



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA**

**DEL MAL RADICAL A LA BANALIDAD DEL
MAL EN HANNAH ARENDT**

**T E S I S
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A
KARLA ALEJANDRA HERNÁNDEZ ALVARADO**

**ASESORA
DRA. NORA RABOTNIKOF MASKIVKER**



SEPTIEMBRE 2009

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En la esperanza de contribuir a mundo mejor nace este libro y naces
tú Mauricio.
Te dedico todo el esfuerzo que hay detrás de dicho anhelo.

AGRADECIMIENTOS

Este pequeño trabajo de gran esfuerzo y preocupación en torno al tema del mal es una muestra de colaboración varias personas, así como del gran apoyo y amorosa paciencia de mi siempre acompañante Francisco González. En el proceso de reflexión y maduración de mis ideas fueron muy importantes las aportaciones de gente como Marco Vinicio Cristerna, Bertold Bernreuter, Arnulfo Ponce, Ricardo Rivas, Federico Durand y Mariana Ugarte; en mi deseo de comprensión, en sentido arendtiano, de las nuevas manifestaciones del mal en nuestras sociedades contemporáneas, el acompañamiento de la Dra. Nora Rabotnikof; para mi comprensión de Kant, Clara Martínez compartió conmigo su pasión por dicho filósofo y su deseo de contribuir en lo posible en la formación de seres humanos.

Asimismo quisiera agradecer las observaciones a mi investigación de Mayte Muñoz y Dora Elvira García quienes han formado parte de mi camino en la filosofía y en la vida, enseñándome lo generosa que puede ser una amistad. Espero seguir contando con su invaluable compañía, así como con las contribuciones del Dr. Jorge Enrique Linares y la disposición de la Dra. Corina Yturbe.

Y desde el fondo de mi corazón nace un enorme agradecimiento: a mi madre, que he tenido la fortuna de contar con sus enseñanzas, mostrándome lo grandioso de la gratuidad hacia los demás; a mi padre, cuya humildad, buenos sentimientos y gusto por la música espero heredar; a Abel, mi hermano, por darme el ejemplo de que los seres humanos tenemos la gran oportunidad de ser mejores día con día; y a mis amigas Emma Valdez y Maylet Aguirre, de quienes siempre he recibido muestra de cariño y de cuidado hacia mí desde nuestra infancia.

El día que supiéramos que hay un *Eichmann menos*, ese día no sería para nosotros un día cualquiera. Pues <<un Eichmann menos>> no significaría para nosotros un hombre menos, sino un ser humano más; no significaría la aniquilación de un ser humano, sino el regreso de un ser humano. (Anders, G.,)



ÍNDICE

Introducción	1
CAPITULO I	
EL MAL RADICAL	9
1.1 El Totalitarismo como una forma política	11
1.2 La nota esencial del Totalitarismo	17
1.2.1 Violencia y poder	17
1.2.2 El terror como fin	23
1.3 La manifestación del mal radical	27
CAPÍTULO II	
LA BANALIDAD DEL MAL	31
2.1 Adolf Eichmann	34
2.2 La Banalidad del mal	41
2.2.1 La Facultad de Juicio	45
CAPÍTULO III	
LA CONTINUIDAD DEL PLANTEAMIENTO SOBRE EL MAL	56
3.1 Reinterpretando el mal	56
3.2 ¿La banalidad del mal radical?	58
Conclusiones	70
Bibliografía	76

INTRODUCCIÓN

Después de más de treinta años de la muerte de Hannah Arendt su pensamiento se nos revela como una de las grandes contribuciones teóricas de este siglo, principalmente en el ámbito de la filosofía política. Y es que uno de sus objetivos fue el afrontar el problema de la comprensión de los fenómenos políticos, y la reformulación de los conceptos políticos fundamentales, a saber: poder, acción, libertad y esfera pública, entre otros.

Una de las características de su originalidad se debe a su falta de adscripción a alguna corriente filosófica: su propuesta es resultado de un *pensamiento independiente*. Ella misma, al adoptar una posición antiacadémica dentro de la vida intelectual del momento, se situó en una postura que se ha llegado a denominar de *paria consciente*. Esto es, de rebeldía contra la homogeneidad del pensamiento y enfrentando las implicaciones de esta posición crítica.

Es difícil leer sus textos con una pretensión de dejar sus ideas sólo a un nivel teórico sin hacer un análisis sobre las prácticas políticas actuales. Éstas pueden constituir un peligro en nuestras sociedades de masas, si son encauzadas a que los individuos experimenten situaciones de impotencia política.

El totalitarismo que denuncia Arendt no es un sistema que quedó en el pasado y ya no hay posibilidad de que se repita pues éste tiene sus raíces en la masificación, la centralización del poder y la pérdida de la esfera pública¹, características de nuestras sociedades contemporáneas. Pero al mismo tiempo en el intento de realizar la vieja aplicación o de sustituir la incertidumbre y la inseguridad de la acción política por la certidumbre y seguridad que acompañan a la administración. En otras palabras, la de sustituir actuar por el hacer².

¹ Suigiendo la interpretación de Nora Rabotnikof, lo público en la teoría arendtiana es aquello que aparece y como tal puede ser visto y oído por otros. Es el espacio de aparición y de apariencia, de visibilidad y de luz. Apariencia apunta a una revelación, a autodevelación, a aparición y no se contrapone a realidad ni a esencia. Rabotnikof, Nora, En busca de un lugar común. El espacio en la teoría política contemporánea, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p. 115.

² Cfr. Serrano, Enrique, *Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt, La definición de lo político*, Grupo Editorial Interlínea, México, 1996, p. 21.

Según Manuel Cruz³, para Arendt, el totalitarismo no sólo es un fenómeno histórico sino una categoría de explicación filosófica. Por todo lo anterior, parece justificado y relevante llevar a cabo una investigación en torno al pensamiento de Arendt ya que, siguiendo con su pretensión, su propuesta nos demanda una reflexión sobre los problemas políticos de nuestro siglo y ocuparnos del mundo con responsabilidad, rechazando cualquier forma de huida de la realidad.

Por otra parte, Arendt nos exhorta a hacer frente a las situaciones de injusticia que vivimos en nuestra época y no hacer de lo nuevo una versión de lo viejo conocido⁴. No repetir aquello que ella denominó como *mal radical*, que consistió en convertir a los seres humanos en superfluos, seres prescindibles, lo cual se llevó a cabo en los campos de concentración, donde se erradicaron vidas humanas. Ni tampoco dejar pasar las implicaciones de la irreflexividad que conducen a la *banalidad del mal*, sino hacer énfasis en el ejercicio del juicio para responder por nuestros actos en el ámbito público en donde los hombres se muestran iguales y distintos.

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas⁵.

Atendiendo a la invitación que nos hace Arendt de prestar atención a nuestras prácticas políticas y sociales para evitar, en la medida de lo posible, revivir escenarios donde los seres humanos se tornan superfluos, es que nace este trabajo de investigación con el objetivo de encontrar el vínculo entre su noción de mal radical y su planteamiento posterior de banalidad del mal, partiendo de la hipótesis de que este último planteamiento presupone la concepción del mal radical.

La preocupación en torno al mal ha sido una constante desde siglos atrás. Éste ha sido explicado de diversas maneras. La más antigua es la de considerarlo como algo metafísico, es decir, considerarlo como òcondición de posibilidad de todos los males, al

³ Cruz, Manuel, òIntroducción en Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. III.

⁴ Cfr. Birulés, Fina, Cruz, Manuel (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 114.

⁵ Arendt, H., *op. cit.*, p. 200.

mismo tiempo que da razón de todos ellos⁶. Esta explicación lo coloca como una realidad fuera del alcance humano, independiente y superior a él.

También se ha calificado como òmalö a la naturaleza del hombre, de manera que hay quienes, como Hobbes, fundamentan la agresividad del hombre en una predisposición natural en su pretensión de elaborar una teoría política que proponga una sociedad civil con un determinado Estado que salvaguarde el derecho fundamental de los hombres que es la vida. En el ámbito ético tenemos las afirmaciones que plantean al mal como fruto de los actos humanos: de la libertad humana. Aquí ya se habla del mal humano, como ejemplo tenemos a Kant.

A Arendt no le satisfizo la manera en que se había abordado anteriormente la noción de mal que es la cuestión central de esta investigación. Las dimensiones del problema me obligan a acotar la amplia gama de la producción de Arendt, y poner mayor atención en aquellos textos en donde se manifiesta un interés evidente y constante en torno al significado del mal. Estos textos comprenden, principalmente, el periodo que abarca de *Orígenes del Totalitarismo* (como manifestación en los sistemas totalitarios), a *Eichmann en Jerusalén* (como irreflexividad, como algo banal). En este período ¿Arendt modificó su concepción sobre el significado del mal?

Debido a que son escasos los momentos en los que Arendt hace mención de éste a lo largo de *OT*⁷, será necesario remitirme a obras posteriores como *Sobre la violencia* y *La Condición Humana* para auxiliarme de aquellos conceptos que tejerán mi hilo conductor, como lo es la noción de superfluo.

El tema del mal en el pensamiento arendtiano ha provocado interpretaciones que sostienen, por un lado, que existe una modificación en su concepto del mal a partir de *Eichmann en Jerusalén* (Scholem), ya que en *OT* sostiene que el mal era radical y hasta absoluto debido a lo horrorizante de los escenarios e imperdonable de las acciones monstruosas que se llevaron a cabo en los campos de exterminio, entre otras; por otro lado, que no hay una variación sustancial en su propuesta sobre la banalidad del mal (Bernstein)

⁶ Garza, Héctor, òEl problema del malö en *Xipe-Totek*, Publicación trimestral del Instituto libre de Filosofía y Ciencias, y Centro de Reflexión y Acción Social, Vol. 1, Núm. 3, México, 1992, p. 14.

⁷ A partir de este momento se abreviará la obra de Arendt *Orígenes del Totalitarismo* (*OT*) seguido de la página.

pues se considera sólo un nuevo matiz que Arendt le dio a su visión sobre el mal al conocer a Eichmann.

Tomaré en cuenta ambas, pero al inicio de mi investigación me ocuparé de recuperar aquellos planteamientos que me ayuden a comprender lo que encierra la noción de mal radical cuando Arendt se refiere a él en *OT*.

Para llegar a comprender el papel que juega el mal radical en el pensamiento de Arendt, es importante aclarar su función en la concepción del totalitarismo ya que si es en éste donde surge el mal radical se tiene que partir de la comprensión de qué es totalitarismo. Así, para comenzar abordaré a éste como una forma de política que se caracteriza sobre todo por tres cosas: la aniquilación de la persona jurídica, la supresión de la persona moral y su nota esencial: el terror.

La aniquilación de la persona jurídica la trataré en el primer apartado dedicado al gobierno totalitario pues fue una medida política que significó la pérdida de ciudadanía y con ella el derecho a tener derechos, como lo señala Arendt en su capítulo dedicado a la decadencia del Estado Nación⁸ en *OT*. Mediante la aniquilación de la persona jurídica se perdió el reconocimiento jurídico de los derechos políticos e implicó la expulsión del ámbito de protección de la ley de quienes eran considerados superfluos. Éstos, al quedar fuera del margen de lo que era considerado el mundo (el reino de la raza aria) se vieron privados de un lugar donde sus opiniones fueran significativas y sus acciones efectivas. En palabras arendtianas, se hallaron privados del derecho a la acción. Los hombres al perder su status político perdieron todas las cualidades que posibilitaban que se les trataran como a un semejante.

En el gobierno totalitario, como institución creadora del terror, no se encuentra el vínculo entre legalidad y justicia sino que es el poder de uno contra todos el que cobra vida y no se aplica algún criterio de lo que es justo.

Al hablar de un concepto muy importante en la teoría de Arendt como es el de poder, será pertinente aclarar qué entiende Arendt por éste y si tiene algún papel dentro del totalitarismo como una forma de política ya que tradicionalmente se ha vinculado la noción de poder con el uso de la violencia. Y si todas las formas de gobierno anteriormente

⁸ Arendt, H. "La Decadencia del Estado Nación y el Final de los Derechos del Hombres" en *OT*, pp. 392- 438.

conocidas han utilizado la violencia al momento de ejercer el poder, ¿cuál es lo característico del totalitarismo?

Se verá que Arendt no coincide con la visión de comprender los conceptos de poder y violencia, juntos. A lo largo de la historia han aparecido unidos, la violencia se ha dado por sentada al momento de concebir òel que tiene el poderö pero para Arendt ésta se relaciona con lo que entiende por fabricación, por su carácter instrumental, al diseñar sus implementos a fin de multiplicar la fuerza natural, y se aproxima al poderío. Esto no da lugar a una concepción de poder como acción de todos, solo del Estado que es el que tiene el monopolio de la violencia ya que, para Arendt, poderío se refiere a òla propiedad inherente a un objeto o una personaö⁹. Mientras que el poder corresponde a la capacidad humana de actuar en concierto. El poder òpertenece al grupo y existe mientras éste no se desintegraö¹⁰.

Debido a que el poder y la violencia los encontramos en la forma tradicional de hacer política enfatizaré el hecho de que esta relación no solo es lo que caracteriza de entrada al totalitarismo sino que es el terror lo que le permite una dominación particular.

De esta manera, le dedicaré un apartado al análisis de este nuevo elemento, junto con la supresión de la persona moral. La base del terror es eliminar la existencia misma; permea en todas las esferas para dominar masas de personas que son perfectamente dóciles, pues éste ataca sin previo aviso. El terror es el que termina con la persona moral ya que en un ambiente donde la sospecha mutua se encontraba en todas las relaciones sociales, se recurría a denunciar al vecino, amigo o familiar antes de que alguien lo hiciera con uno. De esta forma, el terror propicia el aislamiento, impide la comunicación entre los seres humanos pero además propicia el absurdo al tener que elegir si matan a un hijo o a otro.

Estos elementos son útiles para tratar de comprender su noción de mal radical porque

Arendt deja entrever que los campos de concentración -al ser la institución central del totalitarismo- pueden ser entendidos como la manifestación del mal radical al ser en ellos donde se daba lo inimaginable, lo incomprensible en la manera de erradicar vidas

⁹ Arendt, H., *Sobre la Violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1970, p. 41.

¹⁰ *Idem*.

humanas luego de degradarlas y haber infundido una serie de torturas más severas e injustificadas.

Pero en el intento de vislumbrar la noción de mal con nuevos tintes como cuando el mal es banal me llevará a partir de que hubo un cambio en la estructura moral de la sociedad. Partir de esto no sólo me acercará a la consideración de la banalidad del mal sino a indagar en el famoso caso de Adolf Eichmann, quien sirvió eficazmente a un sistema totalitario y el que le hace replantear su noción de mal al hablar sobre la banalidad.

De tal forma que en este momento es importante dedicarle un espacio a la figura del personaje principal de la etapa donde parece que Arendt sufrió un shock personal y teórico al enfrentarse con el hecho de que una persona normal, común y corriente y no un ser malvado haya actuado como lo hizo, llevando a la muerte a miles de personas.

Pero no será en la personalidad de Eichmann en lo que se centrará mi análisis sino en aquellos elementos que propiciaron que sus actos se realizaran sin tener motivación alguna mas que cumplir órdenes.

Así será relevante abordar la noción de juicio, evidenciando una incapacidad de pensamiento, la cual es necesaria para comprender la banalidad del mal pues en cuestiones morales, el ejercicio de esta facultad hace la diferencia para distinguir lo bueno de lo malo.

Es verdad que Kant es el primero que habla sobre un mal radical en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*¹¹, sosteniendo que el hombre no es sólo malo, sino que es radicalmente malo¹². A Arendt le interesa la consideración de Kant de que el hombre es libre por naturaleza¹³ sin embargo, no hay que distraerse en un punto en el que ella misma nos anticipa que sus inquietudes no son saciadas con el planteamiento de que el mal está en la naturaleza humana¹⁴ y que no se apega a lo que Kant ya planteó como mal radical. Para la teoría kantiana la máxima que rige al albedrío es autónoma por el hecho de que la formuló quien está sujeto a ella, de tal modo que la elección por el mal fue un acto de libertad; está en la intención de la voluntad que asume máximas; así entonces la voluntad al momento que libremente adopta la máxima tiene una intención de ajustarse o no al imperativo; lo que la hace ser buena o mala moralmente.

¹¹ Kant, I., *La Religión dentro de los límites de la Mera Razón*, Alianza, Madrid, 1995.

¹² Hoffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 237.

¹³ Kant, I., *Antropología Práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 78.

¹⁴ Kant, I., *La Religión í* , *op. cit.*, p.43.

Arendt no encuentra motivos o inclinaciones humanamente comprensibles en el mal que se padeció en el totalitarismo.

Y aunque no retome el contenido teórico del mal radical de Kant, sí será necesario recurrir a su teoría en el segundo momento de mi investigación ya que es la misma Arendt quien recupera ciertos planteamientos que le sirven en su intento de comprender lo que lleva a un individuo como Eichmann a actuar sin motivo humano alguno y es una de las preocupaciones que ocupó la mente de Arendt sus últimos años.

De tal forma que una de las notas principales que caracterizan a esta tesis dentro del ámbito de la Filosofía Política es la facultad de juicio, que aunque por supuesto tiene implicaciones éticas, se trata de un juicio político. Los dos libros que se analizan son casos paradigmáticos de un intento de comprensión política de sucesos que son escritos desde una perspectiva de un espectador reflexivo¹⁵.

En este intento de comprensión aparece el mal en el pensamiento arendtiano. La pregunta es si a lo largo de la obra de Arendt ¿hay un cambio sustancial? Mi respuesta estará en el último capítulo donde, ya teniendo un análisis de lo que Arendt nos brinda en ambas obras respecto al mal podré mostrar los matices que Arendt da a dicho concepto.

Por lo pronto, pongo sobre la mesa el planteamiento que despertó esta investigación después de conocer la controversia que suscitó la publicación de *Eichmann en Jerusalén* y que se encuentra en aquellas líneas que le responde Hannah Arendt a Gershom Scholem en 1964 luego de que éste le reclama sobre su nueva tesis y externa no estar convencido de ella de la siguiente manera:

Ciertamente no me da la impresión de que sea el producto de un análisis profundo, un análisis como el que usted nos proporcionaba de forma muy convincente, puesto al servicio de una tesis bastante distinta y ciertamente contradictoria, en su libro sobre el totalitarismo. En aquel momento usted por lo visto no había descubierto que el mal era algo banal. De aquel <<mal radical>> sobre el cual su análisis de entonces aportaba una sabiduría tan elocuente y erudita, nada queda salvo este eslogan de ahora. Para ir más allá tendría que haberse investigado, a un nivel más serio, como un concepto relevante en la filosofía moral de la ética política. Siento mucho óy creo que digo esto con franqueza

¹⁵ Siguiendo la interpretación de María Teresa Muñoz, el espectador reflexivo es aquel que ñarra y reflexiona críticamente sobre el pasado. Reflexión que si bien en principio es solitaria se da ahí, en el mundo común. Muñoz Sánchez, María Teresa, ñLa narración y el juicio, formas de constitución del espacio públicoñ en García González, Dora Elvira (comp.), *El sentido de la política*, Editorial Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2007, p. 51.

y sin espíritu de animadversión- no poder tomar en serio la tesis de su libro. Con su anterior libro en mente, yo esperaba algo distinto¹⁶.

En un clima de acusaciones tales como de ser una judía que se odia a sí misma, ser insensible, utilizar una <<doble escala de valores>> contra su pueblo, Arendt le responde a Scholem:

Tiene usted mucha razón ya no hablo del mal <<radical>>. Ha pasado mucho tiempo desde la última vez que nos vimos, y tal vez de haberlo hecho habríamos discutido antes esta cuestión. (Por cierto, no entiendo por qué califica usted de eslogan mi término <<banalidad del mal>>). Por lo que yo sé, nadie lo ha usado antes que yo. Pero eso no es importante. Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser <<radical>>, sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y <<desafía el pensamiento>>, tal como dije, porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Esa es su <<banalidad>>¹⁷.

Cito parte de la correspondencia de Arendt con Scholem porque luego de *Eichmann en Jerusalén* no se encuentran respuestas sobre sus consideraciones respecto al mal en cuanto a éste como radical o como banal. Esta investigación pretende ser parte de esas respuestas que Arendt sembró en nosotros en el momento de pensar un mundo mejor.

¹⁶ Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah*, compilación de R. H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978, pp. 240-251, cit. en Birulés, F., Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 237.

