

## «LO QUE QUIERO ES COMPRENDER», NOTAS SOBRE HANNAH ARENDT Y PRIMO LEVI\*

*«I want to understand», notes on Hannah Arendt and Primo Levi*

Fina BIRULÉS  
Seminari Filosofia i Gènere-ADHUC, Universitat de Barcelona  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8047-2061>

Recibido: 18 de abril de 2024  
Aceptado: 2 de junio de 2024

### RESUMEN

La comprensión y la narración pueden ser consideradas como el centro de gravedad de la obra de Hannah Arendt y de Primo Levi. A pesar de que ambos manejaban un aparato interpretativo diferente y partían de experiencias vitales distintas, este artículo pretende evidenciar los puntos de contacto entre el pensamiento de ambos autores, en particular por lo que se refiere a su acercamiento a la comprensión y a la responsabilidad, al lugar que ocupan en su obra pasiones como la indignación o la esperanza. Asimismo, intenta mostrar paralelismos y nexos entre el tipo de aproximación que los dos pensadores hacen del colapso moral producido por el nazismo.

*Palabras clave:* Comprensión; Narración; Contingencia; Esperanza; Indignación; Totalitarismo; *Lager*; Hannah Arendt; Primo Levi.

### ABSTRACT

Understanding and narration can be considered the center of gravity of the work of Hannah Arendt and Primo Levi. Although both used a different

\*. Este artículo es parte del Proyecto de I+D+i MUVAN «Mujeres a la vanguardia del activismo entre siglos (XIX y XX): influencias en la filosofía femenina» (PID2020-113980GA-I00 financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033).

interpretive apparatus and started from different life experiences, this article aims to highlight the points of contact between the thoughts of both authors, particularly with regard to their approach to understanding and responsibility, to the place that passions such as indignation or hope occupy in his work. Likewise, it tries to show parallels and links between the type of approach that the two thinkers make of the moral collapse produced by Nazism.

*Keywords:* Understanding; Narration; Contingency; Hope; Indignation; Totalitarianism; *Lager*; Hannah Arendt; Primo Levi.

## 1. COMPRENDER

En la obra de Hannah Arendt y Primo Levi, la comprensión y la narración ocupan un lugar destacado, incluso podemos considerarlas como el centro de gravedad de sus escritos. Estos dos autores manejaban un aparato interpretativo diferente y, en el período de la persecución y genocidio de los judíos europeos, partían de experiencias vitales distintas: Arendt como apátrida y refugiada y Levi como interno (1944) en el campo de Monowitz-Buna, Auschwitz III.

En su poema de 1946, titulado «Wstawac» [¡A levantarse!], Primo Levi escribía el conocido verso: «Regresar; comer; narrar». Cuatro décadas más tarde, en una entrevista con Giorgio Calcano, afirmaba: «Han sido cuarenta años de vida, de profesión, de preocupación por comprender, sobre todo «a una hora incierta»<sup>1</sup>, de vez en cuando» (Levi 1998, 115); y, en otra entrevista decía en 1985 a Germaine Greer: «cuando comprendo qué está sucediendo dentro de una historia me siento más feliz» (Levi 1998, 60). Estas palabras son parecidas a las de Arendt en la célebre entrevista con Günter Gaus: «yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa» (Arendt 2005, 19).

En 1953, Arendt caracterizaba la comprensión como un complicado proceso que, a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, jamás produce resultados inequívocos: «[e]s una actividad sin fin, [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo». (Arendt 1995, 29). En el prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* ya se había referido a la

1. COLERIDGE, S. T., *El poema del Viejo Marinero*, «Desde entonces, a una hora incierta, / esa agonía retorna: / Y hasta que mi horroroso relato es narrado / Este corazón dentro mío quema».

comprensión como «un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, que incluye la resistencia que esta le opone, sea lo que fuere» (Arendt 2018, 26). Cabe considerar, con Deborah Nelson, que el lugar que el adjetivo «impremeditado» ocupa en esta definición indica apertura e indefensión y apunta a un rechazo a proveerse previamente de herramientas y categorías que no se dejen cuestionar por el conjunto de acontecimientos y experiencias que se aspira a comprender (2019, 93).

