



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

La banalidad del mal en un mundo tecnológico.

Una reflexión desde la teoría del juicio arendtiana

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
KARLA ALEJANDRA HERNÁNDEZ ALVARADO

NOMBRE DEL TUTOR

DRA. MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ POSGRADO EN FILOSOFÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. JORGE E. LINARES SALGADO POSGRADO EN FILOSOFÍA
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN POSGRADO EN FILOSOFÍA

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO DE 2017



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.

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

“Sólo la casualidad puede aparecer ante nosotros como un mensaje. Lo que ocurre necesariamente, lo esperado, lo que se repite todos los días, es mudo. Sólo la casualidad nos habla. Tratamos de leer en ella como leen las gitanas las figuras formadas por el poso del café en el fondo de la taza.”
La insoportable levedad del ser.

En una de esas tantas casualidades, llegó a mis manos *La insoportable levedad del ser* en el año de 1995. Mi camino, entonces, estaba trazado por los mapas del turismo. Sin embargo, resonó en mi cabeza la frase “quien busque infinito, que cierre los ojos”. El infinito me condujo hacia el mundo de la filosofía. Tuve la fortuna de encontrarme con grandes profesores y grandes personas. Agradezco a la Dra. Leticia Flores, a la Dra. Dora Elvira González, a la Dra. María del Rayo Ramírez Fierro, a la Mtra. Eva González y a la Dra. Mayte Muñoz quienes me mostraron la rigurosidad del pensamiento pero también la amistad que se teje desde él. Todo este tiempo me movió un sentimiento de admiración, respeto y gran compromiso con ellas para realizar de manera óptima cada trabajo que escribí durante veinte años. Particularmente, agradezco a Mayte su cercanía y su apuesta por este último trabajo terminado.

Asimismo, la Dra. Elisabetta Di Castro, la Dra. Nora Rabotnikof, el Dr. Jorge Linares, el Dr. Mauricio Pilatowsky y la Dra. Silvana Rabinovich han sido parte fundamental en mi formación. Agradezco profundamente el tiempo que se tomaron en leerme. Sus observaciones a mis trabajos de Maestría y/o a mis tesis han sido decisivas en este camino.

Por otra parte, existen otras deudas vitales que asumo con gran cariño y agrado. Me concibo muy afortunada de contar con una gran variedad de personalidades que no sólo son importantes en el enriquecimiento intelectual sino en la perseverancia para no soltar la rigurosidad que exige permanecer en un programa de Doctorado de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco al Dr. Alberto Ruíz, amigo y compañero de banca, por haber leído cada línea de uno de los primeros productos de la presente investigación. A Enrique González Cano por ser mi Pepe Grillo desde mis primeros días en las aulas de la Escuela de Filosofía hasta mi entrada al programa de Maestría en Filosofía, en la UNAM, pasando por tan ricas charlas acompañadas de un vino o de un tarro de cerveza. De igual manera, agradezco a mi amiga Clara Martínez por su disposición para escudriñar en aquellos temas que confluyeron en mi tesis. Su mirada kantiana siempre me dio claridad. Al mismo tiempo aparecen nombres muy significativos como el de mis

amigos Ivonne Acuña, Hugo Vázquez, Ricardo Casillas y Víctor Sánchez. Cada uno a su estilo ha sido protagonista con algunas de sus ideas que también tejen este trabajo. De Víctor Sánchez se retoma una parte de su investigación sobre el mal radical en Kant. De igual modo, no puedo dejar de mencionar la oportunidad que me dio en este tiempo, Epigmenio Ibarra al integrarme a uno de sus proyectos siendo suficiente una breve narración de mis inquietudes teóricas concernientes a mi proyecto de investigación. En este mismo sentido, agradezco a César Hernández por su siempre atenta escucha, a Angie López y a Valentina Pérez por su honesto interés en mis ideas desde el primer día que nos conocimos; a Daniel Gershenson por sus interesantes comentarios las veces que hemos platicado y a todos los que conformaron en aquel entonces RevoluciónTresPuntoCero, especialmente a la pluma de Carlos Bauer. A mis alumnos, les agradezco que hayan contribuido en gran manera a la maduración de mis ideas. A Alfonso Cervantes con cuya amistad concluye este trabajo y de quien integré la idea de “el mal encapsulado” en el juicio de Eichmann. Gracias a Claudia Escoto por su firme confianza en mí y su constante impulso como aún lo es el de Federico Durand. A Emma, Mónica, Maylet, Xainic y Susana por su estímulo y cariño. Pero mi eterno compañero de charlas, de aventuras por la filosofía, en muchas ocasiones mi opositor, mi querido conversador aristotélico, ha sido Francisco González, vital en mi desarrollo profesional. Gracias a Javier Hernández por su afectuosa cercanía a pesar de la distancia y a mis padres, por su amor, por su apoyo en mi apuesta inicial por la filosofía, por su alegría al compartir mis logros, por creer en mis proyectos, en éste sobre todo. Particularmente, sin la ayuda de Irma Alvarado este trabajo no hubiera llegado a su fin pues la última fase de este viaje ha sido sumamente difícil. Escenario en el que se encuentra Mauricio esperando desde que nació a que su mamá concluyera sus respectivas tesis. Un profundo agradecimiento a tu paciencia y comprensión.

Sin más, sólo me resta agradecer profundamente a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por cumplir mi sueño de ser alumna de la casa de estudios que también dio hospitalidad a mi padre, además por el apoyo recibido a través del Programa PAEP (Programa de Apoyo a los estudios del Posgrado) para la reproducción de la presente tesis y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haber apoyado esta investigación.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| I. LA BANALIDAD DEL MAL | 13 |
| 1.1 El mal como preocupación a lo largo de la historia | 14 |
| 1.1.1 El mal: una cuestión fundamental para un <i>paria consciente</i> | 27 |
| 1.1.1.1 El exilio como condición desde la que se reconceptualiza el mal..... | 28 |
| 1.1.1.2 El mal en la teoría arendtiana | 35 |
| 1.2 La banalidad del mal | 42 |
| 1.2.1 Controversias por la publicación de <i>Eichmann en Jerusalén</i> | 42 |
| 1.2.2 Controversias sobre Eichmann | 45 |
| 1.2.3 Controversias sobre la complicidad..... | 50 |
| 1.2.4 ¿Qué implica hablar de la banalidad del mal? | 55 |
| 1.2.4.1 Implicaciones éticas..... | 63 |
| II. EL MUNDO TECNOLÓGICO COMO CONTEXTO DE LA BANALIDAD DEL MAL | 71 |
| 2.1 Mundo tecnológico..... | 72 |
| 2.2 Desnivel prometeico: disolución de la responsabilidad..... | 79 |
| 2.2.1 La crítica a la idea de progreso y de división de trabajo como claves en el desnivel prometeico..... | 80 |
| 2.2.2 El ambiente tecnológico en el desnivel prometeico..... | 91 |
| 2.2.3 Desenlace del desnivel prometeico: la vergüenza prometeica..... | 97 |
| 2.3 Implicaciones éticas..... | 103 |
| 2.3.1 La obsolescencia del mal..... | 110 |
| III. LA BANALIDAD DEL MAL DESDE LA TEORÍA DEL JUICIO ARENDTIANA | 116 |
| 3.1 La facultad de juicio como una facultad ético-política..... | 117 |
| 3.1.1 La facultad de juicio en la teoría arendtiana | 118 |
| 3.1.1.1 El funcionamiento de la facultad de juicio..... | 120 |
| 3.1.1.2 El juicio como un pensar representativo | 126 |
| 3.1.1.3 La necesidad de un <i>sensus communis</i> | 130 |
| 3.2 La ausencia de la facultad de juicio como factor de la banalidad del mal en un mundo tecnológico | 134 |
| 3.2.1 El pensar y el juzgar político como nota esperanzadora para evitar el mal..... | 138 |
| 3.2.1.1 El pensar como pre-condición esencial | 138 |
| 3.2.1.2 Pensar para juzgar, juzgar para actuar..... | 147 |
| CONCLUSIONES..... | 160 |
| BIBLIOGRAFÍA | 175 |

INTRODUCCIÓN

En 1945, Hannah Arendt afirmó convencida que el problema del mal sería una cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra.¹ Sin embargo, no fue algo inmediato. ¿Por qué razón? ¿Por qué no se nombró y se evidenció lo sucedido con la celeridad que merecía lo injustificable? Desde la perspectiva de Arendt, los referentes teóricos con los que se contaba para mentar lo que había acontecido, no respondieron. Esto nos convoca a lanzar las siguientes interrogantes: ¿cuáles serían los criterios morales desde las cuales podríamos juzgar que ciertas situaciones injustificables no debieron ni deberían ser? ¿cuál es el contexto que ha favorecido que los individuos suspendan su facultad de juicio y participen en actos injustificables sin sentirse responsables de ellos?

En un panorama de persecución donde el sentido de culpabilidad no correspondía a los actos cometidos sino a ser ontológicamente enemigo del sistema y en un escenario de homicidio en masa, Hannah Arendt consideró que el origen de un nuevo tipo de mal se debía a una nueva experiencia política y social, el totalitarismo, el cual arrasó con el espacio público y destruyó nuestras categorías y referentes morales con qué actuar. Sin embargo, existieron también otras condiciones las cuales favorecieron que el individuo no contara con dichos referentes en momentos tan críticos. Auschwitz mostró el lado devastador de la idea moderna de progreso y el lado oscuro de la racionalidad instrumental que puede conducir al aniquilamiento y a la destrucción. En palabras de Enzo Traverso, Auschwitz aparece como “una impugnación radical del concepto de civilización tal como fue forjado a lo largo de toda la historia del mundo occidental. La barbarie ya no figura como la antítesis de la civilización moderna, técnica e industrial, sino como su cara oculta, su doblez dialéctica.”²

La presente tesis tiene como objetivo general, en primer término, determinar en qué sentido es posible aplicar la categoría arendtiana de banalidad del mal

¹ Arendt, H., “Nightmare and Flight”, *Partisan Review*, n. 12/2, primavera 1945, p. 260.

² Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001., p. 46.

como categoría moral explicativa de la participación de los individuos en la destrucción técnica e industrial de seres humanos; en segundo término, desde Arendt nos preguntaremos, ¿qué pasa con la facultad de juicio cuando en un mundo tecnológico los individuos se enfrentan a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales?

Para examinar aquellas condiciones que posibilitaron escenarios desastrosos para la humanidad, recurriremos a algunas obras de Hannah Arendt como *Eichmann en Jerusalén* y *La vida del espíritu*, entre otras, para examinar la banalidad del mal y la categoría de juicio, y, por otro lado, analizaremos la postura de Günther Anders, quien pudo percatarse de una relación entre la barbarie moderna de las cámaras de gas y la de las bombas atómicas que destruyeron Hiroshima y Nagasaki. Para Anders, en palabras de Traverso, éstas “son marcas de la <<obsolescencia del hombre>> en la civilización técnica del capitalismo tardío. Todos parecen retomar la lección de W. Benjamin, para quien debemos repensar la idea de <<progreso>> a partir de la noción de <<catástrofe>>.”³ Catástrofe que ha sido propiciada por el mismo hombre y no entendida como algún tipo de mal que padece la humanidad como castigo metafísico. La consideración metafísica la encontramos en las primeras explicaciones que se da el hombre a sí mismo sobre aquello que le provoca sufrimiento.

En Occidente, desde Aristóteles hasta Kant, se han tratado de encontrar antídotos teóricos para protegernos de las manifestaciones del mal⁴. La presente investigación gira en torno a la consideración del mal como algo banal. Empero, antes de abordar dicha noción propuesta por Hannah Arendt en 1963, es necesario hacer un breve recorrido por algunas explicaciones que se le han dado a aquello que aflige al hombre. Así, en el primer capítulo, además de destacar algunas concepciones sobre lo que el hombre ha denominado “mal” nos detendremos en el planteamiento del que parece partir Arendt, aunque no lo retome por completo. Nos referimos a la teoría de Immanuel Kant. Arendt se dirige

³ *Ibidem*, p. 48.

⁴ *Cfr.*, Lara, M. P., “Hannah Arendt: los espacios reflexivos de constitución moral” en Olivé, L., y Villoro, L [ed.], *Filosofía Moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, p. 393.

hacia el ámbito de la política y la ética en donde se plantea al mal como fruto de los actos humanos: de la libertad humana. Para Arendt, Kant será quien estima esto. Kant no sólo analiza la cuestión del mal sino que es el primero que habla sobre un mal radical en la *Religión dentro de los límites de la mera razón* sosteniendo, entre otras cosas, que el hombre no sólo es malo sino que puede ser radicalmente malo⁵. Kant considera que el hombre es libre por naturaleza⁶ y que el mal se encuentra en dicha naturaleza.⁷ La máxima que rige al albedrío es autónoma por el hecho de que quien la formula, está sujeto a ella. De este modo, la elección del mal es acto de la libertad: “bueno o malo, moralmente, un hombre no lo es porque realice buenos o malos actos, sino porque de sus actos se pueden concluir buenas o malas máximas de él.”⁸ A Arendt le interesó la consideración de Kant de que el hombre es libre por naturaleza⁹, sin embargo, sus inquietudes tampoco son saciadas con el planteamiento kantiano del mal radical porque, para Arendt, el mal que cometieron los agentes del totalitarismo no era algo racionalmente explicable. En este sentido, será necesario abordar qué es lo que sí entiende Arendt por este tipo de mal, a saber: convertir a seres humanos en seres superfluos.

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 Karl Jaspers sobre su rechazo a cualquier insinuación de personajes malvados.

[...] me doy cuenta perfectamente de que por la forma en que me expresé hasta ahora, estoy peligrosamente cerca de esa “grandeza satánica” 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, si no que se llevó a cabo un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano.¹⁰

⁵ Cfr., Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1995.

⁶ Kant, I., *Antropología Práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 78.

⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 43.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ Kant, I., *Antropología Práctica*, p. 78.

¹⁰ Arendt, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 149.

En una primera lectura de *Orígenes del totalitarismo* vemos que Arendt entiende por mal radical la transformación obligada de la naturaleza humana de manera que lo esencial para vivir una vida humana queda aniquilado, es decir, la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad. ¿Esto tiene relación con el planteamiento posterior de la banalidad del mal?

Coincidiendo con Richard Bernstein y, de alguna manera, con la postura de Cristina Muñoz, en nuestra investigación se destacará que partimos de la lectura que la banalidad del mal presupone la concepción del mal radical. El régimen totalitario ideó las condiciones que contribuyeron al mal como radical haciendo que sus líderes volvieran a los seres humanos superfluos, propiciando que éstos no tuvieran espacio para poder ejercitar lo que Arendt consideró como la facultad de juicio y solamente ejecutaran órdenes de manera eficiente para imponer un mundo ficticio.

Cuando Arendt responde a los reclamos de Gershom Scholem por haber banalizado el mal que se padeció, argumenta que el mal no posee profundidad ni dimensiones demoniacas. “Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el planeta a escombros precisamente porque se extiende como un hongo. Es ‘desafiante para el pensamiento’, [...] 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’.”¹¹ En esta respuesta lo que sugiere Arendt 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 alguna motivación que surja desde la raíz para poder actuar como lo hizo. Pero no es que Arendt haya banalizado el mal radical. Para Arendt, Eichmann no era un monstruo ni un demonio pero sí fue un agente del mal radical o absoluto¹², como se refiere en *Orígenes del totalitarismo*. Más arriba aclaramos que Arendt se distancia del contenido kantiano de la noción de mal radical al rechazar cualquier insinuación de *intenciones malignas*. En Eichmann no encontramos cualquier tipo

¹¹ *Ibidem*, p. 150.

¹² Cfr. Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2007, p. 24.

de motivación personal e incluso cualquier razón de tipo instrumental donde aniquilar la existencia de seres humanos fuera un medio para alcanzar un fin. Simplemente se ejecutaban acciones con la finalidad de ser eficaces y dar cumplimiento a la ley.

Bernstein, apoyándose en Arendt, nos plantea que el totalitarismo, cuya herencia aún nos acosa por continuar viviendo en sociedades fragmentadas en las que lo más importante de nuestras vidas lo relacionamos con el espacio privado, nos muestra que “la gente común, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horrendos.”¹³ Por eso resulta preocupante el planteamiento del mal como banal porque supone que “la banalidad resulta mucho más espantosa; sin ser perversos ni sádicos, algunos individuos ‘horrorosamente normales’, con una buena conciencia perfecta, cometen crímenes de una nueva especie.”¹⁴ De este modo, se da un colapso moral porque, como sostiene Margaret Canovan, la gente de una sociedad respetable, con buenas costumbres se adaptó al escenario diario de crímenes. Se sustituyó un sistema de valores por otro. Arendt se refiere al horror que pasaba por alto trascender todas las categorías morales que impedía castigar o perdonar en absoluto. Dicho horror obstaculizaba recurrir a nociones morales anteriormente aprendidas. En *Responsabilidad y juicio*, Arendt sostiene:

[...] nos sentíamos maltratados, pero no moralmente trastocados, por el salvaje comportamiento de las milicias de asalto en los campos de concentración y en las celdas de tortura de la policía secreta, y hubiera sido ciertamente extraño llenarse de indignación moral ante los discursos de los gerifaltes nazis, cuyas opiniones eran de conocimiento común desde hacía años.¹⁵

Incluso, este contexto integra, para Arendt, tanto a perpetradores como a víctimas, tanto en la maquinaria de destrucción como en la sociedad misma que permitieron la operación de dicha maquinaria. El éxito del totalitarismo radicó en la eliminación no sólo de la personalidad jurídica sino de la persona moral al desvanecerse los criterios morales con que se juzgaron los actos de los demás y los propios. Al respecto, es importante abordar también en el primer capítulo las

¹³ Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2005, p. 308.

¹⁴ Kristeva, J., *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 168.

¹⁵ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 54.

controversias que suscitaron las interrogantes de Arendt respecto a la no-acción de la comunidad judía: ¿Por qué colaboraron en la destrucción de su propio pueblo? ¿por qué colaboraron en labrar su propia ruina?¹⁶ Para tratar el tema, nos acompañaremos no sólo de Arendt sino de Primo Levi ya que coinciden en la visión de la particular estructura de poder que favoreció lo que éste último llamó *zona gris*. Zona que se compone de dos elementos: la zona de los victimarios, es decir, la zona de poder y la zona de las víctimas o la zona de opresión. Pero es gris porque no se distingue entre unos y otros, se da una fusión y alteración entre víctimas y victimarios. La zona gris no sólo es conformada por aquellos que representan al poder institucionalizado sino también a aquellos elementos que por separado o combinados constituyeron “una ayuda” al exterminio de razas inferiores. ¿Cómo hacer un juicio sobre los actos que llevaron a cabo estas víctimas transfiguradas porque se alteró su conciencia en una situación límite?

El derrumbamiento o *colapso moral* del que habla Arendt, había trastornado los códigos morales. El negro y el blanco permiten claridad para juzgar la responsabilidad del actor, pero el gris favorece la ambigüedad de los actores y de los espectadores causado por un derrumbamiento moral al no poder elegir entre lo bueno y lo malo sino, como sostiene Arendt, lo que impera es el absurdo. Absurdo favorecido por un ambiente tecnológico que va contribuyendo a que los individuos no piensen con claridad y sean artífices de la banalidad del mal e incluso de la obsolescencia del mal, como lo sostuvo Günther Anders.

En diversos artículos de Anders se destaca la tecnificación como causante de una falta de representación sobre los efectos de nuestras acciones y como causante de la obsolescencia del mal. Para su reflexión, a partir del segundo capítulo, recuperaremos la noción de mundo tecnológico como categoría eurística que nos permita comprender nuestras relaciones sociales y éticas en las sociedades contemporáneas. Tales relaciones propician que los individuos se habitúen al mal. En un sistema donde cada individuo es un engranaje, éste experimenta una gran dificultad para pensar y le es sencillo cambiar un orden de

¹⁶ Cfr., Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén, Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, p. 189.

valores por otro, mientras en su vida privada puede resguardarse en un ambiente de confort. En este sistema prevalecen mecanismos de poder que “funcionan gracias a que le asignan un lugar a cada individuo, todos y cada uno se les exige una ‘dosis’ de maldad (por decirlo de alguna manera), la cual vista por separado aparece como insignificante pero en conjunto es devastadora”.¹⁷ Cada individuo, desde su invisibilidad, se acostumbra a la cotidianidad de la maldad que les toca realizar.

A propósito de esto, se tendrá presente en nuestra investigación el cuestionamiento de Arendt acerca de si es posible que exista “un Eichmann en cada uno de nosotros, lo que quiere decir que, en las condiciones en que vivimos todos, queramos o no, somos simplemente un <<diente>> en el engranaje de una máquina, con lo que se viene abajo la distinción entre comportamiento responsable e irresponsable.”¹⁸ Con Anders, reflexionaremos sobre su afirmación acerca de que lo que le sucedió a Eichmann “podría pasarnos a cada uno de nosotros, pues nadie puede sustraerse a la ley de <<desproporción>>”¹⁹ en la que nuestros actos favorecen la posibilidad de lo monstruoso.

Jorge Enrique Linares, comentarista de Günther Anders, afirma que para el filósofo alemán el futuro ha comenzado a ser peligroso “en la medida en que el poder tecnológico ha crecido enormemente y la conciencia humana ha quedado rezagada y empobrecida.”²⁰ Este escenario representa el descomunal crecimiento de dicho poder tecnológico y la sumisión de los seres humanos a él.²¹ Ya Herbert Marcuse había abordado la manera en que está organizada una sociedad industrial avanzada, la cual priva al individuo de la independencia de pensamiento. Su análisis está centrado en estas sociedades que, como un sistema, determinan “*a priori* el producto del aparato, tanto como en las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En [ellas], el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes

¹⁷ Pilatowsky, M., *Las voces desterradas, reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2014, p. 98.

¹⁸ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 22.

¹⁹ Anders, G., *Nosotros los hijos de Eichmann, Una carta abierta a Klaus Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 35.

²⁰ Linares Salgado, J. E., *Ética y mundo tecnológico*, México, F.C.E., 2008, p. 178.

²¹ Cfr., *ibidem.*, 185.

socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales.”²²

Günther Anders, en su libro, *Nosotros los hijos de Eichmann*, contempla “lo monstruoso” pero no del agente sino de los actos de éste. De esta manera, se estaría relacionando “lo monstruoso” con lo que Arendt concibió tanto como mal radical como mal banal. Anders nos dice que llama monstruoso a:

- 1) la aniquilación institucional e industrial de millones de seres humanos; esto podríamos vincularlo con la noción arendtiana de mal radical.
- 2) los 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) el hecho de que millones de personas fueron llevadas, por Eichmann pasivos, a una situación de la que nada sabían²³. 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 cualquier persona puede actuar irreflexivamente realizando el mal como algo cotidiano.

Desde el punto de vista de Anders, nuestra capacidad de construir máquinas, manejarlas de manera eficiente, producir en grandes cantidades, organizar complejas administraciones, etc., ha conducido a lo monstruoso debido al triunfo de la técnica. Ésta ha hecho posible que nuestro mundo tecnológico haya alcanzado tal magnitud que no podemos representarnos sus consecuencias, “que entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra capacidad de representación se

²² Marcuse, H., *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz, 1968, pp. 25-26.

²³ Linares, Salgado, J. E., *op. cit.*, p. 23.

ha abierto un abismo, y que cada día hace mayor: que nuestra capacidad de fabricación [...] sea *ilimitada*, mientras que nuestra facultad de representación es, por naturaleza, limitada.”²⁴

Con base en lo anterior, una de las condiciones que propicia que surja *lo monstruoso*, es una clase de totalitarismo maquinal que implica la renuncia a la humanidad. Esta negación de lo humano se relaciona con la renuncia a la capacidad autorreflexiva, “la maldad consiste precisamente en esta irreflexión.”²⁵ Lo cual trae consigo una importante repercusión ética, ya que provoca una fuerte separación, un abismo insalvable, señala Anders, entre lo que producimos y las repercusiones morales de esos actos. Unos actos que, para agravar la situación, nos vemos plenamente imposibilitados a considerar como propios.

El grado de cooperación de Eichmann dentro de dicha maquinaria fue proporcionar las víctimas haciendo posibles los asesinatos. Sin embargo, como un diente de engranaje, como un agente obediente, “no asume responsabilidad alguna por las consecuencias de sus actos, dado que la noción kantiana de deber, tal como mostró Eichmann, puede llegar a pervertirse y dado que (si bien Kant, por supuesto, no sabía nada de eso) el carácter ilimitado del mal hecho irreflexivamente escapa al alcance de dicho concepto de deber”.²⁶ Para evitar tal perversión de las normas morales o la adopción de unos principios por otros, es que se dedicará el tercer capítulo a examinar algunas de las implicaciones que la carencia de juicio supone en la banalidad del mal. Para Arendt, la facultad de juicio es una de nuestras facultades políticas por presentarse en el mundo donde se encuentran los otros. “Juzgar es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir el mundo-con-los-demás.”²⁷ Lo que nosotros deseamos destacar en el presente trabajo es que mediante la facultad de juicio que propuso Kant en su tercera *Crítica*, no sólo es posible distinguir lo bello de lo que no lo es sino, en términos arendtianos, distinguir lo bueno de lo malo.

²⁴ Anders, G., *op. cit.*, p. 28.

²⁵ *Ibidem*, p. 95.

²⁶ Kohn, J., “Introducción” en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 29.

²⁷ Arendt., H., *Responsabilidad y juicio*, p. 233.

Así, en el último capítulo, se recuperará la noción de juicio arendtiana con la finalidad de entender que dicha noción de juicio es una categoría ético-política que nos permite afrontar las consecuencias del mundo tecnológico en nuestras prácticas sociales. Con esto desarrollaremos lo que sería una respuesta arendtiana contundente a los retos de nuestro mundo tecnológico, en el sentido de la interpretación de María Pía Lara en la que se muestren consecuencias éticas a partir de la categoría de juicio como una pieza clave que nos ayuda a comprender las implicaciones de su ausencia en “el papel del mal en la vida humana”.²⁸

Nos interesa abordar aquel problema que, desde la interpretación de Jerome Kohn, Arendt percibió, a saber:

la quiebra moral [que] ya no se debía a la ignorancia o a la maldad de los hombres que no llegaron a reconocer unas <<verdades morales>>, sino más bien a la inadecuación de las <<verdades morales>> como pautas para juzgar lo que los hombres habían llegado a ser capaces de hacer. [...] La tradición del pensamiento moral se había roto, no por efecto de ideas filosóficas, sino de los acontecimientos políticos del siglo XX, y no había forma de rehacerla otra vez.²⁹

En resumen, uno de los puntos principales que caracterizarán esta investigación dentro del ámbito de la ética, será: la facultad de juicio. Arendt retoma de Kant que la facultad de juicio es una facultad que se encuentra en cada ser humano, y no una facultad de conocimiento. A Arendt le interesa recuperar el juicio reflexionante, el cual funciona por inferencias para llegar a conceptos generales a partir de particulares. Ésa es la mayor dificultad del juicio reflexionante: 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 –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 [...]”³⁰. Arendt no sólo sostendrá que es

²⁸ Lara, M. P. “Hannah Arendt. Los espacios reflexivos de constitución moral” en Olivé, L., Villoro, L. [ed.], p. 414.

²⁹ Kohn, J., “Introducción” en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 20.

³⁰ Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 140.

así sino que la desgana para hacer esto la encontramos en Eichmann. Éste era una persona eficiente para llevar a cabo mandatos, de hecho se concebía como una persona ejemplar ya que 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. Eichmann siempre fue fiel cumplidor de la ley. Sin embargo, no encontramos en su discurso un cuestionamiento acerca de la bondad o de la maldad de sus acciones. Eichmann se enorgullecía de la eficiencia de su trabajo pero no se preguntaba por 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. 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 subjetivo”³¹. De esta manera, para Arendt, el juicio tiene un sentido comunitario intrínseco que, recurriendo a Kant, le permite ampliar la propia mentalidad. 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 presentes”³². En el acto de juzgar se presenta el compartir el mundo con los otros.