¹⁷ *Idem*.

CAPÍTULO I EL MAL RADICAL

Hannah Arendt, en su pretensión de comprender la realidad política del siglo XX, analiza los elementos que constituyen un sistema totalitario partiendo de lo fáctico. Habiendo vivido las consecuencias desastrosas en carne propia, nos dice que nunca antes había sido tan imprevisible nuestro futuro, que jamás habíamos padecido ni dependido tanto de las fuerzas políticas, las cuales propiciaron un escenario escindido, un escenario donde se padeció, en palabras de Berel Lang, *la política del mal*¹. ¿Es como si la Humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograrse ese fin) y aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas².

En este escenario, el totalitarismo nazi es un proceso en el que se podría ubicar a la atomización de la sociedad en individuos inmersos en sus asuntos privados, como una etapa que le precede al desatenderse de los asuntos del ámbito público y el totalitarismo se vale de esto para asentar mejor su dominio³. De esta manera la división a la que se refiere la filósofa es consecuencia de un sistema totalitario favorecido, por un lado, por una sociedad que se encuentra atomizada con sujetos aislados y resguardados en el ámbito privado, por otro lado, la concentración del poder en uno solo, el líder.

Es necesario señalar la importancia que tiene el uso de elementos ideológicos (como el terror) y políticos (como la aniquilación de la persona jurídica) para obtener el apoyo de las masas, las cuales terminan legitimando un sistema totalitario. El término *masa* se aplica, desde Arendt, cuando nos referimos a personas que, bien por su número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y

¹ Lang, Berel, *Hannah Arendt and the Politics of Evil*, P. Hinchman, L., K. Hinchman, S., *Hannah Arendt, Critical Essays*, State University of New York Press, EU, 1994, p. 41.

² Arendt, H., *OT*, p. 11.

³ Hermet, G., *Totalitarismos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 145.

constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y rara vez acuden a votar.⁴

Estas características favorecen a los regimenes totalitarios y favorecen la existencia del mal radical en su forma política al permitir instaurar medidas e instituciones que volvieran a los hombres superfluos. Visión de los seres humanos que se encontraba en la ideología y que concibió a grupos de personas que se encontraron sin ninguna protección legal ni reconocimiento social como personas prescindibles que al no contar con derechos, ni papeles, ni relaciones sociales, no pertenecen ya a nuestro mundo.⁵ Éstas fueron expulsadas del espacio público, resguardándose en el ámbito privado, que desde el pensamiento de Arendt esto implica estar privadas de una identidad reconocida por los demás pues se encuentran privadas de ser vistas y oídas. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera.⁶

Debido a que en nuestras sociedades actuales se presentan rasgos mencionados por Arendt, como el de estar constituidas por masas de individuos aislados, es que hay que estar siempre atentos y reflexionar si es que todavía se considera que existen minorías superfluas que pueden ser aniquiladas. Si es así he ahí una posible dominación totalitaria.⁷

Esta investigación recuperará la noción de mal radical abordando las condiciones y las medidas que favorecieron que un régimen totalitario volviera a los hombres superfluos, como lo fue la aniquilación de la persona jurídica y moral para, en esta forma de gobierno, terminar por aniquilar de raíz la identidad del ser humano mediante la institucionalización del terror.

Para los objetivos de nuestra investigación he decidido, en el presente capítulo, rastrear aquellos conceptos, que desde *Orígenes del Totalitarismo*, son un hilo conductor en la concepción de Arendt sobre el mal radical, a saber: totalitarismo, violencia, terror y poder. Ante ello será imprescindible mencionar acontecimientos que son relevantes al momento de llevar a cabo un análisis filosófico del pensamiento de Hannah Arendt.

⁴ Arendt, H., *OT*, p. 489.

⁵ Muñoz Sánchez, Cristina, "Hannah Arendt: Terror y Banalidad del mal" en García González, D. E. (comp.), *El sentido de la política*, p. 75.

⁶ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. 67.

⁷ Cfr. Arendt, H., *OT*, p. 489..

1.1 EL TOTALITARISMO COMO UNA FORMA POLÍTICA

Arendt aborda el totalitarismo como una forma política caracterizada por su forma de gobierno de control e intimidación que marca un líder mediante la ideología, la cual se podría especificar de la manera como lo hace Enrique Serrano:

- a) Detrás de su lenguaje científico se esconde la aspiración, muy poco científica de explicarlo todo.
- b) La ideología se independiza de la experiencia, por lo que se hace inmune a la crítica.
- c) Las ideologías tratan el curso de los acontecimientos como si éstos siguieran la misma ñleyö que rige la exposición lógica de sus ideas⁸.

En la manera de organizar, regular y regir a la sociedad, para el totalitarismo no hay límites sino adversarios⁹, es decir, enemigos creados por la ideología totalitaria. Ésta no es una política en un sentido tradicional, se erige a partir de la negación del pasado y el presente mediante la creación de una realidad histórica imaginaria; es un movimiento cuya marcha choca constantemente con nuevos obstáculos que deben ser aniquilados. Se instaura una forma de gobierno totalitario cuando dicha realidad imaginaria se distancia de la realidad objetiva y concreta y se impone categóricamente para suplantarla.

De tal forma, el totalitarismo elimina toda legalidad asentada en un ideal de justicia pero a su vez, crea una nueva legalidad (injusta) de acuerdo a su idea de orden y control político. Celso Lafer, hace un análisis de las situaciones que propició la política totalitaria en su obra *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, sostiene que para Arendt el totalitairismo busca desafiar la legalidad aplicando la ley de la Historia o de la Naturaleza, directamente a la humanidad sin preocuparse por la conducta de los hombres¹⁰. La ley (natural o histórica) como la entiende el totalitarismo tiene una connotación metafísica en el sentido que el ser humano (su

⁸ Serrano, E., *op. cit.*, p. 77.

⁹ ðTodo aquel que piense de diferente modo y crea en cosas distintas a las estipuladas por las máximas potestades deviene enemigo de la nación y debe ser exterminadoö. Flores Rentarí, J., *Totalitarismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003, p. 10

¹⁰ Cfr., Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de cultura económica, México, 1994, p. 114.

condición y dignidad) queda subsumido o anulado ante ella y nada puede ser de otra manera.

Una de las medidas de esta política totalitaria fue la eliminación de la persona jurídica de la ley y por esto, la supresión de la ciudadanía. Arendt sostiene que debido a la concepción moderna de nacionalidad, no se alcanzaron a proteger a todos los seres humanos ya que fue efectiva la medida de suprimir los derechos a quienes no tenían nacionalidad, es decir, ningún Estado que respondiera por ellos. En este contexto las minorías estaban convencidas de que la pérdida de los derechos nacionales implicaba la pérdida de los derechos humanos ya que los primeros garantizaban a estos últimos. Debido a esto Arendt es reacia a esta concepción moderna de derechos humanos ya que al quedar fuera de la protección de la ley, desde esta concepción lo que se necesitó fue derechos a tener derechos. Cuanto más era la incapacidad de los gobiernos para tratar a los apátridas como legales y mayor la dominación arbitraria, más fácil les resultaba a los Estados privar a todos los ciudadanos de status jurídico. Dentro de este marco sólo los nacionales podían disfrutar de la protección de las instituciones legales, no así los de nacionalidad¹¹ distinta ya que éstos necesitaban de una ley de excepción hasta que fueran completamente asimilados o expulsados. Aquellos que habían sido considerados como la escoria de la Tierra, eran recibidos en cualquier parte donde quisieran desplazarse, por lo que ðse convirtieron en los *idésirables* de Europa¹². Para Saúl Friedlander el totalitarismo innovó la medida que ðdecidió que un grupo humano no tenía derecho a vivir y puso todos los medios tecnológicos para alcanzar ese fin¹³.

Pero aquellas personas que eran de las minorías no eran del todo apátridas pues *de jure* pertenecían a un cuerpo político, sin embargo necesitaban una protección adicional en

¹¹ Los términos nacionalidad y ciudadanía suelen emplearse como sinónimos, pero éstos no siempre se identifican en distintos sistemas jurídicos nacionales. Celso Lafer sostiene que ðLa ciudadanía presupone la nacionalidad, pero el nacional puede estar legalmente incapacitado para ejercer la ciudadanía, es decir, sus derechos políticos [í]. Sin embargo, como la nacionalidad es el vínculo jurídico-político entre un Estado soberano y un individuo que hace a ese individuo miembro de una comunidad política y, por consiguiente, parte integrante de la competencia personal del Estado, los textos de derecho internacional público contemporáneo, en materia de derechos humanos, tienden a asimilar la nacionalidad a la ciudadanía. Se valen del término ciudadanía para indicar quién es miembro del Estado y le debe lealtad en virtud de su nacionalidad, en contraposición a individuos que no tienen esa relación jurídica. *Ibidem.*, p. 156.

¹² Arendt, H., *OT*, p. 394. En este horizonte los judíos desempeñaron un papel importante porque no formaban mayoría en ningún país, es decir, eran la minoría por excelencia y cuyos intereses solo podían ser defendidos por una protección internacional

¹³ Friedlander, S., *¿Por qué el Holocausto?*, Barcelona, Gedisa, 2004, cit. en Sánchez Muñoz, C., ðHannah Arendt.: Terror y Banalidad del mal, p. 60.

forma de tratados y de garantías especiales ya que algunos derechos como el de emitir una opinión y el de permanecer en el propio ambiente cultural y social, se hallaban en peligro. Cuanto más era la incapacidad de los gobiernos para tratar a los apátridas como legales y mayor la dominación arbitraria, más difícil les resultaba a los Estados resistir la tentación de privar a todos los ciudadanos de status legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente¹⁴. Al quedar eliminada la personalidad jurídica, era más sencillo aniquilar los denominados *enemigos objetivos*¹⁵ mediante la policía omnipotente. Estos son definidos por la política totalitaria, no como personas hostiles al Estado, sino «peligrosos» simplemente por ser quienes son. Los enemigos objetivos eran los individuos sospechosos, enemigos políticos del régimen y posteriormente enemigos raciales. «Cuando ello ocurre, todo aquel que no comparte sus premisas y valores se convierte en enemigo en un sentido ontológico, razón por la cual debe ser exterminado, pues amenaza la existencia de la nación»¹⁶.

Así, el deber de la policía totalitaria no era prevenir o intervenir en delitos sino eliminar a los elementos indeseables y estar dispuestos para cuando el líder decidiera aprisionar o liquidar a determinados sectores de la población, ya que la concepción de enemigo objetivo y la tipificación del «delito posible» lo determinaba la ideología totalitaria dictada por el líder. De tal forma que la policía secreta, al llevar a cabo las órdenes y los deseos del líder, se convierte falazmente en «la propia encarnación de la ley»¹⁷.

Así tenemos que, entre las características de la policía totalitaria se encuentra la actitud de sospecha y espionaje generalizado en una sociedad de masas, donde todos pueden llegar a ser enemigos objetivos del sistema y de donde procede el terror:

culpa e inocencia se convierten en conceptos vacíos; *culpable* es el que estorba el camino del proceso natural o histórico que ya emitió juicio sobre las *razas inferiores*, sobre quién es *indigno de vivir*, sobre las *clases agonizantes* y los *pueblos decadentes*. El terror manda cumplir esos juicios, pero en su tribunal todos los interesados son subjetivamente inocentes: los asesinados porque nada hicieron contra el régimen y los asesinos porque no asesinaron, sino que ejecutaron una sentencia de muerte pronunciada por un tribunal superior. Los propios gobernantes no afirman ser justos o sabios, sino simplemente ejecutores de leyes históricas o naturales; no aplican leyes, sino que ejecutan un movimiento según sus leyes intrínsecas. El terror es la legalidad cuando la ley es la ley del movimiento de una fuerza sobrehumana, ya sea la Naturaleza o la Historia¹⁸.

¹⁴ Arendt, H., *OT*, p. 422.

¹⁵ *Cfr.*, Lafer, C., *op. cit.*, p. 117. Las víctimas son elegidas objetivamente inocentes, sin tener en cuenta lo que puedan haber hecho o no, son enemigos sencillamente por ser quienes son. *Cfr.*, Arendt, *OT*, p. 29.

¹⁶ Flores Rentería, J., *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Lafer, C., *op. cit.*, p. 119.

¹⁸ *Ibidem*, p. 165.

El concepto de inocencia alude a la falta de responsabilidad de aquellas personas consideradas como indeseables, era la marca de su estado de fuera de la ley, tanto como la pérdida de su *status* político pues no había quien garantizara el reconocimiento de sus derechos políticos. Sobre esto Arendt escribe un pasaje que nos ilustra la situación extrema y crítica que llegaron a padecer quienes eran minorías sin derechos:

El soldado, durante la guerra, se ve privado del derecho a la vida; el delincuente, de su derecho a la libertad; todos los ciudadanos, durante una emergencia, de su derecho a la prosecución de la felicidad; pero nadie afirmaría que en cualquiera de estos casos ha tenido lugar una pérdida de los derechos humanos. [í] La calamidad de los fuera de la ley [í estriba ení] que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. [í] El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición de completa ilegalidad¹⁹.

En este panorama, los que no formaban parte de la ley de la Historia o de la Naturaleza no contaban con ninguna ley que les protegiera pero esto también les colocaba en un ámbito fuera de ella donde, por un lado, no podían demandar justicia pero por otro, paradójicamente, donde sus acciones podían ser castigadas por el hecho de ser considerados posibles transgresores de la ley del movimiento.

La primera manifestación de la política totalitaria fue, por medio del terror, la privación de un lugar en el mundo que hiciera òsignificativas a las opiniones y efectivas las acciones. [Y con ello, se hallaron] privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión²⁰. Para Arendt, la acción es una de las dimensiones que revelan la única cualidad de ser distinto; la otra es el discurso. Mediante ambas, nos insertamos en el mundo humano, ões como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física²¹. De esta manera, el actuar es un nuevo comienzo de alguien que muestra quién es, revelando activamente su única, personal identidad. õSi la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de

¹⁹ Arendt, H., *OT*, p. 429.

²⁰ Arendt, H., *OT*, p. 430.

²¹ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. 201.

la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales²².

Todo lo anterior se eliminó intimidando al pueblo a decir o hacer libremente. Este temor a decir o hacer iba de la mano a estar privados de tener un lugar donde sus opiniones y sus acciones fueran significativas. No tenían un lugar en donde pudieran decir o hacer libremente incluso, aunque actuaran u opinaran, sus acciones o sus opiniones eran tomadas como de los locos o de un enemigo del sistema. Cualquier opinión política tenía que ser objeto de denuncia, no importando si fuera vecino, familiar o amigo. Esto es lo característico de un gobierno totalitario: mediante el terror llegar hasta la esfera privada y suprimir la persona moral. La sospecha y el espionaje no sólo eran característicos de la policía en la esfera pública sino que permearon en todas las esferas de la sociedad de masas de individuos atomizados, aislados en su ámbito privado, desconfiados unos de otros, desatendiéndose de los asuntos públicos. Por eso es que el totalitarismo para la filósofa, es una consecuencia extrema de la centralización del poder político y el aislamiento de los individuos²³.

El pueblo, ya intimidado sabe que uno de los mayores delitos es hablar de eso que se intuye. Preguntar o hablar de eso es convertirse en un seguro candidato a ser uno más de los que desaparecen. Esta conciencia difusa y reprimida es un elemento indispensable de la dominación totalitaria; es una amenaza constante que hace del terror una realidad cotidiana²⁴.

Los individuos además de aislarse y retraerse al ámbito más privado, se vieron afectados por la cancelación del derecho de asilo, pues éste comenzó a ser abolido. Esto implicó la pérdida de sus hogares lo cual significó la pérdida del entramado social en el que habían nacido y en el que tenían un lugar en el mundo pero también implicó la imposibilidad de encontrar uno nuevo pues eran considerados como indeseables. La pérdida de una comunidad humana les arrojó de la humanidad y solo dentro de ella podían aclamar justicia. Para ser considerados dentro de la humanidad, es decir, dentro del mundo, tenían que formar parte de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, de no ser así se les podría tomar tanto como enemigos objetivos como material superfluo.

²² *Ibidem*, p. 202.

²³ Serrano, E., *op. cit*, p. 84.

²⁴ *Ibidem*, p. 79.

Y, si existen razones para que los hombres no se sientan en casa en el mundo es que algún mal debe estar padeciendo la Humanidad, algún mal político.

Ahora bien, el proceso de liquidación de la personalidad jurídica y moral de los individuos se consume con los campos de concentración, los cuales son la expresión del mal radical. Un campo de concentración no era una prisión ya que en una prisión los condenados por delitos previstos en la ley cumplen penas donde se rehabilitan a personas para la readaptación social. En los campos de concentración no se rehabilita a nadie ni son instrumentos de prevención de delito, incluso no representan castigo para delito alguno. Los internados no habían hecho algo para ser prisioneros, eran inocentes en todo sentido.

Los campos de concentración escapan a toda imaginación. Son la manifestación de un mal radical debido a que en ellos òse busca degradar a las personas hasta poder arrebatarles su individualidad y, de esta manera, antes de exterminarlos, convertirlos en una masa dócil que actúa de manera uniforme²⁵, es decir con Arendt, son superfluos.

En un régimen totalitario, que, por medio de una ideología, ha propagado la idea de que existen personas indeseables que son obstáculo para el desarrollo de la Naturaleza, desde esta perspectiva, los campos de concentración fueron

la verdadera institución constitutiva del núcleo del poder organizacional del régimen. [Éstos tenían] ese papel central porque [fueron]: 1) el laboratorio que demuestra la convicción totalitaria de que todo es posible; 2) el *locus* que permite no sólo el exterminio físico de las personas sino también la eliminación de la espontaneidad como dimensión y expresión de la conducta humana y, por consiguiente, el ambiente que verdaderamente permite la transformación de la personalidad humana en una simple cosa; y 3) la institución esencial para la preservación del poder del régimen por el miedo indefinido que los campos de concentración inspiran en la sociedad y por el muy definido entrenamiento que ofrecen en materia de dominación total, que en ninguna parte mas que en el aislamiento de los campos puede ser probada en todas sus posibilidades radicales²⁶.

La política del totalitarismo mediante su forma de gobierno de mantener el miedo no podía vincular la legalidad con la justicia, ya que las normas jurídicas representaban un límite a la intención de tornar superfluos a todos los hombres. Por eso es que la legalidad, más que vincularse a una noción de justicia aplicable a todos por igual, emanaba de lo que fuera bueno para el líder.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Lafer, C., *op. cit.*, p. 121.

Así, para poder mantener controlada a la sociedad se provocó el paso del ótodo está permitido al ótodo es posible, al hacer del campo de concentración la manifestación del mal radical al ser la institución central del gobierno totalitario dedicado a eliminar cualquier elemento que constituya la condición humana. Éste separó a los internados en él del mundo de los vivos ya que ingresaron al mundo de los muertos vivos²⁷ al aniquilar cualquier rasgo de espontaneidad y libertad.

Esto sucede, en opinión de Arendt, con el totalitarismo como forma de gobierno ya que es cuando un ser humano al perder su status político, un hombre que no es nada más que un hombre, pierde todas las cualidades que hacen posible que otras personas le traten como a un semejante. Para Arendt, la política tiene su origen en la vida común entre hombres que hablan y actúan conjuntamente. Enrique Serrano resume esta peculiar idea de la política arendtiana como ñuna actividad que permite a cada individuo, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos.ö²⁸

1.2 LA NOTA ESENCIAL DEL TOTALITARISMO

1.2.1 VIOLENCIA Y PODER

La violencia es una preocupación explícita y constante en los textos de Arendt ya que es una medida histórica recurrente de los gobiernos con características totalitarias. Desde la teoría arendtiana y desde la propia experiencia de la filósofa vemos que la violencia ha desempeñado un papel protagónico en la historia y en la política.

En la tradición política se sostiene que la violencia es la manifestación del poder, pues éste mantiene el monopolio de la primera. Desde esta concepción, la violencia es su medio específico y exclusivo. Y el poder es político cuando se ejerce en un marco donde la coerción es legítima.

Dentro de esta concepción tenemos a Max Weber quien fue una explícita influencia para Arendt en su constante análisis y crítica a la Modernidad. Y aunque en ocasiones parte

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 125.

²⁸ Serrano E., *op.cit.*, p. 82.

de él, lo hace de manera crítica tomando cierta distancia por ejemplo en su concepción sobre la racionalización, tanto de lo social como de la ciencia.

