido, e incluso la cuota significativa de las purgas puramente aleatorias.

Ambos procesos de deformación y ocultamiento sistemáticos de la forma del Estado y de los fines de la actuación política, apuntaban, en realidad, en positivo, a hacer de la policía secreta el verdadero núcleo del poder y a hacer del terror el contenido propio y el fin primario de su ejercicio. El aparato de violencia es la encarnación del nuevo orden que interpreta y ejecuta la “ley” ideológica que destina vida o muerte, supervivencia o deportación, con independencia de los sujetos implicados y de su actuación personal; es el brazo del universo alternativo que cae sobre el material humano del mundo y lo modela:

«Los nazis no pensaban que los alemanes eran una raza de señores a la que pertenecía el mundo, sino que los alemanes debían ser dirigidos por una raza de señores como todas las demás naciones, y que esta raza se hallaba solamente a punto de nacer. El amanecer de la raza de señores no eran los alemanes, sino las SS.»⁴

En el análisis de Arendt, si la forma totalitaria de gobierno nunca fue ensayada antes, aparte sus caracteres específicamente contemporáneos, se debe también a razón tan trivial como sus consecuencias gravemente antiutilitarias, su abrumadora improductividad, que tenía que obstaculizar y poner en peligro los intereses de la nación. Claro que la meta del totalitarismo no pasaba por unos criterios limitados o ampliados de utilidad, que suponen una comunidad intersubjetiva reconocida, sino por la convicción sincera y la decisión firme de que el movimiento gestaba en un horizonte de siglos la omnipotencia que ideológicamente proclamaba:

«Para el movimiento era más importante demostrar que resultaba posible fabricar una raza aniquilando a otras [aun a costa de interferir gravemente en una guerra indecisa] que ganar esta guerra de fines limitados. Lo que sorprende al observador exterior como una “muestra de prodigiosa locura” no es nada más que la consecuencia de la absoluta primacía del movimiento no sólo sobre el Estado, sino también sobre la

⁴ *Op. cit.*, 618.

nación, el pueblo y hasta las posiciones de poder ocupadas por los mismos dominadores». ⁵

A esta luz, el principio totalitario de organización y dominación no sería «todo está permitido», sino, más bien, «todo es posible». La máxima nihilista todavía tiene que ver con la atracción oscura del mal, o con la tentación de la voluntad a afirmarse en la arbitrariedad, quizá con la «sed de vivir furiosa y hasta indecorosa» que «ama más la vida que su sentido» ⁶, etc.; con motivos, en suma, que, en conjunto, igual que la perversidad del corazón, resultan «inteligibles». «Todo es posible» quiere, en cambio, decir, no cualquier crimen por brutal e inaudito que parezca, sino la trasgresión sistemática e implacable de cuanto hace posible tratar a los hombres como sujetos humanos. El lema nihilista guarda relación esencial con la libertad e individualidad del hombre, experimentadas quizá más allá de toda razón; el principio totalitario, en cambio, se corresponde con el dictado ideológico «todo está predeterminado». Este dictado, opuesto en apariencia a la posibilidad ilimitada, es, en verdad, complementario de ella, ya que sólo la espontaneidad de los hombres se interpone entre la omnipotencia organizativa y la inexorabilidad ideológica; sólo aquélla está verdaderamente de más. ⁷ De aquí que los campos de concentración y de exterminio, que hacen realidad la condición superflua de los hombres, pertenezcan de suyo a la experiencia totalitaria, como banco de pruebas limitado del proyecto de dominación universal.

4. *El universo alternativo*

La dualidad de campos de concentración y campos de exterminio encierra relevancia. La eliminación exhaustiva, «administrativa», de colectivos de personas, razas enteras, incluso grupos nacionales, permitía organizar, en paralelo, un espacio concentracionario, que aplazaba la muerte física de los internos y la sustituía por un terror sin límite en que estar vivo era experimentar la «muerte en vida» —si es que giro como éste puede depurarse de ingredientes metafóricos—.

En el universo concentracionario, y antes de la muerte física, se llevaba a cabo la eliminación total de la persona jurídica. Categorías enteras de personas quedaban fuera de la ley y eran desposeídas de la nacionalidad, no por sus actos, sino por su condición. Fuera de la ley estaba asimismo el campo de concentración, cuyo régimen interno no se sometía a ningún control extrínseco, que no contaba con ninguna relación conocida de pe-

⁵ *Op. cit.*, 619.

⁶ *Los hermanos Karamázov* l.V cap. 3.