Por todo lo anteriormente mencionado, es relevante la recuperación y reflexión sobre el planteamiento arendtiano de la banalidad del mal ya que, siguiendo la interpretación de Bernstein, Arendt estaba cuestionando no sólo a la tradición teológica sino 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.”³³ Desde la consideración de Arendt, la ausencia de la facultad de juicio invita al mal a entrar en el mundo e infectarlo³⁴, por ello, es pertinente pensar en qué sentido la

³¹ *Ibidem*, p. 188.

³² *Ibidem*, p. 58. Las negritas son mías.

³³ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 307.

³⁴ *Idem*

propuesta de Arendt puede ser esperanzadora en un mundo tecnológico como el nuestro que favorece la irreflexión.

Esta investigación se suma a aquellas reflexiones que han surgido desde la publicación de *Eichmann en Jerusalén* que pretenden comprender la noción de la banalidad del mal. Sin embargo, la particularidad del presente trabajo no sólo consiste en un análisis del contenido de mal como banal sino que reúne las controversias que han suscitado su planteamiento y las implicaciones a las que lleva sostenerlo. Asimismo, se añade la relación que en el desarrollo de la investigación se establece con el pensamiento de Günther Anders, específicamente, su consideración de mundo como mundo tecnológico. En español, es escasa la bibliografía sobre su obra, y, en cuanto al vínculo que se establece entre el pensamiento de Günther Anders y la teoría de Hannah Arendt, no existe bibliografía. Incluso, tampoco existe un análisis conceptual de la herencia de Walter Benjamin en la propuesta de Anders. Para nosotros fue necesario llevar a cabo este examen en el segundo capítulo para una mejor comprensión de las ideas fundamentales andersianas, tales como: su crítica a las ideas de progreso y de trabajo.

Finalmente, otro distintivo de la presente investigación es la revisión que se hace de la categoría de juicio arendtiana como respuesta a la pregunta ¿qué pasa con la facultad de juicio cuando en un mundo tecnológico los individuos se enfrentan a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales? Mediante esta investigación, se cumpliría con el objetivo planteado al inicio que es determinar en qué sentido es posible aplicar la categoría arendtiana de banalidad del mal como categoría moral explicativa a la participación de los individuos en la destrucción técnica e industrial de seres humanos.

CAPÍTULO I

LA BANALIDAD DEL MAL

En este primer capítulo se pretende introducir al lector en la concepción arendtiana del mal antes de abordar lo que implica el término “banalidad del mal”. Se cree pertinente hacer un breve recorrido histórico pues el tema del mal se inscribe dentro de una gran trama de significaciones cuyo conflicto aún no ha sido superado. Con este sucinto bosquejo se desea mostrar que la preocupación acerca del mal ha sido una constante desde siglos atrás y, en torno a él, se continúa escribiendo como un intento de comprender lo que al hombre le produce dolor y sufrimiento. Entraremos en el juego de aquellas preguntas que se mantienen inextinguibles en el drama humano -¿qué es el mal? ¿de dónde proviene? ¿se le puede superar? ¿cómo se puede evitar?- aunque, por los objetivos específicos de esta investigación, sólo lo haremos desde algunos enfoques que creemos conveniente exponer hasta llegar a la propuesta de Hannah Arendt.

Una vez que ingresemos al pensamiento de Arendt, lo haremos a través del concepto mismo del mal ¿Qué es el mal para Hannah Arendt? Pese a que nuestra investigación se concentra en lo que es la banalidad del mal, será necesario clarificar si Arendt se refirió a algo completamente distinto cuando habló sobre el mal radical y absoluto en *Orígenes del totalitarismo* y si cambió de opinión después de conocer a Adolf Eichmann. De esta manera, cuando examinemos la noción del mal como banal, abordaremos las controversias que han surgido alrededor de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, alrededor de Eichmann y, finalmente, alrededor de la categoría de la banalidad del mal y sus implicaciones éticas.

1.1 El mal: preocupación a lo largo de la historia

Los primeros relatos sobre el origen del mal son mitos y, posteriormente, se plantean explicaciones teóricas sobre su existencia. En la Antigua Grecia, el origen del universo remitía a un origen del mundo en la Noche, en un infierno de violencia, asesinato e incesto. Con Hesiodo, particularmente con su cosmogonía, los griegos miraron al abismo, al recordar con su narración, los horrores de los que habían escapado.³⁵

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, Cosmogonía sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.] Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.³⁶

La narración de Hesiodo que describe el devenir de los dioses y de la vida humana a partir de un principio originario, constituye el germen de lo que más tarde será parte de la reflexión filosófica considerando que el hombre no ha escapado de aquello que relaciona con el mal. Sócrates con su “intelectualismo ético” consideró que la maldad tiene su raíz en la ignorancia, de tal forma que nadie actúa mal de manera premeditada, simplemente desconoce qué es el bien, y, por consiguiente, aún no hay una noción de culpa, mucho menos de pecado. Con Platón, el alma adquiere una centralidad mayor que en sus antecesores en virtud de que el alma es algo activo y es definición de lo que el hombre mismo es. Con base en sus potencialidades, facultades o funciones, según sea el caso, se formará la idea de hombre y su condición ética, su *ethos* propio. El hombre se encuentra en una situación vital por la que debe aspirar al bien buscando su propio orden en el equilibrio de fuerzas en su alma. En la estructura tripartita del alma, que se expone en el diálogo *Fedro*³⁷, Platón explica la constitución del alma

³⁵ Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 18.

³⁶ Hesiodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978, p. 76.

³⁷ Platón, Fedro en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1998.

humana y lo hace a partir de una simbolización mediante una alegoría. En ella, afirma que el alma humana tiene una composición triple, como la de un “carro alado”, que cuenta con un conductor (o *auriga*) que es la razón, y dos caballos; uno de los cuales es una pasión que representa el valor, el coraje, el corazón, el ánimo (*thymós*) y que es considerado un caballo “bueno”; el otro, también una pasión, representa el deseo, la concupiscencia, el apetito, las bajas pasiones (*epithymia*), y al cual se le considera como el caballo “malo”. Así, el *auriga* representa el punto de tensión capaz de controlar las otras dos fuerzas de los dos caballos.

los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tranco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.³⁸

De esta manera, el problema del mal es una cuestión ontológica en el ser humano. Éste debe tener el control de la fuerza del mal y no tanto en su negación. Es esta composición triple y la lucha de la razón por conducir a estas dos pasiones lo que hace que el hombre, en su unidad contradictoria, se mueva y viva como lo que es.³⁹ Pese a su naturaleza, se puede decir que Platón saca al hombre de su condición ética inmanente para colocarlo en una trascendente, puesto que su plenitud no la puede lograr en esta insuficiente vida humana y, así, lo propiamente humano será la constante y permanente aspiración que será producto del conocimiento de sí mismo como ser que se sabe en su condición ética de insuficiencia.

Se le ha pretendido explicar al mal como consecuencia de la imperfección del mundo y, por consiguiente, el bien no se encuentra en lo material propiamente, pues se le concibe como condición de posibilidad de todos los padecimientos del ser humano, y, “al mismo tiempo da razón de todos ellos”⁴⁰. En la historia bíblica

³⁸ *Ibidem*, 246^a y ss.

³⁹ González, J., *Ética y libertad*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 87.

⁴⁰ 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, p. 14.

de la creación se narra el mito relativo al origen del mundo, del hombre y del mal. Después de que Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza, este último altera el orden al quebrantar el mandato de no comer del árbol de la ciencia⁴¹. Con este acto, el hombre cometió el pecado original y, con éste, “se abrió una grieta en la creación”⁴² pues el hombre, al incumplir una prohibición, atrajo sobre sí la entrada del mal en la vida humana. Tanto judíos como cristianos encuentran en el Antiguo Testamento, la creación y la caída del hombre.

“El pecado parece ser la herencia del hombre”⁴³ sostiene Hermann Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*⁴⁴. Hasta Ezequiel, los profetas sociales no concibieron que el pecado tuviera una base individual sino que éste se fundamentaba en lo que Cohen llamó una “Pluralidad social”, esto es, la envidia, el odio, la avaricia, la mentira, la agresión, el resentimiento. Esta *Pluralidad social* era constitutivo a todos los seres humanos. Sin embargo, el pecado, como también afirma Cohen, no puede cargarse a una Pluralidad social. “El pecado social puede convertirse también en pecado contra Dios sólo si el pecador se ha convertido primero en individuo, y su autor y titular ya no es pura y simplemente la Pluralidad social abstracta”.⁴⁵ En este sentido, el pecado significó una manera en que el ser humano, a través de un proceso de interiorización, se convirtiera en un Yo, en un Yo pecador. Este camino se inició con Ezequiel. En éste ya se encuentra al alma como “la expresión de la persona y del individuo”.⁴⁶ Cada quien tiene sus pecados y son juzgados de acuerdo con ellos. “Yo os juzgaré, pues, a cada uno según su proceder [...] Convertíos y apartaos de todos vuestros crímenes; no hay para vosotros más ocasión de culpa. Descargaos de todos los crímenes que habéis cometido contra mí, y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo.”⁴⁷

⁴¹ Cfr., La Biblia de Jerusalén, Gn., 3:1-24.

⁴² Safranski, R., *op. cit.*, p. 21.

⁴³ Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 139.

⁴⁴ *Idem*

⁴⁵ *Idem*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁷ Ez, 8:30-32.

El sentimiento del pecado conduce a la conciencia a interrogarse sobre el mal cometido de diferente manera a como se cuestiona cuando se señala lo que debía ser realizado y no se hizo. En este sentido, a decir de Jean Nabert, “el sentimiento del pecado procede de una ruptura operada en el yo por el yo”⁴⁸ propiciando la autotransformación del alma. Lo que la libertad ha hecho, también, ella misma puede encaminar a la renovación del Yo.

Únicamente con el alma el individuo puede alcanzar la plena madurez del Yo. Sólo el Yo, el alma en su integridad, puede hacer con el conocimiento que tiene del pecado algo que le permita ir más allá de este conocimiento. Porque no puede bastar con el conocimiento del pecado. Ese conocimiento tiene que ser sólo el empujón que libre al hombre de la carga de los pecados.”⁴⁹

Este nuevo Yo se eleva a sí mismo por encima de la Pluralidad social como un “ser racional moral”⁵⁰ que se abre paso como un Yo religioso.

Pero si el Yo pecador ha de valer sólo como punto de transición para concebir al nuevo Yo, aún no concebido por la ética pura, entonces no puede seguir siendo el Yo pecador. La liberación del pecado debe convertirse en la meta con cuya consecución llegue a concebirse el nuevo Yo. Por tanto, no es para seguir manteniendo al individuo en el pecado, sino para liberarlo del mismo, por lo que se introduce el pecado ante Dios, liberación que es necesaria para transformar al individuo en un Yo. Si la ley moral fuera la única instancia ante la cual el hombre, en su autonomía tuviera que responder, entonces la abstracción de este tribunal no tendría competencia ni medios para liberarlo del pecado. Sólo en la autonomía reside el poder para afirmar la moralidad del hombre.⁵¹

Para el monoteísmo, conocer el pecado significó tener la posibilidad de liberarse de éste. Anteriormente, con el mito nunca se podía conseguir esta libertad ya que las *μοῖρα* controlaban el destino de los hombres desde el nacimiento hasta la muerte. A través del pecado el hombre obtuvo la oportunidad de convertirse en un Yo, en un Yo libre de pecado.

En cuanto al malvado, si se aparta de todos los pecados que ha cometido; observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá. Ninguno de los crímenes que cometió se le recordará más; vivirá a causa de la justicia que ha practicado.

⁴⁸ Nabert J., *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, p. 70.

⁴⁹ Cohen, H., *op. cit.*, p. 147.

⁵⁰ *Cfr.*, *ibidem*, p. 144.

⁵¹ *Ibidem*, p. 145.

¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado –oráculo del señor Yahvé- y no más bien en que se convierta de su condición viva?⁵²

De acuerdo con Cohen, primero, el hombre se convierte en individuo por su propio pecado, y, después, continúa este camino de la individuación gracias a que éste tiene la posibilidad de arrepentirse y convertirse en un Yo libre de pecado que consiste en la conversión del modo de vida que se ha llevado,

en la capacidad de iniciar un nuevo modo de vida. Sólo ahora el hombre se convierte en dueño de sí mismo y deja de ser esclavo de destino. Era una fatalidad que no se pudiera abandonar el camino del pecado. El hombre se libra de esta fatalidad gracias a la doctrina de que el pecado no es obstáculo permanente para el hombre, no es la causa permanente de los tropezones. Sólo así se convierte en un individuo que simple y llanamente sólo de las relaciones de la Pluralidad, entre las cuales se encuentra enredado. Es una unidad espiritual autónoma, porque es una unidad moral. La capacidad de convertirse del modo de vida que ha llevado hasta ahora le otorga el valor de esta soberana unidad.⁵³

Para el hombre de la Edad Media, no era posible pensarse a sí mismo, ni al universo al margen de las ideas de Creación, Dios y el pecado. A partir de ello, el hombre difícilmente podía ser feliz en esta vida porque participaba del pecado original cometido por Adán y Eva. Una manifestación de esa culpa es que el cuerpo, al ser material, en primer lugar muere y después pierde la eternidad, se corrompe y sufre. El alma al ser inmaterial nos conduce a una realidad también inmaterial, en donde reposan las potencias intelectual y volitiva que nos conducen a otros fines igualmente inmateriales tales como: la verdad y el bien. Pero además de ello, a través del alma es que tenemos la posibilidad de conversión y liberarnos del pecado. Entre las diversas interpretaciones en torno al mal, se encuentra la explicación que dio el maniqueísmo. Éste trató de dar respuesta a la dualidad Bien-Mal sosteniendo que existían dos principios cuyas características eran: irreductibilidad y oposición. Ambos se relacionaban con la luz (*Zumán*) y la oscuridad (*Ahirimán*). El espíritu o alma del hombre era: Dios o luz y el cuerpo: el demonio u oscuridad. Para poder dejar la luz del interior había que negar e incluso

⁵² Ez. 18; 21-23

⁵³ *Ibidem*, p. 150.

castigar al cuerpo. “El mal se convierte en diablo, en antídotos, que lucha por el alma del hombre”.⁵⁴

San Agustín, antes de convertirse al cristianismo, profesó el maniqueísmo pero él no estuvo de acuerdo con la idea de que existieran dos principios. Para San Agustín ni Dios ni el hombre eran malos. El mal se define como la ausencia o privación del Bien. Para él, no son conceptos opuestos, sino contradictorios. En el *Enquiridión*, San Agustín sostiene que “[s]in bien no podría existir el mal. El bien que carece de todo mal, es el bien absoluto; por el contrario, aquel al que está adherido el mal, es un bien corrupto o corruptible; y donde no exista el bien no es posible mal alguno”.⁵⁵ En cuanto al hombre, éste nunca va a elegir su mal, todo lo que elige lo hace creyendo que es bueno para él. En ese sentido, no es que el hombre quiera el mal sino que éste se equivoca al elegir.

En la modernidad, se atribuyó lo “malo” a la naturaleza del hombre, de manera que hay quienes, como Hobbes, fundamentaron la agresión del hombre en una predisposición natural. Para Hobbes, el hombre, por naturaleza, se mueve por miedo y egoísmo, tiene un afán de poder que lo lleva a pelear por la riqueza, los placeres y los honores; en el estado de guerra, la lucha por estos privilegios se puede tornar brutal de no ser por un pacto social. Así, el “estado de naturaleza” es una situación primitiva y hostil en que se encuentran los hombres antes de que se establezca cualquier forma de sociedad civil o Estado. Esto sirve de explicación a la constante situación en que los hombres nos encontramos en conflicto.

Aunque nunca existió el tiempo en que los hombres particulares se hallaron en una situación de guerra de uno contra otro (estado de naturaleza), en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hayan en estado de continua enemistad [...] con armas asestadas y los ojos fijos el uno en otro [...] todo lo cual implica una actitud de guerra.⁵⁶

Más tarde, con Gottfried Leibniz se aborda el tema del mal desde un punto de vista metafísico ¿cómo es posible que Dios haya creado el mejor de los mundos posibles y en él exista el mal? En su obra *Teodicea*,⁵⁷ Leibniz parte de

⁵⁴ Safranski, R., *op. cit.*, p. 27.

⁵⁵ San Agustín, *Enchiridion*, www.olimon.org/uan/agustin-enchiridion.pdf.

⁵⁶ Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 137,138.

⁵⁷ Leibniz, W., *Teodicea, Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires, Claridad, 1946.

que el mal se ha comprendido como privación y consiste “en aquello que la causa eficiente no hace. Por esta razón, los escolásticos comprendieron como deficiencia al mal”⁵⁸. Leibniz sostiene que el mal es “como las tinieblas y, no sólo la ignorancia sino también el error y la malicia, consisten formalmente en una especie de privación”.⁵⁹ Para Leibniz existen tres tipos de mal, éste puede ser metafísico, físico y moral. “El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento y el mal moral en el pecado.”⁶⁰

El mal metafísico al ser la imperfección está implicado en el ser finito. El ser creado es finito y, por tanto, imperfecto, por ello las criaturas tienen sus imperfecciones, por la influencia de Dios, pero dichas imperfecciones son por su propia naturaleza, capaces de existir sin límites.⁶¹ Esa raíz de imperfección es la raíz de la posibilidad del mal. El mal físico consiste en el dolor y es el mal que atormenta más de manera sensible a la mayoría de los hombres y del que culpan a Dios. Sin embargo, Dios no quiere este mal físico de manera incondicionada, sino que éste es:

[...] muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin, esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda y el ejemplo, y el mal sirve muchas veces para gozar más del bien, y en ocasiones contribuye a que alcance mayor perfección el que lo padece, al modo que se experimenta una especie de corrupción para germinar preciosa comparación de que el mismo Jesucristo se ha servido.⁶²

El mal moral consiste en la imperfección inherente a los seres humanos. Leibniz recurre a la teoría escolástica del mal como privación. El mal moral es una privación del orden de la voluntad. En la acción del hombre, la voluntad siempre se inclina al bien y cuando la voluntad se inclina al mal o es una voluntad mala o es porque el ser humano no usa la razón. De esta manera, el mal es propio de las materias creadas por Dios y está en ellas.

Por su parte, Immanuel Kant señala que el hombre lleva en su naturaleza el mal y el bien, no lo malo y ni lo bueno. En cuanto al mal, el hombre tiene una

⁵⁸ *Ibidem*, § 20.

⁵⁹ *Ibidem*, § 32.

⁶⁰ *Ibidem*, § 21.

⁶¹ Cfr., Leibniz, W., *Monadología*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, § 42.

⁶² *Ibidem*, § 23.

propensión, en cuanto al bien, tiene una disposición. Ambas lo condicionan, más no lo determinan. Kant entiende por naturaleza humana “el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento.”⁶³ Ahora es conveniente aclarar qué entiende Kant por propensión al mal. En la segunda parte de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant nos menciona que por propensión se refiere al fundamento subjetivo

de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscencia) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general. [...] Pero aquí se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es: al mal moral; lo cual, puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral, y, si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie), será llamada una propensión *natural* del hombre al mal.⁶⁴

Dicho mal se encuentra clavado en el hombre que también tiene una disposición al bien. Esta última consta de tres clases:

1. La disposición para la animalidad que podría entenderse como el amor a sí mismo físico y meramente mecánico pues se refiere, primero, al instinto de supervivencia o conservación de sí mismo; segundo, a la reproducción de su especie y, tercero, el impulso a vivir en comunidad. En esta disposición se pueden generar vicios “de la barbarie de la naturaleza y son denominados en su más alta desviación del fin natural vicios bestiales: los vicios de la gula, de la lujuria y de la salvaje ausencia de ley (en la relación a otros hombres).”⁶⁵
2. La disposición para la humanidad en la que Kant introduce a la Razón al buscar la igualdad y no consentir a nadie superioridad sobre uno mismo. Aquí también se pueden originar vicios a pesar del uso de la Razón que es práctica sin embargo, está al servicio de otros motivos.

vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución; [...] Los vicios que se

⁶³ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981, p. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 35.

injeran sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la cultura, y en el más alto grado de su malignidad (pues entonces son sólo la idea de un máximo del mal, que sobrepasa la humanidad), por ejemplo en la envidia, la ingratitud, la alegría del mal ajeno, etc., son llamados vicios diabólicos.⁶⁶

3. La disposición a la personalidad es el respeto por la ley moral inscrita en el hombre y el motivo impulsor del albedrío. De ésta nada malo puede derivarse pues tiene por raíz a la Razón práctica incondicionalmente legisladora.⁶⁷ El albedrío admite en su máxima dicho respeto a la moralidad, éste no puede ser sino bueno,

el cual, como en general todo carácter del libre albedrío, es algo que no puede ser sino adquirido, pero para cuya posibilidad ha de estar presente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual absolutamente nada malo puede injertarse. A la sola idea de la ley moral, con el respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar en justicia una disposición para la personalidad; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual).⁶⁸

Pero, como mencionábamos, el ser humano no sólo cuenta con una disposición al bien sino también una propensión al mal, y, ésta es cuando el ser humano apetece un goce, lo experimenta y se produce una inclinación hacia él. Desde la postura de Richard Bernstein, en su libro *El mal radical* sostiene, interpretando a Kant, “ni nuestras inclinaciones naturales ni nuestra razón son el origen del mal, sino nuestra voluntad. Así como Kant señala a la voluntad como lugar originario de lo bueno, la voluntad es el lugar originario de la maldad. Por consiguiente, podríamos decir que el bien y el mal hacen referencia a las *máximas* de la volición humana”.⁶⁹ Kant parte del hecho de que nuestra razón legisla y que en ella se encuentran presentes incentivos racionales, suficientes para que la voluntad adopte una máxima buena, sin embargo, en ocasiones, el ser humano la desvía debido a su propensión al mal. Ésta es inherente a él y se encuentra sujeto a ella, la cual lo llevará a la adopción de máximas contrarias a la ley, que no son determinadas por otra cosa que él mismo con su propia y libre elección.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 37.

⁶⁸ *Idem*

⁶⁹ Bernstein, R., *El mal radical*,

Esta inclinación al mal es una posibilidad del albedrío en adoptar máximas y la tendencia de éste para desviar o cambiarlas respecto a la ley moral. Así, el fundamento del mal no reside en alguna causa o motivación externos a la voluntad del ser humano sino en la adopción de máximas o imperativos, elegidos en un acto de libertad. Al ser posibilidades que se vinculan con la libertad, se convierten en mal o bien moralmente efectivos. Para Kant, la posibilidad moral es previa a la acción, no es el objeto que meramente determina la acción, sino que la voluntad es el fundamento.

De esta manera, el ser humano, por naturaleza, tiene la posibilidad de adoptar o no la ley moral en su máxima, en esto radica la determinación de tener un buen o un mal corazón. Kant es consciente de las fuertes inclinaciones que condicionan el actuar del ser humano, llevándolo en casi todos los casos a obrar bajo el principio de esta propensión.

La propensión al mal puede pensarse de tres maneras:

1. La fragilidad de la naturaleza humana implica la debilidad del hombre en el seguimiento de máximas adoptadas, esto es, a pesar de tener un conocimiento de la ley moral y el deseo de cumplirla existe cierta fragilidad que lo impide “tengo el querer, pero el cumplir falta.”⁷⁰
2. La impureza del corazón consiste en la facilidad del ser humano en llevar a cabo acciones que son conforme al deber pero que su motivación no ha sido éste: “la máxima es ciertamente buena según el objeto (el seguimiento — que se tiene por mira— de la ley) y quizá también lo bastante fuerte para la ejecución, pero no puramente moral, es decir: no ha admitido en sí — como debería ser— la *lev sola* como motivo impulsor *suficiente*, sino que las más de las veces (quizá siempre) necesita otros motivos impulsores además de éste para mediante ellos determinar el albedrío a aquello que el deber exige.”⁷¹

⁷⁰ Kant, I. *La religión...*, p. 38.

⁷¹ *Ibidem*, p. 39.

3. La malignidad o estado de corrupción o incluso perversidad del corazón humano implica la inclinación del hombre a cambiar o a invertir las máximas del deber moral, “invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.”⁷² Esta propensión al mal no exenta a nadie ni distingue al mejor o al peor de los hombres, es por ende universal y está entretrejida en la naturaleza humana, está contenida *en el árbol torcido de la humanidad*.

En la lectura de Bernstein sobre Kant en su libro *El mal radical*, afirma que el hombre puede actuar moralmente en consonancia con su idea de lo que se requiere desde un punto de vista moral y con lo que naturalmente desea hacer. La cuestión es cómo, el agente moral, ordena esos distintos incentivos en la máxima que adopta. Bernstein retoma a Allen Wood para mostrar cómo se ordenan tales incentivos:

Todas las máximas de la volición finita y racional (sean buenas o malas) contienen a la vez los incentivos de la razón moral y de la inclinación sensible; cada máxima debe contener ambos si ha de ser el principio a partir del cual un sujeto racional y finito actúa, dado que ambos incentivos forman parte de la predisposición de un sujeto tal. [...] La máxima del hombre bueno difiere de la del malo sólo en que el primero condiciona los incentivos de la inclinación a los del deber, mientras que el segundo invierte el orden moral de los incentivos y establece como ley el cumplir con su deber sólo a condición de que eso sea coherente con su inclinación.⁷³

De esta manera, todo ser racional actuará éticamente bien, y será moralmente bueno, si decide anteponer el imperativo en todas sus acciones, acatando al deber y, entonces, actuará mal y será malo en el caso contrario:

[...] sino es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse): sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor y él que hace de ella su máxima es moralmente bueno. Ahora bien, si la ley no

⁷² *Idem*

⁷³ Wood, Allan W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1970, p. 2111, en Bernstein, R., *op. cit.*, p. 34.

determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiere a ella, entonces tiene que tener un impulso opuesto a la ley.⁷⁴

La propensión del hombre hacia el mal se mueve en la dirección en que éste elija las máximas de su actuar. Para que una acción sea buena, la libertad ha de desplegarse orientada por la razón que legisla y dicta leyes, pero cuando ésta es determinada por malas inclinaciones que degeneran en pasión, se pierde todo horizonte normativo causando la corrupción moral del individuo⁷⁵.

Ahora bien, Kant considera que en el ser humano existen motivos impulsores tanto de la ley moral como del amor a sí mismo, pero dado que éstos no pueden coincidir al momento de tomar decisiones en el actuar, el ser humano tiene que decidir libremente qué es lo va a subordinar; ya sea que tome como ley suprema y legisladora al deber moral y subordine sus inclinaciones o viceversa. Asimismo estima que existe una propensión natural del albedrío a invertir las máximas y a regirse por motivos ajenos al deber, sin embargo, esto corrompe todo el fundamento de las máximas que determinará el obrar del ser humano, y, entonces en este caso, el mal será radical:⁷⁶

si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas [...] lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido [...].⁷⁷

Este concepto de mal radical lo encontramos en la teoría de Hannah Arendt. Sin embargo, el contenido teórico es distinto. Incluso, la misma Arendt afirma que su concepción se aleja de lo que Kant había planteado como tal. Esto obedece a que, para comprender el mal radical como lo pensó Arendt, hay que situarlo en lo que fue el totalitarismo. El totalitarismo como una forma política caracterizada por su forma de gobierno de control e intimidación que marca un

⁷⁴ Kant, *La religión...*, p. 41.

⁷⁵ Cfr., Ramírez Sánchez, V., *El problema del mal; un enfrentamiento entre Kant y Hannah Arendt*, Trabajo de tesina, Universidad Intercontinental, 2011, p. 10.

⁷⁶ Cfr., *ibidem*, p. 12.

⁷⁷ Kant., *La religión...*, p. 57.

líder mediante la ideología. En la manera de organizar, regular y regir a la sociedad, para el totalitarismo no hay límites sino adversarios, 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.