Arendt, a diferencia de Weber, ubica la violencia en la esfera de lo privado, y el poder en lo público y político. Mientras que para Weber, partiendo de que la política ha adquirido una nueva forma, ésta es la continuación de la guerra y la pluralidad es el enfrentamiento, la lucha, el conflicto. De tal forma que Weber identifica poder con dominación, entendiendo el poder como aquella capacidad de disposición de ciertos medios para influir en la voluntad de otro y como relación necesaria se introduce el rubro de la dominación que significa obedecer un mandato²⁹. Por eso Weber propone una ética de la responsabilidad que aparece como una racionalidad de acuerdo con fines, es decir, en ésta sí se calculan las consecuencias³⁰. Arendt difiere en mucho de esta posición ya que para ella lo que constituye la verdadera política es el discurso y la acción en concierto. La dominación no funda la república ni la violencia crea el poder, así la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay mayor poder que el que emana de un fusil, y sería difícil saber ¿en qué se diferencia la orden dada por un policía de la que da un pistolero?³¹.

Debido a esto Arendt argumenta en su texto *Sobre la violencia* que es necesario que se distinga entre palabras claves como poder, poderío, autoridad y violencia, ya que todas se refieren a distintos medios que emplea el hombre para dominar al otro y es por eso que se ha establecido un estrecho vínculo entre poder y violencia.

Arendt acepta que la relación entre poder y violencia ha persistido a través de la historia y no la rechaza por completo, por ejemplo en términos de resistencia, pero sí totalmente a la identificación de poder con dominación. Ésta se evitará al actuar de manera concertada ya que éste no puede coexistir con la violencia pues la violencia no puede infiltrarse en ese espacio donde la gran mayoría de los seres humanos ejerzan su poder.

De esta forma, para Arendt el totalitarismo no es una forma de mantener el poder, ha sido más bien una negación de poder. El poder en términos arendtianos, no pertenece a un individuo sino a un grupo de individuos y continúa existiendo mientras dicho grupo permanezca unido. En palabras de Joseph M. Esquirol: «Nadie por sí solo y aisladamente

²⁹ García González, D. E., *Del poder político al amor al mundo*, Editorial Porrúa, Tecnológico de Monterrey, México, 2005, p. 193.

³⁰ *Ibidem*, p. 190.

³¹ Arendt, H., *Sobre la violencia*, p. 30.

tiene poder; lo que sí tendrá, acaso, es *instrumentos* para ejercer violencia sobre los demás.³² Es decir, un individuo tiene poder cuando mediante el consentimiento del grupo actúa en su nombre, si no es de esta manera el individuo por sí mismo carece de poder, solo tiene potencia.

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, que es el espacio de aparición de los hombres que se agrupan mediante el discurso y la acción, en otras palabras, es el espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan.

Si la política, desde la teoría arendtiana, es el ámbito de la pluralidad, del diálogo, del comienzo, de la acción, esfera de lo común y de la libertad constituye la plenificación del ser humano, la violencia por su parte realiza su aniquilación³³. Con esto tenemos que la violencia es opuesta a la política, es *per se* ruinoso de la política³⁴, nos dice Claudia Hilb.

La violencia siendo por naturaleza una herramienta, un instrumento, es racional en la medida en que resulta eficiente para alcanzar el fin que la justifique. Pero como los fines no se obtienen a corto plazo, el resultado no será sólo una derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político. La acción es irreversible y siempre resulta improbable en caso de derrota de un retorno al *status quo*. La práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo, pero el cambio más probable originará un mundo más violento³⁵.

En la Introducción de *La Condición Humana*, Manuel Cruz nos expone que para Arendt el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento³⁶.

La filósofa, al conceptualizar la violencia, no coincide con aquellas teorías que la fundamentan desde un punto de vista natural, pues desde su perspectiva nada podría ser teóricamente más peligroso que la explicación orgánica en la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos.

³² Birulés, F., *En torno a Hannah Arendt*, p. 50.

³³ *Ibidem*, p. 23.

³⁴ Hilb, C., "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, año 16, número 17, Revista del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, p. 15.

³⁵ Arendt, H., *Sobre la violencia*, p. 72.

³⁶ Cruz, M., "Introducción" cit. en Arendt, H., *La Condición Humana*, p. VI.

Pero el peligro ya se ha vivido y no a nivel teórico sino en la realidad misma donde dejarse llevar por estos fundamentos orgánicos se convirtió en un problema racial³⁷. El racismo está cargado de violencia porque culturalmente rechaza características naturales orgánicas que no pueden modificarse bajo ninguna circunstancia. Y entonces sólo resta exterminar a quienes no entran en el concepto de ser humano que dicta la ideología. De esta forma, los actos que provoca no son reflejos, sino actos deliberados basados en teorías pseudocientíficas. La violencia en el conflicto racial es siempre sanguinaria, pero no irracional: es la consecuencia lógica y racional del racismo (una racionalidad de violencia de medios-fines), por lo cual no me refiero a prejuicios vagos de uno u otro lado, sino a un sistema ideológico explícito³⁸.

En la teoría arendtiana ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural. Ni la violencia tampoco es un exceso de poder sino, por el contrario, es la ausencia de poder. Sin embargo, encontramos algunos matices respecto a esto pues pareciera ser que sí existe un estrecho vínculo entre poder y violencia. Por ello, no cabe la posibilidad de usar a la violencia con fines políticos pues Arendt se opone a la idea de que, en términos políticos, el fin justifica los medios; de hecho, se contrapone a la justificación de la violencia en aras de una buena causa.

La violencia se caracteriza porque siempre necesita herramientas³⁹ y porque alberga dentro de sí la arbitrariedad en ningún lugar desempeña la Fortuna, - buena o mala-, un papel más destacado que en el campo de batalla, y esta intrusión de lo totalmente inesperado no disminuye cuando la gente habla del azar [...] no existe la certeza ni siquiera la última seguridad de mutua destrucción bajo circunstancias calculadas. [...] La explicación no está en un oculto deseo de muerte de la especie humana, ni en un irreprimible instinto agresivo ni, aunque es más plausible, arraiga en los serios peligros tanto económicos como sociales inherentes al desarme⁴⁰.

La violencia, entonces, se distingue por su carácter instrumental: en términos fenomenológicos, se aproxima más al poderío ya que los implementos de la violencia,

³⁷ La noción de raza lejos de estar vinculada con la biología y la genética, se relaciona directamente con el poder, se trata de una construcción puramente cultural. Basta con preguntarnos por el origen de la palabra para saber que ésta no es más que un artificio de la modernidad Flores Rentarúa, J., *op. cit.*, p. 75.

³⁸ Arendt, H., *Sobre la violencia*, p. 68.

³⁹ implementos Cfr. Arendt, H., *ibidem*, p. 9.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 10.

como las demás herramientas, se diseñan y emplean a fin de multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo⁴¹.

Pero lo que hemos visto en la historia, aunque la violencia y el poder sean fenómenos distintos, han aparecido unidos y el segundo se ha presentado como factor predominante. En el uso de la violencia, la superioridad del que tiene el poder ha sido absoluta, sin embargo, en opinión de Arendt, esta superioridad sólo dura mientras se mantiene intacta la estructura del poder del gobierno. Pues desde la mirada arendtiana, éste dura mientras las órdenes se obedecen y el ejército o la policía están dispuestos a usar las armas a su servicio. Los medios de violencia son inútiles cuando las órdenes no se obedecen.

Es este momento donde me parece oportuno mostrar mi desacuerdo con la concepción de Arendt respecto al poder, después de haber abordado las implicaciones de la política totalitaria, pues pareciera que sí existe un estrecho vínculo entre éste y la violencia. Aunque Arendt no acepta la violencia en el ámbito político ésta siempre se ha presentado como práctica política y como rubro propio de este espacio⁴².

Arendt nos dice que lo que determina la violencia ño es su relación con el mando, sino la opinión y cuánta gente la comparte. Todo depende del poder que respalda la violencia⁴³. Entonces desde esta perspectiva, yo entiendo que el poder de la mayoría es lo que legitimaría la violencia. Por eso incluso la política totalitaria necesita de un cierto consenso social, si no ¿cómo explicar el apoyo que recibió el líder totalitario? ¿qué impulsó a una gran parte del pueblo a salir a las plazas públicas para aclamar al líder totalitario? ¿cómo explicar que una gran parte del pueblo saliera a las plazas públicas a legitimar un gobierno totalitario?.

De cierta manera, coincido con Arendt cuando sostiene que en una sociedad atomizada los hombres carentes del apoyo de otros, nunca tienen el poder suficiente para emplear con éxito la violencia por sí solos. Sin embargo, reitero que es precisamente en este sentido en el que se ha conjuntado poder y violencia. En el gobierno totalitario vemos que así fue, pero entonces también desde esta concepción se podría justificar la violencia por el apoyo de la mayoría, pues arriba Arendt nos dice que lo que determina la violencia es

⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

⁴² *Cfr.*, García González, D. E., *Del poder político al amor al mundo*, p. 31.

⁴³ *Ibidem*, p. 45..

su relación con *la opinión y cuánta gente la comparte. Todo depende del poder que respalda la violencia.*

Así, tenemos que en términos políticos no basta distinguir violencia y poder sino reflexionar si donde domina la violencia por completo es porque existe una ausencia de poder. Arendt es muy clara al argumentar que la violencia ñaparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder. Esto implica que es incorrecto considerar que lo opuesto a la violencia es la no violencia: es redundante, desde luego, hablar de poder no violento. La violencia puede destruir el poder: es absolutamente incapaz de crearlo⁴⁴.

Para Arendt, la violencia no es condición de lo político por lo que no continúa con la idea tradicional del Estado como monopolizador de la violencia pues ésta no es necesaria para que en un Estado impere el orden, la paz y la seguridad. La violencia es disolución de lo político pensando que su ausencia ayudará a la construcción del nuevo orden político⁴⁵.

Pero también hemos visto que si el poder (no en el sentido arendtiano) es ilimitado, arbitrario, y cuenta con el apoyo de las masas ñda lugar a la nota esencial de la dominación totalitaria: el terror⁴⁶. Pues la violencia la encontramos en formas de gobierno hasta democráticas, no sólo en los totalitarismos. De tal forma que es conveniente en el siguiente apartado analizar dicha nota que caracteriza al totalitarismo ya que también es un elemento que ayuda a comprender la noción de mal radical en Arendt.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁵ Cfr., Arendt, H., *O.T.*, p. 212.

⁴⁶ Serrano, E., *op. cit.*, p. 78.

1.2.2 EL TERROR COMO FIN

Dentro de la reflexión sobre la violencia, Arendt menciona el empleo del terror como una forma de mantener la dominación. Éste no es lo mismo que la violencia sino que el terror, en última instancia, es la característica esencial de la forma de gobierno del totalitarismo. El terror totalitario es la institución de la violencia permanente. Si la violencia es utilizada para vencer obstáculos reales, el terror ataca las condiciones en que la pluralidad podría emerger y por eso es la acción la que constituye un mundo plural. Mientras que la acción política sostiene y continuamente recrea la pluralidad, el terror continuamente produce una negación de la pluralidad⁴⁷.

La base del terror es eliminar la existencia misma. Lo que el terror trata de imponer es el mundo ficticio de la ideología que suplanta al real⁴⁸. Debido a esto los gobiernos totalitarios, como dominan un mundo que en sí mismo no es totalitario, se ven forzados a recurrir a lo que comúnmente se considera como propaganda. Ésta, como medio del terror, es parte importante de la <<guerra psicológica>>, nos dice Arendt, es un instrumento del totalitarismo, y posiblemente el más importante, en sus relaciones con el mundo no totalitario⁴⁹ y el terror, es lo que conforma la esencia de su forma de gobierno.

La propaganda nazi tuvo la habilidad de transformar la simple opinión del antisemitismo en un principio de autodefinición creando así el odio de toda la población.

Esto proporcionó a las masas de individuos atomizados, indefinibles, inestables y fútiles medios de autodefinición o identificación que no sólo restauraban algo del respeto propio que antiguamente habían hecho derivar de su función en la sociedad, sino que también crearon un tipo de estabilidad que les convirtió en mejores candidatos para una organización. A través de este tipo de propaganda, el movimiento pudo afirmarse como una continuación artificial de las concentraciones masivas y racionalizar los sentimientos esencialmente fútiles de la importancia propia y de seguridad histórica que ofrecía a los individuos aislados de una sociedad atomizada⁵⁰.

Como componente del gobierno totalitario, el terror se permea en todas las esferas refugiándose, de esta manera, los individuos en el ámbito privado desatendiéndose de los asuntos públicos y dejando el poder en manos del líder. Esto sucede cuando la violencia ejerce control después de haber destruido todo el poder.

⁴⁷ Mc Gowan, J., ¿Must politics be violent? Arendt's Utopian Vision, Calhoun, G., Mc Gowan, J., *Hannah Arendt and the meaning of politics*, University of Minnesota, Minneapolis, 1997, p. 269. La traducción es mía.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁹ Arendt, H., *OT*, p. 531.

⁵⁰ Arendt, H., *OT*, pp. 547-548

Los resultados eficaces del terror dependen del grado de atomización social. Ahí donde los individuos están aislados, están a merced de cualquier tirano pues en *La Condición Humana* nos dice que el poder surge cuando los hombres actúan juntos y desaparece en el momento en que éstos se dispersan⁵¹.

La esfera de la acción nunca es posible en aislamiento, esto implica estar incapacitado para actuar y para que nuestras palabras sean significativas. Al comienzo de su apartado dedicado a la fragilidad de los asuntos humanos, Arendt sostiene que «[l]a acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar»⁵², en el ámbito público. Cuando Arendt analiza la noción de poder lo hace refiriéndose a dicho ámbito que es el ámbito común en el que los hombres están *inter homine esse*, aparecen unos ante otros.

El espacio de aparición existe en tanto que los hombres se agrupan tanto por el discurso como por la acción, sin embargo, Arendt nos enfatiza que ambos tienen que ir juntos. «El poder sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades».⁵³

El poder, al surgir cuando los hombres actúan y hablan en el ámbito público, implica actuar conjuntamente, de lo contrario, careciendo de él, podemos padecer instrumentos de dominación como lo son la violencia y el terror. «Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad».⁵⁴

El terror es empleado para aniquilar a la persona moral, tanto de las víctimas como de los perpetradores, pero también es un instrumento para dominar masas de personas que son perfectamente obedientes e incluso inocentes ya que éste ataca sin provocación previa. Con esto y la noción de enemigo objetivo Arendt se refiere a «la arbitrariedad con que son elegidas las víctimas, y para esto resulta decisivo que sean objetivamente inocentes, que

⁵¹ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. 223.

⁵² *Ibidem*, p. 211.

⁵³ *Ibidem*, p. 223.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 222.

sean elegidas sin tener en cuenta lo que puedan haber o no haber hecho⁵⁵. Así, hace peligrosa toda asociación ya que al ser una amenaza constante contra el Estado se elige retraerse al ámbito más privado. Si el otro es visto como enemigo objetivo, uno puede ser culpable por asociación cercana y solamente podría estar a salvo denunciando al vecino, al amigo o a la familia.

El terror totalitario es arbitrario, no distingue entre enemigos, simpatizantes e indiferentes. Este terror se dirige contra cualquiera, pues cualquiera puede ser enemigo. La arbitrariedad y la constancia del terror totalitario consigue mantener a toda la población bajo control, en la más absoluta de las indefensiones y bajo el dominio psicológico de un pánico latente, silencioso y, en algunos casos, insostenible: nadie está a salvo, todos son posibles víctimas y enemigos⁵⁶.

La violencia en forma de terror no es un medio sino un fin de la política del mal radical porque él mismo tiene como objetivo eliminar la comunicación y la pluralidad de los seres humanos. Para Arendt la especificidad del terror totalitario no sólo se encuentra en su intensidad y en la perfección teórica de los medios que utiliza sino también en su propósito de destruir la pluralidad del mundo humano⁵⁷. Esto representa en la obra de Arendt la negación de la existencia humana en cuanto existencia política pues el discurso y la acción revelan la cualidad de ser distinto [í] son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano. Esto no ocurre en ninguna actividad de la *vita activa* [í] una vida sin acción ni discurso [í] está literalmente muerta para el mundo, ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.⁵⁸

Pero el terror necesitó de una estrategia idónea para que el gobierno totalitario pudiera garantizar el control de todos los espacios de la población. Esta estrategia fue la propaganda, para la cual fue sencillo sembrar la sospecha mutua en todas las relaciones sociales y que en todos los lugares de detención dirigidos por la policía quedaran convertidos en verdaderos pozos del olvido en los que las personas que caían no dejaban

⁵⁵ Arendt, H., *OT*, p. 29.

⁵⁶ Arendt, H., *OT*, p. 44.

⁵⁷ Serrano, E., *op. cit.*, p. 19.

⁵⁸ Arendt, H., *La Condición Humana*, pp. 200-201.

tras de sí los rastros ordinarios de su existencia, como un cuerpo y una tumba. El anticuado medio del asesinato dejaba tras de sí un cuerpo, y aunque tratara de borrar los rastros de su propia identidad, no tenía poder para borrar la identidad de su víctima del recuerdo del mundo superviviente. En cambio con esta novísima medida se logra milagrosamente de que la víctima nunca haya existido. El asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido nunca; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia.⁵⁹

Mediante el totalitarismo se aspira a aniquilar la pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, como si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única <<libertad>> consistía en <<preservar la especie>>.⁶⁰

Con esto nos acercamos a lo que se comprende como un mal político pues el totalitarismo es la forma política mediante la cual se conoció el mal radical. La manifestación de este mal fue en los campos de concentración donde los individuos, al ser considerados superfluos, eran dominados.

[í] el sentido más profundo y chocante de la superfluidad (de la superfluidad que muestra qué entiende Arendt por mal radical) está sintetizado en los campos de concentración y de exterminio, los laboratorios de los regímenes totalitarios⁶¹.

Pero para profundizar en las implicaciones de que los hombres padecieron el mal radical de tal manera que su identidad quedó aniquilada, me lleva a hilar aquellos conceptos que han aparecido en estos primeros apartados para poder reconstruir lo que es dicho concepto en el pensamiento arendtiano.

⁵⁹ Arendt, H., *OT*, p. 658.

⁶⁰ Arendt, H., *OT*, p. 653.

⁶¹ Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2005, pp. 291-292.

1.3 LA MANIFESTACIÓN DEL MAL RADICAL

En *Orígenes del Totalitarismo* Arendt nos habla del mal en tanto radical y en ocasiones en tanto absoluto, pues la realidad descrita en esta obra es la aparición del mal anteriormente desconocido por nosotros, donde no existen normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, que vuelve a los hombres superfluos.

Esto, y lo anteriormente analizado, nos lleva a comprender la concepción de una política del mal radical que ideó todo un sistema para transformar la ñnaturaleza humanañ de manera que lo esencial para vivir una vida humana óla pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad- quede aniquiladoö⁶², donde el ser humano pierde su status político, lo cual implicó un gran peligro para las minorías ya que parecía como si un hombre que no es más que un hombre hubiera perdido todas sus cualidades que hacían que otras personas lo trataran como a un semejante ya que el proceso de liquidación de la personalidad jurídica de los individuos se agudizó cuando los campos de concentración surgen incluso dentro de un sistema legal.

Pero los campos no sólo fueron ese lugar para los apátridas para degradarlos y exterminarlos, fueron la manifestación más radical del mal que padecía la Humanidad en esos momentos porque al concebir a los seres humanos como material superfluo, sirvieron ña los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa [í]ö.⁶³

El horror de estos lugares radicó en el hecho de que los internados, aunque consiguieran mantenerse vivos, se hallaban aislados del mundo de los vivos peor que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. ñAquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el material humano superfluo. [El internado] no tiene precio, porque siempre puede ser

⁶² Bernstein, R., ñCambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del malö, en Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 245.

⁶³ Arendt, H., *OT*, p. 653.

sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca es visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo [í]ö.⁶⁴

Sólo después del aniquilamiento de la persona jurídica y el asesinato de la persona moral, la destrucción de la individualidad pudo ser posible y finalmente la eliminación de cualquier dimensión de la condición humana. Esto es, para Arendt, la eliminación de la espontaneidad, ñel poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas con rostro humano que se comportan todas como el perro de o experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionarö⁶⁵.