En este mismo sentido, se pueden interpretar también las numerosas prevenciones de Primo Levi ante toda búsqueda de una teoría o regla general que permitiera explicar cualquier hecho, inclusive lo ocurrido en los *Lager* —como, por ejemplo, las explicaciones psicoanalíticas. El autor argumentaba que se trataba de entender elementos que simplemente superaban las categorías tradicionales y nuestra capacidad de análisis: ¿cómo utilizar una categoría como la de asesinato para describir la producción en masa de cadáveres? o ¿cómo intentar analizar el comportamiento psicológico de los internos o de los miembros de las SS, cuando lo que hay que comprender es cómo la *psyche* puede ser destruida o se desintegra sin la destrucción física del hombre? De ahí que Levi considerara que «las simplificaciones sólo son buenas para los libros de texto», es decir: la simplificación es una hipótesis de trabajo, útil siempre que sea reconocida en tanto que tal y que no se confunda con la realidad (Levi 2000, 63).

Las verdades incómodas tienen que recorrer un difícil camino, consideraba Levi y, en diversas ocasiones, Arendt hizo notar que «los portadores de malas noticias, que insisten en decir «las cosas como son», nunca han sido bien acogidos». (Levi, 2000, 67; Arendt 2007, 240). Los textos de ambos autores son fruto de su empeño por hacerse cargo de la dificultad de comprender o de transmitir un mundo no conforme a ningún modelo, en el caso de Arendt, la emergencia de los regímenes totalitarios y, en el de Levi, el mundo terrible e indescifrable a que se vieron precipitados quienes llegaban a los campos.

En el apéndice que Levi añadió a la edición de 1974 de *Si esto es un hombre* se puede leer: «Quizás todo lo que sucedió no se puede comprender, o mejor dicho *no se debe* comprender, porque comprender casi es justificar». Unas líneas más adelante, añade: «No podemos comprenderlo; pero debemos entender de donde nace» (Levi 2002, 110). A pesar de que el autor manejaba una noción de comprensión que difería de la de Arendt, en este apéndice apuntaba a un problema similar al que ocupó a la pensadora: toda aproximación historiográfica significa siempre y necesariamente la salvación y, a menudo, una suprema justificación de lo ocurrido.

En su última e inacabada obra, *La vida del espíritu*, Arendt escribía: «Sin una presuposición *a priori* de alguna secuencia unilineal de acontecimientos que hayan sido causados de modo necesario y no contingente, ninguna explicación coherente sería posible. El modo natural, e incluso el único posible, de preparar y relatar una historia [*story*] es eliminar del suceso real los elementos «accidentales», cuya fiel enumeración en cualquier caso sería imposible» (2002, 373). Para evitar este efecto de justificación, por su parte, Arendt consideraba que, si bien no era posible eliminar la causalidad en el relato de una historia, quizás se podía relatar lo ocurrido de modo que la causalidad misma se mostrara contingente. En esta clave cabe entender la afirmación «el acontecimiento ilumina su propio pasado, y jamás puede ser deducido de él» o su hipótesis del carácter «sin precedentes» del surgimiento de los totalitarismos, a pesar de haber dedicado páginas al análisis de elementos –antisemitismo, imperialismo y racismo– de la Europa del siglo XIX que le interesaban para articular su libro de 1951, *Los orígenes del totalitarismo*.

La propia Arendt subrayaba que el título provisional que en 1946 había barajado para este libro, *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo – imperialismo – racismo*, ya señalaba que el método utilizado consistía en un análisis de los «elementos» del totalitarismo, entre los que el antisemitismo se mostraría como el «amalgamador». «La palabra «elementos» marcaba el punto de ruptura con las narrativas históricas que trazan la evolución continua de un acontecimiento a partir de sus causas. La «amalgamación» sugería que el totalitarismo había sido posible gracias a una coincidencia de elementos que no estaban necesaria o causalmente conectados, pero cuya intersección no era simplemente azarosa. De este modo, la unión de estos términos ofrecía a Arendt un vocabulario para la contingencia» (Disch 2011, 88), al que posteriormente añadió la referencia a cómo los elementos «cristalizaron» en el totalitarismo.