Con base en esto, Arendt plantea en su obra *Orígenes del totalitarismo* que el mal radical que se conoció en el siglo XX es un mal radical, absoluto y extremo. Arendt se refería a ese tipo de mal que se permea en toda la sociedad, se institucionaliza, en aras de convertir a determinados seres humanos en material superfluo, erradicando cualquier dimensión de la condición humana. Se diseñan estrategias políticas y jurídicas para eliminar aquello que ontológicamente se identifica como enemigo del sistema totalitario. Para este escenario, Arendt no encontró en Kant ni en ninguno de sus referentes teóricos anteriores una explicación por la que pudiera comprender lo que sucedió. A Arendt no le fueron suficientes las explicaciones, en torno al mal, anteriores a los escenarios desastrosos del siglo XX, desde aquellas que sostenían que el mal es consecuencia de la imperfección del mundo hasta las que lo concebían como condición de posibilidad de todos los padecimientos del hombre. Tampoco coincidió con aquellas que presuponían al mal como algo constitutivo al ser humano, ya sea como uno de sus principios (San Agustín), ya sea como parte de la naturaleza humana (Hobbes), ya sea como algo metafísico (Leibniz), y, por ende, causa de la imperfección en el ser finito.

De acuerdo con la visión de Bernstein sobre la aportación de Arendt en este ámbito, ella

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 racial.⁷⁸

La misma idea de mal en Arendt va madurando en la manera en que ella va comprendiendo. Como veremos, después de su viaje para presenciar el juicio de Adolf Eichmann, Arendt regresa con una mirada filosófica sobre el mal, con una serie de interrogantes que exhortan a repensar el mal. Mediante su mirada, pone en tela de juicio a una larga tradición que había contemplado como su fundamento la relación orden-obediencia para la vida ética.⁷⁹ Para Arendt, esta relación anestesió la facultad de juicio y normalizó el mal en una sociedad de buenas costumbres. “Era como si la moral, en el momento mismo de su degeneración total en el seno de una nación antigua y civilizada, se revelara retrotraída al sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras, que pudiera reemplazarse por otro conjunto sin más dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo”.⁸⁰

1.1.1 El mal: una cuestión fundamental para un *paria consciente*

En esta parte de la investigación se comenzará a abordar lo que Hannah Arendt comprendió como mal, categoría que se entrelazó con su pretensión de comprender lo que la humanidad había padecido a ojos del mundo. Su reflexión se dio bajo condiciones de vida *sui generis*, como lo fueron las de todos aquellos *parias*, marginados de la esfera pública y privados de derechos. Para Arendt, la categoría de *paria* representa una categoría política que alude a quienes han sido excluidos de toda personalidad jurídica, *quienes no tienen derecho a tener*

⁷⁸ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 307.

⁷⁹ Cfr., Forti, S., *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*, Barcelona, Edhasa, 2014, p. 313.

⁸⁰ *Idem*

derechos.⁸¹ A través de la figura de paria, la cuestión de la identidad y la diferencia adquiere una dimensión fundamental en su pensamiento desde sus primeros escritos en los que plantea el problema de la identidad judía. Frente a esta figura de paria, que representa la exclusión y el destierro, la de *paria consciente* representa la entrada del paria en la esfera pública reconociendo su diferencia, mostrando su identidad porque un paria *consciente* de sí mismo “transforma la diferencia de ser una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío”.⁸²

La condición de paria fue la que hizo que Arendt y otros intelectuales exiliados de su época, pensaran de forma lúcida uno de los capítulos más ciegos e indiferentes del mundo en el siglo XX. Arrancada de su tejido social y político, Arendt escapa del *habitus mental dominante*⁸³ para pensar por cuenta propia y ser un *paria consciente*. “Exiliada y ‘sin mundo’, ella fue en aquella época uno de los raros observadores de los acontecimientos y capaz de reaccionar como verdadera ‘ciudadana del mundo’”.⁸⁴ A continuación veremos que esta condición es bajo la cual reconceptualiza la categoría de mal.

1.1.1.1 El exilio como condición desde la que se reconceptualiza el mal

A varias décadas de distancia, se podría pensar que la relevancia del exterminio de los judíos de Europa ha existido desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, empero, como afirma Enzo Traverso en su obra *La historia desgarrada*⁸⁵, es hasta finales de la década de los 70 que comienza a adquirir importancia. Después de finalizar la guerra, este episodio “aparece como una de sus páginas trágicas entre muchas otras y sólo ocupa un lugar marginal en la cultura y el debate intelectual.

⁸¹ Arendt, H. “La Decadencia del Estado Nación y el Final de los Derechos del Hombres” en *Orígenes del totalitarismo*, vol. III, Madrid, Alianza Ed., 1999, pp. 392- 438

⁸² Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 104. Esta idea irá apareciendo a lo largo del presente apartado.

⁸³ Cfr., Traverso, E., *El final de la Modernidad judía. Historia de un giro conservador*, México, F.C.E., 2014, p. 128.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁸⁵ Traverso, E., *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

La actitud dominante es la del silencio.”⁸⁶ Una reacción de mutismo frente a lo que es difícil nombrar porque es brumosa su representación. Es mediante determinados acontecimientos que el silencio llegó a romperse, como lo fue el proceso de Adolf Eichmann. Aunque algunos intelectuales ya habían comenzado a intentar explicarse qué fue lo que pasó antes del juicio, las mentes aún estaban impregnadas de horror para poder comprender y reconceptualizar el mal.

Incluso, desde el momento mismo en que el homicidio en masa se encontraba a ojos del mundo, existía una invisibilidad de aquello que no era posible imaginar que sucedía en la realidad. Traverso recoge la anécdota de la ocasión en que la prensa difunde la noticia del uso de gas en el exterminio de los judíos. Esto no desencadenó ninguna reacción acorde a la dimensión de lo sucedido y lo que ello implicaba para la humanidad.

El silencio de los *New York Intellectuals* sobre el genocidio es aún más pasmoso. Salvo raras excepciones parecen no percatarse de dicho acontecimiento. Irving Howe, uno de los representantes más conocidos de este radio, evoca así este periodo: <<¿Cuándo tuvimos conocimiento por primera vez de las cámaras de gas? ¿Cómo reaccionamos a las noticias provenientes de Europa sobre el exterminio sistemático de los judíos? [...] Estas preguntas que también fueron las mías durante varios años, desencadenaban un enfrentamiento de recuerdos confusos. [...] La gente no reacciona ante grandes cataclismos con pensamientos claros y emociones poderosas; refunfuña, duda, se atrinchera tras antiguas opiniones, huye presa del temor>>. ⁸⁷

Las únicas voces que pudieron esperarse escuchar eran las de los intelectuales y protagonistas de la persecución que pensaban desde el *exilio*. Lugar que, como afirma Mauricio Pilatowsky, “describe una situación desgarrada, marca una distancia fundamental con el origen, una nostalgia por el lugar a donde remiten los recuerdos.”⁸⁸ Ese *intelectual exiliado* además de haber dejado atrás vínculos de amistad, de familia y de tierra, era, como dice Michael Lowy, reducido a una situación marginal, inestable y muchas veces precaria pero era el que podía dar testimonio.⁸⁹ Sin embargo, al recibir las primeras noticias de lo sucedido, lo

⁸⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁸ Pilatowsky, M., *La autoridad del exilio, Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de estudios superiores Acatlán/Editorial Plaza y Valdés, 2008, p. 13.

⁸⁹ Cfr., Lowy, M., *Judíos heterodoxos*, Barcelona: Anthropos Editorial; México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2015, p. 20.

que se vivía era una especie de conmoción, no obstante, como intelectuales exiliados alcanzaron a imaginar la magnitud de los acontecimientos,

ajenos a los condicionamientos de las mentalidades y de su entorno, [...] el genocidio [significaba] el hundimiento irreparable y definitivo del mundo que los ha engendrado. [...]. El exterminio les [parecía] un acontecimiento de dimensión *universal*, una cuestión ineludible ante la que está situada la humanidad entera. Para ellos, la lección de Auschwitz [iba] más allá de la <<culpabilidad alemana>>⁹⁰ (¿acaso no supera las fronteras de Alemania?) y del duelo judío, para imponer un reexamen crítico de todo el itinerario de la civilización occidental. [...].⁹¹

Entre estos intelectuales tenemos tanto a Hannah Arendt, como a Günther Anders, quienes junto con Walter Benjamin fueron “alentadores de incendio” en el sentido en que, como sostiene Traverso, dieron la alarma, reconocieron la catástrofe, la nombraron y la evidenciaron.⁹² Formaron parte de un grupo social indefenso por su condición judía de la cual se desprendía una necesidad de desplazarse geográficamente y dejar sus horizontes de sentido: familia, amistades, lengua, etc.⁹³ Esta situación de sobrevivencia iba desde la miseria (Walter Benjamin) hasta la adaptación en empleos nada relacionados con la actividad intelectual, como lo es el trabajo de obrero de fábrica (Günther Anders). Sin embargo, estas adversidades se convirtieron en ellos en la posibilidad de escabullirse de las ideas impuestas, en poder pensar de forma crítica y ser disidentes.⁹⁴ A pesar de las persecuciones y el antisemitismo nazi estos intelectuales judíos se empeñaron en manifestar una aguda conciencia de lo que estaba sucediendo, convirtiéndose, en palabras de Traverso, en *ciudadanos del mundo*,⁹⁵ “cosmopolitas no solamente por su mentalidad, temperamento y

⁹⁰ Karl Jaspers reflexionó sobre la culpabilidad alemana en su libro *Die Schuldfrage*, El filósofo distinguió cuatro formas de culpabilidad: criminal, política, moral y metafísica. Esto será examinado más adelante.

⁹¹ Traverso, *La historia desgarrada*, p. 47.

⁹² *Ibidem*, p. 18.

⁹³ “Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas.” Arendt, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, p. 2.

⁹⁴ Cfr., Traverso, E., *La historia desgarrada...*, p. 42.

⁹⁵ Traverso, E., *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004, p. 11.

sensibilidad, sino por su propia experiencia de vida”.⁹⁶ En cuanto a su religión judía, ésta no representó ningún refugio espiritual más bien contribuyó

a acentuar su condición de *outsiders* y parias cosmopolitas. [Supieron] hacer gala de una gran distancia crítica respecto a su grupo original, como [demostró] la actitud de Hannah Arendt ante la tradición judía y el sionismo. [...] Su perspectiva [fue] la del *judáismo paria*⁹⁷ de una minoría de apátridas huidos de la masacre que [tuvo] lugar en Europa.⁹⁸

Tanto Benjamin como Arendt, ilustran la agudeza y, al mismo tiempo, la sensatez, de su condición de paria. Cada uno a su modo, a consideración de Lowy, muestran

en el grado más alto, estas *Pariaqualitäten* de las que hablaba Arendt a propósito de Rahel Varnhagen en una carta a Karl Jaspers: <<Hay muchas cosas positivas ahí, todo lo que resumo con el término de cualidades de parias y que Rahel llamaba las “verdaderas realidades de la vida” —el amor, los niños, los árboles, la música”: eso te hace extraordinariamente sensible a las injusticias; eso suscita una gran ausencia de prejuicios y una gran generosidad; y eso procura el respeto por las <<cosas del espíritu>>.⁹⁹

Por su parte, Benjamin se distinguía de sus contemporáneos por su intuición premonitoria de la catástrofe que se avecinaba. Incluso, sus textos de los años treinta, poseen este valor anunciador, “como advertencias incesantes y desesperadas ante un nuevo cataclismo cuyos contornos eran aún vagos y confusos pero cuyo carácter destructor para toda la humanidad era indudable. Desde cierto punto de vista, hoy Benjamin aparece simultáneamente como el mensajero y la primera víctima de Auschwitz.”¹⁰⁰ Benjamin representó un vínculo importante entre Günther Anders y Hannah Arendt. De Anders, fue primo segundo y encontramos cierta influencia en su visión catastrofista de la apuesta de la humanidad por el progreso moderno. En cuanto Arendt, entre ambos existió un gran lazo de amistad, Benjamin la alentó a concluir el texto sobre Rahel

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ Michael Lowy menciona como antecedente a la consideración de paria de Arendt, a Theodor Herzl. Para Lowy, éste “señala la célebre distinción entre el judío paria, víctima de todas las persecuciones, y el judío advenedizo, rico y asimilado, distinción que retomará más tarde por su parte Hannah Arendt”. Lowy, M., op. Cít., p. 25.

⁹⁸ Traverso, *La historia desgarrada* p. 43.

⁹⁹ H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel*, p. 236 cit en Lowy, M., *Judíos heterodoxos*, p. 70.

¹⁰⁰ Traverso, E., *La historia desgarrada*, p. 65.

Varnhagen¹⁰¹ y le confía, antes de morir,¹⁰² una copia de lo que más tarde serían las *Tesis sobre la historia*.¹⁰³

El estado de los tres era lo que Arendt llamó *parias conscientes*. Esto les llevó a construir una mirada crítica *sui generis* sobre ciertas situaciones que había traído consigo la Modernidad. Su marginalidad los situaba en una superioridad epistemológica¹⁰⁴ por encima de las ideas preconcebidas y puntos de vista establecidos por la ideología dominante. “En medio de la catástrofe, estos intelectuales exiliados son prácticamente los únicos además de las víctimas que *ven e intentan pensar Auschwitz*. Como semejante singularidad que debe ser explicado.”¹⁰⁵ Los tres vivieron y pensaron desde una misma, y, a la vez distinta judeidad. Específicamente, cuando Arendt hace referencia a su judeidad lo hace como un dato más sobre ella, alude a que ésta no ha sido elegida, es decir, no ha intervenido su voluntad o iniciativa. Este comienzo no elegido tiene implicaciones tanto negativas como positivas, como cualquiera otra condición de vida con la que hubiese nacido. Sin embargo, para Arendt, ésta no limita su visión del mundo. En una carta que escribe a Gershom Scholem,¹⁰⁶ en la que responde a sus reclamos sobre haber sostenido que el mal puede ser banal, Arendt afirma de manera contundente: “Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos controvertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada.”¹⁰⁷[...] “por qué has de querer endosarme una

¹⁰¹ “Durante el verano de 1938, H., Arendt escribe los dos últimos capítulos de su libro sobre Rahel Varnhagen bajo la presión amistosa de su compañero y de sus amigos: <<Lo terminé, más bien irritada, en verano de 1938, pues Heinrich y Benjamin no dejaban de animarme insistentemente>> escribí en una carta a Jaspers.” Carta del 7 de septiembre de 1972, en H. Arendt –K. Jaspers, *Briefwechsel 1926- 1969*, Piper, Múnich, 1985, p. 233 [trad. Fr. Éliane Kaufholz – Messmer: *Correspondance*, Payot, Paris, 1995, 283], cit en Lowy, M., p. 59.

¹⁰² “Se reencuentran por última vez en Marsella, en donde Benjamin confía a su amiga algunos valiosos manuscritos –entre ellos las célebres <<*Tesis uber den Begriff der Geschichte*>>- y le pide insistentemente que se las haga llegar a Theodor Wiesengrund Adorno.” Lowy, M., p61

¹⁰³ Benjamin, W., *Las tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM/ITACA, 2008.

¹⁰⁴ Enso Traverso le llama “privilegio epistemológico del exilio”. Cfr. Traverso, E., *Cosmópolis*, p. 9.

¹⁰⁵ Traverso, E., *La historia desgarrada*, p. 38.

¹⁰⁶ “Hannah Arendt había conocido a Scholem durante su exilio en París. Su amistad fue de principio a fin atravesada por un conflicto mayor a propósito de sionismo, se consolidó en torno a su apego común a Walter Benjamin. Cuando ella y su marido, Hemrich Blücher, tuvieron la oportunidad de encontrar refugio en los Estados Unidos en 1941, Scholem fue uno de los primeros a quienes ella escribió para contarle lo que sabía de las circunstancias de la muerte de Benjamin.” Leibovichi, M, *Hannah Arendt y la tradición judía*, [trad. Rabinovich, Silvana y Cohen, Esther], México, UNAM, 2005, p. 49.

¹⁰⁷ Arendt, H., *Una revisión...*, p. 144.

etiqueta que nunca me cuadró en el pasado ni me cuadra ahora.”¹⁰⁸
Efectivamente, siguiendo a sus biógrafos, contamos con la información de que durante la infancia de Hannah Arendt, ésta recibió

una educación religiosa del rabino Vogelstein, miembro eminente de la comunidad judía liberal de Königsberg, en donde su abuelo Max Arendt era un dirigente local; [que estudió] un poco de hebreo y de yidish durante su exilio en París, [sin embargo] nunca hubo en ella –contrariamente a otros intelectuales judíos de su generación- un regreso a la tradición judía en cualquier sentido.¹⁰⁹

No obstante, su condición de mujer judía la lleva a vivir otra condición desde la que puede pensar de manera más libre: el exilio. Vive la experiencia nada fácil de cuando los lazos sociales se rompen de forma involuntaria: la expulsión de una comunidad.

Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar su propia integridad si su condición social, política y jurídica es completamente difusa. A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra.¹¹⁰

Pero es precisamente la mirada particular de Arendt respecto a su condición judía como algo que sólo la determina ante los demás y no hacia sí misma que Arendt sólo la ve como un dato más sobre su persona. Siguiendo a Fina Birulés en la “Introducción” a *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* de Hannah Arendt, nacer, en este sentido, en un determinado contexto

es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias – judía, mujer, etc.- que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto *dado*, que se nos impone, no confiere, por sí mismo ningún tipo de singularidad.¹¹¹

Si existe algo de particular en los seres humanos, esto es la capacidad de juzgar y, por ende, de pensar a solas, por uno mismo. Lo cual no supone que se piense a partir de nada sino, como veremos en el tercer capítulo, implica retirarse

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁹ Leibovich, M., *op. cit.*, p. 7.

¹¹⁰ Arendt, H., *Una revisión...*, p. 10.

¹¹¹ Birulés, F., “Introducción” en Arendt, H., *Una revisión...*, p. XIII.

a un espacio desde el cual uno puede tomar posición sobre su propia condición, en este caso, de ser judía, mujer y además exiliada.¹¹²

Debido a su postura en torno a la importancia del pensamiento para poder juzgar en el ámbito público, Arendt no vivió su judeidad como algo que se debía vivir en lo privado y aparentar la asimilación en lo público, con la finalidad de ser reconocida. Escribir la biografía de Rahel Varnhagen fue de gran ayuda para madurar esta idea. Después de su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en San Agustín*¹¹³, Arendt escribe dicha biografía¹¹⁴ como una forma de atender sus preocupaciones en torno a la situación de los judíos en el contexto de la Alemania desde el término del siglo XIX.

Arendt encontró en Rahel Varnhagen una condición de vida semejante a la suya pues compartían la vulnerabilidad de ser judías en una sociedad opresiva y excluyente. Mediante la narración de las vivencias y percepciones de Varnhagen, Arendt se ocupa de pensar la cuestión de la asimilación judía, la necesidad de los judíos de integrarse al mundo social e intelectual europeo y sostiene: “Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o para vivir como nos gusta, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos y representar papeles.”¹¹⁵

Arendt consideró que Rahel necesitó más de sesenta años para comprender su propia historia, “esa que había comenzado mil setecientos años antes de su nacimiento y que tendría su final provisorio cien años después de su muerte en los campos de exterminio.”¹¹⁶ En su caso, Arendt vivía de manera

¹¹² Hannah Arendt no estuvo de acuerdo en que se les llamara refugiados sino *recién llegados* o *inmigrantes*. Arendt escribe en “Nosotros, los refugiados”: “Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término <<refugiado>> ha cambiado. Ahora <<refugiados>> son aquellos de nosotros que han tenido la desgracia de llegar a un país nuevo si medios y que han tenido que recibir ayuda de comités de refugiados”. Arendt, H., *Una revisión...*, p. 2.

¹¹³ Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

¹¹⁴ Arendt tiene contacto con la correspondencia y el diario de Varnhagen gracias a la amistad que tenía con Anne Mendelsohn. En el prólogo, Arendt expresa que concluyó el texto en 1933, cuando abandonó Alemania (sólo restando los dos últimos capítulos concluidos en 1938).

¹¹⁵ Arendt, H., *Una revisión...*, p. 9.

¹¹⁶ Paula Cristina Ripamonti, “Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de *Rahel Varnhagen* y *El narrador*”, Buenos Aires, Centro cultural de la memoria Haroldo Conti, Facultad de Filosofía

parecida a sus amigos, su condición de judía exiliada primero en Europa y después en Estados Unidos pero como *paria consciente*.

Es la misma historia en todo el mundo, repetida una y otra vez. En Europa los nazis confiscaron nuestras propiedades, pero en el Brasil tenemos que pagar un 30% sobre nuestros bienes, como el más leal de los miembros del *Brund der Auslandsdeutschen*. En París no podíamos salir de casa cada más tarde de las ocho porque éramos judíos; pero en Los Ángeles se nos imponen limitaciones por ser <<extranjeros enemigos>>. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie logra averiguar quiénes somos realmente.
117

La ambigüedad de ser judíos y al mismo tiempo pretender no serlo, resultaba fundamental para el comportamiento social de los judíos asimilados.

No querían ni podían ya seguir perteneciendo al pueblo judío, pero querían y tenían que seguir siendo judíos, excepciones en medio del pueblo judío. Querían y podían desempeñar su papel en la sociedad no judía, pero no deseaban ni podían desaparecer en medio de los pueblos no judíos. De ese modo se convirtieron en excepciones dentro del mundo no judío. Sostenían que eran capaces de ser <<hombres como los demás en la calle, pero judíos en casa>>. Sin embargo, sentían que, como judíos, eran diferentes de los demás hombres en la calle y, en cuanto superiores en las masas del pueblo judío, diferentes también de los demás judíos en casa.¹¹⁸

De manera particular, Hannah Arendt desde su condición de paria consciente, fue una de aquellas mentes que pretendió comprender un acontecimiento que, a pesar de lo descomunal, había permanecido invisible para la mayoría. La preocupación de Arendt giraba en torno a las crisis políticas del siglo pasado que han representado una quiebra de la moral¹¹⁹ conceptualizando el mal no sólo como resultado de la acción de un agente moral sino como una expresión institucionalizada. Arendt habló de desear comprender lo inimaginablemente comprensible hasta ese momento ya que las imágenes de los campos de exterminio durante y después de la guerra no eran conocidas. En ese sentido permanecían abstractas y vagas por lo que Arendt buscó referentes para comprender qué lleva a que los seres humanos seamos capaces de aniquilar a otros seres humanos sin tener algún motivo humanamente comprensible. Sin embargo, el puñado de conceptos que la tradición filosófica había brindado hasta

y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, p. 4. Consultado el 21 de septiembre de 2015, http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-31/ripamonti_mesa_31.pdf

¹¹⁷ Arendt, H., *Una revisión*, pp. 9-10.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁹ *Cfr.*, Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 19.

ese momento, no respondía a un fenómeno nuevo de aniquilación sistemática de seres humanos. Arendt emprende la tarea de reconceptualizar el mal y, en ella, se encuentra con dos caras del mal: el mal radical y la banalidad del mal.

1.1.1.2 El mal radical en la teoría arendtiana

Hacia el siglo XX, en un panorama de posguerra, tenemos a Hannah Arendt, quien estimó en las crisis políticas de este siglo, “una quiebra de la moral”¹²⁰ y la aparición de un mal con nuevos tintes. Margaret Canovan, interpretando a Arendt, considera que dicho quiebre o colapso fue posible debido a que la gente de una sociedad respetable como lo fue la sociedad alemana de principios del siglo XX, con buenas costumbres, se adaptaron 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.¹²¹

A lo largo de la obra arendtiana podemos encontrar una preocupación constante sobre el mal desde *Orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu*. Sin embargo, desde la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt fue severamente criticada, pues se consideró que había cambiado de opinión y fue particularmente cuestionada por la noción de la banalidad del mal que parecía subestimar lo sucedido en el Holocausto.

Efectivamente, en *Orígenes del totalitarismo* Arendt había planteado que el mal era radical y en ocasiones absoluto, pues la realidad descrita en esta obra era la aparición de un mal anteriormente desconocido por nosotros, donde no existían normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, que su pretensión era volver a los hombres superfluos. Para ello, se ideó un sistema en el que “la *naturaleza humana* se transformaría de manera que lo esencial para vivir una vida humana –la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad- [quedara]

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ 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.

aniquilado”¹²². Así, el ser humano perdió su status político, lo cual tuvo como consecuencia que se actuara como si un hombre que no fuera más que un hombre hubiera perdido todas sus cualidades que hacían que otras personas lo trataran como a un semejante.

El proceso de liquidación de la personalidad jurídica de los individuos se agudizó cuando surgieron los campos de concentración. “Arendt enfatiza la negación de la potencialidad humana por medio del terror y de la violencia muda de los campos de concentración”¹²³ ya que éstos fueron ese lugar donde los apátridas fueron considerados superfluos para degradarlos y exterminarlos. Además 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 “a 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 [...]”¹²⁴ Arendt dejó entrever que los campos de concentración -al ser la institución central del totalitarismo- pueden ser entendidos como la manifestación del mal radical al ser ellos donde se daba lo inimaginable, lo incomprendible en la manera de erradicar vidas humanas luego de degradarlas y haber infundido una serie de torturas más severas e injustificadas.¹²⁵ El horror de estos lugares también 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 condenaba al olvido y lograba que la víctima nunca haya existido.

¹²² Bernstein, R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Birulés, F., *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 245.

¹²³ Muños, Sánchez, M. T., “Revolución y violencia. Reflexiones en torno a lo político” en Muñoz Sánchez, M. [comp.], *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt, Reflexiones críticas*, México, El Colegio de México, 2015, p. 308.

¹²⁴ Arendt, H., *Orígenes del Totalitarismo*, p. 653. En adelante OT seguido del volumen y la página correspondiente.

¹²⁵ Aquí 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 sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca es visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo [...] Arendt, H., OT, vol. III, p. 661.

En este régimen totalitario, por medio de una ideología se propagó la idea de que existían personas indeseables que son obstáculo para el desarrollo de la Naturaleza, desde esta perspectiva, los campos de concentración fueron, en palabras de Celso Lafer

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 más que en el aislamiento de los campos puede ser probada en todas sus posibilidades radicales.¹²⁶

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, la legalidad, más que vincularse a una noción de justicia aplicable a todos por igual, emanaba de lo que fuera bueno para el líder.

Así, para poder mantener controlada a la sociedad se provocó el paso del “todo está permitido” al “todo 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 vivos¹²⁷ al aniquilar cualquier rasgo de espontaneidad y libertad.

Ahora bien, en *Orígenes del totalitarismo* también podemos encontrar que en la maquinaria diseñada para volver superfluos a los enemigos objetivos, los servidores del sistema totalitario conformaban esa otra parte superflua al ser solamente vehículos de la ley del Tercer Reich y no expresar una identidad individual. 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 victimarios se convirtieron en seres

¹²⁶ Lafer, C., *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de cultura económica, 1994, p. 121.

¹²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 125.

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.

El terror fue empleado para aniquilar a la persona moral, tanto de las víctimas como de los victimarios, es decir, fue un instrumento para dominar masas de personas que son perfectamente obedientes e incluso inocentes ya que éste ataca sin provocación previa. Con la implementación del terror y la noción de enemigo objetivo Arendt se refiere a la arbitrariedad con que fueron elegidas las víctimas, y para esto resultó decisivo que fueran objetivamente inocentes, que fueran elegidas sin tener en cuenta lo que pudieran haber o no haber hecho.¹²⁸ Así, toda asociación se volvió peligrosa porque era una amenaza constante contra el Estado. Entonces, es cuando los individuos eligen 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.

Además, el terror totalitario es arbitrario, no distingue entre enemigos, simpatizantes e indiferentes. Este terror se dirige contra cualquiera, pues cualquiera puede ser enemigo.¹²⁹ De esta forma, la violencia en forma de terror no fue un medio sino un fin de la política del mal radical porque él mismo tuvo 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 humano.”¹³⁰ Esto representa en la obra de Arendt la negación de la existencia humana en cuanto existencia política de todos los actores pues el discurso y la acción revelan la cualidad de ser distinto

¹²⁸ Cfr., Arendt, H., *OT*, vol. I, p. 29.

¹²⁹ 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 enemigos. Arendt, H., *OT*, vol. I, p. 44.

¹³⁰ Serrano, E., *Consenso y Conflicto, Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Grupo Editorial Interlinea, México, 1996, p. 19.

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* [...] una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo, ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.¹³¹

En resumen, 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,

el 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 reaccionar.¹³²

Así, tenemos la idea central en esta concepción del mal radical que es considerar que existen los seres humanos 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. Se lucha por aniquilar todas las condiciones que hacen que una vida sea humana. Esta nota de espontaneidad va relacionada con lo que Arendt analiza en *La condición humana* que es la natalidad, aquella capacidad humana para comenzar algo nuevo,¹³³ 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 “la individualidad, porque con la pérdida de la individualidad se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo:

¹³¹ Arendt, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 200-201.