Así tenemos la idea central que ha aparecido relacionada con la noción de mal radical que es que los seres humanos son considerados superfluos, y mediante una política específica les es aniquilada su identidad, eliminada toda individualidad y espontaneidad humana, es decir, cualquier rasgo de libertad y solidaridad humana. Se lucha por aniquilar todas las condiciones que hacen que una vida sea humana.

Esta nota de espontaneidad humana va relacionada con lo que Arendt analiza en *La Condición Humana* que es la natalidad, que es la capacidad humana para comenzar algo nuevo, algo impredecible por lo que es la fuente de la libertad y aparece con cada vida nueva. La natalidad representa la capacidad humana para empezar algo nuevo, para añadir algo propio al mundo y el totalitarismo aniquila esto, suprime ñla individualidad, porque con la pérdida de la individualidad se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo: desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundoö⁶⁶. Esta idea viene desde *OT* donde, al final de la obra, nos dice

Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único <<mensaje>> que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con al libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (<<para que un nuevo comienzo se hiciera fue creado el hombre>>), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombreö⁶⁷.

⁶⁴ Arendt, H., *OT*, p. 661.

⁶⁵ Arendt, H., *OT*, p. 675.

⁶⁶ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. IX.

⁶⁷ Arendt, H., *OT*, p. 707.

La aniquilación de toda espontaneidad es un mal radical y absoluto cuya manifestación fue en las instituciones centrales del totalitarismo que descubrieron que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar porque no se cuenta con los referentes morales ni con los referentes legales pues todo aquello fue algo inédito, que el hombre nunca hubiera imaginado. Nos dice Arendt:

Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansía 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 la solidaridad de la iniquidad humana⁶⁸.

La transformación obligada del ser humano, la aniquilación de lo esencial para vivir una vida humana, es decir, se suprimió la individualidad, la pluralidad, la espontaneidad y la natalidad, es incomprensible con los referentes conceptuales tradicionales.

Slavoj Zizek quien pretende esclarecer el significado de totalitarismo en su libro *¿Quién dijo totalitarismo?*⁶⁹, rechaza de igual manera la elevación de todo lo acontecido en los campos de concentración a un mal diabólico metafísico. Sin embargo, admite que aquellos que han sido testigos de dicho escenario les hacen falta palabras para comunicar lo acontecido. Y aunque éste no es el tema de mi investigación no quise dejar pasar por alto esta característica de impotencia de un fenómeno nuevo como lo fue la política del mal radical que después de su existencia se necesitaron referentes para su explicación, para su comprensión, y ser transmitido el horror sistematizado de erradicar vidas humanas. Las estrategias del totalitarismo ó como el terror- fueron decisivas para regular a la sociedad en su totalidad. Esto ha sucedido en otros momentos de la historia, es decir, òel asesinato en masa, el genocidio, el sufrimiento a gran escala sufrido por gente inocente, la tortura sistemática y el terror [p]ero la meta del totalitarismo no es la opresión, ni siquiera la <<dominación total>>, entendida como la dominación total de *seres humanos*. El totalitarismo, tal como lo entiende Arendt, lucha por borrar la humanidad del individuo y

⁶⁸ Arendt, H., *OT*, p. 680.

⁶⁹ Zizek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-textos, 2002.

las mismas condiciones para vivir una vida humana⁷⁰. La tiranía, por ejemplo, suprime las leyes y el espacio político pero no todo el espacio. El totalitarismo destruye el espacio que hay entre los seres humanos, los concibe y trata como masa, crea el Único a partir de lo múltiple⁷¹.

Richard Bernstein, en su obra *El mal radical*, nos plantea que el *hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos* significa literalmente que se intenta transformar a los seres humanos de modo que ya no sean humanos. Žizek también argumenta sobre el trato que les dieron a los judíos antes de su exterminación física mediante un proceso tortuoso de humillación física y mental cruel y gratuita ñlos privaron primero de su dignidad humana, los redujeron a un nivel subhumano y solo *después* los asesinaron. De esta forma reconocieron implícitamente la humanidad de los judíos, ya que si bien proclamaban que los judíos eran como ratas o gusanos, primero tuvieron que reducirlos brutalmente a esta condición⁷².

Por su parte, Arendt sostiene que, en toda nuestra tradición filosófica no encontramos ninguna alusión de este <<mal radical>> con la connotación que ella le da

y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una <<mala voluntad pervertida>>, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos⁷³.

⁷⁰ Bernstein, R., ñCambio Hannah Arendt ñ, p. 245.

⁷¹ Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 43.

⁷² Žizek, S., *op. cit.*, p. 79.

⁷³ Arendt, H., *OT*, p. 681

CAPÍTULO II

LA BANALIDAD DEL MAL

Como hemos visto en nuestro primer capítulo, el totalitarismo es un fenómeno nuevo en el cual la consideración de la superfluidad de grupos de seres humanos fue el terreno propicio para que se llevara a cabo lo que hasta el día de hoy resulta incomprensible con nuestros referentes. Una de las estrategias políticas que innovó este sistema fue el uso del terror para ñla destrucción absoluta de todos los vínculos políticos y privados así como el propósito de cambiar la condición humana de la pluralidad⁷⁴.

Esta importancia del terror que compuso el gobierno totalitario del Tercer Reich nos lleva a plantearnos ¿qué condiciones políticas y sociales propiciaron que hubiera un cambio en la estructura moral de la sociedad? ¿quiénes llevaron a cabo dicha estrategia política del terror? ¿de qué personajes se trataba? ¿qué llevó a los perpetradores a deshumanizar a las víctimas pero incluso también a ellos mismos? ¿Por qué aludir a la muerte de la persona moral de quienes sirvieron al totalitarismo?

Si la manifestación del mal radical fueron los campos de exterminio, donde se efectuaba lo humanamente incomprensible, eliminando cualquier rasgo de la condición humana, ¿qué hay de aquellos que eficazmente sirvieron a un gobierno totalitario pues no se le puede adjudicar responsabilidad a un sistema sino a un <<quien>> con nombre y apellido.

En la Declaración de Moscú de 1943 se resolvió buscar y procesar a las personas consideradas responsables de crímenes de guerras. Entre ellas figuraba el nombre de Adolf Eichmann.

Desde el momento en que se le comunica a Arendt que Eichmann fue aprehendido en Argentina y que será juzgado en Jerusalén, Arendt se propone como reportera para cubrir el juicio para el *New Yorker* y comienza una serie de correspondencia con Jaspers sobre sus opiniones si era la mejor opción llevar a cabo dicho juicio en Jerusalén o entregarlo a un tribunal internacional. Sobre esto, Jaspers opinó que hubiera sido mejor la segunda opción ya que le preocupaba la posibilidad de que renaciera un nuevo odio a los judíos en caso de que Eichmann resultara como un

⁷⁴ García, González, D. E., *Hannah Arendt. El sentido de la política*, p. 76.

mártir. En relación al lugar de enjuiciamiento del exnazi, Arendt se muestra de acuerdo en que sea la gente de Jerusalén quien lleve el caso pues muchos de los habitantes de Israel eran sobrevivientes del genocidio en el que participó el acusado. A Arendt le parecía que sería imposible convertir a Eichmann en un mártir, aunque estaba de acuerdo en que <<sería un caso diferente si tuviéramos una ley contra *hostes humani generi* (enemigos del género humano) y no únicamente contra el asesinato y crímenes equiparables con el asesinato>>⁷⁵.

Desde entonces Jaspers comenzó a discrepar con Arendt ya que desde sus prejuicios concebía a Eichmann como algo menos que una persona por lo que desde entonces se mostró en desacuerdo con Arendt de que la palabra *hostes* fuera la más apropiada pues dijo Jaspers: <<la palabra enemigo me parece muy positiva, un enemigo es siempre un òquiénö>> y Eichmann era un monstruo.

En su partida hacia Jerusalén, Arendt llevaba muchas expectativas de que el juicio cubriera las dimensiones de los hechos que demandaban las víctimas. Sin embargo, conforme se iba desarrollando el juicio crecía el desacuerdo de Arendt por la cobertura de la prensa, de los propios jueces y de Ben Gurion que hacían que el juicio tomara el tinte de ser un espectáculo pues habían convertido òel juicio en acto de propagandaö⁷⁶.

De hecho, Ben Gurion el denominado <<director de escena>> del juicio era interrogado en conferencias de prensa y ante programas de televisión que lo que hacían era trivializar el caso interrumpiendo constantemente con anuncios comerciales, òel juicio se celebró en una sala dispuesta como el de un teatro, y ante un público, de manera que el impresionante grito de ujier, al anunciar el inicio de cada sesión, producía un efecto parecido al que causa ver alzar el telónö⁷⁷.

De esta manera el juicio se caracterizó por la poca posibilidad de encontrar categorías jurídicas y políticas para denominar los actos horribles realizados por Eichmann, humanamente incomprensibles, que se sustituía por manifestaciones

⁷⁵ Fragmentos de Arendt a Jaspers, 23 de diciembre de 1960. Cit. en Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 415.

⁷⁶ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 427.

⁷⁷ Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la Banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999, p. 13. A partir de este momento se abreviará *EJ*.

sentimentalistas que desviaban la atención para que de verdad se reflexionara sobre las acciones de Eichmann.

Sobre lo que Arendt siempre discrepó fue el hecho de que las acusaciones se concentraran en los sufrimientos que padecieron los judíos y no en los actos de Eichmann.

Desde el momento en que es atrapado Eichmann se propició que su caso se convirtiera en un drama más que un intento de comprender qué fue lo que pasó, qué llevó a Eichmann a actuar como lo hizo.

Desde la perspectiva de Elizabeth Young-Bruehl, Arendt ya sostenía en OT, que el mal radical ñes incastigable en el sentido de que ningún castigo puede ser adecuado o proporcionado; es imperdonable; y finalmente, está enraizado en motivos tan bajos que se hallan más allá de la comprensión humana⁷⁸. Por eso es que luego del juicio de Eichmann para Arendt lo importante era comprender. Y en esa comprensión veremos que es Kant quien acompaña sus reflexiones ya que la categoría de juicio le brinda algunas luces para poder explicarse acciones como las de Eichmann.

Intentar comprender entonces fue la preocupación constante de Arendt.

Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo [í] En la medida en que el surgimiento de gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no es indultar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles⁷⁹.

La búsqueda de sentido se da gracias al intento de comprender. Dicho intento impulsa a Arendt a formular preguntas que apuntalan a la necesidad de ejercitar una facultad como la de juicio.

⁷⁸ Young-Bruehl, E., *op. cit.* p. 461.

⁷⁹ Arendt, H., ñComprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)ö, en *Ensayos de comprensión, 1930-1934*, Ed. Caparrós, Madrid, 2005. p. 372. *Cit. en* García, G., D. E., *Hannah Arendt. El sentido de la política*, p. 59.

2.1 ADOLF EICHMANN

En *OT* encontramos que Arendt califica de superfluo aquello que la maquinaria deseó borrar de la Tierra, lo cual es muy amplio, sin embargo, cuando se enfrenta a uno de los integrantes de dicha maquinaria, nos dice Elizabeth Young-Bruehl que, Arendt ñatribuyó la superfluidad a los motivos: cuando los motivos se hacen superfluos, el mal es banal⁸⁰.

Por esa razón es que en este segundo capítulo se considera pertinente hacer una breve exposición sobre quién fue Adolf Eichmann, a partir de la narración que hace Arendt en su libro dedicado al juicio, concentrándome en los argumentos que me servirán para analizar lo que Arendt comprendió como *Banalidad del mal*.

Eichmann fue capturado en Argentina en mayo de 1960. Una vez trasladado a Jerusalén, ñfue acusado de quince delitos, habiendo cometido, <<junto con otras personas>>, crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra, durante el periodo del régimen nazi, y en especial, durante el de la Segunda Guerra Mundial⁸¹.

En el sentido en que fue hecha la acusación, Eichmann se declaró inocente. Incluso en la narración de Arendt hay episodios donde efectivamente no hay prueba alguna de que Eichmann hubiera matado a persona alguna. Pero por otro lado, no hay duda de que Eichmann fue uno de los que hizo que la Solución fuera verdaderamente Final y entonces con Arendt cabe preguntarnos si aquello fue así por su fanatismo, su odio a los judíos, o si mintió y juró en falso durante el juicio cuando afirmó que siempre se limitó a cumplir órdenes, o si hubo una falta de libertad y conciencia.

Concentrándonos en las acusaciones contra Eichmann sobre los *crímenes que hizo contra el pueblo judío, contra la humanidad o crímenes de guerra*, encontramos que Eichmann declara que son injustas dichas acusaciones que le hacen sobre tales asesinatos: ñ<<Ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás dí muerte a un ser humano. Jamás dí órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente>>⁸².

⁸⁰ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 461.

⁸¹ Arendt, H., *EJ*, p. 39.

⁸² Arendt, H., *EJ*, p. 41.

Frente a argumentos y toda una realidad que acusaba a Eichmann y éste declarándose inocente, se consideró necesario analizar el elemento de la conciencia. De esta forma, sobre la hipótesis de que el caso se tratara de un desorden mental, seis psiquiatras lo analizaron y certificaron que Eichmann era un hombre <<normal>>. De hecho, un religioso que lo visitó regularmente, declaró en el juicio que Eichmann era un hombre con <<ideas muy positivas>>⁸³.

De manera que, después de contar con las declaraciones de los expertos en mente y alma, estaba el hecho indiscutible de que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral⁸⁴. Entonces habría que reflexionar en qué sentido se podría juzgar la actuación de Eichmann en un sistema totalitario, y así entonces, de responsabilidad moral pues en el relato del juicio llega a haber momentos en que se ponen en cuestión estos elementos con declaraciones de Eichmann como la de que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado. Una y otra vez repitió [í] que tan sólo se le podía acusar de <<ayudar>> a la aniquilación de los judíos, y de <<tolerarla>>, aniquilación que, según declaró en Jerusalén, fue <<uno de los mayores crímenes cometidos en la historia de la humanidad>>⁸⁵.

Lo cierto es que visitó Auschwitz en varias ocasiones, y tenía conocimiento de que era una instalación destinada al exterminio con más de cien mil personas. Y aunque no era posible anular dicho escenario, Höss, con quien Eichmann sostenía una relación de amistad le evitó crueles espectáculos. En realidad, Eichmann jamás asistió a una ejecución masiva mediante armas de fuego, jamás presencié una matanza con gases, ni la selección de aquellos que aún podían trabajar [que en Auschwitz precedía a aquella. Sin embargo, Eichmann vio justamente lo necesario para estar **perfectamente enterado** del modo en que la máquina de destrucción funcionaba; para saber que había dos métodos para matar: el gaseamiento y el disparo de armas de fuego; que el segundo método lo empleaban los *Einsatzgruppen*, y que el primero se utilizaba en los campos de exterminio, ya en cámaras, ya mediante camiones, y que en los campos de

⁸³ Arendt, H., *EJ*, p. 46.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ Arendt, H., *EJ*, p. 41.

exterminio se tomaban complicadas medidas a fin de engañar a las víctimas, acerca de su destino, hasta el último instante⁸⁶.

Todos estos argumentos muestran que Eichmann cometió actos que le señalaban como criminal, pues tanto õpeca el que mata la vaca como el le agarra la pataö.

Sin embargo, también existen argumentos que muestran que Eichmann nunca fue incongruente con su realidad, de hecho desde el punto de vista de su abogado defensor, el doctor Servatius, Eichmann había realizado actos õ<<que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota>>ö⁸⁷.

Así, nos encontramos con un caso que es nuevo, diferente õal del criminal común, que sólo puede ampararse eficazmente contra la realidad de un mundo no criminal entre los estrechos límites de su banda. Eichmann sólo necesitaba recordar el pasado para sentirse seguro de que no se estaba engañando a sí mismo, ya que él y el mundo en que vivió habían estado, en otro tiempo, en perfecta armoníaö⁸⁸. Además, para Eichmann era razón suficiente el éxito que Hitler había alcanzado para obedecer sus mandatos.

De manera que, en 1945, cuando Alemania es derrotada, Eichmann queda sin rumbo y esto tuvo una importancia crucial en su vida pues como estuvo en preparación militar siempre tuvo quien le dictara órdenes y cuando el régimen nazi cayó õse dio cuenta de que a partir de entonces se vería obligado a vivir sin pertenecer a organización alguna. <<Comprendí que tenía que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había llevado>>ö⁸⁹.

Eichmann fue una persona que acataba al pie de la letra lo que las autoridades dictaban, y las órdenes de Hitler, que él cumplió convencido de que estaba haciendo lo que tenía que hacer, tenían toda la fuerza de la ley en el Tercer Reich⁹⁰. De tal forma que, õcualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su

⁸⁶ Arendt, H., *EJ*, p. 137. Las negritas son mías.

⁸⁷ Arendt, H., *EJ*, p. 40.

⁸⁸ Arendt, H., *EJ*, p. 83.

⁸⁹ Arendt, H., *EJ*, p. 55.

⁹⁰ *Cfr.*, Arendt, H., *EJ*, p. 44.

condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no sólo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*⁹¹.

Entonces en qué sentido podía hablarse de una ausencia de conciencia si éste estaba convencido de que hacía lo que *debía* hacer. Es aquí donde es conveniente la figura del quien juzga los actos. En este caso es Arendt quien decide viajar para cubrir el juicio, motivada por un deseo de justicia, movida por el deseo de *juzgar* los actos de Eichmann. Sin embargo, al escribir su reporte, Arendt no sólo pone en la silla de los acusados a Eichmann sino que existen partes donde sostiene que también hay que considerar el papel de aquellos que padecieron el peso de un sistema totalitario que deseó anular su existencia.

Tanto en *OT* como en *Eichmann en Jerusalén* podemos encontrar una alusión a cierta responsabilidad por parte de los judíos. Incluso se ha llegado a comentar la falta de comprensión por parte de Arendt de lo que padecieron los judíos que ésta exhibía con frecuencia un estilo irónico y un tono imperativo; y algunos de sus más polémicos pasajes se distinguían por una peculiar insensibilidad⁹². Aquí no se trata de ver de qué manera sus críticos tenían razón, pero sí es importante resaltar las consecuencias de la aceptación que comenta Arendt por parte de los judíos a que los clasificaran en categorías: ò-judíos alemanes frente a judíos polacos, judíos excombatientes y condecorados frente a ciudadanos recientemente naturalizados- [lo cual] fue el inicio del colapso moral de la respetable sociedad judía⁹³. De esta forma surge la categoría de los òjudíos prominentesö quienes adquirirían más derecho a vivir que un judío cualquiera.⁹⁴ Con esto, los propios judíos habían dado a sus oponentes más armas para deshacerse de muchos de ellos pues tenían más valor unas vidas que otras.

Con base en esta idea, se tenía especial cuidado en no deportar a los judíos prominentes quienes tenían relaciones importantes en el mundo exterior y sí en cambio a un judío cualquiera quien era sacrificado en beneficio de los primeros.

⁹¹ Arendt, H., *EJ*, p. 205.

⁹² Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 424.

⁹³ Arendt, H., *EJ*, p. 200.

⁹⁴ Cfr. Arendt, H., *EJ*, p. 201.

Ha llamado la atención la escasa resistencia y obediencia con que los judíos iban a la muerte, sin embargo con base en narraciones se puede ver que en aquella situación, cualquier ser humano se hubiera comportado tal como los judíos lo hicieron. El triunfo de las SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la horca sin protestar, que renunciaran a todo hasta el punto de dejar de afirmar su propia identidad. [í] las SS sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor, [í] para mantener a un pueblo en la esclavitud, en total sumisión. Nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte»⁹⁵.

Pero concentrémonos en la figura de Eichmann quien actuó convencido de que hacía lo que tenía que hacer, de hecho en el juicio argumentó que hubiera llevado un peso en ella si no hubiese obedecido los mandatos aunque estos fueran enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con el mayor orden y cuidado de que los seres humanos superfluos llegaran a la Solución Final.

A lo que Arendt lanza la pregunta «En qué sentido se sentía culpable, pues?»⁹⁶. Una respuesta nos la da el abogado de Eichmann diciendo: «Eichmann se cree culpable ante Dios, no ante la ley»⁹⁷.

Eichmann era una persona de buenas costumbres (hasta al sacerdote le pareció *un hombre con ideas muy positivas*) y sorprendentemente en sus declaraciones llega a mencionar «que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales kantianos, en especial con la definición kantiana del deber»⁹⁸. Lo cual le resultaba indignante a Arendt pues, como se verá más adelante, es precisamente la facultad de juicio que le permite un distanciamiento para distinguir el bien y el mal adoptando la responsabilidad de mediar entre lo particular y lo universal.