La preocupación permanente de Arendt por abordar cada problema en su realidad coyuntural, en su especificidad y no en nombre de principios parece ser compartida por Levi, quien en su obra no ofrece una definición de qué es el poder, así como tampoco una de la esencia del mal. Es importante destacar que, en sus páginas no iba de la reflexión ética hacia la cámara de gas o a los *Lager*, es decir, no los presentaba como ejemplos del Mal en mayúsculas. Iba más bien de los campos hacia la reflexión y el juicio, atendiendo a la descripción de las zonas ambiguas que resultaban impenetrables a la moral tradicional, pero que, en cambio, se podían decir a través de la poesía y de la narración: «Volví del *Lager* con carga narrativa incluso patológica» (Levi 1998, 130).

En su condición de escritor, Levi apostaba por la imaginación, ya que esta se ocupa del decalaje entre el lenguaje y lo que se quiere mostrar, opera en el «propio núcleo de la desproporción entre la experiencia y el relato» (Didi Huberman 2004, 235). Los hechos no hablan por sí solos y escribir sobre la experiencia de los campos era una manera de poner orden, a través de la imaginación, y no porque lo escrito fuera fruto de la invención de una experiencia imaginada sino porque el mero hecho de relatar, de narrar, implica por principio una organización del discurso, una forma de «ficcionalidad». Los poetas y escritores que Levi citaba y que trataba como fuerza vivificante cuando se esforzaba por recuperar sus versos en el campo, no le interesaban sólo por su virtuosismo en el decir, sino también por la sabiduría de sus relatos fulgurantes, secuencias narrativas breves que condensaban o metaforizaban el testimonio de una experiencia (Rastier 2016). Apelaba a la imaginación como vía que permitía mirar de cara –y reflexionar sobre– los horrores sin verse anegado o enmudecido por el dolor.

Como nos recuerda Arendt, las historias, los relatos, revelan un significado posible de aquello que de otro modo continuaría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos. Sólo mediante la transformación derivada de su repetición –que el poeta o el narrador ponen en marcha– el pasado puede acceder al espacio común. La narración, afirma Arendt, reúne lo disperso y «revela el significado sin cometer el error de definirlo [...] crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente». Así que, si bien la narración «no resuelve ningún problema ni aligera ningún sufrimiento; no domina nada de una vez para siempre», añade algo al repertorio del mundo que nos sobrevivirá (Arendt 2005, 32).

Para ambos autores no se trataba, pues, de «superar aquel terrible pasado», como el personaje del Dr. Müller le dice a Levi en «Vanadio» (Levi 2014), ni de «dominar» aquel pasado –como se declaraba en la Alemania de Adenauer–, sino de intentar saber con precisión qué fue, soportar (*pathein*) este conocimiento y esperar a ver que resultaba de ello. La comprensión no tenía que ver con aquella frase atribuida a Tolstoi según la cual «comprenderlo todo es perdonarlo todo», sino que estaba vinculada, por un lado, al deseo de contar y de decir la especificidad de lo ocurrido en los campos y, por otro, a la responsabilidad política y a la necesidad de justicia. Como afirmó Levi «El perdón *a forfait* tal como se me pide no va conmigo» (Levi 1998, 114) y Arendt, en su crónica del juicio de Eichmann, no cesó de repetir que «La finalidad de todo proceso es hacer justicia, y nada más» (2006, 152).

La narración retrospectiva no es –ni ha sido nunca– un mero vehículo de transmisión de una información preexistente, sino un mecanismo de producción de significado, de innovación semántica; nuevos acontecimientos e