¹³² Arendt, H., *OT*, vol. III, p. 675.

¹³³ Esta idea viene desde *OT* donde, al final de la obra, nos dice 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 la 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 hombre”. Arendt, H., *OT*, vol. III, p. 707.

desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundo.”¹³⁴ Esta aniquilación de las dimensiones de la condición humana es un mal radical y absoluto cuya manifestación se dio en las instituciones centrales del totalitarismo. Lo anterior mostró que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar porque no se cuenta con las categorías 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 ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son <<humanos>> a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana.¹³⁵

Por lo anterior, para Arendt, es indispensable comprender qué fue el totalitarismo, ya que en éste se ejecutan acciones para borrar la humanidad del individuo y las mismas condiciones para vivir una vida humana¹³⁶. El totalitarismo destruye el espacio que hay entre los seres humanos, los concibe y trata como masa, “crea el Único a partir de lo múltiple.”¹³⁷ Con base en esta idea, Richard Bernstein nos plantea que el *hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se convirtieron en superfluos* significó literalmente que se intentó transformar a los seres humanos de modo que ya no fueran humanos. En cuanto a esto, Arendt sostiene que, en toda nuestra tradición filosófica no encontramos ninguna alusión de este tipo de <<mal radical>> con la connotación que ella le da. Ni la teología cristiana,

que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, [ni] Kant, el único filósofo que, el 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 perversa>>, 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

¹³⁴ Arendt, H., *La Condición Humana*, p. IX.

¹³⁵ Arendt, H., *OT*, vol. III, p. 680.

¹³⁶ *Cfr.*, Bernstein, R., “¿Cambió Hannah Arendt...”, en Birulés, F., *op.cit.*, p. 245.

¹³⁷ Amiel, A., *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 43.

discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos.¹³⁸

Mediante este planteamiento del mal, Arendt no sólo estaba cuestionando a la tradición filosófica por no haber considerado esta posibilidad en el mundo humano sino a los testigos de lo que aconteció y que sostuvieron que ello era resultado de motivos monstruosos. Desde su visión era más sencillo atribuir cierta carga maligna a los perpetradores del mal que tenían motivos específicos para eliminar al otro pues no tenían que ver con la gente común y corriente. Para Arendt, se requería plantear nuevas formas de comprender lo que había sucedido, la urgencia de pensar con otros referentes pues lo que se padeció innovó una forma de gobierno, una consideración del ser humano como desechable, del poder como totalitario y de la violencia en forma de terror. Pero, si Arendt mostró la particularidad de este tipo de mal que no había agonizado al hombre tiempo atrás, ¿en qué consistió la controversia al publicarse el reporte del juicio de Eichmann? Eso es lo que veremos a continuación.

1.2 La banalidad del mal

1.2.1 Controversias por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*

La publicación del texto *Eichmann en Jerusalén* trajo enemistades a Arendt pues suscitó controversias en relación a la noción de la banalidad del mal que postula para comprender el caso de Eichmann. Parecía que dicha noción trivializaba las acciones de los perpetradores en el Tercer Reich. Arendt se enfrentó a las controversias con pocos defensores y muchas amistades de largos años se rompieron. Su marido Heinrich Blücher, sus amigos: Karl Jaspers, Mary McCarthy, J. Glenn Gray, Hans Morgenthau y algunos otros la apoyaron. Sin embargo, con quienes concluyó su amistad fue con Kurt Blumenfeld y Gershom Sholem.

Las reacciones a este reporte fueron en su mayoría mordaces durante tres años y aunque han ido disminuyendo conforme el tiempo, su idea de la banalidad

¹³⁸ Arendt, H., *OT*, vol. III, p. 681

del mal continúa ocasionando revisiones sobre lo que dijo, lo que no aclaró y lo que se presta a diversas interpretaciones. Arendt fue criticada, por ejemplo, por haber dicho cosas como que los judíos fueron incapaces de resistirse, que las víctimas eran tan responsables como sus verdugos, e incluso se le señaló porque había amenazado la identidad y los valores de los judíos.

Dichas críticas y ataques comenzaron en las primeras revisiones del *New Yorker* el 19 de mayo de 1963. Por ejemplo, el juez revisor Michael Musmanno fue uno de los fiscales estadounidenses en los juicios de Nuremberg y sirvió como uno de los testigos en el juicio de Jerusalén. Bajo el título *El hombre con una conciencia sin mancha*, el juez Musmanno refutó a Arendt, no sólo defendió al Estado de Israel y a sus líderes sino que, por lo que él consideraba una lectura equivocada de Eichmann, éste declaró:

Habrá quienes se pregunten cómo la señorita Arendt, después de asistir al juicio de Eichmann y haber estudiado el material de registro, puede enunciar, como ella solemnemente lo hace en su libro que Eichmann no era un realmente un nazi en el corazón, que él no sabía del programa de Hitler cuando se unió al partido nazi...en definitiva, Eichmann era realmente un hombre modesto.¹³⁹

Por otro lado, en ese mismo año, Nehemías Robinson¹⁴⁰ ayudó a la Liga Anti-Difamación de B'nai B'rith a preparar seis páginas de "errores" de Arendt para su revista, *Facts*. Después, se puso a trabajar en un libro que fue publicado con el título *The Crooked Shall be Made Straight* en el que se proporciona información que ataca las afirmaciones de Arendt en torno al juicio. En septiembre, Norman Podhoretz, en el *Commentary*, mostró algunas objeciones a Arendt con expresiones como: "En el lugar del nazi monstruoso, nos da el nazi 'banal', en lugar del judío como mártir virtuoso, nos muestra al judío como cómplice del mal,

¹³⁹ "There will be those who will wonder how Miss Arendt, after attending the Eichmann trial and studying the record and pertinent material, could announce, as she solemnly does in this book, that Eichmann was not really a Nazi at heart, that he did not know Hitler's program when he joined the Nazi party,...all in all, Eichmann was really a modest man". Musmanno, M., *Man with an Unspotted Conscience: Adolf Eichmann's Role in the Nazi Mania Is Weighed in Hannah Arendt's New Book*, Nueva York, 1963.

¹⁴⁰ Antes del juicio, el Congreso Judío Mundial había distribuido un panfleto en 1961 diseñado para mostrar que Eichmann había sido el responsable de llevar a cabo la Solución Final y fue mostrado como una persona inhumana. El folleto, titulado "Eichmann: Master-Mind of the Murder Machine-nazi" fue introducido por Nehemías Robinson.

y, en lugar de la confrontación de la culpabilidad y la inocencia, nos da la ‘colaboración’ del criminal y la víctima.”¹⁴¹

De tal forma que, con la controversia suscitada por el reporte del juicio de Eichmann, Arendt luchó de manera firme por haber asociado las palabras: banalidad y mal “en el contexto del fracaso moral más masivo del siglo: lo que los nazis habían llamado ‘la solución final del problema de los judíos’.”¹⁴² Aunado a estas controversias, se suman aquellas posturas encontradas en relación con la concepción sobre el mal en la teoría arendtiana que se concentran en dos vertientes: una, según la cual Arendt cambia de opinión respecto a la noción que plantea en *Orígenes del totalitarismo* sobre el mal (Gershom Sholem) y otra que no encuentra una visión incongruente en lo que Arendt planteó con la banalidad del mal (Richard Bernstein).

Dadas las afirmaciones que tenemos respecto al mal en los textos de Arendt y en la correspondencia que llega a tocar el tema, Bernstein considera que antes de escribir *Orígenes del totalitarismo* Arendt ya comenzaba “a cuestionar el papel de los motivos e intenciones malignas en la comisión de malas acciones.”¹⁴³ 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 el mal radical [...] con lo que más tarde llamaría “la banalidad del mal”: puesto que, tanto en el “sistema totalitario” 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 vida.¹⁴⁴

Efectivamente, como veremos, la figura de Eichmann que nos muestra Arendt, en su reporte sobre la banalidad del mal, no es el de un victimario monstruoso. Cuando viaja a Jerusalén para cubrir el juicio de Adolf Eichmann¹⁴⁵ y

¹⁴¹ “In the place of the monstrous Nazi, she gives us the ‘banal’ Nazi; in the place of the Jew as a virtuous martyr, she gives us the Jew as accomplice of evil; and in the place of the confrontation of guilt and innocence, she gives us the ‘collaboration’ of criminal and victim”. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 347.

¹⁴² “[...] in the context of the most massive moral failure of the century: what the Nazis had called “the final solution of the problem of the Jews”. Bergen, B. H., *The Banality of Evil. Hannah Arendt and The Final Solution*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., U.S.A., 1998.

¹⁴³ Bernstein, Richard, *El mal radical*, p. 298.

¹⁴⁴ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 162.

¹⁴⁵ Eichmann fue capturado por agentes de los servicios secretos israelíes en Argentina en mayo de 1960. Una vez trasladado a Jerusalén, “fue acusado de quince delitos, habiendo cometido, <<junto con otras personas>>,”

después entrega su reporte al *New Yorker*,¹⁴⁶ ella tampoco sabía que se iba a encontrar con alguien tan ordinario. A ella misma le sorprendió que la ordinariedad de Eichmann no correspondiera con los hechos monstruosos que había cometido. ““Para Arendt lo que iba emergiendo del proceso era un retrato de la sociedad moderna en general y del utilitarismo en particular, en esta imagen, el mal se dispersa en los corredores y oficinas de miles de hombres a los que Kafka nombraría con la letra K.”¹⁴⁷ Esta experiencia marcó el pensamiento de Arendt pues a partir de entonces llegó a considerar que los crímenes más horribles pueden cometerse con tanta superficialidad detrás de un escritorio por las mentes más eficientes y obedientes.

Para Arendt, era importante preguntarse cómo y por qué ocurrió, a partir de lo que Eichmann declarara pero sin caer en la tentación de cargarle toda culpabilidad de lo que pasó. Para comprender esta pregunta era necesario cuestionar, ¿qué papel y responsabilidad tuvieron las restantes naciones en esta tragedia?, ¿cuál fue la cooperación de los judíos en su propio exterminio? Pero el tribunal sólo dio importancia a aquel hombre que se encontraba en la silla de acusados que nunca dirigió la vista al público y se esforzó en conservar el dominio de sí mismo. El objeto del juicio era la actuación de Eichmann y, sobre esto, Arendt estuvo en desacuerdo porque, desde su postura, el acusado no sólo era la figura de Eichmann sino el género humano¹⁴⁸ y, por ello, era crucial ir más allá de confirmar si Eichmann había sido autor o no de actos criminales.

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 Mundial”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 39.

¹⁴⁶ Fue la misma Hannah Arendt quien solicitó a la revista *The New Yorker* hacer un reportaje sobre el juicio. Éste fue publicado primero en la revista en el año de 1963 y más tarde, en ese mismo año, fue publicado como libro.

¹⁴⁷ Pilatowsky, M., *Las voces desterradas*, p. 98.

¹⁴⁸ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalem*, p. 497.

1.2.2 Controversias sobre Eichmann

En noviembre de 1945, se iniciaron los juicios de los principales criminales de guerra conocidos como los juicios de Nuremberg,¹⁴⁹ En ellos, comenzó a sonar el nombre de Eichmann.¹⁵⁰

En 1950, Eichmann había ingresado a Argentina con un pasaporte extendido a nombre de Ricardo Klement. El 11 de mayo de 1960, Eichmann fue capturado tras bajar del colectivo en su regreso a casa. Cuando Eichmann es presentado ante el tribunal de Jerusalén, éste es acusado de haber cometido crímenes, junto con otras personas, durante el periodo del régimen nazi, Eichmann se declaró inocente en la manera en que fue hecha la acusación aludiendo a que él sólo **obedeció órdenes** y sostuvo que dichas acusaciones que le hacían eran injustas: “<<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>>.”¹⁵¹

Efectivamente, tras varios testimonios, durante el juicio, se mostró que Eichmann no había matado a persona alguna. Pero, entonces, ¿en qué consistía su culpabilidad?, ¿cómo llegó a estar en esa cabina de cristal acusado de quince delitos? Desde el momento en que Eichmann ingresa a las SS, éste no lo hizo por una convicción ideológica rotunda. Kaltenbrunner fue la persona que lo invitó para ingresar, y, Eichmann, simplemente respondió ¿por qué no?¹⁵² De igual manera, consideró que no era mala idea que recibiera preparación militar cuando el partido se lo sugirió y fue enviado a dos campamentos de las SS, el de Lechfeld y el de Dachau para ello. “Según sus propias palabras, durante los catorce meses de

¹⁴⁹ Desde la visión de Giorgio Agamben, dichos juicios impulsados por los aliados entre 1945 y 1946, de alguna manera, fueron el fracaso del derecho al ser “[...] los responsables de la confusión intelectual que ha impedido Auschwitz durante decenios. Por necesarios que fueran esos procesos y a pesar de su manifiesta insuficiencia (afectaron en total a unos pocos centenares de personas), contribuyeron a la idea de que el problema había ya quedado superado. Las sentencias habían pasado a ser firmes, sin posibilidad, pues, de impugnación alguna, y las pruebas de culpabilidad se habían establecido de manera definitiva. Al margen de algún espíritu lúcido, casi siempre aislado, ha sido preciso que transcurriera casi medio siglo para llegar a comprender que el derecho no había agotado el problema, sino que más bien éste era tan enorme que ponía en tela de juicio al derecho mismo y le llevaba a su propia ruina.” Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos, 2009, p. 18.

¹⁵⁰ *Cfr.*, Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*, p. 335.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵² *Ibidem*, p. 57.

adiestramiento destacó en un solo aspecto, que era su brillante comportamiento en la instrucción de castigo, que ejecutaba concienzudamente”.¹⁵³

Lo anterior fue construyendo el camino idóneo para una persona como Eichmann. En marzo de 1938 sus funciones se enfocarían a lo que se había definido como “migración forzosa”, entendiéndose por ésta: “todos los judíos, prescindiendo de los deseos que albergaran y de su ciudadanía, debían ser obligados a emigrar, lo cual, en palabras corrientes, se llama expulsión.”¹⁵⁴

De acuerdo con las características que destaca Arendt en su reporte, Eichmann fue capaz de llevar a cabo una migración forzosa sin problemas gracias a que poseía cualidades que le hicieron un eficiente burócrata: la obediencia, la facilidad para organizar y la aptitud de negociar para que las tareas que le fueran encomendadas se cumplieran. De esta manera, Eichmann fue quien comenzó las negociaciones con los representantes de la comunidad judía, a los que primero tuvo que liberar de las prisiones y de los campos de concentración, y, después, expulsarlos. Debido a la experiencia que estos tenían como prisioneros no fue necesario que Eichmann los persuadiera de la conveniencia de la emigración. Sin embargo, lo que representaba una gran dificultad era la cantidad de papeles que debía reunir cada migrante antes de partir del país. Ante esto, Eichmann afirmó que “«consultó consigo mismo» y «dio nacimiento a la idea que creía iba a ser justa para ambas partes». Imaginó «una línea de montaje, al principio de la cual se ponía el primer documento, y sucesivamente los otros papeles, y al otro extremo salía el pasaporte como producto final».”¹⁵⁵ Eichmann ideó una parte importante del funcionamiento de una gran maquinaria, en la que la línea de montaje que a él competía, funcionaba casi automáticamente. De hecho, una vez montada,

Eichmann «invitó» a los funcionarios judíos de Berlín para que la inspeccionaran. Quedaron atónitos: «Esto es como una fábrica automática, como un molino conectado con una panadería. En un extremo se pone un judío que todavía posee algo, una fábrica, una tienda, o una cuenta en el banco, y va pasando por todo el edificio de mostrador en mostrador, de oficina en oficina, y sale por el otro extremo sin nada de dinero, sin ninguna clase de derechos, solo con un pasaporte que dice: Usted debe abandonar el país antes de quince días. De lo contrario irá a un campo de concentración».”¹⁵⁶

¹⁵³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 72.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 74-75.

Para Arendt, este episodio de la “migración forzosa” encomendada y ejecutada por Eichmann, mostraba la incapacidad de éste para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor.¹⁵⁷ Eichmann narró su tarea en dicho episodio como “hacer justicia a ambas partes”. Los judíos debían emigrar y él les facilitaba el proceso demasiado engorroso y desgastante al idear la manera en que él y sus hombres, junto con los judíos, “trabajaran en estrecha colaboración”.¹⁵⁸ Durante el juicio, Eichmann “no cedió un ápice cuando se llegó a esta parte de la narración, aunque estuvo de acuerdo en que hoy en día, cuando «han cambiado tanto los tiempos», los judíos quizá no estuvieran muy contentos de recordar la colaboración prestada, y él no quería «herir sus sentimientos».”¹⁵⁹

Sobre esta misma incapacidad para ponerse en el lugar del otro, Arendt recupera la visita del *Kommerzialrat* Storfer en Viena, uno de los representantes de la comunidad judía. Cuando a Eichmann se le informa sobre la visita de Storfer, Eichmann declara:

«Me dije a mí mismo: Bueno, este hombre siempre se ha portado bien, merece que haga algo... iré allá y veré qué le pasa. Fui a ver a Ebner [jefe de la Gestapo de Viena], y Ebner me dijo —lo recuerdo de un modo vago—: Storfer fue muy torpe; se ocultó, intentó escapar, o algo así. Y la policía lo detuvo y lo envió al campo de concentración, y, según las órdenes del *Reichsführer* [Himmler], nadie podía salir una vez dentro. No había nada que hacer; ni el doctor Ebner, ni yo, ni nadie podía hacer nada. Me fui a Auschwitz y pedí a Höss que me dejara ver a Storfer... Me contó sus penas y tristezas. Yo dije: “Bien, mi querido y viejo amigo [*Ja, mein lieber guter Storfer*], ¡nos ha tocado! ¡Qué cochina suerte!”. Y también dije: “Mire, en realidad no puedo ayudarle, porque según las órdenes del *Reichsführer* nadie puede salir. Yo no puedo sacarlo... Me enteré de que cometió usted un error, que se ocultó o quería fugarse, cosa que, después de todo, usted no necesitaba hacer”¹⁶⁰... Olvidé lo que me respondió. Y entonces le pregunté si podía ayudarle en algo. Y dijo que sí, que deseaba, si era posible, que lo eximieran de trabajar, porque allí el trabajo era duro. Después dije a Höss: “Storfer no debiera trabajar”. Pero Miss repuso: “Todo el mundo trabaja aquí”. Entonces yo dije: “Muy bien. Redactaré una nota al objeto de que Storfer se ocupe de mantener en buenas condiciones los senderos de grava con una escoba”, había muy pocos senderos de grava allá, “y le concederé el derecho de sentarse con su escoba en uno de los bancos”. [A Storfer] le dije: “¿Estará bien así, señor Storfer? ¿Le conviene esto?”. Entonces se sintió muy complacido, y nos estrechamos las manos, y luego le dieron una escoba y se sentó en su banco. Fue una gran alegría interior para mí

¹⁵⁷ Cfr, *Ibidem*, p. 78.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶⁰ Eichmann quería decir que Storfer, como representante judío, gozaba de inmunidad a la deportación. *Ibidem*, p. 82.

poder ver, al menos, al hombre con el que había trabajado tantos años, y que pudiéramos hablar.»¹⁶¹.

De esta forma, Eichmann narró convencido que más de una vez sus funciones de organización y de coordinación de las evacuaciones y deportaciones habían facilitado a que las víctimas llegaran a su destino ¹⁶² sin demasiada complicación y desgaste innecesario.

A partir de 1938, Eichmann demostró ser un funcionario experto en los problemas de las organizaciones judías y de los partidos sionistas pero un año más tarde ya era una “autoridad” en materia de migración y evacuación, como el “maestro que sabía cómo hacer actuar a la gente.”¹⁶³

Con estos sucesos como antecedentes, en 1942, durante la *Conferencia de Staatssekretäre* o *Conferencia de Wannsee*, Eichmann afianzaba que su manera de actuar en aquel momento estaba en sintonía con su contexto pues no sólo Hitler, las SS y el partido avalaban toda una maquinaria en la que él formaba parte importante sino que “la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel «sangriento» asunto. «En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió de sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa.» ¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto?”¹⁶⁴

Con estos argumentos, se muestra que Eichmann nunca fue incongruente con su realidad, de hecho se menciona el punto de vista de su abogado defensor, el doctor Servatius, para quien Eichmann había realizado actos “<<que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota>>.”¹⁶⁵ Pero, por otro lado, como hemos visto, no hay duda de que Eichmann fue uno de los que hizo que la Solución fuera verdaderamente Final al haber planeado y hecho posible que los trenes salieran en tiempo y forma hacia los campos de exterminio. De tal manera que no fue

¹⁶¹ Storfér moría seis semanas después de este encuentro normal y humano. No gaseado, por lo que parece, sino a tiros. *Ibidem*, p. 82

¹⁶² *Cfr*, *Ibidem*, p. 286.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 102.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 40.

cualquier engranaje sino uno de los mayores responsables de la logística de la maquinaria totalitaria.

Por lo anterior, Arendt deseó comprender qué lleva a cualquier individuo, como Eichmann, a realizar actos sin llevar a cabo lo que ella considera un juicio sobre lo que se está haciendo. Qué lleva a un individuo a tomar decisiones en el ámbito público, de manera irreflexiva aceptando cualquier criterio, por cruel que resulte.

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’.¹⁶⁶

Pero, de la misma manera que Eichmann nunca observó resistencia o cuestionamientos de otras voces, todos los integrantes de ese sistema totalitario operaron con más eficiencia y de forma más rutinaria, después de la Conferencia de Wannsee. Eichmann pasó de ser experto de “migración forzosa” a ser experto en “evacuación forzosa” al planear las salidas y las llegadas de los trenes a la Solución Final. El factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara adversario a la Solución Final,¹⁶⁷ “los judíos se ofrecían voluntariamente a ser deportados de *Theresienstadt* a Auschwitz, y denunciaban a aquellos que pretendían decir la verdad, por considerarlos corruptos.”¹⁶⁸

Por acontecimientos como éstos, Arendt plantea en su reporte que el problema moral que se presentaba ante ellos en el tribunal “radicaba en la parte de verdad que había en las declaraciones de Eichmann al referirse a la colaboración de los judíos, incluso teniendo en cuenta las circunstancias propias de la Solución Final.”¹⁶⁹ ¿Por qué habían colaborado los judíos y miembros de una

¹⁶⁶ 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.

¹⁶⁷ *Cfr.*, Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 178.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 188.

sociedad respetable con una moral conservadora en una maquinaria de destrucción del género humano? Debido a la polémica que causaron afirmaciones y cuestionamientos como estos es que nos detendremos un momento para examinar esta clase de “cooperación” de la que habló Eichmann en sus declaraciones y de la que puso sobre la mesa Arendt con su reporte.

1.2.3 Controversias sobre la complicidad

Como se mencionó, una de las polémicas que suscitó el reporte sobre el juicio de Eichmann se debió a aquellas expresiones con las que se llega a cuestionar el papel de los judíos en el Holocausto. En su reporte se pregunta ¿por qué colaboraron en la destrucción de su propio pueblo? ¿por qué colaboraron en labrar su propia ruina?¹⁷⁰ Arendt considera que desde un inicio, los judíos alemanes fueron abonando el terreno fértil para su propia destrucción al aprobar una clasificación en categorías, en las que aceptaban clasificaciones privilegiadas, por ejemplo, la de “judíos prominentes”, categoría ideada por los nazis en 1942, o anteriormente la de judíos alemanes frente a judíos polacos. Para Arendt, éste fue el inicio del *colapso moral de la respetable sociedad judía*¹⁷¹ y fue el antecedente de lo que más tarde sucedió en los campos: una jerarquización en la que también hubo quienes aceptaron realizar ciertos actos contra sus semejantes.¹⁷²

Después de una orden dictada por Ernst Kaltenbrunner, en no deportar a los judíos con relaciones y amistades importantes en el exterior “los judíos no tan «prominentes» eran constantemente sacrificados en beneficio de aquellos cuya desaparición en los territorios del Este podía provocar incómodas pesquisas. [...] Según Himmler había ochenta millones de buenos alemanes, y cada uno de ellos tenía su judío decente.”¹⁷³

¹⁷⁰ Cfr., *Ibidem*, p. 189.

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 200.

¹⁷² Esta jerarquización iba desde la posición como cualquier prisionero, prisionero con privilegios, jefes de escuadra, *Kapos* y *Sonderkommandos*. Asimismo Arendt destaca en su texto la colaboración de los gobiernos de otros países para deportar a los judíos provenientes de Bélgica, Austria, Francia, Italia, Grecia, Rumania, Holanda, Dinamarca, Bulgaria, Eslovaquia y Yugoslavia.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 202.

Los judíos alemanes colaboraron con las autoridades para que esto fuera posible. Incluso existen historias como la de Rudolf Kastner, periodista y abogado judío, quien externó cierto orgullo por haber salvado a “judíos prominentes” sin caer en cuenta que había aceptado la idea de que un judío brillante o con ciertas relaciones tenía más derecho a vivir que un judío cualquiera.¹⁷⁴

Aceptar tales «responsabilidades» [...] «requería más valor que enfrentarse con la muerte», según el doctor Kastner. Pero si los judíos y los gentiles que alegaban la existencia de «casos especiales» no se daban cuenta de su involuntaria complicidad, del implícito reconocimiento de la norma general que significaba la muerte para cuantos no fueran «casos especiales», forzosamente tuvieron que darse cuenta de ella quienes se dedicaban a la tarea de matar.¹⁷⁵

Tanto Hannah Arendt como Primo Levi, coinciden en la particular estructura de poder que favoreció a lo que éste último llamó *zona gris*. Ésta se compone de dos elementos: la zona de los victimarios, es decir, la zona de poder y la zona de las víctimas o la zona de opresión. Pero es gris porque no se distingue entre unos y otros, se da una fusión y alteración entre víctimas y victimarios.

En el acto material de matar se habían empleado, en todas partes, los llamados *Sonderkommandos* (unidades especiales) judíos, muchos judíos habían cometido actos criminales «a fin de precaverse del peligro de muerte inmediata», y los jefes y consejos judíos habían colaborado porque creyeron que podían «impedir consecuencias todavía más graves que las resultantes del delito».¹⁷⁶

Por lo anterior, la zona gris no sólo es conformada por aquellos que representan al poder institucionalizado sino también a aquellos elementos que por separado o combinados constituyeron “una ayuda” al exterminio de razas inferiores, por ejemplo:

en la esfera internacional para mantener al nacionalsocialismo, involucra gobiernos sometidos; y en el interior del campo recae en la mano de obra de los deportados, con mayor responsabilidad de los detenidos con privilegios, *Kapos* y *Sonderkommandos*, haciendo uso de ellos desde la culpa, los involucra en la cadena de producción de cadáveres para quebrantar su fuerza y eliminar su dignidad; aludiendo a la opresión, introduce intimidación y miedo para obtener mayor vileza de las víctimas transfiguradas.”

¹⁷⁷

¹⁷⁴ En 1957, Kastner es asesinado después de que se le acusó de haber colaborado en el Tercer Reich.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 201.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 139-140.

¹⁷⁷ Molineros Hassan, V., *La zona gris. Imposibilidad de juicios y una nueva ética*, Barranquilla, Universidad del Norte, 2012, pp. 34-35.

¿Cómo hacer un juicio sobre los actos que llevaron a cabo estas víctimas transfiguradas porque se alteró su conciencia en una situación límite? Incluso, ¿se *debe* hacer un juicio sobre ello? Primo Levi sostiene que no es posible porque habría que vivir las mismas condiciones de vida. Para Giorgio Agamben, es posible reflexionar sobre dicha situación límite, tan es así que ya ha sido objeto de análisis de filósofos, teólogos y juristas.¹⁷⁸ Aunque Agamben alude al fracaso del derecho a juzgar a quienes fueron responsables de lo que sucedió ya que tendría que señalarse a todos los integrantes de la sociedad que avalaron y fueron testigos del genocidio. Nosotros coincidimos con Arendt que se requiere hacer un esfuerzo en comprender qué fue lo que pasó y buscar nuevos referentes para que esto no se repita pero también coincidimos con Levi al sostener que esa situación límite es una zona gris en la que no sólo encontramos victimarios y víctimas.