Recordemos un pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en el que Kant nos dice que si alguien «creyese disculparse contigo de un testimonio falso, alegando [í] el deber sagrado [y] además pretendiera con toda seriedad haber cumplido un verdadero deber humano, entonces o te reirías en su misma cara, o retrocederías lleno de horror,

⁹⁵ Arendt, H., *EJ*, pp. 24-25.

⁹⁶ Arendt, H., *EJ*, p. 39.

⁹⁷ Arendt, H., *EJ*, p. 40.

⁹⁸ Arendt, H., *EJ*, p. 206.

aún cuando contra la regla de conducta de uno que ha dirigido sus principios sólo a su ventaja propia, no tendrías la más mínima objeción de hacerlo⁹⁹.

Sobre el caso de Eichmann es conocido que durante el juicio todas sus declaraciones estaban compuestas por frases ya hechas que simplemente repetía. Dentro de dichas frases llama la atención que éste odió una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico: <<Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda develar el principio de las leyes generales>> [í]ö¹⁰⁰ Las leyes generales, en este sentido, eran las que contenía la ideología del sistema totalitario, o mejor dicho, las leyes del movimiento totalitario, tal como se lee en *OT*.

Sin embargo, Eichmann agregó que desde que recibió la orden de encargarse de llevar a la práctica la Solución Final, òhabía dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, que se había dado cuenta de ello, y que se había consolado pensando que había dejado de <<ser dueño de sus propios actos>> y que él no podía <<cambiar nada>>. Lo que Eichmann no explicó a sus jueces fue que, en aquel <<periodo de crímenes legalizados por el Estado>>, como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del <<imperativo categórico del Tercer Reich>>, debida a Hans Franck, que quizás Eichmann conociera: <<Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos>>ö¹⁰¹. Pero entonces, por qué desde la interpretación de la persona más cercana a Eichmann durante el juicio, Servatius, sostiene que Eichmann se creía culpable ante Dios?

Lo que desconcierta al lector del texto de Arendt, dedicado al juicio de Eichmann, es que en ocasiones Arendt nos deja entrever cierta justificación sobre los actos cometidos por Eichmann argumentando que en cuanto a la crítica sobre si éste hubiera podido actuar òde un modo distinto a aquel en que lo hizo, (ignorán u olvidan) cuál era la situación en Alemania. Eichmann no quiso ser uno de aquellos que, luego,

⁹⁹ Kant, Manuel, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, México, 1990, p. 58.

¹⁰⁰ Arendt, H., *EJ*, pp. 206-207.

¹⁰¹ Arendt, H., *EJ*, p. 207.

pretendieron que <<siempre habían sido contrarios a aquel estado de cosas>>, pero que, en realidad, cumplieron con toda diligencia las órdenes recibidas¹⁰².

Entonces, insisto, por qué razón se sentía culpable ante Dios o por qué motivo dijo, sin insistir en su credibilidad, que su única alternativa era el suicidio; aunque esto no era más que una mentira, ya que la misma Arendt nos muestra ócuán sorprendentemente fácil era para los miembros de los equipos de exterminio abandonar sus puestos, sin sufrir con ello graves consecuencias.. [í] En los documentos de Nuremberg <<no se puede hallar ni un solo caso en que se aplicara la pena de muerte a un miembro de las SS, a causa de haberse negado a participar en una ejecución >> [de hecho] en su última declaración ante el tribunal de Jerusalén, Eichmann reconoció que hubiera podido apartarse del cumplimiento de su función, tal como otros habían hecho. Pero siempre consideró que tal actitud era <<inadmisible>>, e incluso en los días del juicio no la juzgaba <<digna de admiración>>; tal comportamiento hubiera significado algo más que el traslado a otro empleo bien pagado¹⁰³.

Sin embargo, hubo quienes se negaron a alistarse en las filas de las SS. ¿Por qué su actitud fue distinta? Por qué el testimonio de aquellos que escribieron: ò<<Preferimos morir a llevar sobre nuestra conciencia crímenes tan horribles; sabemos muy bien cuáles son los deberes de las SS>>ö¹⁰⁴. Arendt nos plantea que la capacidad de distinguir el bien del mal de estos individuos es lo que había permanecido intacta¹⁰⁵.

No así de algunos que incluso contaban con título universitario y la tarea entonces, con ellos, era anular su capacidad de juicio, de plantearse cuando el mal ya es algo banal.

Pero para comprender mejor qué implica el planteamiento de la banalidad del mal, se tendrá que analizar lo que Arendt escribió respecto al juicio de Eichmann, pero también lo que no dejó claro al respecto en sus reflexiones posteriores al juicio. Por el momento contamos con ciertos planteamientos controvertidos tales como que Eichmann se defiende diciendo que *tan solo se le podía acusar de <<ayudar>> a la aniquilación de los judíos*; o el no haber encontrado una ausencia de conciencia si no que Eichmann

¹⁰² Arendt, H., *EJ*, p. 44.

¹⁰³ Arendt, H., *EJ*, p. 141.

¹⁰⁴ Arendt, H., *EJ*, p. 158.

¹⁰⁵ *Idem*

mismo argumentó que *hubiera llevado un peso en ella si no hubiese obedecido los mandatos* aunque estos fueran enviar a la muerte a millones de personas. Estos se encontraron de manera implícita al momento de acompañar a Arendt en su intento de comprender qué pasó en casos como el de Eichmann. «En lugar del nazi monstruoso, ella nos ofrece el nazi 'banal'; en lugar del judío como mártir virtuoso, ella nos ofrece el judío cómplice del mal; y en lugar del enfrentamiento entre la culpa y la inocencia ella nos ofrece la 'colaboración' de la víctima con el criminal»¹⁰⁶.

2.2 LA BANALIDAD DEL MAL

Luego de haber comprendido el mal en *Orígenes del Totalitarismo* como radical y hasta absoluto encontramos que Arendt considera la posibilidad de la banalidad del mal. Esto nos lleva a plantearnos si ésta abandonó su temprana idea del mal radical pues ha habido una confusión sobre el sentido de dichos términos sobre todo por lo que no deja dicho debido a su inesperado fallecimiento. Luego de la publicación del juicio de Eichmann se han sostenido varias posturas respecto a ambos conceptos que se concentran en dos vertientes: una que sostiene que Arendt cambia de opinión respecto a la noción que plantea en *OT* sobre el mal y otra que no encuentra una visión incongruente en lo que Arendt planteó con la banalidad del mal. Lo que cierto es que no existe una clara incompatibilidad entre ambos conceptos ni una evidente incongruencia debido a lo que no deja dicho, pero también debido a lo que no quiso aclarar después de la controversia causada por la publicación del juicio de Eichmann, sobre si Arendt le restaba responsabilidad a Eichmann o no de sus actos, o si Arendt responsabilizaba a los judíos de colaborar en su propia muerte. Así es que, para los objetivos de esta investigación será necesario reconstruir aquello que no está claro e interpretar lo que está a nuestro alcance. Será como dice Bernstein, un trabajo «detectivesco» de pistas incluso falsas puestas por la misma Arendt.

En el presente apartado nuestro objetivo es, después de haber recuperado cierta información respecto a la figura de Eichmann, retomar aquellas ideas que nos permitan

¹⁰⁶ Podhoretz, N., «Hannah Arendt on Eichmann», *Commentary*, septiembre de 1963, pp. 201-208, cit. en Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 436.

comprender lo que Arendt entendió cuando planteó la banalidad del mal, planteamiento que ha causado grandes controversias, pues parecía trivializar las acciones de Eichmann y todo lo que había padecido el pueblo judío, Hubo a quienes les resultó ofensiva la frase de la banalidad del mal, como a Scholem quien expresó su desacuerdo y manifestó no estar convencido de la tesis de la banalidad del mal, opinando que era una tesis distinta y hasta contradictoria de lo que sostiene en *OT*, donde Arendt no había descubierto que el mal era algo banal.

En la controversia pública, los comentarios acerca de los <<deseos de muerte>> de los judíos, de la incapacidad de éstos para oponer resistencia, de su responsabilidad como víctimas, tan grande como la de sus verdugos¹⁰⁷ se acumularon a las observaciones de Arendt acerca de los Consejos judíos. Acepcciones tales como que era antisionista, anti-Israel, una judía que despreciaba su condición, una purista jurídica y una moralista kantiana, la acompañaron en sus reflexiones sobre los precedentes jurídicos del juicio y cuestiones de derecho internacional¹⁰⁷.

Lo que los críticos no toleraron es que Arendt creyera que Eichmann nunca sintió odio o desprecio hacia el pueblo judío y que simplemente òcumplía órdenesò, además que Arendt no vislumbró del todo que la noción de banalidad del mal trasciende la figura de Eichmann.

En la imagen que nos muestra Arendt de Eichmann, parece que éste no hubiera matado a nadie si no hubiera sido envuelto en la masacre que fue el Holocausto, ya que no contaba ni con un resquicio de imaginación para poder organizar deportaciones en masa. Sin embargo, de lo que se está hablando es de la ausencia de la capacidad de juicio. Porque aunque Eichmann hubiera sido uno de los engranajes de una maquinaria totalitaria, si éste hubiera ejercido la facultad de juicio no le habrían parecido triviales las acciones en que se desempeñaba para que se realizara la Solución Final. Pero estas son parte de las reflexiones posteriores de Arendt porque en su texto dedicado al juicio, en ocasiones, parece que no se puede hablar de un mal que es producto de la libertad de un hombre, pues a Eichamnn le vinieron dadas órdenes desde un anónimo superfluo en un sistema superfluo.

Con esta idea y algunas narraciones de Arendt, nos encontramos con una interpretación donde el agente no era un monstruo ni un demonio, sino una persona

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 424.

común y corriente. La única característica que se podía destacar en su discurso ño era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar¹⁰⁸.

A Arendt le parece importante recuperar el argumento de que Eichmann jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud harto alabada. Desde la perspectiva de Eichmann, ñ[los dirigentes nazis habían abusado de su bondad. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes merecían el castigo. Eichmann dijo: ñ«No soy el monstruo en que pretendéis transformarme í soy la víctima de una engaño»¹⁰⁹.

Lo que caracteriza, de entrada, el texto sobre el juicio de Eichmann es la perspectiva de Arendt sobre el mal, en cuanto algo particular que no tiene nada que ver con personajes demoniacos o con motivos malvados pues no tiene que ver con motivos humanamente comprensibles. Para Arendt está claro que las acciones de Eichmann no son imputables a la maldad o a una determinada patología. Pero entonces, ¿qué es lo que podría motivar a cualquier persona a realizar dicho mal?

Ya en 1946 Arendt argumentaba que no sostenía la visión de mal como resultado de intenciones malignas o de algún personaje monstruoso. Esta afirmación la encontramos en una carta donde le responde a Jaspers sobre su rechazo a cualquier insinuación de personajes malvados.

[í] me doy cuenta perfectamente de que por la forma en que me expresé hasta ahora, estoy peligrosamente cerca de esa ñgrandeza satánicañ que yo, como usted, rechazo totalmente. Pero aún así, hay una gran diferencia entre un hombre que se propone asesinar a su vieja tía y un pueblo que, sin considerar en absoluto la utilidad económica de sus actos (las deportaciones eran muy dañinas para la campaña bélica), construyó fábricas para producir cadáveres. Algo es seguro: tenemos que combatir cualquier impulso de desmitologizar lo horrible, hasta el punto de que no puedo evitar formulaciones semejantes, todavía no comprendí lo que sucedió. Quizá dentro de todo esto sólo está el hecho de que unos individuos humanos no mataron a otros individuos humanos por motivos humanos, sí no que se llevó a cabo un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano¹¹⁰.

Pero Arendt desea comprender qué lleva a cualquier individuo, como Eichmann, a realizar actos sin llevar a cabo un juicio de lo que se está haciendo. En uno de sus

¹⁰⁸ Arendt, H., ñEl pensar y las reflexiones moralesñ, en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 109.

¹⁰⁹ Arendt, H., *EJ*, p. 375.

¹¹⁰ Hannah Arendt/Kart Jaspers;Correspondence, *op. cit.*, p. 69.

textos posteriores, *El pensar y las reflexiones morales*, donde Arendt continúa la reflexión sobre estas situaciones, aclara que cuando sostuvo la banalidad del mal, aludía al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad¹¹¹.

En esta tesis lo principal es la falta de pensamiento, actuar irreflexivamente aceptando cualquier criterio, por cruel que resulte. La figura de Eichmann no es extraordinaria, lo preocupante es que la ausencia de la facultad del juicio la podemos encontrar en cualquier ser humano común y corriente.

La presentación que Arendt hace de Eichmann es condenatoria y atemorizante pero no porque él haya sido un monstruo sádico o demonio exhibido o grandeza satánica. Fue su ordinariedad y normalidad lo que ella encontró tan problemático. Sus motivaciones [de Eichmann] parecieron ser una ambición hermosa, un deseo de complacer a sus superiores, y un deseo de mostrar cuán dedicado era en llevar a cabo órdenes y cumplir con su 'deber'.¹¹²

Y esto es precisamente lo que implica el planteamiento de Arendt de la banalidad del mal, la ordinariedad, la trivialidad, la superfluidad. Eichmann no era ningún personaje maléfico de la literatura, como argumenta Bernstein, o no era estúpido. Fue simple irreflexión, que no es lo mismo que decir estupidez, lo que le predispuso a convertirse en uno de los más grandes criminales de aquella época [í]. El hecho de que ese alejamiento de la realidad y esa irreflexividad pudieran causar más aniquilación que todos los instintos malvados reunidos que tal vez sean inherentes al hombre, esa es la verdadera lección que se pudo aprender en Jerusalén¹¹³. Y debido a las consecuencias desastrosas que puede causar la falta de juicio es que en este capítulo nos es fundamental ocuparnos de la dicha facultad.

¹¹¹ Arendt, H., *El pensar y las reflexiones morales*, p. 109.

¹¹² Bernstein, R., *'The Banality of Evil' Reconsidered*, en Mc. Gowan, J., *op. cit.*, p. 307. *'Arendt's portrait of Eichmann is damning and frightening but not because he was a sadistic monster or exhibited demonio or satanic greatness. It was his ordinariness and normality that she found so troubling. His primary motivations seemed to be petty ambition, a desire to please his superiors, and a desire to show how dedicated he was in carrying our orders and fulfilling his duty.'* La traducción es mía.

¹¹³ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 251.

2.2.1 LA FACULTAD DE JUICIO

Lo que nos brinda Arendt al ocuparse del Holocausto son herramientas filosóficas para poder comprender lo que hasta entonces era inimaginable. Y aunque Arendt no pretende impresionar con escenas escalofriantes, sí desea indagar sobre aquello que le ayude a comprender qué pasa con la mentalidad del hombre que le lleva hacer acciones que escapan a toda imaginación.

La facultad de juicio es una de las ideas más importantes dentro del pensamiento político de Arendt pero en cuanto a la comprensión de la banalidad del mal ésta es la nota central y esperanzadora que le brinda la posibilidad de considerar un mundo mejor. Ya que en cuestiones morales, el ejercicio del juicio, desde la postura arendtiana, hace la diferencia para distinguir lo bueno de lo malo. Sin embargo, nos hacen falta sus últimas palabras sobre dicha facultad, por lo que iremos rastreando aquellos elementos que nos den luz para comprender las implicaciones de dicha frase que causó tanta controversia y que para los objetivos de nuestro trabajo nos ayudará a ver si Arendt se refería a algo distinto del mal radical que planteó en *OT*.

Por lo pronto, en este momento tenemos que en su noción de banalidad del mal la premisa central es la falta de juicio, pero, como se cuestiona Arendt, acaso nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia?¹¹⁴

A lo que se le puede agregar ¿será la facultad del juicio lo que condicione al ser humano contra el mal? Si se sostiene que la capacidad de juzgar se asocia a la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, esta capacidad es atribuible a todos los seres humanos y no es mayor según el grado de erudición o exclusivo del intelectual. ¿La incapacidad para pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente y la maldad difícilmente es su causa [í]ö¹¹⁵. Ya veíamos que en las tropas de las SS había gente muy inteligente con título universitario y que debido a la atrofia

¹¹⁴ Arendt, H., *El pensar y las reflexiones morales*, p. 110.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 115.

en la facultad del juicio es que se bloqueó su capacidad para decir ¿esto está bien? ¿esto está mal?

Esto es realmente una de las inquietudes que ocupó la mente de Arendt sus últimos años y que no alcanzó a clarificar en todos los intersticios que se encuentran en sus textos. Cuando Arendt respondió a Gershom Scholem sobre el reclamo de este último de haber cambiado lo que había dicho en *OT*, y luego sostener que el mal nunca es radical, Arendt no estaba negando la existencia de la maldad, daba a entender que éste se encuentra enraizado en un defecto incomprensible y original. Arendt es contundente al contestar a Scholem

que el mal no es nunca <<radical>>, que sólo es extremo, y que no posee ni profundidad ni ninguna dimensión demoníaca. Puede crecer desordenadamente y arrasarlo al mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. <<Desafía el pensamiento>>, según dije, porque el pensamiento intenta alcanzar alguna profundidad, ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal, se ve frustrado porque allí no hay nada. Ésta es su <<banalidad>>. Sólo el bien tiene profanidad y puede ser radical¹¹⁶.

Lo que es claro es que, luego del juicio, Arendt denuncia los peligros de la irreflexión no en cuanto a que un cúmulo de conocimientos nos garantice ser personas con calidad humana. De hecho, ella no comparte la postura socrática para la cual es suficiente conocer el bien para actuar bien; así como tampoco sigue la idea socrática de que el mal sea causado por la ignorancia, pues no es ella la que genera la maldad, en cuanto que la falta de información no supone *strictu sensu* incapacidad de autorreflexión, real causa de la maldad¹¹⁷. Esto lo podemos ver en nuestras sociedades contemporáneas donde la gente que carece de argumentación y conocimientos tienen claridad de lo que serían los valores y sentido de su propia vida. La ausencia de pensamiento puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento¹¹⁸. Desde *El pensar y las reflexiones morales* Arendt se ocupa del pensar, donde plantea convencida que

¹¹⁶ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 462.

¹¹⁷ Cano Cabildo, Sissi, ¿Sentido arendtiano de la banalidad del mal? en *Intersticios*, año 10, núms. 22/23, 2005, p. 151.

¹¹⁸ Arendt, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 24.

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la <<prerrogativa>> de los que carecen de potencia cerebral sino una posibilidad siempre presente para todos óincluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales- de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir¹¹⁹.

Coincidiendo con este planteamiento Sissi Cano Cabildo argumenta que es precisamente por esta irreflexión (en términos kantianos, por la ausencia de juicio reflexivo) y no por estupidez, que se cometieron los peores crímenes sino ¿Cómo explicar que la Solución Final fuera planteada por científicos de alto rango en la Conferencia de Wannsee, que eminentes médicos se ofrecieran para practicar la castración de 4, 000 individuos al día?, ¿o que Hans Frank, de rango intelectual incomparable al de Eichmann, ante el tribunal de Nuremberg confesara, con la misma frialdad que Eichmann, ser quien dirigió el exterminio en Polonia?ö.¹²⁰

Debido a lo característico de estas situaciones, es decir, de los actos cometidos por gente brillante pero sin el ejercicio de la facultad de juicio, Arendt nos dice en *El pensar y las reflexiones morales*, que lo que le interesa abordar es el mal, no como pecado ni característica de los grandes villanos òque se convirtieron en héroes negativos en la literatura y que habitualmente actuaban por envidia o resentimiento sino de la persona normal, no mala, que no tiene especiales motivos y que por esta razón es capaz de infinito mal [í]ö¹²¹. Un ejemplo de esto fue claramente el caso de Eichmann, uno de los agentes del Holocausto, quien manifestó no tener mayor motivo para matar persona alguna, quien luego de ser analizado por expertos en mente y alma se concluyera (en palabras arendtianas) que era simplemente de lo más común y corriente, quien mostraba una ausencia de la capacidad de juzgar suplida por un lenguaje estereotipado compuesto de frases ya hechas.

Ahora lo que resta es comprender a lo que se refiere Arendt con òla ausencia de capacidad de juzgarö. Pues es indispensable aclarar si para Arendt existe alguna diferencia significativa entre pensar y juzgar pues en ocasiones se tratará

¹¹⁹ Arendt, H., òEl pensar y las reflexiones moralesö, p. 135.