intereses nos obligan a menudo a renovar relatos, a buscar nuevos hilos de sentido, a nuevas tentativas de comprender y evitar que el pasado se nos torne ajeno. Este mismo potencial, derivado del hecho de que siempre narramos desde una perspectiva temporal concreta, es el que apunta también hacia la fragilidad y la inestabilidad de las narraciones retrospectivas. Levi parecía consciente del carácter frágil de la palabra del testigo superviviente. En esta clave se pueden entender sus palabras irónicas relativas al hecho de haberse convertido en un superviviente de profesión, «mi experiencia de entonces está profundamente adulterada. Está adulterada por toda una serie de reflexiones posteriores, de conversaciones como la que estoy teniendo con usted» (Levi 1998, 296). Pero estas palabras tienen también que ver con el hecho de que, como afirmaba, los campos no eran un buen observatorio, dadas las condiciones a que estaban sometidos los prisioneros, y esto a pesar de que, cuando las circunstancias se lo permitían, él no dejó nunca de observar. De aquí que escribiera que las memorias de los supervivientes debían ser leídas con ojo crítico y que advirtiera que su libro *Los hundidos y los salvados* «está empapado de recuerdos, de recuerdos lejanos. Procede, por consiguiente, de una fuente sospechosa, y como tal debe ser defendido contra sí mismo. Por lo tanto está preñado de consideraciones más que de recuerdos». Su relato se apoyaba más en el estado de la cuestión tal y como estaba en aquel momento que no en la crónica retrospectiva (Levi 2000, 15).

En *Los hundidos y los salvados* la reflexión leviniana no es abstracta ni psicológica, de hecho, pretendía hacer una reescritura del capítulo que llevaba el mismo título en *Si esto es un hombre* y lo hacía «con una lupa potente, escudriñando lo que a simple vista no se podía ver» e incluyendo una cantidad de datos que ya no formaban parte de su experiencia, sino de la historia (Levi 1986). Esta «lupa potente» apunta a la experiencia adquirida en su profesión de químico y parece sugerir que «el mal no nace ya totalmente formado, no es grande ni fácilmente visible, al contrario, tiene las dimensiones de lo pequeño, de lo imperceptible. El mal es puntiforme y procede por acumulación, por esta razón es a nivel microscópico que hay indagarlo» (Bucciantini, 2011, 121). No es casualidad que Levi fuera uno de los primeros en utilizar el término «microhistoria», que posteriormente el trabajo del historiador Carlo Ginzburg ha hecho conocido (2010, 358), y que escribiera un conjunto de relatos microhistóricos, cada uno ellos dedicado a un elemento químico, en su libro *El sistema periódico* (2014, 198).

## 2. PASIONES

Primo Levi nunca quiso provocar emociones ni se hizo pasar por una víctima digna de lástima. Como buen técnico de laboratorio, que se auto-denominaba «estudioso de los vórtices» en la dinámica de fluidos, intentó comprender cómo funcionaba la máquina de exterminio, cómo funcionaban las cabezas de los alemanes, cómo funcionan las sociedades humanas. De hecho, su modo de aproximación podría tener algunos puntos de contacto con las artistas, filósofas y escritoras que Deborah Nelson ha denominado «las asentimentales» –Hannah Arendt, Simone Weil o Joan Didion– quienes se autoimpusieron la tarea «de enfrentar la dolorosa realidad con franqueza y claridad, sin buscar consuelo o compensación alguna» y, con su obra, revelaron una creencia firme en que las heridas del mundo hay que tratarlas de forma concreta, directa y realista, sin recurrir ni al melodrama ni a la insensibilidad (2018, 12).<sup>2</sup> Esta «mirada fría» no indicaba sólo una aversión personal a las muestras de emoción, sino que ofrecía nuevas formas de encarar la realidad, un modo de atención que desafiaba la preeminencia de la empatía como postura ética. En la obra de estas autoras, evitar el sentimentalismo no estaba reñido con la emoción, la pasión, el enojo, la intensidad ni con un aumento de sensibilidad hacia la realidad.

Arendt, al igual que Levi, partía de que la indignación junto a la esperanza formaba parte del acontecimiento histórico, así como de su narración. Ante la exigencia de autenticidad y, a menudo, de precisión fáctica, al ser preguntado acerca ¿de qué saber es portador el testigo?, Primo Levi, respondía: «Es más eficaz el testimonio elaborado con recato que con indignación: la indignación debe corresponder al lector, no al autor, y no es seguro que la indignación del autor se convierta en la del lector. Yo he querido suministrar al lector la materia prima de su indignación». (Levi 1997, 213-4).