El interior del Lager era un microcosmos intrincado y estratificado; la zona «gris» ..., la de los prisioneros que en alguna medida —tal vez persiguiendo un objetivo válido— han colaborado con las autoridades,... No hay prisionero que no lo recuerde, y que no recuerde su estupor de entonces: las primeras amenazas, los primeros insultos, los primeros golpes no venían de las SS sino de los otros prisioneros, de «compañeros», de aquellos misteriosos personajes que, sin embargo, se vestían con la misma túnica a rayas que ellos, los recién llegados, acababan de ponerse.¹⁷⁹

De esta manera, en la narración de Levi en *Los hundidos y los salvados*, encontramos una fusión de roles de los perpetradores con algunas de las víctimas, “nos encontramos ante una paradójica analogía entre la víctima y el opresor”.¹⁸⁰ Levi la considera una trampa en la que ambos cayeron. El negro y el blanco permiten claridad para juzgar la responsabilidad del actor, pero el gris favorece la ambigüedad de los actores y de los espectadores causado por un derrumbamiento moral al no poder elegir entre lo bueno y lo malo sino, como sostiene Arendt, lo que impera es el absurdo.

el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el «nosotros» perdía sus límites, los contendientes no eran dos, **no se distinguía una frontera** sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro. Se ingresaba creyendo, por lo menos, en la solidaridad de los compañeros en desventura, pero éstos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con incontables mónadas selladas, y entre ellas una lucha desesperada, oculta y continua. Esta revelación brusca, manifiesta desde las primeras horas de prisión —muchas veces de

¹⁷⁸ Los juristas le llaman “estado de excepción” a lo que Levi se refiere como situación límite.

¹⁷⁹ Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Personalia de Muchnik Editores, 2000, p. 9.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 10.

forma inmediata por la agresión concéntrica de quienes se esperaba fuesen los aliados futuros—, era tan dura que podía derribar de un solo golpe la capacidad de resistencia. Para muchos fue mortal, indirecta y hasta directamente: es difícil defenderse de un ataque para el cual no se está preparado.¹⁸¹

Este derrumbamiento o *colapso moral* como le llama Arendt, había trastornado los códigos morales pues ni los victimarios ni las víctimas eran capaces de juzgar sus actos ni los de los demás. Por esto último, Levi sostiene que no es posible juzgar sus actos porque habría que estar en una situación límite similar para comprender, tendríamos que cambiar los códigos morales actuales por los que se desarrollaron bajo otras circunstancias.

nuestros días habían estado llenos, de la mañana a la noche, por el hambre, el cansancio, el miedo y el frío, y el espacio de reflexión, de raciocinio, de sentimientos, había sido anulado. Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque nuestro parámetro moral había cambiado. Además, todos habíamos robado: en las cocinas, en el campo, en la fábrica, en resumidas cuentas «a los otros», a la parte contraria, pero habíamos hurtado; algunos (pocos) habían llegado incluso a robarle el pan a su propio amigo. Nos habíamos olvidado no sólo de nuestro país y de nuestra cultura sino también de nuestra familia, del pasado, del futuro que habíamos esperado, porque, como los animales, estábamos reducidos al momento presente.¹⁸²

Por lo anterior, es que lo único que podemos hacer es una suposición sobre qué fue lo que pasó a partir de una reconstrucción de dichos escenarios con fragmentos de testimonios. E imaginar qué fue lo que uno hubiera sido capaz de hacer teniendo presente la duda que corroe: si en cada uno de nosotros existe la posibilidad de ser el Caín de nuestros hermanos¹⁸³ o lo que más tarde Günther Anders supondrá, si cada uno de nosotros somos hijos de Eichmann. Sin embargo, a pesar de nuestro esfuerzo por aproximarnos lo más posible a lo sucedido, de acuerdo a Viridiana Molinares, nuestro juicio “está condicionado por circunstancias diferentes al hoy y al ahora; hacerlo de este modo induce al error.”¹⁸⁴ Error que puede ser superado, como pretendía Arendt, al sacudirlo de sentimentalismos y analizar dichas situaciones con los referentes que se necesiten. De no hacerlo, nunca sabremos qué es lo que propicia que las situaciones de excepción emerjan en nuestras sociedades.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸² *Ibidem*, p. 32.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸⁴ Molinares Hassan, V., *op. cit.*, p. 38.

Para los fines de esta investigación, nos interesa particularmente el caso que para Arendt representa la banalidad del mal, que es: Adolf Eichmann. Efectivamente, Eichmann visitó Auschwitz en algunas 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 exterminio se tomaban complicadas medidas a fin de engañar a las víctimas, acerca de su destino, hasta el último instante.¹⁸⁵

Eichmann siendo una persona normal, común y corriente y con las cualidades que expresaron algunos de lo que le entrevistaron: buen padre de familia, buen ciudadano, una persona con ideas muy positivas, ¿por qué razón participar en una maquinaria de destrucción masiva de seres humanos cuando no se tiene motivos especiales como un intenso odio hacia ellos o un fanatismo ideológico? ¿Cuánto tiempo toma que la conciencia de una persona como Eichmann normalice el homicidio y se acostumbre a conductas como las que presencié? Para Arendt, este tipo de mal que se padeció en el Tercer Reich

había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación. Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la inmensa mayoría, tuvieron la tentación de no matar, de no robar, de no permitir que sus semejantes fueran enviados al exterminio (que los judíos eran enviados a la muerte lo sabían, aunque quizá muchos ignoraran los detalles más horrendos), de no convertirse en cómplices de estos crímenes al beneficiarse con ellos. Pero, bien lo sabe el Señor, los nazis habían aprendido a resistir la tentación.¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 137.

¹⁸⁶ Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*, p. 227.

1.2.4 ¿Qué implica hablar de la banalidad mal?

¿Arendt cambió de opinión respecto al mal? No. Nosotros coincidimos con Richard Bernstein, 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.

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 sino también hubo quienes sin patología alguna, formaron parte de dicho mal radical. Surgió 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.

Harry Mulisch, quien también presenció el juicio de Adolf Eichmann, coincide en que Eichmann, como buen burócrata obediente, no se representó las consecuencias de sus actos y, por ende, la moralidad de éstos porque, de cierta manera, no solo no sabía lo que hacía mientras transportaba a cientos de miles de víctimas hacia las cámaras de gas, sino que, en cierto sentido, “ni siquiera sabía que hacía algo”.¹⁸⁷ Para Mulisch, Eichmann funcionaba como una máquina más y, las máquinas no necesitan convicciones para ejecutar lo que se les ordena. Incluso, Mulisch llama a Eichmann <<el símbolo del progreso>> debido a que es el prototipo de hombre que creó la máquina a su imagen y semejanza. “El peligro de que las máquinas cambien a las personas no es muy grande. Más grande es el peligro de que, junto con las máquinas, nazcan personas cambiadas: personas

¹⁸⁷ Mulisch, H., *El juicio a Eichmann, Causa Penal 40/61*, Barcelona, Ariel, 2014, p. 13.

como máquinas, que obedezcan a impulsos, sin la posibilidad de examinar la naturaleza de esos impulsos”.¹⁸⁸ Esta idea la desarrollaremos a partir del segundo capítulo cuando examinemos el contexto de un mundo tecnológico en donde se favorece la banalidad del mal. Por el momento, fue conveniente mencionar que la mirada de Arendt sobre Eichmann como una persona común y corriente, sin alguna fuerte convicción ideológica, capaz de enviar a millones de seres humanos a la muerte, coincide con la interpretación de Mulisch para quien Eichmann como cualquier oficinista invisible, fue el más competente para realizar lo que Arendt consideró como la banalidad del mal.

Esa cara del mal tiene causas e implicaciones que Arendt se da a la tarea de comprender. Cuando Arendt se enfrenta a Eichmann atribuyó a la banalidad del mal 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 irreflexión aceptando cualquier criterio por cruel que resulte. Aunque desde la perspectiva kantiana “[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 distinguir¹⁸⁹” si algo pertenece al que se quiere burlar o al que ha perdido la razón. Para Bernstein, Arendt, antes de escribir *Orígenes del totalitarismo* ya comenzaba “a cuestionar el papel de los motivos e intenciones malignas en la comisión de malas acciones”.¹⁹⁰ En 1946, Arendt ya había planteado que no sostenía la visión sobre el mal como resultado de intenciones malignas o de algún personaje monstruoso. Esta afirmación la encontramos en una carta en la que le responde a Jaspers sobre su rechazo a cualquier insinuación de personajes malvados.

[...] me doy cuenta perfectamente de que por la forma en que me expresé hasta ahora, estoy peligrosamente cerca de esa “grandeza satánica” que yo, como usted, rechazo

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 154.

¹⁸⁹ Kant, M., *Crítica de la razón práctica*, p. 58.

¹⁹⁰ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 298.

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, si no que se llevó a cabo un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano.¹⁹¹

Arendt no encuentra inclinaciones o motivos humanamente comprensibles en el mal que se padeció en el totalitarismo. Cuando ésta sostuvo el planteamiento de la banalidad del mal significó no sólo la necesidad de comprender sino también implicó una “misión moral de evitar la repetición de asesinatos genocidas mediante la configuración de los sistemas políticos del mundo en nuestro tiempo tanto para permitir y proyectar los derechos y libertades individuales”.¹⁹² En la consideración de Eichmann como un ejemplo de la banalidad del mal, Arendt había puesto sobre la mesa una idea cuyo fundamento se establecía en la fragilidad de las personas que actúan por irreflexión.

Cuando Arendt responde a los reclamos de Gershom Scholem por banalizar el mal que se padeció durante el Tercer Reich, Arendt sostiene 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’, [...] 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’”.¹⁹³

En esta réplica, Arendt sostiene que el mal no tiene profundidad, que está en la superficie, lo que sugiere que éste se encuentra en el exterior y no se puede ir a la raíz porque no tiene fundamento. Bernstein apoya el sentido de que el mal, desde esta 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. Pero no es que Arendt haya banalizado el mal radical. Para Arendt, Eichmann no era un

¹⁹¹ Hannah Arendt/Kart Jaspers; Correspondence, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹² “[...] a moral mission to prevent the repetition of genocidal murder by shaping the world’s political systems in our time to both allow for and project individual rights and freedoms”. Bergen, B. J., *op. cit.*, p. X.

¹⁹³ *Cit. en* Bernstein, R., *El mal radical*, p. 304.

monstruo ni un demonio pero sí fue un agente del mal.¹⁹⁴ En Eichmann no encontramos cualquier tipo de motivación personal e incluso cualquier razón de tipo instrumental donde aniquilar la existencia de seres humanos fuera un medio para alcanzar un fin. En el mal, comprendiéndolo como banal en el caso de Eichmann, simplemente se ejecutan acciones en la consecución de ser eficaces y dar cumplimiento a la ley.

Así, Arendt declara un tipo de mal, nuevo, característico de nuestras sociedades contemporáneas: el mal banal. “La banalidad del mal no se refiere a la Solución Final como un mal más en la historia de la humanidad, sino a un mal sin precedentes que surgió de lo común en el sentido de 'lo ordinario'”.¹⁹⁵ En estas sociedades se pueden encontrar individuos que les es posible combinar la virtud pública de cumplir con el deber (sea cual sea), con la virtud privada de la responsabilidad personal. Esta clase de mal escapa de nuestros parámetros de comprensión con los referentes teóricos tradicionales.

Bernstein, apoyándose en Arendt, plantea que “el totalitarismo, cuya herencia aún nos acosa, muestra que la gente común misma, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles”.¹⁹⁶ Por eso resulta preocupante el planteamiento supuestamente menos grave del mal como banal porque sostiene que “la banalidad resulta mucho más espantosa; sin ser perversos ni sádicos, algunos individuos ‘horrorosamente normales’, con una buena conciencia perfecta, cometen crímenes de una nueva especie”.¹⁹⁷

La pretensión de Arendt es abordar dicho mal que plantea otro tipo de cuestionamientos a nuestras sociedades, como el de por qué un individuo puede ser una persona “buena” moralmente hablando y cometer actos desafiantes para el pensamiento en el ámbito público donde pone en riesgo a los demás o incluso enviarlos a la Solución Final.

¹⁹⁴ Cfr. Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 24.

¹⁹⁵ “The banality of evil does not refer to the Final as just one more commonplace evil in human history, but to an unprecedented evil that arose from the commonplace in the sense of ‘the ordinary’”. Bernhard, J. B., *op. cit.*, p. XIV.

¹⁹⁶ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 308.

¹⁹⁷ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 168.

Arendt se refiere al horror que pasaba por alto trascender todas las categorías morales que impedía castigar o perdonar en absoluto. Dicho horror que obstaculizaba recurrir a nociones morales anteriormente aprendidas. En *Responsabilidad y juicio*, sostiene:

nos sentíamos maltratados, pero no moralmente trastocados, por el salvaje comportamiento de las milicias de asalto en los campos de concentración y en las celdas de tortura de la policía secreta, y hubiera sido ciertamente extraño llenarse de indignación moral ante los discursos de los gerifaltes nazis, cuyas opiniones eran de conocimiento común desde hacía años.¹⁹⁸

De esta forma, lo que deseaba encontrar Arendt era ese “algo” que resista cualquier transformación.

If totalitarian 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 relieve that there is something about La condición humana –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.¹⁹⁹

Por todo lo anteriormente mencionado, para Arendt fue una tarea urgente comprender; “encontraba que la oscuridad de la mente era la más clara indicación de que se hacía imprescindible estudiar de nuevo el significado de la responsabilidad humana y el poder del humano juicio”²⁰⁰. Desde su postura, se sostiene 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>>. Arendt sí adjudica una responsabilidad moral a las acciones ejercidas por Eichmann. Como sostiene Cristina Sánchez, la responsabilidad no siempre está vinculada a la intencionalidad, sin embargo, esto no implica que desaparezca la responsabilidad ante nosotros mismos y ante una colectividad.

La responsabilidad tendría un carácter objetivo, atendiendo a los resultados de la acción, no a su intencionalidad. La acción, como señala Arendt, es imprescindible en cuanto a sus resultados; cada acción, cada comienzo abre nuevos cursos de resultados que pueden ser inesperados, pero son los *resultados* mismos –la destrucción del mundo común, por

¹⁹⁸ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 54.

¹⁹⁹ Fine, Robert, “Understanding Evil. Arendt and the Final Solution”, en Pía Lara, M., *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, University of California Press, 2001, p. 149.

²⁰⁰ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 20.

ejemplo- los que deben ser reparados. En el fondo, para Arendt, no habría manera de escapar o excusarnos de la responsabilidad colectiva frente al mundo. ²⁰¹

Aquí cabe aclarar que no es lo mismo responsabilidad que culpabilidad. Para ello, creemos pertinente recuperar parte de lo que Karl Jaspers, quien significa una influencia importante para Arendt como su maestro, desarrolla en su texto *El problema de la culpa*, publicado en 1946. Jaspers examina los grados de culpabilidad alemana en el escenario de la Segunda Guerra Mundial y distingue cuatro formas de culpa: la criminal, la política, la moral y la metafísica. Con esto, desea establecer un mecanismo de castigo adecuado para castigar a los diferentes tipos de criminales que participaron de la máquina de muerte nazi. En cuanto a la culpa criminal, Jaspers sostiene que ésta debía recaer sobre aquellos elementos del régimen cuya participación, claramente, contribuyó para que el proyecto de exterminio sistemático de seres humanos fuera posible. Sin embargo, no era necesario haber sido protagonista en dicho proyecto, Jaspers habla de un tipo de culpa “en el sentido político de la corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado al que pertenece. Pero no necesariamente también en el sentido moral de la participación fáctica o intelectual en los crímenes. [...] Hacer responsable a alguien no significa declararlo moralmente culpable.” ²⁰² La culpa colectiva existe como responsabilidad política de los ciudadanos. Ahora bien, cuando Jaspers aborda la culpa moral, éste afirma que hay que distinguir entre la culpa de aquellos que fueron activos y aquellos que fueron pasivos, es decir, entre los actores y ejecutores políticos, dirigentes, propagandistas, etc.

Aunque no fueran criminales, tienen no obstante, por su actividad, una culpa positivamente. Sin embargo, cada uno de nosotros es culpable por no haber hecho nada. La culpa de la pasividad es distinta. La impotencia disculpa; no se exige moralmente llegar hasta la muerte efectiva. Ya Platón consideraba natural, en tiempos de desgracia ocultarse y sobrevivir a las situaciones desesperadas. Pero la pasividad sabe de su culpa moral por cada fracaso que reside en la negligencia, por no haber emprendido todas las acciones posibles para proteger a los amenazados, para aliviar la injusticia, para oponerse. [...] No haber aprovechado la ocasión para por miedo es algo que cada individuo tiene que

²⁰¹ Cfr., Sánchez, C., “Responsabilidad política en la construcción de lo público” en Muñoz, Sánchez, M. T., *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arentiano*, México, Universidad Intercontinental, 2011, p. 22.

²⁰² Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 80.

reconocer como su culpa moral: la ceguera para con la desgracia de los demás, esa falta del fantasía de corazón y la insensibilidad ante el desastre que estaba aconteciendo.²⁰³

Para Jaspers, existe una culpa moral en todos aquellos que dejan espacio al autoexamen. Para que se dé esta culpa las personas deben ser capaces de expiación, que dejando entrar el arrepentimiento, “estiman como un error culpable, tanto si se encubrieron cómodamente lo que sucedía o se adormecieron y se dejaron seducir o comprar para obtener ventajas personales cuanto si obedecieron por miedo”.²⁰⁴ Y, por último, Jaspers considera que existe una conciencia de la culpa dentro de cada uno de nosotros que tiene un origen metafísico. Por esta clase de culpa, se da una carencia de la solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre.

Ella resta como una demanda inextinguible allí donde se ha apagado la exigencia moral plena de sentido. Esa solidaridad resulta lesionada si se cometen injusticias y crímenes en mi presencia. No basta con que arriesgue prudentemente mi vida para impedirlos. Si suceden y yo estoy presente y sobrevivo mientras que el otro es asesinado, entonces habla en mí una voz por medio de la cual sé que es culpa mía que siga viviendo.²⁰⁵

El texto de Jaspers provoca una reflexión particular en Arendt. Lo que Jaspers contempló como culpabilidad metafísica, desde la visión de Arendt ésta será la responsabilidad colectiva del pueblo alemán, sin embargo hay una discrepancia respecto a la culpa criminal que considera Jaspers. Esto se puede ver en una de las cartas que le envía a su maestro:

Su definición de la política nazi como crimen (“culpa criminal”) me resulta cuestionable. Los crímenes nazis, me parece, explotan los límites de la ley; y en eso constituye precisamente su monstruosidad. Para esos crímenes, no hay castigo lo suficientemente severo. Puede ser esencial colgar a Goering, pero es algo totalmente inadecuado. O sea, esa culpa, en contraste con la culpa criminal, sobrepasa y destruye cualquier sistema legal [...] sencillamente, no contamos con las herramientas necesarias para tratar –a un nivel humano y político– una culpa que se encuentra más allá del crimen y una inocencia que está más allá de la bondad o la virtud.²⁰⁶

Aunque ambos disienten sobre lo que Jaspers comprendió como culpa criminal, en lo que convergen es en su rechazo a considerar algún tipo de culpabilidad moral colectiva. La culpa es siempre individual. Como mencionamos

²⁰³ *Ibidem*, p. 87.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 82.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 88.

²⁰⁶ Correspondencia Arendt/Jaspers cit. en Bernstein, R., *El mal radical*, p. 298.

más arriba, para Jaspers, en el tipo de la culpa moral existe una conciencia individual que realiza un autoexamen. Lo que sí cabe señalar es una moral sí puede tanto en un nivel individual como colectivo. Desde la teoría arendtiana, habría una responsabilidad moral y política colectiva de la complicidad anónima detrás de la maquinaria de exterminio, “donde se promueve o tolera una atmósfera de sometimiento colectivo a un dictador, complicidad con el mal socialmente extendido y consentido, una violencia que se hace ordinaria y cotidiana, de participación anónima aquiescente”.²⁰⁷ Con el apoyo de hombres anónimos o invisibles como Eichmann, fue que Hitler y sus seguidores llevaron a cabo la Solución Final, es decir, el asesinato sistemático e industrializado. En un contexto como éste en el que cada individuo es un engranaje tolerante y obediente, los individuos experimentan una gran dificultad para pensar y, para hacer ese autoexamen del que habla Jaspers en cuanto a la culpa moral.

Arendt quiso comprender “qué significaba para Eichmann esa idea de conciencia en la que su obligación era haber actuado como lo hizo. Su conciencia y moralidad estaban trabajando exactamente al revés. Esta reversión es precisamente el colapso moral que ocurrió en Europa”.²⁰⁸ Y, debido a que vivimos en sociedades con características como las que se vivieron en la primera mitad del siglo XX (tales como la atomización, apatía por lo político, burocratización del espacio público) es que la demanda arendtiana del ejercicio del juicio es pertinente. Con la imagen de Eichmann proporcionada por Arendt, tenemos que éste 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 Reich.²⁰⁹ De tal forma que, “cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su 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

²⁰⁷ Sánchez, C., *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁸ Pía Lara, M., “Hannah Arendt. Los espacios reflexivos de constitución moral” en Olivé, L., Villoro, L. [ed.], *op. cit.*, p. 404.

²⁰⁹ *Cfr.*, Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 44.

obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*".²¹⁰ Es esto lo que nos parece pertinente recuperar cuando analicemos en qué sentido Eichmann *no pensó* en soledad lo que éste ejecutaba como actor en el ámbito público, por qué él, como muchos, no pudo decir "No puedo hacer esto" y sí, en cambio, le fue posible considerar normal lo que algún momento había sido un delito.

1.2.4.1 Implicaciones éticas

Después de que el editor del *New Yorker*, William Shawn, aceptó la propuesta de Hannah Arendt de cubrir el juicio de Eichmann, ella escribió a la Fundación de Rockefeller para explicar que solicitaba ir a Jerusalén porque se había perdido los juicios de Nuremberg, nunca vio a esa gente en persona, y ésta era su única oportunidad.

Efectivamente, era importante para Arendt ver a Eichmann pero lo que verdaderamente fue decisivo para ella fue haberlo escuchado pues tras fijar su atención en lo que decía y cómo lo decía, Arendt se dio cuenta no sólo que no se trataba de un delincuente normal, de un ser monstruoso, de un personaje diabólico sino de una persona del montón que se expresaba con palabras que carecían de significado más allá de su uso convencional.

Arendt se concentró en la persona de Eichmann no como chivo expiatorio en el que se cargara la culpa del sufrimiento de millones de víctimas. Arendt deseó sacudir cualquier sentimentalismo para tratar de comprender una nueva manifestación del mal que lleva a cualquier individuo a hacer actos monstruosos sin tener motivos como el odio, el resentimiento o la envidia. Aún con esto, estamos hablando de un agente moral porque, si sostenemos junto con Celso Lafer que la manifestación del mal radical fueron los campos de exterminio, donde se efectuaba lo humanamente incomprensible,²¹¹ eliminando cualquier rasgo de la condición humana, qué hay de quienes eficazmente sirvieron a un gobierno

²¹⁰ *Ibidem*, p. 205.

²¹¹ Lafer, C., *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de cultura económica, México, 1994.

totalitario. No se puede adjudicar responsabilidad a un sistema sino a un *quien* con nombre y apellido. En este sentido se trataba de un sujeto de acción (en este caso Eichmann) por más engranaje que haya sido, posee las mismas facultades mentales que le llevan a cualquiera a hacer un juicio sobre sus acciones.

Para los fines de este apartado, es conveniente partir de que Adolf Eichmann actuó convencido de que hizo lo que tenía que hacer como funcionario del Tercer Reich. Sus funciones las desempeñó dentro de un sistema legal por lo que sus actos no fueron de un delincuente, su trabajo no consistía en transgredir la ley, incluso era una persona de buenas costumbres. De hecho, el sacerdote que platicó con él al inicio del juicio, aseveró que le pareció *un hombre con ideas muy positivas*. Por otro lado, en las propias declaraciones de Eichmann, se encuentra la afirmación de que él “siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales kantianos, en especial con la definición kantiana del deber”.²¹² Estas afirmaciones, como otras, durante el juicio, exhibían su irreflexión y superficialidad pues éstas estaban compuestas por frases ya hechas que simplemente repetía. Dentro de dichas frases, llama la atención que éste mencionó una definición aproximada del imperativo categórico kantiano: “<<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>> [...]”.²¹³ Sin embargo, Eichmann también añadió algo que resulta importante destacar. Cuando éste recibió la orden de ocuparse de efectuar la Solución Final, Eichmann declaró que “había 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>>”.²¹⁴ Asimismo, manifestó que no tuvo otra opción, que en el contexto en el que se encontraba, la única alternativa era el suicidio.²¹⁵ Frente a esto, Arendt nos muestra en su reporte:

²¹² Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 206.

²¹³ *Ibidem*, pp. 206-207.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 207.

²¹⁵ Existe la versión de Bettina Stangneth quien parte de la tesis de que Eichmann siempre supo lo que hacía, que nunca hubo una irreflexividad total ya que siempre hizo convencido lo que sabía que le iba a llevar a ser un elemento indispensable del Tercer Reich e incluso cuando radica en Argentina, llega orgulloso de ser quien es. Stangeneth, B., *Eichmann en Jerusalem: La vida no examinada de un asesino de masas*, Edhasa, Argentina, 2014. Recordemos un pasaje de la Crítica de la razón práctica en el que Kant nos dice que si

cuán sorprendentemente fácil era para los miembros de los equipos de exterminio abandonar sus puestos, sin sufrir con ello graves consecuencias. [...] 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 pagado.²¹⁶

Desde el punto de vista de Eichmann él no era nadie para juzgar a toda una sociedad que avalaba la aniquilación del pueblo judío, *tan solo se le podía acusar de <<ayudar>> a su aniquilación*, como si en su co-participación no hubiese responsabilidad alguna. En este sentido, encontramos una superficialidad en los motivos de su acción. Para él, no había responsabilidad alguna al no ser el autor de la idea de llevar a millones de seres humanos a la Solución Final. Eichmann sólo ayudó acatando lo que se le indicó como miembro de las SS. Eichmann no se concibió como autor de sus actos al solamente obedecer. De esta forma, trivializa los motivos, trivializa el mal y, como sostiene Elizabeth Young-Bruehl: “cuando los motivos se hacen superfluos, el mal es banal”,²¹⁷ porque no se alcanza a ver la propia colaboración, la parte aunque sea minúscula que corresponde como agente de acción. Dicha imposibilidad es favorecida por un entorno en el que no se encuentran voces que contrarresten la realidad. Recordemos que durante la *Conferencia de Wannsee* es cuando Eichmann reafirma que su trabajo estaba en consonancia con su entorno.

De esta manera, Arendt nos presenta a un colaboracionista del mal en lugar de una persona que se enfrenta con la culpa. Su fallo provenía de la obediencia y su incapacidad para pensar. En el texto *El mal radical*, Richard Bernstein, plantea una visión de Eichmann como *humano, demasiado humano*. Sostiene que ésa 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

alguien “creyese disculparse contigo de un testimonio falso, alegando [...] 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, 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 hacer”. Kant, M., *Crítica de la razón práctica*, p. 58.

²¹⁶ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 141.

²¹⁷ Young-Bruehl, E., *op. cit.*, p. 461.

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”.²¹⁸

Eichmann era culpable porque había obedecido y dicha obediencia era recompensada pues era considerada una virtud dentro de la maquinaria totalitaria. Sin embargo, 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, cómo había podido armonizar sus opiniones y sentimientos personales acerca de los judíos con el violento antisemitismo del partido en el que había ingresado. Pero lo único que se obtenía de Eichmann eran frases ya hechas: “<<Una cosa es torear y otra ver los toros desde la barrera>>”,²¹⁹ Esto nos muestra la manera trivial que concebía sus propios actos y sus consecuencias.