¹²⁰ Cano Cabildo, S., *op. cit.*, p. 151.

¹²¹ Arendt, H., òEl pensar y las reflexiones moralesö p. 135.

indistintamente porque la propia autora no establece alguna diferencia tajante entre ambos conceptos.

Pero particularmente lo que nos interesa rastrear es la relación de la capacidad de juzgar con su planteamiento sobre la banalidad del mal y por qué la necesidad de recuperar ciertos elementos de la teoría kantiana. Recordemos que para Arendt la capacidad de juicio es la más política de nuestras facultades mentales. La importancia de analizar la función de dicha categoría en su planteamiento de la banalidad del mal es el peso que Arendt le da al sostener que la habilidad de juzgar y distinguir lo bueno de lo malo puede prevenirnos de conductas superficiales de personajes como Eichmann, es decir, de conductas sin motivación alguna.

Arendt recupera la noción de juicio planteada en la tercera *Crítica*; reconoce que el pensamiento crítico planteado por Kant implica autonomía, una actividad en solitario pero que no está desvinculada de los otros pues presupone una comunidad de hombres que se comunican, que escuchan, que discuten y comparten un mundo. Pero sobre todo, desde la perspectiva de Arendt, Kant no sólo descubrió la facultad del juicio sino que sustrajo las proposiciones morales de su competencia, como lo son las máximas que implica el ejercicio de esta facultad y la responsabilidad individual de dicho ejercicio.

Así, Arendt recurre a Kant ya que éste le proporciona los conceptos que necesita para continuar su comprensión del caso de Eichmann, tales como el de juicio y sentido común. La facultad del juicio se torna la parte central de su análisis pues después del juicio de Eichmann sostiene que en la ausencia de dicha facultad es donde se localiza la fuente del mal como algo trivial.

Sobre este mal continúan sus reflexiones en algunos de sus textos después de conocer a Eichmann y además se ocupa de éste en su última conferencia del seminario sobre *Basic Moral Propositions* donde argumenta que desde la modernidad ha prevalecido la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad para escoger los propios ejemplos y la compañía, la desgana o incapacidad de relacionarse con los otros mediante el juicio, de donde nace el verdadero *skandala*, los verdaderos escollos que los poderes humanos no pueden superar porque no son

engendrados por motivos humanos ni son humanamente comprensibles. En eso consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal¹²².

Pero para comprender mejor en qué se relaciona el ejercicio del juicio con el mal como algo banal es necesario que primero comprendamos a qué se refiere cuando piensa en dicha facultad de juicio y por qué le es útil.

Desde su texto *La Crisis en la cultura* vemos cómo Arendt se auxilia de la noción de juicio kantiana para plantear lo que ella considera como la más política de nuestras facultades. Arendt se plantea lo siguiente: ¿Podría ser que el gusto fuera una de las facultades políticas?¹²³.

Para Arendt la respuesta es definitivamente afirmativa ya que para esta facultad el objeto primordial es el mundo donde están los otros, no el yo ni su vida. Desde su perspectiva, en los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes¹²⁴. En donde todos ellos intentarán convencer a los demás de lo que observan y juzgan.

Desde la postura de Ronald Beiner, para Arendt la política al ser un ámbito de decisiones también es un modo de juzgar las apariencias y de esta forma es que en su teoría se puede equiparar el juicio político con el juicio estético. Y aunque éste es otro tema de investigación, es importante retomar el planteamiento de Beiner de que no es causal que [Arendt] se oriente hacia la estética para encontrar en la misma un modelo de juicio político; ya había admitido la existencia de una afinidad entre la política y la estética, dado que ambas se interesan por el mundo de las apariencias¹²⁵.

En la facultad de juicio encontramos que la imaginación tiene un papel protagónico ya que ésta se realiza gracias a la libertad que nos permite hacer presente aquello que está ausente. Se actúa con otros; se juzga por uno mismo (aunque se

¹²² «Some questions of moral philosophy», cuarta conferencia, *Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, container 40, p. 024651, cit. en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 197.

¹²³ Arendt, H., «La crisis en la cultura: su significado político y social», p. 22.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 234.

¹²⁵ Arendt, H., *Conferencias*, p. 243.

represente a los ausentes en la propia imaginación). Según Arendt, al juzgar se sopesan los juicios *posibles* de un imaginario Otro, no los verdaderos juicios de los interlocutores reales¹²⁶. Pero, así mismo los juicios de gusto que recupera Arendt, son, desde el análisis que hace Beiner, como las opiniones políticas, persuasivos; se caracterizan por <<la esperanza de llegar por último a un acuerdo con el otro>>¹²⁷.

Otra de las características que plantea Arendt sobre la facultad de juzgar es que es una facultad que se encuentra en cada ser humano, y no se trata de una facultad de conocimiento como ya vimos. La pregunta aquí sería ¿poseemos una misma facultad de juicio pero cuando actuamos la utilizamos de manera particular?

Kant, en su *Antropología*, nos dice que ésta [es] la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (de la regla)¹²⁸.

Pero recordemos que Kant sostiene dos tipos de juicios, en el párrafo 81 de su *Lógica*, Kant distingue entre el juicio determinante y el reflexionante. El primero [es] de lo *universal* a lo *particular*, [el segundo] de lo *particular* a lo *universal*. [el último] goza solamente de validez *subjetiva*, puesto que lo universal, hacia lo cual avanza desde lo particular, no es más que universalidad *empírica* ó un mero análogo de la universalidad *lógica*¹²⁹.

A Arendt le interesa hacer referencia al juicio reflexionante, que funciona por inferencias para llegar a conceptos generales a partir de particulares. Esa es la mayor dificultad del juicio reflexionante que es la de pensar lo particular, donde pensar, para Arendt, [significa] generalizar, por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado ó como una regla, un principio, una ley- de forma que el juicio se limita a subsumir en él lo particular. La dificultad aumenta <<si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo general>>. Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. No puedo juzgar un particular con la ayuda de otro particular [í]o¹³⁰.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 163.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹²⁸ Kant, I., *Antropología*, p. 117.

¹²⁹ Kant, I., *Lógica*, p. 169.

¹³⁰ Arendt, H., *Conferencias*, p. 140.

Ahora bien, en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt nos aclara que el juicio no es cuestión de razón práctica ya que òla razón práctica <<razona>> y me diría qué debo hacer y qué no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos¹³¹ mientras que el juicio tiene que decidir sobre lo particular. Arendt retoma este tipo de juicio porque para éste, el pensamiento le procura libertad para llevar a cabo un discernimiento no solo estético sino moral. òAl perder el dominio de lo universal sobre lo particular, el pensamiento libera la potencialidad política de la facultad de juzgar óla potencia inherente a su capacidad para percibir las cosas como son, es decir, en su apariencia fenoménica¹³².

Pero tampoco es una habilidad lógica, es algo que como analiza Fernando Bárcenas en su texto *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, òcompete a la sensibilidad del sujeto, como actor y también como espectador. [í] Mediante el juicio articulamos pensamiento y acción, y pasamos de la teoría a la práctica¹³³. Es una facultad que, como sostenía Kant, debe ejercitarse, que nadie puede hacer por nosotros y que solo viene con los años¹³⁴.

Precisamente de la capacidad de hacer todo lo anterior es de lo que carecía Eichmann. Éste era una persona eficiente para llevar a cabo mandatos, de hecho se concebía como una persona ejemplar pues cumplía con lo que la moral de la sociedad demandaba. El imperativo para él era hacer lo que debía hacer para que la Solución Final se aplicara, éste siempre fue fiel cumplidor de la ley, de la ley del Führer.

Sin embargo, no encontramos en su discurso el planteamiento de preguntarse si estaba haciendo algo mal, no en el sentido de la eficiencia de su trabajo sino en la moralidad de sus actos.

No encontramos el intento de juzgar por él mismo y establecer un distanciamiento mínimo para el discernimiento sobre sus acciones donde se encuentran los otros compartiendo un mundo. Arendt dice que al hacer uso de la facultad de juzgar también se representa a los ausentes en la propia imaginación. Se podría decir que

¹³¹ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹³² *Ibidem*, p. 195.

¹³³ Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, p. 236.

¹³⁴ Cfr. Kant, *Antropología*, p. 114.

Eichmann tenía en cuenta a los juicios que emanaban de la ley del Führer sin embargo, a esto no se refiere Arendt.

El tener en mente a un imaginario otro significa tener en cuenta los juicios posibles de otros interlocutores lo cual no implica que adapte mi juicio al de los demás. ¿Sigo hablando con voz propia y no hago recuento de los presentes para llegar a lo que yo pienso que es correcto. Pero mi juicio ya no es subjetivo¹³⁵. De esta manera, para Arendt, el juicio tiene un sentido comunitario intrínseco que, recurriendo a Kant, le permite ampliar la propia mentalidad y así juzgar es «la habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de vista, sino en la perspectiva de **todos** los que están presentes¹³⁶. En el acto de juzgar se presenta el compartir el mundo con los otros. En *Entre el pasado y el futuro*¹³⁷ Arendt afirma que este acto significa estar en comunidad con otros donde nunca estamos solos.

Kant insistió en esta capacidad de «pensar poniéndose en el lugar de los demás» que él denominó el *modo de pensar amplio*. «Este modo de pensar amplio [í] que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad¹³⁸.

Este juicio, por consiguiente, coincidiendo con Beiner, descansa en el acuerdo potencial del cual obtiene su validez potencial para lo que necesitaría liberarse de las «condiciones privadas subjetivas»¹³⁹. Éste encierra tres máximas kantianas: «1. pensar por su cuenta, 2. ponerse en el lugar del prójimo (al comunicar con él), 3. pensar en todo tiempo acorde consigo mismo¹⁴⁰».

La primera es la máxima de un pensamiento autónomo, sin prejuicios, y la tercera es el ser congruente consigo mismo. La segunda, «ponerse en el lugar del

¹³⁵ Fragmento tomado del Seminario impartido en la New School con el título: «Some Questions of Moral Philosophy», cuarta sesión, 24 de marzo de 1965; también fue la última conferencia del seminario «Basic Moral Propositions» en la Universidad de Chicago (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, pág., 024648) cit. en Arendt, H., *Conferencias*, p. 188.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 58. Las negritas son mías.

¹³⁷ Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

¹³⁸ Arendt, H., «La crisis en la cultura» p. 233.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 232.

¹⁴⁰ Kant, I., *Antropología*, p. 116.

prójimoö, es posible gracias a la imaginación donde no es necesario que se encuentren presentes los otros. La imaginación nos permite ampliar el pensamiento para tomar en consideración las ideas de los demás. Mediante la segunda máxima el juicio òprosigue su camino incluso en el aislamiento pero, mediante la fuerza de la imaginación hace presente a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visitaö¹⁴¹.

Ahora bien, el que el juicio presuponga la presencia de los otros implica la idea de que los esos otros han tenido la posibilidad de comunicar sus sentimientos y emociones ya que éstos òtienen valor sólo en la medida en que << pueden ser generalmente comunicados >>, esto es, nuestro aparato anímico está, por así, decirlo, unido al juicio. La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad ampliada; se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensibleö¹⁴².

Lo anterior implica que juzgar requiere hacer el esfuerzo por comprender a aquellos con los que no sólo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos. El desacuerdo no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos; es más, incluso incrementa esta responsabilidadö¹⁴³.

Kant ya sostenía que la actividad de juzgar es intrínsecamente social, puesto que nuestros juicios

se refieren a un mundo común o compartido, a lo que aparece en público ante todos los sujetos que juzgan y, por ello, no se refieren únicamente a las fantasías personales o a las preferencias subjetivas de los individuos. En materia de <<gusto>> nunca juzgo sólo por mí mismo, pues el acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar mi juicio; es decir, el juicio se emite con la intención de persuadir a los otros de su validez. [í] El juicio es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada a fin de asegurarse a sí mismo, y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales, que un particular ha sido apreciado adecuadamente¹⁴⁴.

¹⁴¹ Arendt., H., *Conferencias*, p. 84.

¹⁴² *Ibidem*, p. 136.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 176.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 208.

El juicio, al ser intrínsecamente social, òse refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de una comunidad suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial; obedezco así a una ley que me ha sido dada, con la independencia de lo que puedan pensar los otros sobre la materia¹⁴⁵.

Es mediante el acto de juzgar que se comparte el mundo con los demás. Este *sensus communis*, que significa compartir un mundo con otros, implica las máximas, que ya se mencionaron, que son pensar acorde consigo mismo, ponerse en el lugar del otro y pensar sin prejuicios. Sin este sentido no es posible comprender la facultad de juicio que nos propone Arendt y que a lo largo del presente capítulo se expuso como la nota central que nos puede llevar a esperar que los individuos apliquen criterios de acuerdo a ella en momentos de corrupción moral en la sociedad. Esto lo concluyo después de haber examinado el caso de Eichmann, como lo presenta Arendt en su libro; confirmo desde su perspectiva que el juicio es una facultad que se puede atrofiar o, bajo un gobierno totalitario, suprimir. Arendt se dirige a la teoría de Kant porque su conceptualización del *sensus communis* le brinda un modelo de comunidad donde están presentes los otros.

Es Kant quien acompaña sus últimas reflexiones orientando su atención hacia el sentido común pues es donde se puede encontrar el discurso tan valioso para la propuesta política arendtiana.

El *sensus communis* es el sentido específicamente humano, porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él [í] Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atender su juicio, por decirlo así, a la razón total humana [í] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios [í]¹⁴⁶.

Siguiendo de cerca esta concepción, lo que necesitamos para no repetir escenarios como los expuestos en los textos de Arendt, en los cuales dominaba una

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. p. 126.

¹⁴⁶ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 466.

política totalitaria, no serían una serie de reglas impuestas desde lo exterior que deberíamos aplicar en cada situación, sino una actividad individual que sea pública al mismo tiempo. Ésta es la actividad que emana del juicio donde cada ser humano al ejercerla le hace considerar los posibles juicios de los posibles otros que sería lo opuesto a un *sensus privatus*, lo cual nos ha conducido a consecuencias insanas y sucede cuando *people lacking common sense live in worlds all their own; they are unable to conceive of how the world appears to others*¹⁴⁷. Esto favoreció a que sucedieran acciones como las de Eichmann, desde las cuales Arendt plantea la banalidad del mal.

Solo resta, finalmente, ver en nuestro próximo capítulo si Arendt modificó su concepción respecto al mal, después de haber analizado tanto al mal radical como a la banalidad del mal

¹⁴⁷ Hinchmann, Sandra K., *Common Sense and Political Barbarism In The Theory Of Hannah Arendt*, Palgrave Macmillan Journals, 2008, p. 324. *Las personas careciendo de sentido común viven sus propios mundos; son incapaces de concebir cómo es el mundo para los otros*. La traducción es mía.

CAPÍTULO III

LA CONTINUIDAD DEL PLANTEAMIENTO SOBRE EL MAL

3.1 REINTERPRETANDO EL MAL

Al comenzar esta investigación sobre el mal, específicamente sobre el mal radical y la banalidad del mal en Arendt, me hizo considerar si es que es posible secularizar un concepto como el de mal cuando siempre ha estado relacionado con Dios¹⁴⁸, como nos lo plantea María Pía Lara en su obra *Rethinking Evil* o con cierta constitución ontológica. Desastres naturales, accidentes y enfermedades han sido interpretados como males metafísicos. Estas concepciones metafísicas han mezclado los fenómenos físicos, como terremotos, maremotos y huracanes con acciones propiamente humanas, es decir, con acciones humanas relacionadas con la crueldad hacia otros, tales como el asesinato y la tortura. De esta manera hay confusión al momento de aclarar lo que implica el término de mal sin una connotación metafísica. Según María Pía Lara

Esta falta de claridad conceptual ha conducido a varios intentos por conceptualizar el mal en términos religiosos, naturalistas y psicológicos, pero estos han fracasado en acercarnos al concepto del mal y contestar la pregunta de si es posible argumentar que un concepto tal tiene relevancia para la filosofía, y más concretamente, para la filosofía política y moral.¹⁴⁹

Aquellas propuestas metafísicas han conceptualizado al mal como el sufrimiento humano sin embargo, coincidiendo con María Pía Lara, el aspecto más importante de nuestra concepción sobre el mal no es el sufrimiento *per se* sino el hecho de que ciertos seres humanos ejercen la crueldad contra otros seres humanos que son incapaces de defenderse. Isabel Cabrera en su artículo *¿Is God Evil?* nos dice que para atribuir un mal moral a alguien se tienen que considerar tres condiciones: *que el sujeto es responsable por su acción; que su acción tiene consecuencias dañinas (esto es, que*

¹⁴⁸ Cfr. Pía Lara, María, *Rethinking evil*, University of California Press, 2001. p. 5.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 2. *“This lack of conceptual clarity has led to various attempts to conceptualize evil in religious, naturalistic, and psychological terms, but these have failed to bring us closer to the concept of evil and to answering the question of whether it is possible to argue that such a concept has any relevance for philosophy, and more concretely, for moral and political philosophy [í]ö. La traducción es mía.*

produce sufrimiento en otros o en sí mismo); y, por último, que este sufrimiento es injustificado¹⁵⁰.

En esta consideración de aludir al sujeto que es responsable de consecuencias dañinas e injustificadas se encontró el caso de Eichmann. En torno al mal hay que aclarar que para reinterpretar a Arendt fue necesario un análisis minucioso de las implicaciones de ambos planteamientos. Ahora, después de dicho análisis puedo afirmar que Arendt no concibió a los hechos ni a sus consecuencias como superfluos sino a los motivos de personajes como Eichmann quien, entre otros, llevó a cabo la tarea de deshumanizar a las víctimas. Sin embargo, como se plantea en el segundo capítulo ¿qué es lo que llevó a los que sirvieron al totalitarismo no sólo a deshumanizar a las víctimas sino a ellos mismos? Me parece que concentrándonos en casos como el de Eichmann, lo que los llevó a deshumanizar y a deshumanizarse fue el mismo hecho de no haber ejercitado la facultad de juicio. Desde la perspectiva de Arendt se entiende que Eichmann se deshumaniza al no encontrar en él motivos humanamente comprensibles, como podrían ser el odio, el resentimiento, la venganza, etc., que le llevan a tratar a otros seres humanos como algo superfluo y obedecer órdenes de enviarlos a la muerte sin haber hecho el mínimo ejercicio de juzgar dichos actos, ya que como veíamos, desde la propuesta de Arendt, retomando la *Crítica del juicio*, dicha facultad se encuentra en todos los seres humanos pero hay que ejercitarla, hay que hacer uso de ella. Por eso sostiene Arendt que lo que encontró en Eichmann fue una **ausencia** de dicho ejercicio.

De esta manera, se alude a la muerte de la persona moral de quienes sirvieron al totalitarismo ya que no son intenciones malignas sino el actuar irreflexivamente lo que hace que las personas acepten cualquier orden, cualquier criterio. Esto es precisamente lo que implica la banalidad del mal pero también respecto a esto se cuestiona dicho planteamiento pues al aludir a la muerte de la persona moral de los perpetradores se interpretó que se les eximía de toda responsabilidad. No, no es esto lo que conlleva la banalidad del mal ni se minimiza la responsabilidad de dichos personajes. Arendt lo que deseó fue comprender, más allá de atribuir responsabilidad o no, problematizó qué es lo que llevó a aquellas personas a erradicar cualquier dimensión de la condición humana.

¹⁵⁰ Isabel Cabrera, *¿Is God Evil?* en *ibidem*, p. 18. *that the subject is responsible for his action; that his action has harmful consequences (i.e., that it produces suffering in others or in himself); and, finally, that this suffering is unjustified.* La traducción es mía.

Y encontró que es sumamente importante el ejercicio del juicio para distinguir lo bueno de lo malo y que puede prevenirnos de acciones como las de Eichmann cuando hay un colapso moral en la sociedad donde se tiene que adoptar el criterio que dicte la ideología del líder.

En este sentido es finalmente mi interpretación de *Eichmann en Jerusalén*, como un acto del pensamiento de Arendt orientado hacia un mejor futuro más que un reproche de lo que falló en el pasado. Arendt replanteó las categorías con las que se pretendió entender los actos de Eichmann de la misma forma que desmanteló los argumentos del mismo Eichmann. Arendt examinó la creencia de que los malos actos son realizados por malos seres humanos. Tratar de comprender no implica excusar, minimizar u olvidar lo sucedido, es desde la perspectiva de Arendt, reconciliarnos con un mundo donde ese tipo de situaciones son posibles.