Precisamente Arendt se refería también a la cuestión de la indignación, pero con un acento diverso, al escribir en su *Diario filosófico* que «[e]s esencial comprender que la indignación moral, por ejemplo, es un ingrediente esencial de la pobreza, si se quiere entender la pobreza misma como un fenómeno humano» (Arendt 2006, 88 [Cuaderno IV, §8, mayo 1951]). Para ella, escribir *sine ira*, como le pedía Eric Vögelin en su reseña crítica de *Los orígenes del totalitarismo*, suponía eliminar una parte de la naturaleza del fenómeno totalitario. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecían nada, sino que eran parte integrante de la cosa. Se trataba de

2. Nelson incluye en su libro a Hannah Arendt, Simone Weil, Mary McCarthy, Diane Arbus, Joan Didion y Susan Sontag.

acercarse al fenómeno en su contexto humano, de manera que la experiencia personal quedara necesariamente implicada en la investigación (Arendt 2005, 486). Así pues, la ausencia de emoción no se hallaba en el origen de la comprensión, ya que, como recordaba, lo opuesto a lo «emocional» no es de ninguna manera lo «racional» –sea cual fuere el sentido que demos a esta palabra–, sino, en todo caso, la «insensibilidad» que, a menudo, es un fenómeno patológico, o el «sentimentalismo», que es una perversión del sentimiento (Arendt 2022, 87).

Arendt consideraba que el valor de una pasión radicaba en la cantidad de realidad que transmite: en el prefacio a la primera edición de *Orígenes del totalitarismo*, escribía que esperanza y temor exasperados parecían estar más cerca de formar parte «del núcleo de los acontecimientos de nuestro siglo que no el juicio equilibrado, imparcial y la cuidadosa percepción» (Arendt, 2018, 26). En textos posteriores señalaba también que, en tiempos oscuros, la esperanza había constituido un obstáculo para actuar con coraje: «en la esperanza el alma ignora la realidad, así como en el temor la rehúye» y con estas palabras constataba e introducía la hipótesis de que los regímenes totalitarios habían utilizado estas dos pasiones para destruir (Arendt 2017, 16). Ciertamente no podemos vivir sin esperanza, pero hemos de dudar de aquella que nos lleva a habitar en el mundo del futuro y que, en el mismo gesto, nos hace indiferentes a la realidad.<sup>3</sup>

Del mismo modo, Levi nos lleva a dudar del fatalismo como creencia que tiene una tal seguridad de sí, que ninguna experiencia o hecho la podría contradecir. En *Los hundidos y los salvados*, afirmaba que ser pesimista, «es darse por vencido [...] para defenderse de cualquier cosa, es preciso ser optimista, de lo contrario no se entra en combate ... Como el riesgo de desastre existe, el único remedio es remangarse las mangas» (Levi 1998, 132). Preguntado por si hubo revueltas en los campos, además de mencionar ejemplos casi todos fallidos y de comentar que los escasos fugitivos que consiguieron llegar a los medios de información no fueron creídos, Levi subrayaba que la rabia y la indignación constituyen los motores de las revueltas verdaderas; pero para suscitarlas es necesario que la opresión exista, ahora bien, ésta ha de ser modesta o ineficaz y en los *Lager* era de medida extrema (Levi 2000, 67).

En línea con estas consideraciones de Primo Levi, Arendt escribía, en su ensayo *Sobre la violencia*, que bajo condiciones como las de los campos de concentración, la tortura o el hambre, el signo más claro de deshumanización no es la rabia ni la violencia, sino la evidente ausencia de ambas. La rabia

3. Para un análisis detallado de la relación entre esperanza y las diversas tonalidades con las que Arendt habla de natalidad, véase Lorena Fuster (2024).

solo brota allí donde existen razones para sospechar que estas condiciones podrían modificarse y no se modifican: hace falta que nuestro sentido de la justicia haya sido ofendido (Arendt 2022, 85).

### 3. ¿COLAPSO MORAL?

En su último libro Levi afirmaba que el campo producía la «muerte del alma» (2000, 45).<sup>4</sup> Y lo aclaraba al señalar que habituarse a la vida del campo era la única forma de sobrevivir, pero también era algo que privaba de parte de la propia humanidad: «[a]fecta tanto a los prisioneros como a los guardianes. Ningún grupo era más humano que otros. Aparte de pequeñas, preciosas excepciones, la inhumanidad del sistema nazi, contagiaba también a los prisioneros» (Levi, 1998, 180).