Como mencionábamos anteriormente, desde la perspectiva de Arendt, tenemos que el caso de Eichmann tampoco es un caso de malignidad en el que de éste brotara el deseo de hacer el mal por el mal mismo. No nos encontramos frente a un ser que se pudiera considerar diabólico y, por tanto, que nos brinde explicaciones que se desprendan de la malignidad misma. En el diablo, como personaje de la literatura que ha representado un papel histórico de importancia, a diferencia de Eichmann, siempre existe una coherencia en sus acciones respecto a sus motivos malvados de hacer el mal. Éste tiene convicciones claras y tiene la capacidad de ponerse en el lugar del otro para tentarlo. La noción de banalidad del mal que propone Arendt, también excluye la maldad de un ser diabólico porque éste tiene raíz, es profundo, al contar con convicciones, es sólido porque es un mal cometido por sí mismo. Efectivamente, algunos guardias de campo,

²¹⁸ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 308.

²¹⁹ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 65.

encomendados para llevar a cabo el trabajo diario de matar, actuaron con una particular crueldad que la maquinaria de destrucción en la que se encontraban sirvió de marco desde el cual les fuera permitido soltar sus más bajos instintos sádicos.²²⁰ Pero éste no era el caso de Eichmann ni de la mayoría de los colaboradores. En dicha maquinaria la finalidad no era la destrucción del juicio en los hombres sino el aniquilamiento de cualquier posibilidad de que éste se ejercitara. Himmler reclutó miembros de las SS indiscriminadamente desde todas las clases sociales. La clase media baja representó una buena parte del contingente de los líderes de las SS, casi un tercio de los hombres de Himmler vinieron de las altas filas de la sociedad, además de contar con personas de las élites tradicionales alemanas. Asimismo, numéricamente, la representación de la clase obrera fue sorprendentemente alta.²²¹ En general, toda la sociedad estaba representada en la maquinaria totalitaria.

Culpa e inocencia se convirtieron en conceptos vacíos; *culpable* era el que estorbaba en el camino del proceso natural o histórico, y, por tanto, quién era indigno de vivir. El totalitarismo invierte los referentes jurídicos y morales, “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.”²²²

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.

Pero el totalitarismo no sólo impone un mundo ficticio en el que elimina todas las reglas en las que sea posible compartir un mundo desde la pluralidad sino que permite el “todo es posible” después de haber destruido en los individuos la capacidad para pensar, para juzgar. Así, el mal banal representa una cuestión

²²⁰ Kateb, G., *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, New Jersey, Rowman and Allanheld, 1983, p. 54.

²²¹ Cfr., Bergen, B., *op. cit.*, p. 46.

²²² Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 165.

de una desgana de pensar y, por ende, de una falta de juicio, de una pereza para ponerse en el lugar de otro. Lo cual no lo hace menos malo a Eichmann ni a sus actos. El daño es real. El restarle depravación y perversión, no aminora ni sus consecuencias ni la responsabilidad de los agentes. Por el contrario, al no encontrar una explicación patológica incrementa la exigencia de responder por el perjuicio real. Cada sujeto es responsable de las ideas que acepta con criterio o sin él. La banalidad comienza en la ejecución de tareas sin una convicción propia pero continúa su curso cuando el sujeto no puede dar razones de su actuar. Eichmann fue uno de los productos del totalitarismo, pero también, en ese sentido, representa un producto superfluo.

Nos encontramos frente a un tipo de criminal excepcional que, como sostiene Arendt, debe ser juzgado no sólo por haber enviado a seres humanos a la muerte sino por haber violado el orden de la humanidad. La maquinaria de destrucción masiva tendría que entenderse, desde la perspectiva arendtiana, como un ataque a la pluralidad, a la diversidad, a la libertad, más que centrarse exclusivamente en el ataque al pueblo judío.

Pero aquí no podían hallarse respuestas con relación a la clase de culpa y a la conciencia individual. La idea de que en el totalitarismo se pierde la posibilidad de sentir y experimentar la conciencia compartida con otros, hace que Arendt se refiera a los judíos como víctimas, más que como mártires, y es que para ella las víctimas también sufrieron la pérdida de su capacidad de saber establecer la diferencia entre el bien y el mal, y lo que causó más revuelo fue su afirmación de que tal vez esta misma actitud ayudó al cumplimiento de su destino, es decir, no estuvo totalmente separada de sus acciones.²²³

En la interpretación de un sistema totalitario en el que se convierten a seres humanos en superfluos, éstos no sólo son las víctimas sino la sociedad en general e incluso los mismos victimarios. A las víctimas porque al no entrar en la categoría de ser humano que merecía la pena vivir se les deseaba exterminar de la tierra y, con ello, a la pluralidad en el mundo. A los integrantes de una sociedad porque sin una crítica auténtica sustituyeron un sistema de normas morales por otro. De los victimarios porque cada uno era considerado como un engranaje más por el cual operaba toda una máquina. Pero todos funcionaron como colaboracionistas de un sistema en el que el mal se tornó algo habitual porque el

²²³ Lara, M. P., *op. cit.*, p. 405.

totalitarismo les había privado de sus facultades morales. Por ello, para Arendt, es inevitable que hablemos de todas las personas utilizadas por el sistema en términos de dientes y ruedas del engranaje que mantiene en funcionamiento la maquinaria de destrucción.

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, 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'.²²⁴

Cada pieza del engranaje, es decir, cada persona, es prescindible sin que cambie el sistema, presupuesto que subyace a todas las burocracias, y, en especial a la maquinaria totalitaria. Por esta razón tenemos que entre los acusados en los juicios de posguerra hubo quienes declararan: "si no lo hubiera hecho yo, cualquier otro lo hubiera hecho."²²⁵

Para comprender y para contrarrestar el caso de cualquier Eichmann, como ejemplo de la banalidad del mal, surge esta investigación. Günther Anders plantea que en dicho sistema también podemos encontrar un cierto totalitarismo tecnológico por el que se da una "enfermedad esquizofrénica del trabajo",²²⁶ es decir, una escisión entre el afecto y la naturaleza del afecto. En el trabajo se puede prescindir de afectos mientras que en el ámbito privado sí es posible dedicarse a ellos. De la misma manera, Arendt, sostiene esta escisión pero en el ámbito de la moral. Hombres comunes y corrientes en una sociedad de masas, podían ser buenos padres 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. Para analizar de qué manera el factor

²²⁴ 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.

²²⁵ *Ibidem*, p. 59.

²²⁶ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, Valencia, Pre-textos, 2011, p. 180.

tecnológico es imprescindible en la constitución de un mundo totalitario en que los individuos se habitúan al mal, es momento de examinar de qué manera el contexto de un mundo tecnológico favorece a que este tipo de conductas sean posibles y propicie que los individuos no piensen.

Realizaremos en el siguiente capítulo el examen de una de las particularidades de ese contexto en el que a Eichmann le correspondió obedecer. Se trata de un mundo tecnológico que sirve como un entorno en el que el individuo se siente tentado a concebirse como un engranaje y, por consiguiente, a diluir la responsabilidad de sus actos.

CAPÍTULO II

EL MUNDO TECNOLÓGICO COMO CONTEXTO DE LA BANALIDAD DEL MAL

El planteamiento de Hannah Arendt sobre la banalidad del mal originó no sólo controversias sobre la supuesta trivialización de los actos de personajes como Adolf Eichmann sino que provocó una discusión constante sobre la posibilidad de este mal y sus implicaciones en nuestras sociedades. Después de que Arendt entregara sus reportes sobre el juicio de Eichmann, continuó su reflexión sobre la existencia del mal como banal en *El pensar y las reflexiones morales*²²⁷, entre otros textos, en donde aclara que cuando se lo planteó, ella 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 superficialidad”.²²⁸

En esta investigación se desea analizar la idea de un mundo tecnológico como trasfondo de nuestras sociedades contemporáneas que propicia dichos actos criminales que no tienen como explicación algún factor patológico o alguna motivación humanamente comprensible, a saber: el odio, el resentimiento, la aversión, entre otros, sino una total irreflexión. Para ello se ha considerado conveniente abordar la obra de Günther Stern, mejor conocido como Günther Anders, porque fue uno de los primeros críticos que se cuestionó sobre nuestra ceguera ante lo que Herbert Marcuse había denominado totalitarismo tecnológico.²²⁹ Anders no sólo señaló un nuevo tipo de control social sino que determinó y auguró que la humanidad había llegado a un punto en que ella misma se puede aniquilar mediante un botón sin ser consciente de las consecuencias de su falta de representación ante sus propios actos.

Günther Stern desarrolló una antropología filosófica en lo que llamó la era de las revoluciones tecnológico-industriales. Günther Stern, quien adoptó el

²²⁷ Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”, en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998.

²²⁸ *Ibidem*, p. 109.

²²⁹ Marcuse, H., *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz, 1968.

seudónimo de Günther Anders, nació en Breslau, Polonia en el año de 1902. A sus quince años se alistó en una organización paramilitar y ayudó en el frente occidental de la Primera Guerra Mundial. Esta experiencia influyó a partir de entonces en sus motivaciones personales e inquietudes intelectuales. “La atención persistente de Anders al fenómeno de la muerte en masa y su sentido específicamente arreligioso surgió, al menos parcialmente, a partir de sus recuerdos de horror y persecución durante la Primera Guerra Mundial”.²³⁰ Formó parte de un grupo notable de alumnos de Ernst Cassirer, Edmundo Husserl y Martin Heidegger. Entre ellos se encontraba Hannah Arendt, su futura esposa, y Hans Jonas.

Esta tesis desea rastrear el vínculo entre las propuestas andersiana y arendtiana, a saber: aquellas condiciones del mundo tecnológico que favorecen la irreflexión y propician la banalidad del mal en individuos como Eichmann a quienes Anders denominó: seres mediales. Esto será necesario para, posteriormente, desde la teoría arendtiana analizar la categoría del juicio y ver en qué medida éste puede ayudar a advertir las condiciones en que se desenvuelve nuestra vida, percatarnos de la responsabilidad de cada acción que llevamos a cabo y prevenir en la medida de lo posible un futuro catastrófico en donde la misma humanidad esté en juego.

2.1 Mundo tecnológico

Para analizar el trasfondo que favorece la banalidad del mal, es conveniente esclarecer qué entendemos por mundo tecnológico. Éste se trata de un entorno artificial que de alguna manera ha terminado confrontado con su mundo natural en el que la humanidad ha evolucionado. Como trasfondo histórico de esta dicotomía entre lo natural y lo artificial tenemos la teoría aristotélica que distingue dos esferas de la realidad pues las gobiernan diferentes leyes y, por consiguiente, el conocimiento de ambas también es desigual. Las cosas que son por naturaleza

²³⁰ Dawsel, J., “History after Hiroshima: Günther Anders and the Twentieth Century”, September 2004, consultado el 11 de enero de 2014, <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/DawseyDissProposal049.htm>

las distingue Aristóteles de las que no “porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración”²³¹. Por ejemplo, los animales, las plantas, los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire, el agua. En cambio, las cosas que son productos de la *τέχνη*, no tienen en sí mismas una tendencia natural al cambio. Jesús Hernández Reyes nos dice:

La única excepción, apunta Aristóteles, se da cuando coincide que cualquiera de esas cosas artificiales tiene algún componente natural. Entonces, “por accidente”, cabe que tengan esa tendencia al moviendo, pero no las afectará en tanto que cosas producidas por la técnica, sino en cuanto que sus componentes naturales pueden aún manifestar su condición de tales. Así, por ejemplo, ocurre con la mesa hecha de madera, que puede tener movimientos de alteración que parten de ella misma en la medida en que son movimientos de la madera de que está hecha, y también ocurre con cualquier utensilio que, dejado suelto en el aire, cae hacia la tierra por ser éste el movimiento natural de lugar propio de sus componentes naturales (metal, piedra, madera, etc.).²³²

Esta distinción nos ayuda para comprender lo propio de un mundo tecnológico, que es artificial y está co-habitado por artefactos. Desde Aristóteles, la diferencia entre lo natural del mundo y lo artificial de nuestro entorno es lo propio entre φύσις y τέχνη, Esta diferenciación nos ayuda, actualmente, a comprender la tecnología contemporánea “como un procedimiento altamente desarrollado de producción de cosas artificiales aptas para mejorar o sustituir las cosas naturales”.²³³ Desde la postura aristotélica, todos los entes emergen de un principio determinado, sin embargo, depende si éste es intrínseco o extrínseco, su “nacimiento” será natural o su “producción” será artificial. Así, de la τέχνη sólo tendremos artefactos como consecuencia de su actividad porque el orden de la τέχνη es un orden de lo producido por el hombre, ligado a la voluntad de los hombres y de la sociedad.

Con base en lo anterior y coincidiendo con Jorge Linares, el ambiente dentro del que vivimos hoy ya no es definitivamente la naturaleza sino que vivimos en “una tecnoesfera rodeada de la biosfera.”²³⁴ El hombre ha apostado por un

²³¹ Aristóteles, *Física*, Libro II, 192b, 13-15.

²³² Hernández Reyes, Jesús, “Lo natural y lo artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna”, *Ontology Studies* 9, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Filosofía, 2009, p. 293. <http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/viewFile/173312/225667> consultado el 19 de febrero de 2014.

²³³ *Ibidem*, p. 293.

²³⁴ Linares Salgado, J., *Ética y mundo tecnológico*, p. 366.

metabolismo técnico en el que se dan ciclos de la industria envueltos por un entorno natural, ambos incidiendo en el otro. Obteniendo un ambiente modificado. Esta realidad es el desenlace del desarrollo y crecimiento del poder tecnológico. Así, se comprenderá por mundo tecnológico aquel que está compuesto por

los sistemas de la ciencia, la tecnología y la tecnociencia, que en conjunto constituyen una red de acciones coordinadas en distintos lugares del mundo, que interactúan para producir una cognición conjunta en vistas de llevar a cabo intervenciones en la naturaleza y en la sociedad, para lograr transformaciones materiales que se consideren valiosas, útiles o necesarias.²³⁵

En este contexto se desenvuelven todos los ámbitos de la vida humana. Particularmente, desde el año de 1942, en su *Tesis para una teoría de las necesidades*, Anders ya dejaba entrever que la artificialidad de nuestro entorno no es un mundo aparte, se encuentra como parte de nuestra cultura, en la totalidad de nuestras actitudes y prácticas dominantes. En sus primeras dos tesis se encuentran las bases de su posterior antropología filosófica. En éstas, parte del argumento que lo artificial es propio de la naturaleza humana. Mediante ella, el hombre ha producido un mundo capaz de satisfacer sus necesidades en el que él se ha convertido en uno más de sus productos. La oferta contenida en el mundo no le ha sido suficiente al hombre y produce un nuevo entorno. Sin embargo, uno de los hechos que se originó en ese contexto y que marcó su pensamiento fue la aparición de los campos de exterminio de Auschwitz, en los que “el hombre de la era de la producción masiva había comenzado también a producir industrialmente los cadáveres por millones [...]”²³⁶

En 1964, Anders difunde una carta abierta al hijo de Adolf Eichmann, Klaus Eichmann,²³⁷ en la que sostiene que el asesinato en masa fue posible debido a que prevaleció lo que denominó como *monstruoso*, a saber:

- 1) La aniquilación institucional e industrial de seres humanos.
- 2) La disposición irreflexiva en los ejecutores de estos actos tales como:

²³⁵*Ibidem*, p. 367.

²³⁶ Anders, G., *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Bilbao, Besatari, 1995, p. 78.

²³⁷ Anders, G., *Nosotros los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001.

Eichmann serviles: hombres que aceptaron estos trabajos como cualesquiera otros, apelando a su lealtad y sujeción a las órdenes recibidas.

Eichmann viles: hombres que aspiraron a otros cargos.

Eichmann obstinados: hombres que aceptaron el riesgo de perder su humanidad con tal de obtener mayor poder.

Eichmann ambiciosos: hombres que realizaron lo monstruoso precisamente *porque* lo monstruoso les era insoportable; es decir, porque no hubieran podido demostrar su inquebrantabilidad de otra forma.

Eichmann cobardes: hombres entusiasmados con poder cometer por primera vez lo infame con buena conciencia.

- 3) La facilidad con la que millones de personas fueran llevadas a una situación de la que nada sabían porque no querían saber nada porque no tenían derecho a saber, es decir, millones de Eichmann pasivos.²³⁸

De esta manera, Anders no llama “monstruosos” a todos los Eichmann anteriormente citados, es decir, no se refiere como “monstruoso” al agente sino a los actos de éste. En el caso del Adolf Eichmann que nos presenta Arendt, lo monstruoso se origina en la disposición irreflexiva, es decir, de los actos de un Eichmann servil que aceptó idear una eficiente “migración forzosa” y, después, llevar a cabo una eficiente “expulsión forzosa” que terminaría en la Solución Final, como cualquier trabajo, diciendo ¿por qué no?²³⁹ Así, tanto Arendt como Anders sostienen que el agente de actos criminales no es un ser monstruoso o un demente. Ambos autores muestran que la gente común, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles. Por eso, resulta preocupante la interpretación de la banalidad del mal como un planteamiento “supuestamente” menos grave (que se ha traducido como una trivialización de actos como los de Eichmann) porque en realidad considera que no es necesario tener predisposiciones psicológicas u ontológicas para cometer actos malos desproporcionados, que “sin ser perversos ni sádicos, algunos individuos

²³⁸ *Ibidem*, p. 23.

²³⁹ *Vid. Supra* p. 24.

‘horrorosamente normales’, con una buena conciencia perfecta, cometen crímenes de una nueva especie”.²⁴⁰

Anders sostiene que esto ocurre porque, independientemente en qué país desarrollado vivamos, nos hemos transformado en entes de un mundo tecnificado ²⁴¹ que no hacen uso de su conciencia para determinar las consecuencias de sus actos. Ante ello, se pregunta ¿qué puede conducirnos a lo <<monstruoso>>? Anders considera que lo que encauza a lo monstruoso se encuentra en el triunfo de la técnica que “ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente <<nuestro>> en un sentido psicológicamente verificable. Ha hecho que nuestro mundo sea ya <<demasiado>> para nosotros”.²⁴² *Demasiado* porque la posibilidad de nuestra aniquilación es factible en cualquier momento debido a nuestra limitada representación de la inmensa expansión de la tecnología y sus consecuencias. De hecho, Anders consideró que el 6 de agosto de 1945 “representaba el día cero de una nueva era, el día a partir del cual la humanidad ya era irrevocablemente capaz de exterminarse a sí misma.”²⁴³ Sin embargo, a pesar de su afirmación en los años cincuenta: “Hiroshima está en todas partes”, aún somos incapaces de comprender epistemológica y moralmente los peligros en que se encuentran nuestras sociedades ya que más tarde esa frase se convirtió en “Chernobyl está en todas partes” y “Fukushima está en todas partes”.

Lo anterior responde a la idea andersiana de que lo que podemos *hacer*, es decir, fabricar, producir

es más grande que aquello de lo que podemos *crearnos una representación*; que entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra facultad de *representación* se ha abierto un abismo, y que cada día éste se hace mayor; que nuestra capacidad de fabricación –dado que el aumento de los logros técnicos es incontenible– es *ilimitada*, mientras que nuestra facultad de representación es, por naturaleza, *limitada*”.²⁴⁴ Además de este abismo, tenemos que técnica e ilustración no han avanzado al mismo ritmo como se llegó a creer en la modernidad, que técnica e ilustración no se han traducido en libertad, igualdad o fraternidad.

²⁴⁰ Kristeva, J., *op. cit.*, p. 168.

²⁴¹ Cfr., Anders, G., *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 27.

²⁴² *Idem*

²⁴³ Anders, G., *Llámesese cobardía a esa esperanza*, p. 79.

²⁴⁴ Anders, G., *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Vol. I, España, Pre-Textos, 2011, p. 28.

Ya Heidegger, en *La Pregunta por la técnica*,²⁴⁵ sostuvo que en nuestras sociedades lo que deseamos es *tener la técnica en nuestras manos*, que queremos y creemos dominarla. Sin embargo, “dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre”.²⁴⁶

Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal.²⁴⁷

Para Heidegger, la esencia de la técnica en términos modernos descansa en la estructura de emplazamiento.²⁴⁸

El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.²⁴⁹

Por lo anterior, la causalidad en la técnica moderna no muestra ni el carácter del ocasionar que trae-ahí-delante en el sentido de la unidad de las cuatro causas, teoría a la que recurre Heidegger para sostener que éstos son cuatro modos del ser responsable²⁵⁰ pero que las causas no se pueden entender de manera aislada, a saber: la causa *materialis*, la causa *formalis*, la causa final y la causa *efficiens*. En nuestras sociedades, se queda velada la causa *efficiens* y la causa *formalis* pues para traer-ahí-delante, en un sentido moderno, no es necesario considerar ninguna de ellas.

Sin embargo, para Heidegger, “[l]a técnica no es mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto”,²⁵¹ pero, le técnica moderna “como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre”²⁵² y, en ello radica su

²⁴⁵ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 10.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁴⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 22.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 11.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 14.

²⁵² *Ibidem*, p. 19.

complejidad y su problema. Debido a que el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, la forma de hacer salir de lo oculto no es de modo simple, “no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad”,²⁵³ sino que esta estructura de emplazamiento “deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad”.²⁵⁴ De esta forma, para Heidegger la técnica ya no sólo es un instrumento porque su modo de salir de lo oculto se ha complejizado y, con ello, lo peligroso se convierte en el misterio que prevalece en su esencia debido al proceso que empaña la unidad de las cuatro causas.

El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial. [...] donde domina la estructura de emplazamiento, está en su sentido supremo, *el peligro*”.²⁵⁵

Para Anders, esto último es lo que debe requerir nuestra atención: vivimos en constante peligro (entendido como amenaza oculta), habitamos en sociedades de riesgo²⁵⁶ (comprendido como la probabilidad de ocurrencia de una situación o evento dado no sólo a nivel local sino global) y somos incapaces de representarnos esta condición.

La posibilidad de nuestra aniquilación es factible en cualquier momento debido a nuestra limitada representación de la inmensa expansión de la tecnología y sus incalculables consecuencias; que, a pesar de vivir en sociedades de riesgo constante, somos incapaces de comprender epistemológica y moralmente los peligros en que nos encontramos. A esto responde la idea andersiana de que nuestro poder tecnológico es mayor que la capacidad de representación de nuestro hacer.

²⁵³ *Ibidem*, p. 25.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

²⁵⁵ *Idem*.

²⁵⁶ Desde la postura de Ulrich Bech en la que se afirma: “Toda sociedad, por supuesto, ha experimentado peligros. Pero el régimen de riesgo es una función de orden nuevo: no es nacional sino global. Está íntimamente relacionado con el proceso administrativo y técnico de decisión [...] El concepto de riesgo y sociedad del riesgo combina lo que en tiempos era mutuamente excluyente: sociedad y naturaleza, ciencias sociales y ciencias de la materia, construcción discursiva del riesgo y materialidad de las amenazas”. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo XXI de España editores, 2002, p. 5.

Específicamente en el caso de Eichmann, se encuentra dicha incapacidad de representarse la moralidad de sus actos, su culpa provenía de la obediencia dentro de una maquinaria totalitaria y la obediencia es una virtud hartamente alabada en este sistema. Desde la perspectiva de Eichmann, “[l]os 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: “<<No soy el monstruo en que pretendéis transformarme ... soy la víctima de un engaño>>.257” Para personajes como Eichmann, estos sólo participaron en una parte minúscula de un todo, que Anders considera como una gran máquina, en donde la finalidad de sus actos no provenía de ellos mismos puesto que de ellos no se originaba su causa. Debido a esto es necesario abordar la noción de responsabilidad en este trasfondo tecnológico pues Eichmann no sólo fue cualquier pieza sino que él ideó el óptimo funcionamiento de la parte correspondiente a la “migración forzosa”. Recordemos que él planeó «una línea de montaje, al principio de la cual se ponía el primer documento, y sucesivamente los otros papeles, y al otro extremo salía el pasaporte como producto final».²⁵⁸ Eichmann, por tanto, colaboró como una parte importante del funcionamiento de una gran maquinaria, en la que la línea de montaje a su cargo, marchaba casi sin problemas. Fue capaz de hacerlo sin representarse las consecuencias morales de sus actos. Incluso, llegó a pensar que sus “negociaciones” con los judíos, para que éstos participaran sin mayor resistencia en su “línea de montaje”, les ofrecía un mejor escenario que el que les podría esperar si él no estuviese a cargo. Esto se debió desde la perspectiva de Anders, a que Eichmann como otros tantos han sido fruto del desnivel prometeico que favorece un mundo tecnológico.

2.2 Desnivel prometeico: disolución de la responsabilidad

En el presente apartado abordaremos una de las ideas fundamentales que se desprenden de la tesis de que el contexto que favorece la banalidad del mal es un

²⁵⁷ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 375.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 74.

mundo tecnológico, a saber: la responsabilidad de los actores. Para ello, es conveniente dar un breve espacio a aquellos referentes que se encuentran de manera implícita en la consideración de Anders de un desnivel prometeico en dicho mundo. Uno de esos referentes es la idea crítica de la noción moderna de progreso. ¿Hacia dónde, realmente, ha caminado el hombre bajo esta bandera del progreso? ¿Hacia dónde cree Anders que nos dirigimos con la apuesta de relacionar progreso con avance tecnológico? Otro referente es el elemento de la división del trabajo. Anders encontrará que ésta es decisiva en la invisibilidad de los efectos de las acciones del propio trabajador, al encontrarse fragmentada su participación en el proceso del producto final.

Una vez que hayamos abordado dichos referentes se expondrá el contenido del concepto de desnivel prometeico y sus implicaciones éticas.

2.2.1 La crítica a la idea de progreso y de división de trabajo como claves en el desnivel prometeico

Aunque Günther Anders no integró la noción moderna de progreso de manera explícita en sus escritos, su relación y estancia temporal con algunos colaboradores de la Escuela de Frankfurt fueron decisivas en el cambio que tuvo su pensamiento al integrar la teoría crítica a su visión fenomenológica como fruto de la influencia heideggeriana. Uno de los nombres claves en este cambio es el de: Walter Benjamin.

Como hemos visto, Benjamin fue una influencia importante para Hannah Arendt con quien sostuvo una amistad y a quien confió su último texto antes de morir. Sin embargo, Benjamin también representa una especie de bisagra entre el pensamiento de Arendt y el de Anders. Benjamin fue primo segundo de Günther Anders, sin embargo, no radica en su parentesco familiar la presencia de éste en el trabajo crítico de Anders. Si examinamos con detenimiento, nos daremos cuenta que Benjamin influye en la consideración de Anders sobre el mundo como un sistema de aparatos en el que el hombre se torna obsoleto y en donde no hay ningún aparato que pueda funcionar en particular mientras no sea coordinado en

un todo que funcione como “aparato”.²⁵⁹ Por otro lado, “el llamado a cortar la mecha” de Benjamin persiste en Anders. La mirada catastrofista de Anders sobre la apuesta prometeica de la tecnología tiene como trasfondo el lado pesimista benjaminiano sobre el progreso moderno.

Benjamin no trató sistemáticamente los problemas de la tecnología moderna, sin embargo, podemos encontrar un filtro crítico hacia ésta en sus escritos que lo caracterizan como uno de los primeros pensadores marxistas en abordar estas cuestiones. Benjamin llegó a ser: un *avisor de incendio*, como lo llama Michael Lowy, entre otras razones, por su llamado a “cortar la mecha” del avance hacia lo que más tarde sería una catástrofe. En su llamado,²⁶⁰ se encuentra una advertencia sobre los peligros inherentes al modelo dominante del progreso técnico. Inclusive es posible encontrar una doble protesta: una, en dirección contra el progreso técnico en la guerra y otra, contra la destrucción de la naturaleza. Su crítica a la Modernidad la podemos encontrar especialmente en un periodo que va de 1935 a 1940, caracterizado por el libro de *Los pasajes*

A partir de 1936, Benjamin integra de manera constante su empatía por el Romanticismo en la crítica *sui generis* que lleva a cabo de las formas capitalistas de alienación. Por ejemplo, en sus escritos sobre Baudelaire encontramos una crítica de corte marxista

de la transformación del proletariado en autómatas: los gestos repetitivos, vacíos de sentido y mecánicos de los trabajadores puestos frente a la máquina [...], son similares a los

²⁵⁹ En 1936, ya había salido a la luz *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, texto en el que entre otras cosas, al distinguir entre el valor de culto y el valor de exhibición de la obra de arte, afirma que el arte que corresponde a un nuevo tipo de masificación, en el que se introducen máquinas, involucra cada vez menos al ser humano. A éste lo distingue del arte en tiempos prehistóricos que estuvo ante todo al servicio de la magia debido al valor que recaía en preservar el ritual correspondiente. El acto culminante de la técnica de este arte es el sacrificio humano mientras que el de la técnica del arte de la masificación “están en línea los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación alguna.” Específicamente Benjamin estaba aludiendo al cine. “El cine sirve para ejercitar al ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día.” Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003, p. 56. Bolívar Echeverría destaca el sentido político que de por sí encontramos en esta obra al recuperar que el arte en la época de la reproductibilidad, “ejercita a las masas en el uso democrático del ‘sistema de aparatos’ —el nuevo medio de producción— y los prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia.”, Bolívar Echeverría “Introducción” en Benjamin, W., *ibidem*, p. 22.