Pero aún falta responder sobre si Arendt modificó su concepción de mal radical al plantear la banalidad del mal. Ésta es precisamente la tarea de este capítulo.

3.2 ¿LA BANALIDAD DEL MAL RADICAL?

¿Arendt cambió de opinión respecto al mal? No. Coincidiendo con Bernstein, aunque la investigación sobre el mal en el pensamiento arendtiano, sea en gran medida una tarea de buscar pistas y hay quienes hay considerado que al final no queden atados todos los cabos debido a la ambigüedad e imprecisión de la obra de Arendt respecto a este tema, en esta ocasión dependió de la hipótesis que desde un inicio se planteó y que sobre ella se teje todo el trabajo que es: la banalidad del mal presupone la concepción del mal radical. El régimen totalitario ideó las condiciones que contribuyeron al mal radical haciendo que sus líderes volvieran a los seres humanos superfluos, propiciando que quienes servían al sistema no tuvieran espacio para poder ejercitar la facultad de juicio y solamente ejecutaran órdenes de manera eficiente para imponer un mundo ficticio.

En las escasas afirmaciones que tenemos respecto al mal en los textos de Arendt y en la correspondencia que llega a tocar el tema, Bernstein visualiza que antes de escribir *OT* Arendt ya comenzaba a cuestionar el papel de los motivos e intenciones

malignas en la comisión de malas acciones¹⁵¹. De igual manera, Julia Kristeva, en *El genio femenino*, nos muestra que

Desde la década de 1950, y reflexionando ya sobre Auschwitz, la politóloga había identificado del mal radical [í] con lo que más tarde llamaría òla banalidad del mal: puesto que, tanto en el òsistema totalitarioö como en el caso Eichmann, se trata siempre de la destrucción del pensamiento (una destrucción solapada, generalizada, inadvertida y, en este sentido banal, pero escandalosa) que prefigura la aniquilación escandalosa de la vida¹⁵².

Sin embargo, no fue tan acertada la idea de Arendt de haber hablado de banalidad del mal, luego de haber conocido a Eichmann, pues la publicación del juicio le llevó a diversos señalamientos, cuestionamientos y enjuiciamientos como que la señalaban como una persona sin sentimientos que no se sentía lastimada por el destino de su pueblo. A lo que ella respondía òque se había finalmente curado de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicioö¹⁵³.

En el segundo capítulo vimos lo desafortunado que fue el planteamiento de la banalidad del mal pues no sólo causó controversias entre sus seguidores sino incluso le costó el distanciamiento de algunas amistades por su òinsensibilidadö.

Dichos señalamientos, coincidiendo con Julia Kristeva, se concentraron en tres temas: òla acusación de la autora al gobierno de Ben Gourion y al procurador general Gideon Hausner por haber montado un proceso teatral y de propaganda; las críticas a los consejos judíos (*judenräte*) por haber participado en la deportación y, progresivamente, en el exterminio de sus correligionarios, y finalmente, un retrato de Eichmann que minimizaba su personalidad criminal a favor de una construcción abstracta, en la cual él participaba por su valor demostrativo: 'la banalidad del mal'¹⁵⁴.

Después de haber llevado a cabo esta investigación, me parece que las controversias desatadas por el reporte del juicio de Eichmann fueron no sólo debido a la manera de presentar al personaje que envió a miles de personas a la Solución Final como una persona no monstruosa, sin malicia, sino por las escasas respuestas que da Arendt después de haber planteado la banalidad del mal sin haber profundizado en dicho planteamiento en su libro en el que nos remite ya no a la acción de volver a los

¹⁵¹ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 298.

¹⁵² Kristeva, J., *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 162.

¹⁵³ Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 424.

¹⁵⁴ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 163.

seres humanos superfluos, si no a la superficialidad de los motivos, a la superficialidad del mal.

Cuando Arendt responde a los reclamos de Scholem argumenta que el mal no posee profundidad ni dimensiones demoniacas. "Puede crecer anormalmente y asolar el planeta porque se esparce como un hongo en la superficie. Es ´desafiante para el pensamiento´, [í] porque el pensamiento trata de llegar a algo profundo, de ir hasta la raíz, y cuando se ocupa del mal, se frustra, porque no encuentra nada. Ésa es su ´banalidad´¹⁵⁵.

En esta contestación donde sostiene que el mal no tiene profundidad, que está en la superficie, lo que sugiere es que no se puede ir a la raíz. Bernstein apoya la connotación de que el mal desde la postura de Arendt "desafía el pensamiento" porque éste solo puede aplicarse a algo que tenga profundidad y lo que no encuentra en Eichmann es ninguna motivación que surja desde la raíz para poder actuar como lo hizo.

Esto es lo que en algún momento me hizo dudar sobre mi postura de sostener que Arendt no cambió de opinión ya que es por la ambigüedad de ambos planteamientos que en el camino de su reconstrucción sí llega a presentarse la duda sobre la diferencia entre ambos planteamientos o más peligroso aún que incluso se encuentre que la connotación de la banalidad el mal se aplique al mal radical. Sin embargo, mediante el presente análisis más detenido ahora afirmo con certeza que no, no es que Arendt haya banalizado el mal radical. Ya aclaramos que es explícito su distanciamiento del contenido kantiano de la noción de mal radical al rechazar cualquier insinuación de *intenciones malignas*. Ya que si algo no encontramos era cualquier tipo de motivación personal e incluso cualquier razón de tipo instrumental donde el aniquilar la existencia de seres humanos fuera un medio para alcanzar un fin. Simplemente se ejecutaban acciones en la consecución de ser eficaces y dar cumplimiento a la ley.

Así, me parece que Arendt habla desde otra perspectiva sobre el mal. No es que no conciba otras perspectivas del mismo mal ni que niegue que existieran nazis que cometieran asesinatos movidos por el odio racial o que satisficieran núcleos sádicos al interior de los campos de exterminio. Sin embargo, la pretensión de Arendt es concentrarse en el nuevo ciudadano que combina la virtud pública de un patriotismo

¹⁵⁵ Cit. en Richard, B., *El mal radical*, p. 304.

cívico de cumplir con el deber y con la virtud privada de la responsabilidad personal. Aquella visión del mal que escapa fuera de nuestros parámetros de comprensión. En la biografía que Elizabeth Young Bruehl lleva a cabo en torno a Arendt nos ilustra esto:

A pesar de la normalidad clínica de los acusados, el principal factor humano en Auschwitz fue el sadismo, y el sadismo es básicamente sexual [í]. Pero inmediatamente después del sadismo, en lo que respecta al factor humano en Auschwitz, debe haber sido el puro humor del momento [í]. Fue como sus cambiantes estados de ánimo hubieran roído toda la sustancia, la firme superficie de la identidad personal, de ser bueno o malo, tierno o brutal, un idiota << idealista >> o un cínico pervertido sexual. El mismo individuo que con justicia recibió una de las condenas más severas ócadena perpetua más ocho años-, ocasionalmente había repartido salchichas entre los niños; Benarek, después de ejecutar su especialidad, consistente en apalea prisioneros hasta producirles la muerte, se iba a rezar a su cuarto, pues se encontraba con el humor adecuado para ello; el mismo oficial médico que envió a la muerte a decenas de miles, le salvó la vida a una mujer que fuera compañera de estudios en su misma *alma mater* y por lo tanto le recordaba su juventud; flores y chocolates podían serle enviadas a una mujer que acababa de dar a luz, y que al día siguiente sería asesinada con gas [í]. La muerte era el gobernante supremo de Auschwitz, pero a mano a mano con la muerte, era el accidente óla más ultrajante, la más arbitraria casualidad unida al humor cambiante de los servidores de la muerte- lo que determinaba el destino de los internos¹⁵⁶.

En *OT*, como se apuntó capítulos anteriores, Arendt nos plantea que la pretensión de volver superfluos a los seres humanos, hacía que los mismos servidores del sistema totalitario se trataran a ellos mismos como superfluos, como vehículos de la ley del Tercer Reich. Entonces tenemos que no sólo se aniquiló la espontaneidad e individualidad y se transformó la personalidad de las víctimas en una simple cosa sino que si sostenemos que también los líderes nazis se convirtieron en seres superfluos para el sistema al actuar como un engranaje de la maquinaria, tenemos que también en ellos se suprimió cualquier rasgo de espontaneidad, de individualidad, al no haber diferencia entre unos y otros, sino solo de las funciones que ellos realizaban.

Ahora bien, para arrebatar la individualidad fue indispensable el uso del terror pues el objetivo de éste era eliminar la existencia humana mediante el ataque a cualquier condición de la pluralidad. Esto es, imponiendo un mundo ficticio para suplantar el real, es decir, tratando de instaurar las leyes de la Naturaleza o de la Historia donde solo hay una noción de ser humano suplantando un mundo donde existe una pluralidad de hombres.

Como se vio en el primer capítulo, el terror es el fin característico del sistema totalitario al ser él mismo el que aniquila la pluralidad y por ende, la diferenciación de

¹⁵⁶ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 461.

los seres humanos y su capacidad de hablar y actuar. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales¹⁵⁷.

Manuel Cruz sintetiza de manera clara que desde esta perspectiva el totalitarismo es inevitable allí donde se conculca el derecho humano fundamental: la libertad de acción. Pero además de esta implicación yo añadiría que al anular la pluralidad, se anula la posibilidad de pensar por sí mismo. Eichmann expresó que había dejado de << ser dueño de sus propios actos >> y que él << no podía cambiar nada >>.

Lo anterior nos muestra la relación entre el mal radical de volver a los hombres superfluos y el mal banal que tiene lugar cuando los motivos se hacen superfluos. Aquí estaría la continuidad de un planteamiento a otro. Arendt sí sostiene en un primer momento que el mal radical es una expresión en los campos de concentración donde se suprime toda individualidad considerando a todas las víctimas seres superfluos y en un segundo, sin cancelar la perspectiva del primero, que algunos perpetradores como Eichmann cometieron actos sin tener motivos de peso si no simplemente superfluos. En ambos casos se encuentra lo incomprensible de dichas acciones. Ya que el odio, el resentimiento y la bestialidad son finalmente, motivos propiamente humanos y los encontramos a lo largo de la historia.

Para la tradición era más sencillo atribuir cierta carga maligna a los perpetradores del mal que tenían específicos motivos para eliminar al otro pues no tenían que ver con la gente común y corriente.

Günther Anders contempla también lo monstruoso pero no del agente sino de los actos de éste. En su libro *Nosotros, los hijos de Eichmann*, especifica a qué se refiere con *monstruoso*, y que, desde mi punto de vista, se estaría relacionando con lo que Arendt concibió tanto como mal radical como mal banal. Anders nos dice que llama monstruoso a:

¹⁵⁷ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. 202.

- 1) Que haya habido una aniquilación institucional e industrial de millones de seres humanos; Y donde podríamos vincularlo con el mal radical que sostuvo Arendt.
- 2) Que haya habido dirigentes y ejecutores de estos actos que aceptaron estos trabajos como cualquier otro y se excusaron apelando a haber acatado órdenes y a la lealtad (y destaca a Eichmann viles, Eichmann, obstinados, Eichmann ambiciosos y Eichmann cobardes).
- 3) Que millones de personas que fueron llevadas, por Eichmann pasivos, a una situación de la que nada sabían¹⁵⁸. Tanto este punto con el anterior podríamos vincularlo con lo que Arendt comprendió como mal banal.

Sin creer que el autor de actos criminales es un ser monstruoso o demente, tanto por Arendt como por Anders, lo novedoso de ambos planteamientos es que muestran que la gente común, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles. Por eso, resulta preocupante el planteamiento supuestamente menos grave del mal como banal, porque sostiene que la banalidad resulta mucho más espantosa; sin ser preversos ni sádicos, algunos individuos 'horrorosamente normales', con una buena conciencia perfecta, cometen crímenes de una nueva especie¹⁵⁹.

La pretensión de Arendt es abordar el mal desde otro tipo de cuestionamientos para dar esperanza a nuestras sociedades ya que desde la visión de Bernstein, Arendt

estaba cuestionando la larga tradición teológica, filosófica y legal de que las malas acciones suponen malas intenciones y malos motivos, y de que el grado de maldad manifestado por los actos se corresponde con el grado de malicia de los motivos. Es una tradición que se remonta a San Agustín. Kant mismo dejó bien claro que el mal, en definitiva, se deja explicar por la mala voluntad y las malas intenciones del agente. Pero el fenómeno que Arendt encaraba era uno en el que se cometían actos monstruosos sin motivos monstruosos. Y Arendt iba más lejos porque no sólo le interesaba Eichmann, sino también el colapso moral de esa gente respetable que había aceptado y participado de una política de exterminio racial¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Andres, Gunther, *Nosotros los hijos de Eichmann. Una carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 23.

¹⁵⁹ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 168.

¹⁶⁰ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 307.

Y se habla de colapso moral porque, como sostiene Margaret Canovan, la gente de una sociedad respetable, con buenas costumbres se adaptó al escenario diario de crímenes. «En lugar del «no matarás», que parecía la más indiscutible regla de la existencia civil, esa gente no tuvo problemas en aceptar las normas nazis, según las cuales matar era un deber moral por el bien de la raza. Principios que habían sido obvios, comportamientos morales que habían sido «normales» y «decentes», ya no podían darse por sentado»¹⁶¹.

Cuando Arendt se pregunta sobre la conciencia, veíamos que su respuesta es radicalmente importante, ya que desde su postura la conciencia es un asunto privado pero no funciona de manera independiente del mundo donde están los otros.

Dossa retoma este punto y plantea lo siguiente:

Conciencia es otro nombre para la meditación individual sobre la rectitud o maldad moral de la acción humana en el mundo. En este sentido básico poco tomado en cuenta, la conciencia está unida al mundo público. [í] El punto crítico aquí es que, si Eichmann tuvo cualquier sospecha sobre el asesinato masivo, ésta desapareció en la completa ausencia de voces discrepantes. La conciencia de Eichmann funcionó perfectamente bien en el mundo peculiar de los nazis. Nos fue la conciencia de Eichmann *per se* la que le falló, fue la conciencia de la sociedad buena y respetuosa que estaba a su alrededor.¹⁶²

De esta forma, lo que desea encontrar Arendt es ese «algo» que resista cualquier transformación, pues el totalitarismo mostró que no es suficiente dar por sentado una supuesta eticidad en las instituciones que aparentan resistir cualquier relativismo moral.

Si lo totalitario muestra que los valores morales tradicionales ya no son suficientes para prevenir el mal, no al menos porque la sociedad reduce la moral a la relatividad de tal o cual orden normativo y puede cambiarlos como cambiar de sombrero, podríamos querer creer que hay algo sobre la condición humana -alguna capacidad para «comenzar», alguna particularidad individual, alguna voz de la conciencia, algún sentido del juicio- que no puede ser transformada de acuerdo con un plan: alguna relación que resiste todo rehacerse.¹⁶³

¹⁶¹ Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 158, en Bernstein, R., *El mal radical*, p. 307.

¹⁶² *Ibidem*, p. 174. «Conscience is another name for the individual meditation on the moral rightness or wrongness of human action in the world. In this basic rarely noticed sense, conscience is tied to the public world. [í] The critical point here is that, if Eichmann had any doubts about mass murder, they disappeared in the complete absence of dissenting voices. Eichmann's conscience functioned perfectly well in the peculiar world of the Nazis. It was not Eichmann's conscience *per se* which failed him, it was the conscience of the good and respectable society around him». La traducción es mía.

¹⁶³ Fine, R., «Understanding Evil. Arendt and the Final Solution», en Pía Lara, M., *op. cit.*, p. 149. «If totalitarianism shows that traditional moral values are no longer sufficient to prevent evil, not least because society reduces moral to the relativity of this or that normative order and can change them at the drop of a hat, we may want to believe that there is something about the human condition (some capacity for «beginning», some individual particularity, some voice of conscience, some sense of judgment- that cannot be transformed according to plan: some relation that resists all reworking». La traducción es mía.

Para que el totalitarismo pudiera echarse a andar sin obstáculos fue necesario, como vimos en el primer capítulo, eliminar la persona jurídica, despojándole de derechos pero otra medida que obtuvo mucho éxito, y que Eichmann es un claro ejemplo, fue la eliminación de la conciencia moral, como lo recupera Cristina Muñoz en su artículo *“Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo”*, donde dice que el totalitarismo *“cambió de una forma definitiva la estructura moral de la sociedad de tal manera que las tradicionales reglas y costumbres del actuar moral no fueron suficientes para salvaguardar el sentido común”*¹⁶⁴.

¿Pero que el mal banal no tenga que ver con los motivos anteriormente mencionados ni con personajes monstruosos o con motivos malvados de igual manera que el mal radical esto implica que no tiene que ver con motivos humanamente comprensibles? ¿No es comprensible que Eichmann, sin ser estúpido, como todo buen burócrata, que sirve a un sistema, decidió obedecer órdenes y ejecutar lo mejor posible su trabajo aceptando cualquier criterio que le dictara el cumplimiento de su deber?

En el texto *El mal radical*, Bernstein, plantea una visión de Eichmann como *humano, demasiado humano*. Sostiene que esa es la imagen que nos brinda Arendt en el retrato que plasma en su libro sobre el juicio pues éste solo había obedecido órdenes, e incluso afirma que *“había realizado actos <<que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota>>”*. Así, en el cumplimiento de enviar a miles de seres humanos a la muerte no encontramos convicción de ninguna índole *“sino el más trivial y de lo más mundano de ascender en su carrera profesional, complacer a sus superiores, demostrar que podía hacer el trabajo en forma correcta y eficiente. En este sentido, sus motivos eran a la vez banales y demasiados humanos”*¹⁶⁵. Eichmann era culpable porque había obedecido y dicha obediencia era recompensada pues era considerada una virtud dentro de la maquinaria totalitaria.

Los perpetradores normalmente se vieron a sí mismos como *“engranajes en la máquina de asesinato masivo”* que hacían el trabajo de matar. *“Solo en una capacidad profesional, sin pasión o mala voluntad, y nunca más reconocieron contradicción alguna entre ser un buen padre, esposo, y dueño de un perro en el hogar y matar judíos si ese era su deber público y obligación legal. Entre este tipo de hombre moderno y las nociones convencionales de responsabilidad,*

¹⁶⁴ García, D. E., *El sentido de la política*, p. 67.

¹⁶⁵ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 308.

un nuevo tipo de abismo se abre: ¿si decimos a un miembro de esta nueva clase ocupacional producida por nuestros tiempos, que él está llamado a rendir cuentas por lo que él hizo, él no sentirá nada excepto que ha sido traicionado.¹⁶⁶

A Eichmann se le cuestiona por qué había obedecido la orden de enviar a la Solución Final a quienes no le representaban ningún sentimiento de odio o resentimiento, incluso no sentía una convicción profunda de llevar a cabo dichas acciones, ¿cómo había podido armonizar sus opiniones y sentimientos personales acerca de los judíos con el violento antisemitismo del partido en el que había ingresado, contestó con el refrán: <<Una cosa es torear y otra ver los toros desde la barrera>>¹⁶⁷. Esto nos ilustra la manera trivial que concebía sus propios actos.

Sin embargo, desde la postura arendtiana, se podría responder que Eichmann es responsable de haber dejado de ejercitar la facultad de juicio, que el mal como algo banal implica esa falta de pensamiento para distinguir <<esto está bien>> <<esto está mal>>, es decir, este mal implica actuar irreflexivamente.

Entonces desde la perspectiva de Arendt, ¿quiénes son los que pueden juzgar? En *Responsabilidad y Juicio* Arendt nos dice:

¿han de ser aquellos que tienen pautas y normas que no se ajustan a la experiencia o bien aquellos que no tienen dónde apoyarse sino en la experiencia, una experiencia, además, no pautada por conceptos preconcebidos? ¿Cómo puede uno pensar, y aún más importante en este contexto, cómo puede uno juzgar sin basarse en pautas, normas y reglas generales en las que puedan encajarse los casos y ejemplos particulares? O, dicho de otra manera, ¿qué pasa con la facultad humana de juicio cuando se enfrenta a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales y que carecen, por tanto, de antecedentes en el sentido de que no están previstos en las reglas generales, ni siquiera como excepciones de dichas reglas?¹⁶⁸

Desde la postura de Arendt, todos poseemos la facultad de juicio. Ya analizamos junto con ella las implicaciones de la ausencia de dicha facultad en Eichmann. Sin embargo, en su libro dedicado al juicio, encontramos que juzgar se aborda en dos sentidos: por un lado, refiere a la incapacidad de juzgar que detecta Arendt por parte de

¹⁶⁶ Fine, R., "Understanding evil", en *op. cit.*, p. 139. "The perpetrators typically saw themselves as cogs in the mass murder machine" who did the job of killing "Only in a professional capacity, without passion or ill will", and no longer recognized any contradiction between been a good father, husband, and dog-owner at home and killing Jews if that was his public duty and legal obligation. Between this "modern type of man" and conventional notions of responsibility, a new kind of gap opens up: "if we tell a member of this new occupational class which our time has produced that he is being held to account for what he did, he will feel nothing except that he has being betrayed". La traducción es mía.