Como superviviente, como uno de los que se había «habituado» al campo, Levi trataba de dar cuenta de la complejidad del sistema *Lager* e intentaba ir más allá del tópico según el cual ser víctima y ser inocente son sinónimos. Quizás, por haber podido (como químico), en ocasiones, interpretar los signos y rostros que lo rodeaban, las descripciones y observaciones de Levi nos mueven a ir más allá del binomio Bien / Mal y a atender a las zonas intermedias porque, como él mismo decía, «El hombre es demasiado sumiso, no demasiado agresivo» (Levi 1998, 37). Sabía que, cuanto más dura era la opresión, más difusa era la disponibilidad entre los oprimidos a colaborar con el poder (Levi 2000, 18).

La región que en el *Lager* separaba a verdugos y víctimas, no era un espacio vacío, estaba constituida por la clase híbrida de los prisioneros-funcionarios: «es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patronos y siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer» (Levi 2000, 18). De manera que tanto la comprensión como la cuestión de la responsabilidad tenían que plantearse lejos de la dicotomía «demonios absolutos» / «víctimas inermes, indefensas, pasivas». En

4. Era la única expresión que le parecía acertada de un libro que despreciaba por su esteticismo (VERCORS, *Les Armes de la nuit*). Pero con esta descripción Levi se acercaba a la labor que realizó Charlotte Beradt, escritora, periodista y traductora alemana, para mostrar cómo el III Reich era un régimen que «maltrataba las almas»: reunió sueños de unos 300 berlineses en el período de 33-39, no eran sueños de golpes y sangre, sino sueños que mostraban como el orden dominante en la vida diurna perseguía a la gente durante la noche. Son sueños que cabía interpretar como testimonios del terror, pero también como modos en que se realizaba el mismo terror (Beradt 2021).

aquel estado de máxima privación, el tejido de las relaciones humanas estaba totalmente destruido y, es, como he dicho, sólo en tanto que superviviente del campo, que Levi pudo referirse a la corruptibilidad del animal hombre y que pudo hablar de la zona gris de aquel orden feroz y execrable, en que los supervivientes eran la excepción, no la regla (Levi 2000, 35).

No obstante, como Levi no cesó de subrayar, el opresor seguía siéndolo y lo mismo ocurría con la víctima: no eran intercambiables, el opresor tiene la máxima culpa, la máxima culpa pesaba sobre la estructura del estado totalitario (2000, 33). Así, invitaba a no precipitarnos en el juicio moral de los prisioneros que, en estado de máxima privación, para sobrevivir, y con actitudes y conductas diversas, colaboraron con las autoridades de los *Lager*: «[n]o queremos confusiones, migajas de freudismo, morbosidad, indulgencia» (Levi, 2000, 19 y 11).

En una entrevista de marzo de 1970 reconocía explícitamente que la tesis arendtiana de la banalidad del mal se asemejaba a lo que él trataba de decir y añadía: «El ambiente era mucho más importante que la naturaleza humana interna. No estamos hablando de monstruos. No he visto ni un solo monstruo. Eran gente como nosotros que actuaban de esa manera debido a que en Alemania había fascismo y nazismo» (Levi 1997, 279). Todos habían sufrido la aterradora deseducación suministrada e impuesta desde la escuela como habían querido Hitler y sus colaboradores, completada después por el adiestramiento de las SS (Levi 2000, 162). Tanto los reclusos como los que los habían reducido a una tal condición eran prácticamente hombres normales, ordinarios, que habrían seguido cálculos y pasiones que encontramos siempre en cualquier relación de poder. En este sentido, Simona Forti ha considerado el libro de *Los hundidos y los salvados* como la más eficaz refutación de todas las concepciones demonológicas del poder nazi, pero también del poder en general, pues en él se lleva a cabo una investigación microfísica acerca de cómo, en determinadas circunstancias, poder y mal no son substancias, son más bien dinámicas móviles que entrecruzan sus trayectos gracias también a la feroz voluntad de supervivencia (Forti 2014).