²⁶⁰ Como una de las influencias decisivas en el pensamiento de Benjamin tenemos a la tradición romántica y neo-romántica del siglo XIX de la *Zivilisation* (comprendida como progreso material sin alma limitado al mero desarrollo técnico y científico, a la racionalidad burocrática y a la cuantificación de la vida social. Cfr., Lowy, M., “‘Aviso de incendio’: la crítica de la tecnología en Walter Benjamin”, Fundación Andrew Nin, diciembre de 1994, Edición digital de la Fundación Andrew Nin 2004, consultado el 19 de octubre de 2015.

gestos de autómatas de los transeúntes en la multitud descritos por Poe y Hoffmann. Ni unos ni otros, víctimas de la civilización urbana e industrial, conocen ya la experiencia auténtica (*Erfahrung*) - fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica-, sino únicamente la vivencia inmediata (*Erlebnis*) y, en particular, el *Chockerlebnis* que provoca en ellos un comportamiento reactivo, de autómatas 'que han liquidado por completo su memoria'.²⁶¹

Benjamin introduce una observación crítica sobre cómo la técnica incide en la experiencia del tiempo del trabajador, que se convierte en autómata: "El tiempo tiene en la técnica [...] que mide por el reloj el tiempo del trabajo."²⁶² En *Los pasajes*, siendo Marx uno de sus referentes, se señala una acción corrosiva del tiempo "homogéneo y vacío" que convierte al trabajador moderno en autómata, transformando sus actos en repetitivos y mecánicos. Sin embargo, no es el único texto en el que se encuentra un tono de rechazo al sometimiento del trabajador a un sistema de máquinas, en uno de sus primeros artículos: *La religiosidad de nuestro tiempo*, Benjamín ya cuestionaba "la reducción del hombre en máquinas de trabajar y la transformación del trabajo a su forma técnica."²⁶³ Esta idea será fundamental en el pensamiento de Anders pues sostendrá que en un mundo de aparatos el hombre "sustituye su trabajo por el automatismo de los aparatos"²⁶⁴ deseando ir al ritmo y eficacia de éstos.

Benjamin vincula este papel del trabajador con una escasa visibilidad del rumbo hacia donde se les dirige en nombre del progreso. En la parte titulada: "Aviso de incendio", de su texto *Dirección única*,²⁶⁵ Benjamin, desde una lectura relacionada con la lucha de clases, considera que mediante la revolución proletaria es como se podría evitar un fin catastrófico: "Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo

²⁶¹ Benjamin, W., *Passagenwerk*, en GS, v, 2, p, 966, y Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme; traducción de J. Lacoste, Paris, Payot, 19H 3, pp. 151, 180-184 [trad cast.: Baudelaire, Madrid, Taurus, 1993] en Lowy, M., "Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin" en *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, México, F.C.E., 2003.

²⁶² Cfr., Benjamin, W., *Libro de Los pasajes*, Madrid, Ediciones Akal, 2005, p. 666.

²⁶³ Lowy, M., "'Aviso de incendio': la crítica de la tecnología en Walter Benjamin", Fundación Andrew Nin, diciembre de 1994, Edición digital de la Fundación Andrew Nin 2004, consultado el 19 de octubre de 2015.

²⁶⁴ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 32.

²⁶⁵ Escrito antes de 1926 pero publicado en 1928.

estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita.”²⁶⁶

Esta exhortación a “cortar la mecha”, es decir, esta exhortación a detener la constante destructora de la modernidad se convertirá más tarde en un imperativo de medida en los vertiginosos avances tecnológicos. La pretensión de Benjamin no era precisamente acabar con toda técnica de producción masiva sino hacer un “alto” para poder ver hacia dónde estamos caminando con dichos avances. En su texto *Experiencia y pobreza*, Benjamin ya se expresaba así: “Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica.”²⁶⁷ Antes de su texto *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Benjamin ya estaba cuestionando en qué sentido se podía comprender el progreso si la idea moderna que se tenía estaba llevando al hombre a su propia destrucción. Mediante su imagen de la Modernidad como catástrofe creciente, nos muestra un mundo afectado por el deterioro de la experiencia auténtica. “Sí, confesémoslo! la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie”.²⁶⁸

Con base en algunas críticas del Romanticismo a la *Zivilisationskritik*, Benjamin consideró que el hombre estaba subestimando las consecuencias de su pobreza de experiencia y además estaba menospreciando su trabajo al transformarse en una simple máquina productiva pero, sobre todo, como considera Michael Lowy: se estaban esfumando “<<los esfuerzos heroicos y revolucionarios>> del pasado por la temible marcha del progreso que Benjamin describe como <<semejante a la del cangrejo>>.”²⁶⁹ Para Benjamin, la transformación del trabajo y la exaltación de la industria trajo al mismo tiempo la fe y el culto del progreso técnico. Desde la visión de Lowy, “su visión pesimista/revolucionaria permite a Benjamin percibir -intuitivamente, pero con una extraña exactitud- las catástrofes que aguardaban a Europa, perfectamente

²⁶⁶ Benjamin, W., *Dirección única*, Ediciones Alfaguara, ePUB, 1955, versión PDF, p, 39, consultado el 24 de septiembre de 2015.

²⁶⁷ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus 1989, p. 168.

²⁶⁸ *Idem*

²⁶⁹ Lowy. M., *Judíos heterodoxos*, pp. 42-43.

resumidas por la frase irónica sobre la <<confianza ilimitada>> [...] Benjamin tuvo la premonición de desastres monstruosos a los que podía dar lugar la civilización industrial/burguesa en crisis.”²⁷⁰

Asimismo, en las *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin continúa su crítica al concepto de trabajo que reconoce “sólo los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad”.²⁷¹ Con esa “confianza ilimitada” y esa especie de nueva barbarie enraizada en la idea de progreso capitalista, Benjamin cuestionaba una tendencia destructiva de la dominación capitalista de la naturaleza y las consecuencias de las nuevas técnicas del trabajo; y, por parte del trabajador, evidenciaba su sometimiento indiscutible a los mecanismos sociales para preservar el trayecto supuestamente inequívoco del progreso. En palabras de Benjamin: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando.”²⁷²

Benjamin culminaba su crítica a la idea del progreso en sus *Tesis sobre la historia*, por ejemplo, su crítica a la historia como catástrofe en su tesis IX:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.²⁷³

En este pasaje, Benjamin nos expresa que aquello que ha aparecido ante nosotros como la historia de la humanidad, han sido una sucesión constante de opresión y de masacres. De tal manera que objeta la idea de historia como un “progreso ininterrumpido” hacia algo mejor para el hombre. Así, es como su visión

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 77.

²⁷¹ Benjamin, W. “Tesis XI” en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición y traducción de Bolívar Echeverría, versión en PDF, p. 26.

²⁷² *Idem*

²⁷³ *Ibidem*, p. 24.

pesimista respecto del “desarrollo histórico” lo hace un avisor de incendio y una influencia ineludible para Günther Anders.

De manera similar, otros miembros de la Escuela de Frankfurt, como ya vimos más arriba, desempeñaron un referente importante en la consideración crítica de Anders del abismo que existe en la relación entre técnica e Ilustración. Para éste, “tenemos que técnica e ilustración no han avanzado al mismo ritmo como se llegó a creer en la modernidad, que técnica e ilustración no se han traducido en libertad, igualdad o fraternidad.”²⁷⁴ Max Horkheimer y Theodor Adorno²⁷⁵ abordaron esta relación que Anders menciona entre la técnica y la ilustración en su obra *Dialéctica de la Ilustración*²⁷⁶ en donde sostuvieron que la Ilustración llegó a ser totalitaria debido a su pretensión de que la materia debía ser dominada por fin “sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas”,²⁷⁷ es decir, mediante la desacralización y el desencantamiento del mundo. Sin embargo, no se ha cumplido que el hombre se haya liberado del temor o la incertidumbre cuando ya no existe nada desconocido²⁷⁸, cuando se ha intentado eliminar el misterio de lo que le causa temor recurriendo a la luz de la razón. A través del proceso técnico, el hombre se ha reificado eliminando su conciencia. Adorno y Horkheimer sostienen que cuanto más se alcanza “el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico”.²⁷⁹ De esta manera, por la introducción de la tecnología no sólo se ha transformado la naturaleza sino que se ha encauzado

²⁷⁴ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, p. 28.

²⁷⁵ La relación de Anders con Adorno y Horkheimer “siempre fueron distantes a pesar de que fueron ellos los que le allanaron el camino para salir de los discursos que se preguntan por la esencia del ser humano y los que (junto a Lukács) le devolvieron al horizonte de una indagación sobre las relaciones constituyentes. Esta filosofía crítica le ayudó a encontrar en el no-lugar (al contrario de lo que proponía Scheler) del ser humano en el mundo la explicación de su acción”. De Vicente Hernando, C., “Nota introductoria” en Anders, G., *Tesis para una teoría de las necesidades*, archivo en PDF http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/64_Anders.pdf consultado el 16 de abril de 2014.

²⁷⁶ Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁷⁸ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 70.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 83.

a transformar nuestras sociedades²⁸⁰ porque modifica nuestra relación con el mundo y la concepción de nosotros mismos. Incluso estimando que podemos calcular y controlar en su totalidad los efectos de nuestras producciones.

En este mismo sentido, tenemos la presencia de Herbert Marcuse quien también influyó con su crítica hacia las sociedades industriales avanzadas y su visión de un totalitarismo tecnológico, idea por la que sostuvo que en estas sociedades el aparato técnico determina *a priori* sus productos y todas las dimensiones de la existencia: “el aparato impone sus exigencias económicas y políticas para expansión y defensa sobre el trabajo y el tiempo libre, sobre la cultura material e intelectual”.²⁸¹ De manera similar, Anders sostendrá que existe una convergencia de sistemas provocados por la técnica que se mueve hacia el totalitarismo de los aparatos. En éste, los individuos se mueven como ruedas de engranaje, pierden su autonomía en el reino de las cosas.²⁸²

Desde la consideración de Marcuse, se ha hecho de la máquina el instrumento más efectivo en aquellas sociedades cuya organización se basa en un proceso mecanizado. Estas sociedades se reproducen a sí mismas en un creciente ordenamiento técnico no sólo de cosas sino de relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre. Llegando a ser, la técnica, la forma universal de la producción material que “circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un <<mundo>>”.²⁸³ Un mundo en el que, para Marcuse, las formas predominantes de control social son tecnológicas y en el que el tipo de razón que se establece es aquella en la que se imposibilita la comprensión objetiva de la realidad, conduciendo a la subordinación como trabajadores y como consumidores. “Es claro que la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido instrumentos decisivos para sujetar a la población a la división del trabajo establecida a lo largo de la época moderna”.²⁸⁴ Marcuse, siguiendo a Marx, sostuvo que el sistema capitalista no sólo produce bienes para consumir sino también modela sujetos para consumir y dio cuenta de

²⁸⁰ Quien sostiene esto es Javier Echeverría, en *La revolución tecnocientífica*, Madrid, F.C.E., 2003, p. 218.

²⁸¹ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 33

²⁸² Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 113.

²⁸³ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 181.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 39.

que los trabajadores están cada vez más separados del producto final de su trabajo no sólo por no tener acceso a éste sino debido a división de su trabajo.

Anders abreva de estas reflexiones de su tiempo para su concepción teórica del trabajo. Sin embargo, su experiencia tanto de desempleo como de trabajo en fábricas le otorgó una mirada particular sobre el tipo de existencia que la división del trabajo y el ambiente tecnológico estaba fomentando. Marx fue un referente constante ya sea a través de Benjamin, ya sea través de Marcuse pero también de manera directa. Anders encuentra en Marx, el análisis del terreno sobre el cual en la Modernidad se desarrolló un determinado tipo de trabajo. Este trabajo, mediante la alienación, favoreció que el individuo se adaptara fácilmente al sistema capitalista, perdiendo sus dimensiones creadoras y su libertad. Sin embargo, a diferencia de Anders, en Marx se encuentra todavía la consideración de una sensación de molestia e incomodidad del trabajador que se debía al carácter externo del trabajo, es decir, a que el trabajo no le pertenecía a sí mismo sino a otra persona. Para Marx, el trabajo de esta índole enajena a la naturaleza del hombre y lo enajena de su actividad vital, “así lo enajena de la especie. Convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual.”²⁸⁵ El hombre no se reconoce como hombre sino simplemente como *trabajador* y, como trabajador, “sus cualidades humanas sólo existen en función del capital, que le es ajeno.”²⁸⁶ En este sentido, si el trabajador no tiene trabajo, “no recibe salario y, como sólo existe como trabajador y no como ser humano, puede dejarse enterrar, morir de hambre, etc.”²⁸⁷ Ya Marx advertía que “[c]uanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques el esgrima, etc., podrás ahorrar y mayor será tu tesoro que ni la polilla ni la herradumbre deteriorarán: tu capital.”²⁸⁸ En otras palabras, entre menos expresas tu humanidad, más tendrás la posibilidad de trabajar y, así, más enajenada estará tu vida. Las condiciones de vida del proletariado eran una especie de negación que sentían la necesidad de subvertir.

²⁸⁵ Marx, K., *Manuscritos Económico Filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 110.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 119.

²⁸⁷ *Idem*

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 152.

Sentir que, desde Anders, difiere del trabajador del siglo XX al tecnificarse cada vez más su ámbito laboral.

Como vemos, Anders abreva de la concepción de división de trabajo de Marx, sin embargo, de nueva cuenta es también Benjamin en quien encontramos la consideración del aislamiento en el contenido que produce esta división.²⁸⁹ Entre los autores a los que se remite Benjamin, se encuentra Hegel, quien ya había considerado en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, aunque sin alguna pretensión crítica, que la división del trabajo abrió en cierto modo camino a la introducción de las máquinas.

El trabajo, que así se ha hecho igualmente más abstracto, conduce por un lado, mediante su uniformidad a la facilidad de la tarea y al aumento de producción; por otro lado [empero], conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más incondicional respecto de la interconexión social. La habilidad misma se hace así mecánica y recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano.

²⁹⁰

Sin embargo, para Benjamin, Marx había ido más allá pues éste evidenció cuánto se había refinado esa división. Marx ya había afirmado que desde el surgimiento de la manufactura a partir del artesanado hasta la gran industria “las dos bases materiales sobre las que la manufactura sienta precedente para la industria de la maquinaria son el reloj y el molino desde la Antigüedad” [...] “el siglo XVIII proporcionó la primera idea de utilizar autómatas (movidos ciertamente por resortes) en la producción.”²⁹¹ Esta imagen del “autómata” en Benjamin, nos será de gran utilidad cuando veamos la consideración de Anders del trabajador como un “ser medial”. Por el momento, ha sido conveniente conocer aquellos referentes teóricos para Anders que coadyuvaron a construir el contenido de su entramado conceptual relacionado con el desnivel prometeico, a saber: la de división de trabajo y la de existencia medial –aunque no sea exclusiva del trabajador-.

Ahora bien, aunque exista una vena marxista en el pensamiento de Anders, se halla una diferencia fundamental en la concepción del trabajo de ambos y que

²⁸⁹ Benjamin, W., *Libro de Los pasajes*, p. 679.

²⁹⁰ Parágrafo § 526 Hegel, G. W. H., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1997.

²⁹¹ Benjamin, W., *Libro de Los pasajes*, p. 703.

Anders destaca: la fatiga que despierta un olor del cuerpo al terminar una jornada ha sido casi suprimida. La consideración de la teoría marxista de esta sensación de fatiga, de molestia, incomodidad o agotamiento del trabajador durante su jornada laboral, en la cual se genera una enajenación, es ya casi inexistente en una sociedad tecnológica porque el elemento tecnológico refuerza la *mecanización de su trabajo* y la reificación de sus facultades cognitivas y morales.

Para Anders, trabajar se ha transformado en un mero *co-laborar*, “hoy se trata en primer lugar no de una colaboración con otros trabajadores, sino de ‘funcionar con’ la empresa (fuera del alcance de la vista, pero vinculante para el trabajador), de la que los demás trabajadores forman parte del mismo modo sólo como piezas”.²⁹² En este *co-laborar*, la distinción entre “activo” y “pasivo” se ha convertido en algo confuso, la existencia actual del hombre no es, la mayoría de veces ni sólo actuar ni sólo ser accionado, más bien ser *activa y pasivamente neutral*.²⁹³ Anders le da a este estilo de existencia, de lo que Benjamin alguna vez consideró como autómatas, el nombre de *medial*²⁹⁴ que reina por doquier.

Anders determinó como una conducta típicamente totalitaria a esta medialidad dado que la pauta del hombre ‘medial’ es conducirse irreflexivamente sin ver el *τέλος* inherente al hacer y, por consiguiente, quedar *ciego respecto a la finalidad*,²⁹⁵ es decir, no saber claramente lo que se “hace”. En la *Obsolescencia del Hombre I*, Anders nos expone los elementos de la existencia medial que impiden que el hombre comprenda el sentido del término ‘final’, ansioso pero a la vez indiferente frente a su propio final:

1. El hombre ‘medial’, quien es ‘activa y pasivamente neutral’, *in actu* del trabajo es *indolente*, en el sentido en que no necesita responsabilizarse del resultado de su hacer.
2. Las actividades del hombre medial no pueden concluir en un verdadero *τέλος* que él se haya planteado, por lo que su mismo hacer no tiene ninguna verdadera relación con el futuro. “Mientras el que en verdad actúa y

²⁹² Anders, G., *La obsolescencia del hombre.*, vol. I, p. 273.

²⁹³ *Cfr.*, *ibidem*, vol. I, p. 274

²⁹⁴ *Cfr.*, *idem*

²⁹⁵ *Cfr.*, *Ibidem*, vol. I, p. 278.

planifica proyecta mediante su acción un espacio temporal, o sea, constituye un futuro, el hacer del 'hombre medial' va marcando el paso en el mismo sitio, sin avanzar. [...] Propiamente, pues, el hombre vive 'sin tiempo' –*your future is taken care of*– y, por tanto, sin el horizonte, en que únicamente podría emerger el final del futuro, o sea la posible catástrofe. Es decir: es incapaz de concebir la idea del grave peligro del futuro, porque no conoce ningún futuro".²⁹⁶

3. El hombre medial se ha adaptado a que en sus actividades no es necesario tener conciencia. "Por eso, le resultan extraños los escrúpulos por la 'condición' [*Bewadtnis*] de su trabajar; más extraño aún por cuanto considera su propio trabajo 'incontaminable' *a priori*".²⁹⁷
4. La ceguera del hombre medial a la posibilidad de que sus producciones sean inmorales pues las considera "moralmente neutrales".²⁹⁸

Estos elementos conforman su existencia medial, favorecen que el trabajador no se represente las consecuencias de su actuar. Esto se debe a que se ha fraccionado su participación en el producto final de su trabajo. Pero, además, Anders considera que este hombre medial es engañado respecto a su trabajo ya que éste no es propiamente un *hacer* sino exclusivamente producir. Lo que el trabajador tiene que "hacer y hace para vivir, o sea, su trabajo, ya no es ningún 'hacer'. Y eso, a su vez, si se toma en serio la definición esencial del hombre como *homo faber*, significa que está engañado respecto a lo que es su esencia".²⁹⁹ En este sentido, tenemos menor cantidad de actividades en las que propiamente se hace algo y, por lo tanto, las cosas tampoco están hechas en el verdadero sentido del término, sino que éstas son producidas.

Este "producir" y no "hacer", como vemos, tiene consecuencias no sólo en la fragmentación del trabajo para obtener el producto final, sino también conlleva a que el trabajador, al no participar de todo el proceso de trabajo, fraccione su

²⁹⁶ *Ibidem*, vol. I, p. 280.

²⁹⁷ *Idem*

²⁹⁸ *Idem*

²⁹⁹ *Idem*

representación sobre los efectos de su colaboración en el producto final y, por ende, fragmente su responsabilidad. Se da lo que Anders consideró como *desnivel prometeico*. Desde el primer volumen de *La Obsolescencia del hombre*, Anders sostiene que este desnivel consiste en el hecho de la a-sincronía del hombre con su mundo de productos, de ese apartamiento que crece día a día y lo comprende como un desfase

entre hacer y representar, entre actuar y sentir, entre conocimiento y conciencia y, finalmente y sobre todo, entre el aparato producido y el cuerpo del hombre (no adaptado al “cuerpo” del aparato). Todos estos desniveles [...] tienen la misma estructura: la de la preeminencia de una capacidad respecto a otra y, por tanto, la de rezagarse una respecto a otra; de la misma manera que la teoría ideológica queda por detrás de las relaciones fácticas, también la representación va por detrás del hacer.³⁰⁰

La preocupación de Anders radica en este rezago de la conciencia en medio de su mundo tecnológico pues origina un laxo status moral de los acciones del trabajador. No es relevante en qué consista el trabajo, todos son vistos como un “job” en el que la conciencia es innecesaria. Esto se examinará a continuación.

2.2.2 El ambiente tecnológico en el desnivel prometeico

Con base en lo anterior, en relación a la división de trabajo que sostiene Günther Anders, tenemos los fundamentos de lo que éste consideró como desnivel prometeico que retomaremos en el presente apartado. Mediante la fragmentación del trabajo y la introducción del elemento tecnológico es que la conciencia del hombre se va modificando, haciendo que los efectos de sus acciones se vuelvan difusos, que él mismo se haya convertido en materia prima de sus propias producciones y que no siempre pueda destruir lo que él mismo ha fabricado. En este sentido, no estará tan cerca del pensamiento de Arendt para quien, siendo uno de los rasgos propios de la fabricación que todo tenga un comienzo definido y una finalidad que se puede predecir,

toda cosa producida por manos humanas puede destruirse, y ningún objeto de uso se necesita tan urgentemente en el proceso de la vida que su fabricante no pueda sobrevivir y destruirlo. El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus

³⁰⁰ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, p. 32.

actos. [...] Sólo con su imagen del futuro producto, el *homo faber* es libre de producir y, frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir.³⁰¹

Aquí es donde Anders discreparía puesto que, como veremos en el presente apartado, el *homo faber* no es tan libre como él cree y tampoco puede destruir todo lo que él ha fabricado. Efectivamente, como sostiene Arendt en *La condición humana*, con base en la imagen del producto final, los hombres diseñan los útiles, inventan los instrumentos, organizan el propio proceso del trabajo, deciden el perfil de las personas que necesitan, la medida de cooperación, etc. “Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y nada más.”³⁰² Así, en una sociedad de fabricantes se juzgan a los hombres de acuerdo con las funciones que realizan en el proceso de su trabajo. De esta forma, lo que se ha logrado desde esta dimensión de la fabricación, es la fácil integración y adaptación del *homo faber* a administraciones, instituciones y organizaciones complejas donde el individuo forma parte de un gran sistema. Esto trae como consecuencia lo que Arendt consideró como la banalidad del mal. Es decir, reproducir individuos con poca capacidad de juicio para determinar las implicaciones de sus acciones. La dimensión del trabajo se desarrolla en un ambiente tecnológico que le exige al individuo una serie de virtudes pragmáticas tales como: la eficiencia y la obediencia entre otras.

Para Anders, este ambiente técnico lleva a que en el proceso de fabricación se dé un desnivel entre lo que el trabajador realiza y las implicaciones de sus acciones. En este sentido, el trabajador no goza de libertad no sólo porque está excluido de la posesión de sus productos o de los medios de producción sino porque al no abarcar “con su mirada la totalidad del conjunto de la producción en que se halla integrado; tampoco conoce el producto final, ni su función (en cierto modo ambos permanecen “trascendentes”); tampoco las cualidades morales o inmorales de “su” producto; y tampoco a sus beneficiarios, usuarios, o a sus víctimas”.³⁰³

³⁰¹ *Ibidem*, p. 164.

³⁰² Arendt, H., *La condición humana*, p. 172.

³⁰³ *Ibidem*, vol. II, p. 97.

Al verse amenazada la autonomía, el individuo como ser medial se caracteriza como un conformista que no tiene *claridad* respecto a su hacer, su actuar o su responsabilidad ya que se han difuminado todas las líneas de demarcación, como por ejemplo, entre: espontaneidad y coerción, actividad y pasividad, necesitar y verse obligado. Quienes realizaron el exterminio de Auschwitz, hayan sido Eichmann serviles, Eichmann viles, Eichmann obstinados, Eichmann ambiciosos o Eichmann cobardes lo hicieron como un *trabajo*, como un *job*,³⁰⁴ en donde dichas líneas de demarcación no les eran nítidas. Este *job* se puede entender como:

una ocupación cuyo producto final nada tiene que ver fundamentalmente con nosotros ni con nuestra conciencia, [éstos] llevaron a cabo los encargos de asesinato de masas, que se les había asignado con la etiqueta de “trabajo”, sin ninguna contradicción, igual que otro trabajo. Sin contradicción, porque lo hicieron con la mejor conciencia. Con la mejor conciencia, porque lo hicieron sin conciencia. Sin conciencia, porque por el tipo de asignación estaban absueltos por la conciencia. *Off limits* para la conciencia.³⁰⁵

Entonces, para el filósofo, la fórmula clásica *causa aequat effectum* (la causa es adecuada al efecto) nunca ha sido menos verdadera que hoy. “Hoy vale más bien: *effectus transcendit causam*.”³⁰⁶ A lo que se refiere Anders es que el efecto, es decir, las consecuencias que pueden traer nuestras fabricaciones no son controlables porque superan el propio trabajo del *homo faber*, superan su causa, superan las expectativas de uso y superan la estaticidad de un mundo artificial. “El “desnivel” entre causa y efecto es tan grande que [...] el causante (o sea, el trabajador) ya no reconoce como suyo el efecto de su hacer, es decir, ya no se identifica con su producto”.³⁰⁷ En el proceso en el que el hombre desempeña su trabajo, a éste le es velado el producto final y, por ende, los efectos de su actividad. Por ello, desde su perspectiva, la ecuación que corresponde a nuestra época es: hacer=fabricar, fabricar = hacer pues tanto el hacer como el actuar han degenerado en otra forma de actividad que es *el servicio*.³⁰⁸

³⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, vol. II, p. 172.

³⁰⁵ *Idem*

³⁰⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 73.

³⁰⁷ *Idem*.

³⁰⁸ *Ibidem*, vol. II, p. 75.

En esta ecuación no se encuentra una identidad propia de las funciones que sólo corresponda a una o a otra. Propiamente en el “hacer”, el hombre produce su propia existencia no natural, el producto es resultado de su propio esfuerzo. Sin embargo, al fusionarse el hacer con el fabricar, en el ámbito del trabajador actual, a éste no le es posible imaginar el efecto de su “hacer” por su escasa limitación de imaginación y porque no se le permite pensar dicho efecto puesto que desconoce la causa y el proceso. Incluso, el trabajador ha sido excluido de participar en la moralidad de la acción, a decir de Anders: “*se le arrebató el derecho a tener mala conciencia, no le era lícito sentirse irresponsable, poder sentirse irresponsable*”.³⁰⁹ Debido a que causa y efecto se han distanciado en el fabricar actual, lo que el trabajador “hace” ya no se trata de “acciones” en sentido propio, ni de “autores” con *derecho a tener responsabilidad*.³¹⁰

Los trabajadores, al no ver ante ellos el producto final de su hacer, sólo son participantes en la fabricación de partes. En ese proceso permanecen sin *téλος* y los productos son trascendentes porque superan cada parte minúscula de su actividad.³¹¹ Para Anders, esto es así debido a lo siguiente:

1. El proceso en el que están divididas nuestras actividades y su producto final están infinitamente mediados;
2. la apropiación de nuestro trabajo no es “visible” debido a las innumerables colaboraciones de los demás que conforman el proceso de trabajo, lo cual impide distinguir la propia aportación en la imagen del producto final;
3. la obtención de habilidades tales como *concentrarse en esa parte de la parte* que en cada momento nos toca trabajar y en el instante puntual de cada trabajo omitiendo el ejercicio de nuestras demás facultades;
4. el abandono a actividades tales como juzgar o criticar o, incluso, sabotear “nuestro” producto.³¹²

³⁰⁹ *Idem.*

³¹⁰ *Idem*

³¹¹ *Ibidem*, vol. II, p. 357.