⁷ Cf. Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, University Press, 1992.

nas, ni procedimiento judicial de selección de los internos, etc.; si bien siempre se mantuvo la sagaz y destructiva política de amalgamar a los «inocentes» con los delincuentes convictos —que mantenían su identidad y eran por ello la «aristocracia» de los campos—. ⁸

A la supresión de la personalidad jurídica seguía la destrucción de la persona moral en el hombre, puesta ante decisiones semejantes a la de *Sophie*, obligada a asistir masivamente a los espectáculos de tortura y a colaborar con las autoridades en la administración del campo —incluso en las tareas de exterminio—, etc. El dilema de elegir entre homicidios ocupaba el lugar de la antigua elección entre bien y mal, entre bienes relativos, y la conciencia moral se encontraba ante la difuminación, hábilmente creada, de los matices que diferencian a las víctimas de los verdugos.

Pero todavía, en un último escalón según el examen de Arendt, era la singularidad propia del individuo, su unicidad como hombre, que se vincula a una identidad pasada, que se sostiene en los actos espontáneos más elementales y casi intrascendentes, que brota de las contingencias de las relaciones personales y del gobierno del cuerpo propio, era esta unicidad la que se convertía en objeto de la furia destructora en todos sus detalles, y sin ningún beneficio ulterior: pérdida del nombre y grabación de un número, ridículo vestido común, incomunicación absoluta del exterior como si el campo no existiera para el mundo y viceversa, hacinamiento e infralimentación, vejaciones inesperadas, torturas aleatorias...

De haber perseguido sin tregua la libertad de conciencia y los derechos cívicos y políticos, el totalitarismo habría realizado un despotismo inédito en la Historia de la Humanidad. Pero el despotismo —apunta Arendt— se ejerce sobre hombres y, aunque vulnere la dignidad humana, deja la humanidad reconocible. El campo de concentración, merced a su obsesiva e implacable arbitrariedad, trata, en cambio, de fabricar seres que, sometidos a una agresión permanente, respondan sólo mecánica, estímulamente; trata de amontonar hombres que sobrevivan incapaces de inaugurar nada —ni la rebeldía, ni la propia muerte—; en el límite, aspira a producir especímenes humanos que realicen para sí mismos y en sí mismos la condición de superfluos, de sustituibles físicamente por cualquier otro haz de reacciones al terror. Y es esta posibilidad la que puede destruir la libertad, pero extirpando sus prerequisites remotos en la unicidad y la diferencia de los hombres, en la existencia de vínculos entre ellos, en la motivación de sus actos dentro de un espacio común reconocible. ⁹

⁸ «Bajo circunstancia alguna debe convertirse el campo en un castigo calculable para delitos definidos», *op. cit.* 666.

⁹ Cf. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, 232: «Ninguna sociedad suprime literalmente todas las libertades de sus miembros. Un ser al que los demás no le dejan hacer absolutamente nada por su cuenta, no es un agente moral en absoluto, y no se le puede considerar moral ni legalmente un ser humano, aunque un fisiólogo o un biólogo, o incluso un psicólogo se inclinase a clasificarle como un hombre.» (Trad. de Julio Bayón. Madrid, Alianza, 1988.)

Los complejos análisis de Arendt concluyen, así, en una sencilla relación que semeja un axioma formal: la omnipotencia totalitaria persigue convertir a los hombres en superfluos, o sea, aspira a despojarlos de su unicidad y anular así la pluralidad humana. Dicho de otra forma, la omnipotencia pretende llevar a los hombres a una impotencia literalmente absoluta, cuyo modelo son los campos de concentración que mantienen en vida a sujetos a los que sorben el ser. Por ello, y en la medida en que los totalitarismos —y singularmente el nazismo—, han alcanzado parcialmente su objetivo, un mal imperdonable e incastigable, inconmensurable, el mal radical, ha tenido lugar.¹⁰

5. Algunos corolarios

La conclusión de los análisis de Arendt en la correlación casi axiomática de la omnipotencia del movimiento totalitario con la reducción a impotencia absoluta de la espontaneidad y pluralidad de los hombres, invita a señalar algunos corolarios:

1) Los acontecimientos históricos habrían revelado cómo se presenta el mal radical y en qué consiste. En este sentido inverso, la Historia sí habría resultado creadora; habría «cristalizado» en una novedad categorial perversa.

2) En consecuencia, los movimientos totalitarios de posguerra resultaron más coherentes, más radicales y originales de lo que sus valedores intelectuales interpretaron o anunciaron y de lo que sus detractores temieron. Ni el fracaso del proyecto moderno de emancipación, ni siquiera el presunto acabamiento nihilista de la cultura europea, habrían dado base para anticipar, o la darían *a posteriori* para reconstruir, la figura tan acabada e imprevisible en que el mal irrumpió en el mundo de los hombres.