Arendt jamás estuvo en un *Lager*, pero reflexionaba también sobre el abandono generalizado de las condiciones ordinarias del ejercicio de la consciencia moral provocado por el totalitarismo nazi entre la población alemana y los victimarios. Es el caso de figuras como Eichmann quien hizo el mal sin transgredir la ley, sino siguiéndola ciegamente, lo cual explicaría que pudiera afirmar que su deber era matar, sin por ello reconocerse como un asesino. Arendt detectó en él una consciencia invertida, para la cual el mal extremo se encuentra colocado en el lugar del deber sublime. La esencia del régimen totalitario era el «terror», y esto exigía una criminalidad legalizada en su seno.

De aquí que, en realidad, el problema más inquietante fuera el gran número de aquellos que, sin ser demonios ni fanáticos, sencillamente no tenían motivos para rechazar actuar de acuerdo con la ley (Leibovici y Roviello 2017, 294; Forti 2014, 365ss).

Cuando tuvo a Eichmann delante, Arendt vio en él uno de los rasgos que caracterizaban al miembro ideal de un régimen totalitario: el *selflessness* que ya había identificado en *Los orígenes del totalitarismo*, un sujeto que decidía huir de sí mismo. Pero esta huida no consistía en mera privación, en simple ausencia de sí, sino en un yo que se activaba para retirarse radicalmente y permitir que la voluntad del Führer lo ocupara totalmente. De hecho, Arendt subrayaba que la mera obediencia no hubiera sido suficiente. Como han escrito Leibovici i Roviello, era necesario sobresalir en este activismo paradójico de utilizar todos los recursos a disposición para evitar incorporar, a través de la dimensión del pensamiento que es la imaginación, al exterminador en que se había convertido (Leibovici y Roviello 2017, 299-300). De forma similar, Levi se refiere a los SS de los *Lager*: «No quiero decir que estuviesen hechos de una sustancia humana perversa, distinta de la nuestra (sádicos y psicópatas los había también, pero eran pocos), sencillamente había sido sometidos durante algunos años a una escuela donde la moral corriente había sido subvertida» (Levi, 2000, 51).

Arendt hace un uso particular de la expresión *selflessness* o *Selbstlosigkeit*, el sentido aproximado de la cual se podría traducir como «ausencia de sí»; de hecho, en su uso ordinario, *selflessness* se traduce como «desinterés», «altruismo», «abnegación». Pero «abnegación» no se debe entender como bondad, sino como un sentimiento de que uno mismo no importa, que puede, en cualquier momento y en cualquier lugar, ser substituido por otro. Arendt subraya este fenómeno de pérdida de sí radical, de indiferencia y de debilitamiento del instinto de autoconservación. En la contemporánea equiparación de la bondad con el desprecio del yo (*selflessness*) resuenan ecos de aquel mundo carente de sentido que funcionó a la perfección gracias a la complicidad pasiva de un pueblo entero y a la participación de una franja de personas normales.

Hay que decir que hoy en día, sesenta años después del juicio, disponemos de documentos que nos revelan, sin ninguna duda, que Eichmann fue un nazi fanático, antisemita, lo cual indica que mintió durante el juicio. Pero, como ha subrayado la filósofa alemana Bettina Stangneth, autora de una documentadísima investigación sobre el período del exilio argentino de Eichmann (1950-1960), a pesar de que ahora sabemos que la banalidad del mal es una categoría poco adecuada para su caso, esto no convierte el libro de Arendt en un libro superado: le debemos una concepción del mal sin la cual

no podríamos comprender ni los nazis ni la destrucción de los judíos europeos. Hannah Arendt llevaba razón cuando afirma que el mal puede resultar de la indiferencia y de la ausencia de pensamiento, de aplicar las directivas, de seguir las reglas sin interrogarse sobre cuáles serán las consecuencias para otros. Dicho más claro, Eichmann no habría podido ser tan convincente en su papel de tecnócrata que no reflexionaba, si este registro no hubiera sido tan familiar (Stangneth, 2014).