¹⁶⁷ Arendt, H., *EJ*, p. 65.

¹⁶⁸ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2007, p. 56.

Eichmann y, por otro, el acto de juzgar y castigar los actos de Eichmann. En el segundo sentido Arendt no es la excepción de quien juzga los actos de Eichmann.

Lo que restaría es ver de qué manera Arendt pone en práctica su propia facultad de juicio al juzgar dichos actos.

En cuanto a la primera máxima que implica juzgar por sí mismo, Arendt lleva a cabo un ejercicio por su propia cuenta, aunque no necesariamente sin prejuicios pues la propia experiencia los constituía. Pero, Arendt hizo el intento de juzgar por sí misma, tan es así que sus propios juicios sobre el caso causaron controversia. Por haber mostrado a Eichmann como una persona normal, *común y corriente*. Pero, posiblemente, lo que sucedió es que Arendt pensó, poniéndose en el lugar del otro, atendiendo a la segunda máxima. Lo que resulta ofensivo es que en ocasiones parecieran ciertas justificaciones de los actos de Eichmann tomando en consideración el panorama tan reducido que no hacía posible la libre actuación de sus miembros. Esto le causó cuestionamientos a Arendt por haber mostrado a Eichmann como una persona sin malicia y que simplemente cumplía con su deber. Sin embargo, Arendt estaba apelando a la mentalidad ampliada al tomar en cuenta los juicios del otro. Esto llevó a que se le señalara como traición óincluso por parte de sus amistades- ya que se interpretó como no haberse puesto en el lugar del pueblo judío, al minimizar la responsabilidad de personajes como Eichmann, y cuestionar el papel que decidieron adoptar los judíos.

Lo que no pudo Arendt fue tomar en consideración el *acuerdo potencial* del que habla Beiner, pues para dicho acuerdo se necesita del discurso, es decir, que todos los interlocutores óy no sólo Arendt- entren en diálogo pues no basta con que sólo uno de ellos ejercite la facultad de juicio, sino se precisa que todos los implicados participen en ese discurso. Además, juzgar requiere hacer el esfuerzo por comprender a aquellos con los que no sólo compartimos puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos.

En cuanto a la tercera máxima que implica ser congruente con uno mismo, ésta hace que se cuestione la propuesta de Arendt pues no fue clara la continuidad de su noción del mal radical presentado en *OT* con la proposición hecha en *Eichmann en Jerusalén*, en torno a la banalidad del mal. Por esto se pensaría que Arendt no fue congruente consigo misma, pero como dice Julia Kristeva: õ[h]abría que tener mala fe o

no haber leído los textos anteriores de Arendt, para sostener que, al hacer esto, ella disculpaba o banalizaba los crímenes de Eichmannö.¹⁶⁹

Hay que reconocer que la riqueza del punto de vista de Arendt al abordar el juicio de Eichmann y plantear el mal como banal, se ubica en que la persona normal, que no tiene especiales motivos para colaborar en un sistema que concibe a los seres humanos superfluos y por ende se puede prescindir de ellos llevándolos a la muerte.

Pero además es necesario, para cerrar el capítulo, agregar la lectura que hace Jaspers de Arendt, al sostener que lo que implica la noción de banalidad del mal en el caso de Eichmann es que òla maldad de *este* hombre es banal, no que el mal sea algo banalí ¹⁷⁰ y a lo que se le agregaría: la maldad de este hombre que realiza *estas* acciones.

Arendt saca a la luz una nueva perspectiva sobre el mal en nuestras sociedades contemporáneas donde éste potencialmente puede institucionalizarse. Arendt identifica el mal como banal en Eichmann porque representa a aquellos individuos que, al ser parte no sólo de una maquinaria totalitaria, sino por ejemplo, de instituciones gubernamentales burocráticas que brindan servicios ya sea de salud, educación o vivienda, ejecutan acciones cuyas decisiones vienen de más arriba y tienen poco espacio para hacer ejercicio de la facultad de juicio pues ésta se encuentra colectivamente corrompida. Sin embargo, creo que el dejar de ejercitar la facultad de juicio no conlleva a que las acciones dejen de ser humanamente comprensibles, pues para actuar se está aceptando algún criterio, aunque éste resulte cruel o sin alguna motivación personal en contra. E incluso me pregunto si el ejercitar la facultad de juicio nos garantiza que no se repitan escenarios como los del Tercer Reich, los de Ruanda, Irak, etc. ¿Será suficiente con postular una facultad autónoma como la del juicio? Me parece que también son necesarias condiciones institucionales bajo las cuales todo el mundo tenga la posibilidad de desarrollar su juicio político o moral. Éstas pueden ser las condiciones bajo las que se puede desarrollar una cultura política y moral propiciando un espacio donde emane un buen juicio en situaciones donde el mundo pase por un colapso moral. Sin embargo, me parece que Arendt nos deja una gran aportación, retomando a Kant, al cuestionar no

¹⁶⁹ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 162.

¹⁷⁰ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 463.



PDF
Complete

*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

solo por las condiciones sociales y políticas que propiciaron el totalitarismo sino por lo que finalmente puede hacer la diferencia a nivel individual.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo se han analizado aquellos elementos que fueron componentes de lo que Arendt concibió como mal radical. Al inicio de esta investigación se recurrió a analizar *OT* porque es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente atroz¹ de una política con nuevas características como lo fueron el terror y la eliminación de cualquier dimensión humana.

Haber aclarado a lo que Arendt se refirió con totalitarismo sirvió para comprender que dicha forma de política totalmente nueva contiene características específicas que, entre otras, se distingue por su ideología que pretende ònciliar el uso arbitrario del poder y la legalidad.

El totalitarismo, mediante su ideología, es tipificado como una política del mal radical al imponer como medidas la aniquilación de la persona jurídica y moral y al integrar el terror como componente esencial cuya finalidad es eliminar la pluralidad, la individualidad y la comunicación entre los seres humanos imponiendo un mundo ficticio. Al evitar que los hombres tengan el poder de actuar y hablar concertadamente y de esa manera òel espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivasö².

Los campos de concentración son la manifestación de un mal radical debido a que en ellos se degrada a las personas hasta aniquilar su individualidad; fueron, en palabras de Celso Lafer, *la institución constitutiva del núcleo del poder organizacional* del totalitarismo; fueron la manifestación del mal radical al ser la institución central del régimen dedicado a eliminar cualquier ser humano considerado superfluo. Y fue el ambiente que permitió la transformación del ser humano en una simple cosa.

El concepto de superfluo fue uno de los que tejió ambos planteamientos sobre el mal. En un principio se vio que el mal radical surge debido a la visión de considerar a grupos de seres humanos desarraigados socialmente como superfluos y por ello no tener derecho a vivir. Después, en el segundo capítulo, se vio que el totalitarismo no sólo concibió a las víctimas como superfluas sino también a los que sirvieron eficazmente a

¹ Arendt, H., *OT*, p. 20.

² Arendt, H., *La Condición humana*, p. 227.

dicho sistema pues tampoco les dejaba espacio para la libertad de acción. Lo que prevalecía era ejecutar órdenes; esto de hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituye el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los nazis supieron captar es que para lograr esa participación y responsabilidad no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convertidos, ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados tan sólo en mantener su esfera privada³. Estos fueron los encargados de la institución esencial de la política totalitaria para la preservación de la dominación arbitraria por medio del terror que se inspira a la población. En ellos fue donde se efectuaba lo humanamente incomprensible.

De esta manera, el mal radical que se vivió en el gobierno totalitario escapa a nuestros referentes y por consiguiente no nos es comprensible de forma inmediata. Debido a esto la urgencia de Arendt de repensar y replantear dichos referentes para tratar de entender qué fue lo que pasó. En este sentido coincido con la afirmación de que el siglo pasado sucedió algo inédito y que nos demanda a repensar el mal. Siguiendo a Arendt, coincido en que la tradición filosófica no ha abordado el mal al que ella se refiere debido a que éste ha aludido a causas religiosas y metafísicas. Fue Kant quien comenzó a contribuir a la transición de la perspectiva metafísica a la perspectiva moral. Siguiendo a Richard Bernstein, Kant fue el primer pensador moderno que trató el problema del mal que no depende de argumentos *congnotivos* sobre la existencia o atributos de un ser supremo⁴, sino de las intenciones del agente moral.

El gobierno totalitario que convirtió a los seres humanos en superfluos mediante la destrucción de cualquier vínculo político y privado implicó que se planteara la pregunta sobre aquellos agentes que llevaron a cabo las estrategias políticas totalitarias.

Shiraz Dossa, en su artículo *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*, sostiene que para Arendt un hombre no tiene que ser un buen hombre para reconocer el mal en Auschwitz, sino que todo ser humano debería ser capaz de discernir sobre el mal elemental, incluso si él es incapaz de detenerlo. Eso es lo que de alguna manera todos los seres humanos esperamos. Entonces, surgió la pregunta que se plantea

³ Muñoz, Sánchez, C., *Hannah Arendt: Terror y Banalidad del mal*, p. 69.

⁴ Richard, B., *Kant at war at himself* en Pía Lara, M., *op. cit.*, p. 57. La traducción es mía.

Dossa sobre si Eichmann ò fue un hombre *obviamente* malo o un hombre inmoral⁵. Después de esta investigación puedo afirmar que Eichmann no era un hombre obviamente malo, ya que no se está hablando de un ser humano que por naturaleza está constituido para hacer actos malos. Ahora bien, ¿fue un hombre inmoral? Recordemos que, en momentos de mi trabajo, menciono que hubo un colapso moral de la sociedad, que Eichmann solo tenía que recordar el panorama de toda la sociedad y de la legalidad que había impuesto el totalitarismo, para sentirse en sintonía con lo que había hecho.

Sin embargo, desde el planteamiento kantiano de la facultad de juicio retomado por Arendt, es posible entender junto con ella, que lo que sucedió fue una ausencia de dicha facultad, no hubo un ejercicio del juicio que podría hacer la diferencia en lo que sucedió.

Este trabajo se concentró en *OT*, como se dijo en un principio, y *Eichmann en Jerusalén* porque, coincidiendo con Albrecht Wellmer, parto de la idea de que estas obras conforman las fases preparatorias de su teoría del juicio. Tal categoría es indispensable para comprender su concepción sobre el mal, que, luego de presenciar el juicio de Eichmann, plantea el problema de la responsabilidad personal bajo la situación de un juicio colectivamente corrompido.

Cuando Arendt se enfrenta a Eichmann atribuyó la banalidad del mal a la superfluidad de los motivos de aniquilar cualquier dimensión de la condición humana. A Eichmann le vinieron dadas órdenes desde un sistema superfluo y éste obedeció sin ser un monstruo o un demonio y sin tener especiales motivos para enviar a millones de personas a la muerte.

Esto es lo que también hace del mal banal poco comprensible al no encontrar motivos imputables a algún sentimiento adverso, a la maldad o a una determinada patología, sino a una evidente ausencia de la facultad de juicio aceptando cualquier criterio por cruel que resulte. Aunque desde la perspectiva kantiana ò[t]an pronunciados y visibles están trazados los límites de la moralidad y del amor propio, que hasta la vista más vulgar no puede dejar de distinguir [í]⁶ si algo pertenece al que se quiere burlar o al que ha perdido la razón.

⁵ Dossa, S., òHannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evilö, *The Review of Politics*, Vol. 46, No. 2 (Apr. 1984), <http://www.jstor.org/stable/1407107>, p. 168.

⁶ Kant, M., *Crítica de la razón práctica*, p. 58.

En Eichmann no se encontró ningún intento de juzgar por sí mismo ni de establecer un distanciamiento mínimo para el discernimiento sobre sus acciones donde se encuentran los otros con los que comparte un mundo.

Arendt comprendió que el mal radical propicia ciertas condiciones políticas y sociales como lo son la aniquilación de la persona jurídica y moral para luego destruir la individualidad, pero también vislumbró una nueva cara del mal que presupone todo esto. En este escenario no sólo hubo quienes se sirvieron del totalitarismo para poner en práctica patologías sádicas. Como se puede apreciar a lo largo de la tesis, éste no fue el interés de la investigación, pues todas ellas tienen una explicación «humanamente comprensible». La investigación giró en torno a aquel caso -el de Eichmann- que sin patología alguna, formó parte de dicho mal radical. Surge un nuevo criminal, este hombre común y corriente en una sociedad de masas, que puede ser un buen padre de familia y a la vez cometer actos criminales sin convicción alguna, en aras de desempeñar lo mejor posible su trabajo como un buen funcionario, como un buen burócrata. Esa otra cara del mal tiene causas e implicaciones que Arendt se da a la tarea de comprender.

Sin embargo, es precisamente la falta de elementos que la misma Arendt tiene para comprender este mal radical lo que hace que las pocas afirmaciones que brinda sobre éste sean imprecisas y no se aclaren con el paso del tiempo, sino que se tornan más complejas cuando plantea la banalidad del mal.

Coincidiendo con Bernstein, creo que las investigaciones sobre el mal, y ésta no es la excepción, son una «actividad hermenéutica en la que ‘partimos’ desde nuestros prejuicios sobre el mal»⁷ para ir replanteando nuestros referentes de manera crítica. Nuestras propias problemáticas sociales nos demandan a repensar y reflexionar sobre nuestra concepción sobre el mal en este ámbito. De esta manera, dice Bernstein: «Se da entonces un movimiento en virtud del que examinamos nuestros prejuicios y ahondamos nuestra comprensión del mal. Este proceso es esencialmente interminable, y puede que las nuevas experiencias nos exijan revisar y modificar nuestros juicios a la luz de una mejor comprensión»⁸.

⁷ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 316.

⁸ *Idem*.

Por otro lado, continuando con Bernstein, sostengo que lo que hace que la tesis de la banalidad del mal sea tan problemática, no es sólo por lo que no dijo y se interpretó sino que nos cuestiona sobre el significado del mal en nuestro mundo contemporáneo que ya padeció un colapso moral donde el asesinato en masa se convierte en una conducta aceptable y que lo preocupante es que esto no es solo resultado de un régimen nazi, nuestras sociedades contemporáneas continúan repitiendo ciertas acciones que en algún momento propiciaron un régimen totalitario.

Sin embargo, no hay que pasar por alto que la misma ambigüedad de Arendt llevó a las duras críticas que ella misma fue víctima ya que una de estas (mal) interpretaciones fue que ésta definía la esencia del mal nazi como algo banal. Después de esta investigación analítica sobre sus planteamientos concluyo que Arendt se refería a que también los casos de asesinos de escritorio como Eichmann demandan respuestas. Respuestas sobre qué es lo que les lleva a cometer actos criminales sin tener especiales motivos para ello. Esto no disminuye la responsabilidad de Eichmann. Desde la perspectiva de Bernstein, Arendt jamás quiso exonerar a Eichmann, sino exponer y subrayar una nueva y más horrorizante forma de maldad. Con el reconocimiento de que existe una irreductible pluralidad de males, y con la conciencia de que surgen nuevas formas del mal en circunstancias históricas disímiles, las intuiciones de Arendt sobre la banalidad del mal enriquecen y complejizan nuestro estudio actual del mal⁹.

La lectura de Arendt nos demanda estar atentos de aquellas manifestaciones que nos pueden conducir nuevamente a vivir alguna expresión renovada, más sutil, de lo que denominó totalitarismo; tomar atención a las medidas que deciden adoptar los gobernantes para dar solución a problemáticas que aquejan a ciertos sectores de la población. Nos obliga asimismo a recordar que las medidas de un sistema totalitario han sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida y que si aún se le continúan considerando como las únicas opciones de victoria, éstas pueden conducir a la destrucción de la humanidad, pues donde han dominado, han convertido al hombre en algo superfluo, algo prescindible.

El totalitarismo que denuncia Arendt no es un sistema que quedó en el pasado y ya no hay posibilidad de que se repita. Debido a las características de nuestras sociedades éste es un fenómeno que tiene sus raíces en la masificación, el aislamiento de los individuos, la

⁹ *Ibidem*, p. 318.

centralización del poder y la pérdida de la esfera pública, ese potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan¹⁰.

Lo preocupante es que no estamos exentos de vivir en un sistema para el que los hombres sean superfluos donde el poder arbitrario puede ser salvaguardado por una sociedad de masas, en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad.

Este intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superfluidad en una Tierra superpoblada. Ya vislumbraba Arendt que en un mundo donde la población crece día con día al mismo tiempo que el desarraigo se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos¹¹.

Habrá que preguntarse si solo en una sociedad donde surgen los campos de concentración es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Ya que este panorama dejó a miles de seres humanos sin hogar, desplazados, a merced del desempleo, en ocasiones económicamente superfluos y habrá que ver si socialmente indeseables. Además, la sociedad de masas, que favoreció al régimen totalitario no ha quedado en el pasado. La demanda arendtiana es que el hombre haga ejercicio de su condición política cuya facultad es la acción que le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar objetivos. En términos filosóficos, actuar es la respuesta humana al hecho de haber nacido¹².

¹⁰ Arendt, A., *La Condición Humana*, p. 223.

¹¹ *Ibidem*, p. 681.

¹² Arendt, H., *Sobre la violencia*, p. 73.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DIRECTAS

- Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- , "El pensar y las reflexiones morales", en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- , *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , "Sobre la violencia", *Crisis de la República*, Ed. Taurus, Madrid, 1999..
- , *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la Banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999..
- , *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Company, Florida, 1983.
- , *Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1998.
- , *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2007.
- , *Sobre la violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1970..

FUENTES SECUNDARIAS

- Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y reconocimiento*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- Anders, Günther, *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.
- Bernstein, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Ediciones Lillmod, Buenos Aires, 2005.
- Birulés, Fina, Cruz, Manuel (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Cano Cabildo, Sissi, "Sentido arendtiano de la banalidad del mal en *Intersticios*, año 10, núms. 22/23, 2005, p. 151.

Dossa, S., "Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil", *The Review of Politics*, Vol. 46, No. 2 (Apr. 1984), <http://www.jstor.org/stable/1407107>

Flores Rentara, J., *Totalitarismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.

García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*, Editorial Porrúa, Tecnológico de Monterrey, México, 2005.

García González, Dora Elvira (comp.), *El sentido de la política*, Editorial Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2007.

García, González, Dora Elvira, *Hannah Arendt El sentido de la política*, Porrúa-Tecnológico de Monterrey, México, 2007.

Garza, Héctor, "El problema del mal en *Xipe-Totek*", Publicación trimestral del Instituto libre de Filosofía y Ciencias, y Centro de Reflexión y Acción Social, Vol. 1, Núm. 3, México, 1992.

Hermet, G., *Totalitarismos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991

Hilb, Claudia, "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt", *Sociológica*, año 16, número 17, Revista del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.

Hoffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

Kant, Immanuel, *Antropología Práctica*, Tecnos, Madrid, 1990.

-----, *La Religión dentro de los límites de la Mera Razón*, Alianza, Madrid, 1995.

-----, *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, México, 1990.

-----, *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, México, 1990.

Kristeva, Julia, *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de cultura económica, México, 1994.

Mc Gowan, J., "Must politics be violent? Arendt's Utopian Vision", Calhoun, G., Mc Gowan, J., *Hannah Arendt and the meaning of politics*, University of Minnesota, Minneapolis, 1997.

Nabert, Jean, *Ensayo sobre el mal*, Caparrós editores, Madrid, 1997.



Pía Lara, María, *Rethinking evil*, University of California Press, 2001..

P. Hinchman, L., K. Hinchman, S., *Hannah Arendt, Critical Essays*, State University of New York Press, EU, 1994.

Quesada Julio Marín, *La Filosofía y el Mal*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.

Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.

Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Serrano, Enrique, *Consenso y Conflicto, Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Grupo Editorial Interlínea, México, 1996.

Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006..

Zizek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-textos, 2002.