3) El mal radical fue —es— posibilidad únicamente al alcance de organizaciones que conquistan la esfera pública y desde ella determinan toda la existencia humana. No es, pues, una posibilidad directamente experimentable *in individuo* —que fuese próxima en algún sentido a la desesperación

¹⁰ En líneas dirigidas a Jaspers, Arendt presenta la «ecuación» del siguiente modo: «El mal se ha revelado más radical de lo que se había podido prever. O bien, la tradición occidental ha padecido el prejuicio de creer que lo peor que el hombre puede hacer procede de las perversiones del egoísmo. Ahora ya sabemos que lo peor o el mal radical nada tiene que ver con tales motivos humanamente comprensibles y pecaminosos. Qué sea en realidad el mal radical, no lo sé; pero me parece que tiene de algún modo que ver con estos fenómenos: la conversión en superfluos de los hombres como hombres; no ya su utilización como medios, que deja intacta su humanidad y sólo vulnera su dignidad humana, sino convertirlos en superfluos como hombres. Ello ocurre tan pronto como se excluye toda impredecibilidad, que corresponde, del lado del hombre, a la espontaneidad. Y esto a su vez surge, o mejor, se relaciona con la ilusión de una omnipotencia *del* hombre (no ya el anhelo de poder). Si *el* hombre como hombre fuese omnipotente, entonces no se entendería de hecho por qué habría de haber hombres, *los* hombres; de la misma manera que en el monoteísmo es la omnipotencia de Dios lo que le hace ÚNICO—. En este sentido, la omnipotencia *del* hombre hace a los hombres superfluos.» (*Arendt-Jaspers Briefwechsel*, 202ss. München-Zürich, Pieper, 1985 —subrayados de Arendt; la trad. es mía—.)

como enfermedad mortal—, ni provocable por unos u otros sujetos. De lo que se infiere que en el dominio público, en la esfera política, está en juego, de alguna manera, toda la realidad del hombre.

4) Si la caracterización de Arendt es justa, la unicidad de cada hombre y la pluralidad reconocible de «los» hombres aparecen, *sensu contrario*, en la raíz de todo valor y en el origen de todo bien estipulable. Esta conexión primitiva entre el bien y la pluralidad de los hombres, que uno —pero no Arendt— estaría tentado de calificar de trascendental, sostiene el mundo de la vida, y, en cierto modo, precede por su sentido a la esfera pública, pero puede quedar en precario en ésta.

5) En contraste con la omnipotencia organizativa, la libertad de los hombres se expresaría mejor en la fórmula «yo puedo» que «yo quiero» o «yo debo»; yo consisto en un potencial de iniciativa, soy un origen de acción, un comienzo en acto.

6) La supresión de la espontaneidad de los hombres pasa por la quiebra del mundo percibido y compartido y discutido en común. La verdad, las verdades de hechos más que las formales —que ofrecerían un análogo de la coherencia ideológica—, y, antes aun, la actitud reflexiva del pensamiento sobre la experiencia personal y colectiva, presentan, pues, caracteres antitotalitarios; la espontaneidad de los hombres se manifiesta también en el reconocimiento de la diversidad del mundo y en la apertura a la experiencia. Claro que aquí rige asimismo la ley inversa: el reconocimiento del mundo y la validez de la verdad exigen una comunidad humana efectiva, reconocible.

7) La descripción del totalitarismo deja siempre —parece— un poso de incredulidad.¹¹ Como si pusiéramos límites, que la experiencia desmiente o ha desmentido, a los extremos que puede alcanzar la acción organizada de los hombres sobre los hombres. «Los hombres normales no saben que todo es posible», es el lema, tomado de las memorias de un superviviente, que encabeza el estudio de Arendt.

8) Nuestro presente es la época que ha seguido al totalitarismo; no por ello es posttotalitaria en sentido absoluto. De algún modo convivimos con la posibilidad real del mal radical, y Arendt ha apuntado, por ejemplo, que la hipótesis realizable de la destrucción final de la Humanidad y de toda vida humana en la Tierra debe concebirse en el sentido que señala el concepto de mal radical.

9) No es pensable una contraposibilidad pareja a la del mal radical; esto es, no cabe por principio una omnipotencia propicia al hombre y construida por él, «bien radical» en este sentido.¹²

Noviembre 1995

¹¹ La impresión de irrealidad de lo vivido no abandonaba a los internos de los campos en los períodos de sueño o de inconsciencia relativa. Vid., muy recientemente, Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, caps. 1, 5, 6.

¹² Este ensayo se ha escrito en el curso de una amplia investigación financiada por una beca postdoctoral de la Fundación Caja de Madrid.