En su país de origen, Arendt vio cómo lo que ella y tantos otros habían dado por hecho, una estructura moral aparentemente sana y segura, se deshacía bajo el régimen nazi (hasta tal punto que el mandamiento «No matarás» se convirtió sin solución de continuidad en «Matarás»). La única conclusión general que se podía sacar era que, no a causa de las ideas filosóficas, sino a raíz de los acontecimientos políticos, la tradición de pensamiento moral se había roto y que no había forma de volver a restablecerla. De ahí su turbación al ver, una vez acabada la guerra, cómo esta misma estructura se volvía a invocar sin más cuestionamiento, «este repentino retorno a la *normalidad*, en contra de lo que con frecuencia se supone de forma complaciente, sólo puede reforzar nuestras dudas» (Arendt 2007, 79).

Quizás lo que compartían Arendt y Levi era un gesto de persistir en la tarea inagotable de comprender y enfrentar los hechos en su particularidad sin buscar consuelo ni compensación, acompañado de la aspiración a que los máximos culpables de los crímenes sin precedentes comparecieran ante la Justicia. Ambos sabían que uno de los peligros más grandes en el momento de reconocer el totalitarismo como la maldición del siglo sería obsesionarse con él hasta el punto de tornarnos ciegos ante los numerosos males pequeños y no tan pequeños de nuestro tiempo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, Hannah. *De la historia a la acción*. Introducción, Manuel Cruz. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARENDR, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2002.
- ARENDR, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Presentación y trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.
- ARENDR, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Edición Ursula Ludz e Ingeborg Norman. Introducción Fina Birulés. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDR, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*, Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: DeBolsillo, 2006.

- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Prólogo Salvador Giner. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2022.
- BERADT, Charlotte. *El Tercer Reich de los sueños*. Trad. Leandro Levi, y Soledad Nívoli. Epílogo Barbara Hahn. Logroño: Pepitas de calabaza, 2021.
- BUCCIANINI, Massimo. *Esperimento Auschwitz-Auschwitz Experiment*. ed. bilingüe Trad. al inglés Nicoletta Simborowski. Turín: Einaudi, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo (Memoria visual del Holocausto)*. Trad. Mariana Miracle. Barcelona: Paidós, 2004.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Trad. Juan Calatrava, Madrid: Abada, 2012.
- DISCH, Lisa. «Más verdadero que los hechos: *storytelling* como comprensión crítica en los escritos de Hannah Arendt». Trad. Matías Sirczuk. *Taula, Quaderns de pensament* 43 (2011): 77-104.
- FORTI, Simona. *Los nuevos demonios: repensar hoy el mal y el poder*. Trad. Aníbal Díaz Gallinal. Buenos Aires: EDHASA, 2014.
- FUSTER, À. Lorena. «Per ser inici. Hannah Arendt sobre natalitat, unicitat, singularitat i pluralitat». En *Pensar el naixement, origen i creació*, ed. Ariadna Romans y Berta Galofré, 30-55. Sabadell: Enoanda, 2024.
- GINZBURG, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: FCE, 2010.
- LEIBOVICI, Martine y ROVIELLO, Anne-Marie. *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*. París: Kimé, 2017.
- LEVI, Primo. «I fantasmi di Auschwitz», entrevista con M. Baldoli, en *Bresciaoggi*, 26 de julio (1986).
- LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Trad. Pilar Gómez Bedate. Muchnik Editores: Barcelona, 2000 (1986).
- LEVI, Primo. *Conversazioni e interviste. 1963-1987* (Edición Marco Bel Politi), Einaudi 1997.
- LEVI, Primo. *Entrevistas y conversaciones*. Edición Marco Belpoliti. Traducción Francesc Miravittles. Barcelona: Península, 1998.
- LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*, Trad. Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchnick, 2002.
- LEVI, Primo. *Informe sobre Auschwitz*, Edición de Philippe Mesnard. Trad. Ana Nuño. Barcelona: Reverso, 2005
- LEVI Primo. *El sistema periódico*. Trad. Carmen Martín Gaité, Madrid: Alianza, 2014.
- NELSON, Deborah. *Las implacables. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*. Trad. Teresa Arijón. Buenos Aires: Montehermoso, 2019.

RASTIER, François. *Ulises en Auchswitz. Primo Levi, el sobreviviente*. Trad. Ana Nuño. Madrid: Sequitur, 2016.

STANGNETH, Bettina. *Adolf Eichmann. Historia de un asesino de masas*. Trad. Silvia Villegas. Barcelona: Edhasa, 2014.