³¹² *Cfr., Ibidem*, vol. II, p. 358.

Entre las implicaciones del desnivel prometeico que considera Anders, está la fusión de actividades de “quien fabrica” y “quien hace”, ambas han desembocado en una sola.³¹³ Como una de las consecuencias de esta unión, el filósofo menciona la actividad del trabajador y la del soldado que se han fundido. Un primer ejemplo de esto sucedió en los campos de exterminio, en donde se llevó a cabo la liquidación de los hombres como un trabajo. La difuminación de esa diferencia es uno de los rasgos característicos del totalitarismo. Para Anders, es ingenuo creer que ese totalitarismo se podría frenar o contrarrestar a través de “medios puramente políticos”, pues en última instancia la raíz del mismo consiste en un hecho técnico, a saber, en que ‘fabricar’ y ‘actuar’ se sustituyen y se superan de igual modo mediante el ‘servir’; o mejor, *ya han sido superados.*”³¹⁴ Los trabajadores ya no tienen a la vista el resultado de su actividad ni el producto total debido al proceso inmaculado de la máquina y al desnivel prometeico mencionado.³¹⁵ Con esto, Anders sostiene tres cosas:

1. El trabajo no tiene *τέλος*, es decir, se ha desvanecido esa finalidad pues aunque el producto ya esté terminado, las actividades no consiguen tenerlo “cuando un proceso de producción se divide en un sinnúmero de pasos y cada uno de los que trabajan sólo está empleado en una etapa del fabricar, el proceso de producción no se descompone en producciones parciales sino solamente en actividades parciales”.³¹⁶
2. “El trabajo no produce fatiga”.³¹⁷ Al trabajo que Anders se refiere es al trabajo automatizado en el que la fatiga se ha reducido al mínimo porque se ha llevado a cabo “una degeneración potenciada, pues ahora ésta consiste no sólo en que el ‘fabricar’ se convierta en mero ‘hacer’, sino también en que el ‘hacer’ se reduce a una especie de ‘no hacer nada’”.³¹⁸ Para ello, Anders hace la precisión que cuando habla de dicho “hacer” automatizado se refiere al *to do* y no al *to make*.

³¹³ *Ibidem*, vol. II, p. 76.

³¹⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 77.

³¹⁵ *Cfr. Ibidem*, vol. II, p. 78.

³¹⁶ *Idem*

³¹⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 79.

³¹⁸ *Idem*

3. La *imitatio instrumenti*. El que participa en la fabricación de algún producto, debe regirse de acuerdo con su máquina, es decir, ser su servidor.

Anders ve una convergencia de sistemas provocada por la técnica que no se mueve hacia el sentido de la libertad ni autonomía del hombre “*sino en la del totalitarismo de los aparatos*. Como piezas de ese mundo de aparatos, nosotros, los hombres, somos, en el mejor de los casos, proletarios”.³¹⁹ En cuanto a las máquinas, cuando éstas son una parte de un ensamblaje, dejan de ser máquinas, “decaen ontológicamente’, es decir, se convierten en *piezas de aparato*, en piezas de grandes máquinas; es decir, resultan inferiores porque la dignidad de las piezas es inferior a la del todo, del que forman parte. En cuanto a los seres humanos, trabajadores,

cuando somos convertidos en meras ‘ruedas de engranaje perdemos nuestra personalidad, [...] en el reino de las cosas. [...] Es decir, el número de máquinas, que aún son en realidad máquinas y no sólo ‘ruedas de una máquina, es cada día menor; al menos, día a día aumenta este peligro de la ‘merma de autonomía’.³²⁰

Por lo anterior, Anders detecta una enfermedad del trabajo como consecuencia de su división en un ambiente tecnológico. Específicamente, se refiera a ella como “enfermedad esquizofrénica del trabajo”³²¹ por la que los trabajadores se encuentran escindidos, “porque la relación entre su afecto (aquí la inocente alegría gozosa por la música en el trabajo) y la naturaleza de su afecto (aquí, la producción de medios de aniquilación, que hace culpables) ha dejado de existir; y porque esa grieta es tan definitiva que los así “escindidos” no sólo ya no echan falta la relación perdida, sino que ya no son capaces de echarla en falta”.³²² Los empleados de los campos de exterminio, solían trabajar sin afectos durante su jornada para luego dedicarse a afectos y emociones que nada tenían que ver con su trabajo. Ese horror que sentimos por las personas común y corrientes [*Biedermänner*], para Anders, “sólo nos lo podemos permitir, si nos incluimos nosotros mismos como objetos de nuestro horror”.³²³

³¹⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 113.

³²⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 123-124.

³²¹ *Cfr. ibidem*, vol. II, p. 180.

³²² *Ibidem*, vol. II, p. 181.

³²³ *Ibidem*, vol. II, p. 182.

Como se ha mencionado, en la teoría andersina, son decisivos tanto la división del trabajo como la introducción del elemento tecnológico en el origen del desnivel prometeico y en la *enfermedad esquizofrénica del trabajo* que favorece a nuestra ceguera del producto final de nuestro trabajo y por ende de sus efectos. “*La división del trabajo en varias partes divide siempre a los individuos que trabajan así. La división de labour convierte a los in-di-vi-duos en ‘dividuos’.*”³²⁴ Por dividuos se refiere a “aquellos cuyos afectos ya nada tiene que ver con la naturaleza del afecto; aquellos a quienes no les está permitido sentir lo que hacen y a quienes, por eso, se les endosan sucedáneos de afectos y emociones completamente extraños a la acción [...]”.³²⁵ Entre estos dividuos se diluye la responsabilidad del resultado final de su *hacer* y en un mundo tecnológico de trasfondo de nuestras acciones todos llegamos a ser inocentemente culpables, como sostiene Anders. Sin embargo, los individuos no permanecen sin afecto y sin representación todo el tiempo, cuando éstos se percatan de las implicaciones de sus acciones en un mundo tecnológico, éste se avergüenza. Por un lado, porque éste ha sustituido “su trabajo por el automatismo de los aparatos”³²⁶ y, por otro lado, por su naturaleza imperfecta, porque ésta no ha sido resultado de un proceso de fabricación. Esto lo abordaremos a continuación.

2.2.3 Desenlace del desnivel prometeico: la vergüenza prometeica

En un mundo tecnológico no sólo los *dividuos*, como se refiere Anders a los trabajadores, sino todo aparato desempeña un papel social y moral previo por el hecho de la forma de trabajo que hay detrás de él pero el mismo trabajador no es consciente.

El minucioso análisis que hace César de Vicente Hernando de la obra de Günther Anders, recupera este concepto central en el pensamiento del filósofo de la situación, a saber, el de aparato:

(la máquina, después), del que, sin embargo, especifica que no se refiere a un *medio* (de comunicación) en tanto que un medio es <<cualquier cosa secundaria de la determinación

³²⁴ *Ibidem*, vol. II, p. 181.

³²⁵ *Idem*

³²⁶ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 32.

de un fin>>. Sin embargo, estos aparatos no son medios sino *decisiones preliminares*; es decir, <<decisiones tomadas antes mismo de que nos sea ofrecida la posibilidad de decidir>>, son la decisión preliminar”.³²⁷

Entre las decisiones previas que representa el aparato está la forma de consumo, la forma de trabajo, un modo de vida. El trabajador no se entera ni advierte que se le ha impedido comprender realmente la consecuencia efectiva de integrar en el mundo nuevos aparatos y participar en la moralidad o inmoralidad de sus acciones. Anders ya había anunciado en 1956 que en el año 2000 se preveía que la mayoría de los trabajadores serían trabajadores de la automatización.³²⁸ En su texto *Nosotros los hijos de Eichmann*, Anders sostiene que los seres humanos nos hemos convertido en criaturas de un mundo tecnificado en el que no hay aparatos aislados³²⁹. La obediencia de Eichmann provenía de un sistema en el que todos funcionaban como engranajes. En este sistema, dice Anders, “cada aparato particular es, a su vez, sólo una pieza del aparato, sólo un tornillo, sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo, que, en parte, satisface las necesidades de otros aparatos y, en parte, con su propia existencia, impone a su vez necesidades a otros aparatos. [...] El sistema aparato es nuestro mundo”.³³⁰

Esto trajo como implicación, de acuerdo con Jorge Linares, que “el ser humano se haya convertido en el principal objeto de transformación tecnológica”,³³¹ no sólo debido a que ha incorporado los avances tecnológicos a su cuerpo y se ha modificado su conciencia sino porque al tiempo en que es creador de su mundo artificial también es *materia prima* de sus propias producciones. Sin embargo, esto no significa que éste alcance a advertir los efectos de sus creaciones. A esto Anders le llama desnivel prometeico, el desnivel entre lo que el hombre produce y lo que puede representarse respecto a sus efectos y, por ende, a la responsabilidad respecto a ellos.

Con la categoría de desnivel prometeico, Anders da cuenta del poder tecnológico que ha crecido en mayor medida que la conciencia terminando, ésta,

³²⁷ De Vicente Fernando, C., *Günther Anders. Fragmentos de mundo*, Madrid, La oveja roja, 2011, pp. 162-163.

³²⁸ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 100.

³²⁹ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, 20.

³³⁰ *Idem*

³³¹ Linares, Salgado, J. *op. Cit.*, p. 184.

empobrecida. Este desnivel se da entre lo máximo que podemos producir y lo que podemos imaginar (que es vergonzosamente mínimo), incluso se ha convertido en un desnivel entre lo que producimos y lo que podemos utilizar, entre lo que ponemos a disposición en el mercado y la responsabilidad que asumimos como consumidores, entre lo que inventamos y las consecuencias de colocar en el mundo nuestras fabricaciones.

Anders determina que desde el totalitarismo, la manera de utilizar a la humanidad como materia prima no ha sido algo accidental sino que está latente como posibilidad inmanente en la unidad dialéctica de la modernidad industrial entre *homo creator*³³² y *homo materia*.³³³ Los imperativos surgen de la técnica y se han convertido en: “lo que se puede hacer, se debe hacer” y “lo que es factible, es obligatorio”. Estos, al no provenir del mismo ser humano como fundamento de sus futuras acciones sino de la técnica, han llevado a que los postulados morales que nuestros antepasados han planteado sean caducos, tanto los de la ética individual como los de la ética social.

En el segundo volumen de *La Obsolescencia del hombre*, Anders continúa analizando el problema del primero: *la discrepancia de la capacidad de nuestras diversas facultades*. Esta situación originó en el hombre una vergüenza prometeica que se refiere a la vergüenza ante las cosas que producimos, cuya alta calidad “avergüenza”.³³⁴ Frente a lo que nos provoca nuestra naturaleza imperfecta, Anders recurre nuevamente a la figura de Prometeo para describir dicho sentimiento de vergüenza. En su diagnóstico sobre la segunda mitad del siglo XX, Anders sostiene que “Prometeo venció demasiado triunfalmente, tanto que ahora, confrontado con su propia obra, el orgullo, que fue tan natural en el siglo XIX, empieza a desaparecer para quedar reemplazado por el sentimiento de la propia inferioridad y miseria. ‘Quién soy yo?’ pregunta el Prometeo actual, el bufón cortesano de su propio parque de máquinas, ‘quién soy yo?’”.³³⁵

³³² Por *homo creator*, Anders se refiere a que nos hemos puesto en disposición de generar productos a partir de la naturaleza que no pertenecen a la clase de “productos culturales”, sino a la de la naturaleza. Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 27.

³³³ El *homo materia* es producto del *homo faber*.

³³⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 39.

³³⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 41.

La pregunta por su identidad se debe a que el hombre ya no se concibe como auténticamente natural ni tampoco totalmente artificial (como producto de sus fabricaciones). A pesar de que el hombre se coloca a sí mismo entre sus producciones, como interpreta De Vicente, en el estado de vergüenza prometeica el hombre no se encuentra tal cual como un producto³³⁶. En este estado se encuentra una dialéctica en donde prevalece el deseo del hombre de llegar a ser un *self made man*. Esta dialéctica se refiere a la inicial incómoda confrontación del hombre con su contrario la máquina que después, éste, al deslumbrarse por la perfección de sus creaciones artificiales, aspiró a integrarse en ese mundo fabricado. Sin embargo, sólo se encuentra con su propia naturaleza imperfecta que ha tenido *un nacimiento* y no ha sido producida. Por ello, Anders señala que frente a este *trastorno trastornado*³³⁷ se debe tomar en cuenta ese deseo humano, fruto de una sociedad tecnologizada, de ser un *selfmade man*, es decir: un producto.

*él quiere hacerse a sí mismo no porque no soporte y nada de lo que no ha sido hecho por él mismo, sino porque tampoco quiere ser nada no hecho. No porque le indigne ser hecho por otro (Dios, los dioses, la naturaleza), sino porque no es hecho y, en cuanto no hecho, está sometido a todos sus productos fabricados".*³³⁸

Anders ilustra con un episodio en que resulta visible *la vergüenza como hecho histórico identificable*. Éste es el caso de la Guerra de Corea en la que el general Douglas McArthur fue destituido debido a las medidas que pretendía tomar durante dicha guerra de utilizar armas nucleares. Se le quitó la responsabilidad de tomar decisiones pero no para otorgársela a alguien con más competencia estratégica sino que su poder de decisión se le confirió a un artefacto: "la responsabilidad se puso en manos de un *Electric Brain* como última instancia".³³⁹ Para Anders, el desvío de las funciones de McArthur a una máquina, no fue por el hecho de ser McArthur sino simplemente por ser un ser humano. Éste es un ejemplo, que brinda el filósofo para ilustrar que la subordinación del

³³⁶ "En este sentido [Anders] es solidario del deseo del Iluminismo de colocar al ser humano en el centro de las afirmaciones científicas y filosóficas (con lo que tal situación se inserta sin dificultad en el núcleo duro de la modernidad), al mismo tiempo que señala una fundamental diferencia: que de tema, asunto, idea, etc, se ha convertido en producto...". De Vicente H., C., *op. cit.*, p. 164.

³³⁷ *Cfr.*, Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, p. 41.

³³⁸ *Idem*

³³⁹ Anders, G., vol. I, p. 73.

general a un cerebro artificial muestra que la misma humanidad ha atentado contra sí misma³⁴⁰ al inclinarse hacia su mundo de artefactos otorgándole cualidades que antes eran propias del hombre.

quien transfiere la responsabilidad de un hombre a un aparato, también transfiere con ella su propia responsabilidad; que la humanidad llevó a cabo por primera vez en este caso de manera representativa es autodegradación; que por primera vez proclamó públicamente por sí misma; “Dado que calculamos peor que nuestro aparato, no se puede contar con nosotros; por tanto, no ‘contamos’”; por primera vez la humanidad no sintió vergüenza de avergonzarse públicamente.

A pesar de que el general McArthur no haya sido destituido por otro ser humano y, en ese sentido, no haya sido degradado en un sentido militar, la desvalorización se encuentra ahí. Aunque McArthur se haya convertido en el jefe de “máquinas de oficina”, nunca regresó a su posición primera, la que le identifica como ser humano ni tampoco se ubica en el lugar que llegó a ser su opuesto, el del artefacto. “La única posición que le permitió desquitarse; la única, en que podía mostrar a los aparatos que su voz y su palabra aún valían y que estaban sometidos a su dominio era el puesto de director en la producción de máquinas de oficina; sólo allí podía dominar y humillar a los prepotentes aparatos, al menos comercial y administrativamente; sólo allí podía enfriar sus ganas de venganza. Por eso escogió ese oficio”.³⁴¹ Este escenario lo traduce Anders al lenguaje hegeliano, por medio del cual señala que la versión de la *Fenomenología del espíritu* de hoy en día se interpretaría de la siguiente manera: “Después que el antiguo ‘siervo’ (el aparato) fue encumbrado a nuevo ‘señor’ y el antiguo “señor” (McArthur) fue rebajado a ‘siervo’ intentó a su vez convertirse de nuevo en ‘señor del señor’ (del aparato)”.³⁴²

De esta forma, Anders señala una dialéctica en la idea de la vergüenza, en la que se encuentra un trastorno de la identidad. La vergüenza a) parte de un acto reflexivo, es una relación consigo mismo; b) pero esta relación fracasa; c) fracasa radicalmente ya que es desde su inicio este fracaso; d) desde su inicio porque la vergüenza hace que quien la experimente se vea como idéntico y no idéntico al mismo tiempo (eso soy yo, pero eso tampoco soy yo); e) este acto no se resuelve,

³⁴⁰ *Cfr., idem*

³⁴¹ *Ibidem.*, p. 76.

³⁴² *Idem*

por lo que no tiene final (la vergüenza no se resuelve porque en quien se lleva a cabo ese encuentro contradictorio consigo mismo no se termina); f) entonces pierde su carácter de acto y degenera así en un estado; g) no es un estado fijo sino que deriva en “un estado que oscila entre la irritación y la desorientación; en un estado que siempre parece empezar de nuevo, a pesar de que cree estar así hace tiempo. En suma: *la vergüenza es un trastorno de la autoidentificación, una perturbación*”.³⁴³

Específicamente, mediante la vergüenza prometeica, los seres humanos anteponemos nuestros productos (lo hecho) a quien lo hace.³⁴⁴ El hombre padece este sentimiento de inferioridad frente a sus aparatos porque en sus intentos de amoldarse y compararse con ellos y, así, convertirse en parte de alguno de sus aparatos, confirma que él solamente es una materia prima *miserable*, “porque, en vez de ser una verdadera materia prima, está fijada morfológicamente ‘de manera desafortunada’, porque ya está preformado”.³⁴⁵

Una de las expresiones de dicha vergüenza prometeica se da en el ámbito del trabajo del hombre. En éste se ha sustituido “su trabajo por el automatismo de los aparatos”³⁴⁶, transformándose él mismo en superfluo. Se encuentra a sí mismo en lugar de encontrar una parte del aparato.³⁴⁷ Con todo y que el hombre como trabajador no tiene la naturaleza artificial de un aparato, en éste existe una reificación al concentrarse en su trabajo para ir al compás y a la velocidad de una máquina “como si” éste fuese un engranaje de su más. Sin embargo, lo que podríamos cuestionar es si esta vergüenza se da en todos los seres humanos, en un mundo tecnológico, por qué en Eichmann no encontramos alguna huella de ésta en su obrar. Esta situación de “como si” fuese un engranaje de una maquinaria, la ubicamos en el primer capítulo desde el momento en que Eichmann, para atender la solicitud de la “migración forzosa” ideó lo que en 1938, funcionarios judíos de Berlín consideraron como “una fábrica automática, como un

³⁴³ *Ibidem.*, p. 78.

³⁴⁴ *Cfr., Idem*

³⁴⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 63.

³⁴⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 32.

³⁴⁷ *Cfr., Ibidem*, vol. I, p. 99.

molino conectado con una panadería.”³⁴⁸ Efectivamente, podemos identificar una reificación por parte de Eichmann al transformar su actividad y a él mismo en una parte superflua de un sistema más complejo en el que todos operan una parte minúscula de un todo. Cada una de sus partes es importante para su funcionamiento pero al mismo tiempo cada una de ellas puede ser sustituida por el hecho de ser superflua. Así, la superfuidad tanto de Eichmann como de sus actos, tienen implicaciones éticas contempladas tanto por Hannah Arendt como por Günther Anders.

2.3 Implicaciones éticas

Desde la teoría andersiana, a partir del siglo pasado se tornó laxo el estatus moral del producto del trabajo; da lo mismo producir juguetes o armas nucleares. Dicho estatus moral parece no tener mayor relevancia para el trabajador. En el caso de Eichmann, él estuvo convencido que “sus funciones de organización y de coordinación de las evacuaciones y deportaciones habían facilitado a que las víctimas llegaran a su destino ³⁴⁹ sin demasiada complicación y desgaste innecesario.” ³⁵⁰ Trabajó para una maquinaria de destrucción masiva en la que se producían cadáveres de manera industrial pero, desde la teoría andersiana, no se representó que sus funciones eran las que desembocaban en la Solución Final. No sólo porque siguió órdenes sino porque, como vimos, después de la Conferencia de Wannsee ratificó que sus actos en aquel momento estaba en sintonía con su entorno. “¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto?”³⁵¹

Por lo anterior, tenemos que en *La Obsolescencia del hombre*, Anders sostiene que todos los trabajos valen por igual en tanto que “sólo es actividad aislada que, paradójicamente, contribuye a un engranaje global implacable, pero

³⁴⁸ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 74.

³⁴⁹ Cfr, *Ibidem*, p. 286.

³⁵⁰ Vid. *Supra*, p. 27.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 174.

que puede provocar la destrucción del medio ambiente o la aniquilación de seres humanos, intencional o accidentalmente”.³⁵²

Como se mencionó anteriormente, para nuestros antepasados, el acto de trabajar se consideraba ‘moral’ en todas sus circunstancias, se proyectaba una causa y sus efectos, se planteaba la idea de *hacer* algo para la satisfacción de alguna necesidad humana, el proceso, las herramientas y utensilios. Sin embargo, a partir del trabajo automatizado, la finalidad y el resultado del trabajo “son considerados fundamentalmente como ‘*moralmente neutrales*’; da igual en qué se trabaje, el *producto del trabajo está ‘más allá del bien y del mal*’. [...] En términos morales, producto y fabricación del producto están separados; el *estatus* moral de quien, trabajando, participa en su producción. Da igual que sepa o no lo que hace: para lo que hace no necesita conciencia. [...] esa ausencia de conciencia impera ya en la empresa”.³⁵³

Efectivamente, como advierte Jorge Linares,

la disolución de la responsabilidad es el mayor problema ético que Anders observa en la actual mediatización industrializada de la actividad humana. Esto es lo característico del modo de acción técnico-industrial- militar de nuestra era (que igual produce automóviles o cadáveres por millones). Nadie parece ser ya responsable de las consecuencias de las acciones técnicas a gran escala, si es que resultan destructivas. La disociación entre lo que producimos y lo que nos representamos puede llegar a un extremo de patética y verdadera esquizofrenia: se puede ser un comandante de un *Lager* de exterminio y, al mismo tiempo, un ejemplar y amoroso padre de familia, como lo era Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz.³⁵⁴

Con base en lo expuesto en este capítulo, se pueden explicar las condiciones sociales que conforman el trasfondo tecnológico en las que el individuo desarrolla o despliega, en muchos de los casos, la mayor parte del tiempo sus capacidades. Particularmente para Günther Anders, desde la lectura de Linares, el futuro comenzó a ser peligroso en la medida en que el poder tecnológico fue creciendo enormemente y la conciencia humana se ha quedado rezagada y empequeñecida.³⁵⁵ En ese sentido, para el pensador que desarrolló la llamada filosofía de la barbarie, “[!]a gran tarea moral de nuestros tiempos consiste en remediar ese desfase mediante una señal de alerta que debe ser hiperbólica

³⁵² Linares, Salgado, J., *op. Cit.*, p. 192.

³⁵³ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, p. 276.

³⁵⁴ Linares, Salgado, J., *op. cit.*, p. 187.

³⁵⁵ Cfr., *ibidem*, p. 179.

para sacudir la conciencia de los aletargados habitantes del mundo tecnológico”.

356

Como vimos, el mundo tecnológico producido artificialmente, habitado por los aparatos transforma nuestra conciencia, modifica nuestra forma de trabajo, altera nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Esto ha provocado que, en el estadio de nuestra revolución tecnológica, la personalidad haya quedado anulada; “*porque la servidumbre o, mejor, la no existencia de la persona ya se supone como fait accompli*. En estas circunstancias, la obediencia explícita (que lleva a cabo la servidumbre) se ha convertido en superflua”.³⁵⁷ De hecho, Anders subraya que la persona como tal ya no existe porque para hablar de ella se requiere, al menos, de principios éticos que le acompañen pero como la conciencia se ha desfigurado, habría que encontrar otros términos cuando nos referimos a una existencia medial ya que tampoco la heteronomía es una característica clara en ella. En un sistema compuesto por conformistas no es necesario dictar cada uno de los movimientos de los seres mediales, ni fijar cada frase ni controlar cada palabra. “*Dado que ya nos lo ha fijado avant la lettre, siempre puede permitirse generosidad, siempre puede ser liberal*”. Sin embargo, aunque se oscile en un ir y venir de una autonomía fantasma y una heteronomía fingida, la responsabilidad por las acciones individuales queda disuelta. El hombre transfirió su responsabilidad a un aparato, como en el caso de McArthur, “mientras, para Agustín, el hombre *eo ipso* pertenecía a las criaturas, aquí aparece exclusivamente en su calidad de *homo faber* y, por tanto, como ser que fabrica sus fabricaciones. ‘Permuta de *creator* y *creatum*’”.³⁵⁸

Ahora bien, en la propuesta de Anders, no sólo encontramos una crítica a la irreflexión y ante ello a ejercitar aquellas facultades correspondientes para conducirnos con medida y con responsabilidad, sino que también encontramos una exhortación a tener miedo: “No seas cobarde que temas tener miedo!”.³⁵⁹ Este elemento es relevante en la teoría andersiana: el miedo, ya que la poca o

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 198.

³⁵⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 41.

³⁵⁹ Anders, G., *Mandamientos de la era atómica*, en Anders, G., *Filosofía de la situación* [antología], Madrid, Libros de la Catarata, 2007, p. 79.

suficiente información que el hombre medial tiene de los efectos de sus producciones, deberían ser suficientes para frenar el acelerado ritmo en que introduce nuevos artefactos. Sin embargo, a decir de Anders “nuestro sentir desfallece” porque no vemos una amenaza inmediata de la que haya que huir o evitar. En términos freudianos,³⁶⁰ para tener miedo es necesaria una relación directa con el objeto definido al que le adjudicamos un peligro. Y debido a que no experimentamos una situación frontal objetiva próxima, inminente, continuamos en nuestro estado de medialidad. Por ello, de acuerdo con Anders, también para el miedo tenemos que capacitarnos. En una sociedad en la que nos es proporcionado un entorno de confort a través de grifo de los *mass media*, somos anestesiados. Frente al miedo, Anders enfatiza “¡Oblígate a tener el miedo que corresponde sentir ante la magnitud de la amenaza del apocalipsis!”³⁶¹ En este punto, podemos identificar la influencia de su maestro Heidegger. Desde la postura del autor de *Sein und Zeit (Ser y tiempo)*, específicamente en el párrafo 30 aborda la temática del miedo. En dicho párrafo, podemos destacar para nuestros objetivos, la disposición del “ser ahí” de dejarse afectar por aquello que puede ser temible. Para ello, *lo temible* debe tener el carácter de lo amenazador más no es que

el temer vea que se acerca lo que se acerca, sino que ante todo lo descubre en lo que tiene de temible. Y es temiendo como puede el temor acabar por ‘ver claro’, ‘dirigiendo la vista’ expresamente, qué es lo temible. El ‘ver en torno’ ve lo temible porque es en el ‘encontrarse’ del temor. El temer, como posibilidad dormitante del ‘ser en el mundo’ ‘encontrándose’; el ‘ser temeroso’, ha ‘abierto’ ya el mundo en el sentido de poder acercarse desde él algo, lo que se dice temible.³⁶²

Para que el “ser ahí” tema es necesario que éste se encuentre en cierta disposición afectiva. Lo temible, que se encuentra en medio de un conjunto de relaciones significativas, se le presente así como un peligro. El “ser ahí” es el único ente capaz de tener el miedo en el que le *va su propio ser*. En esta misma línea, Anders considera que las situaciones de riesgo a las que deberíamos tener miedo no son cuestiones de los políticos o del ejército. A través de las imágenes que nos brindan los medios de comunicación *presenciamos* pasivamente los

³⁶⁰ Freud, S., *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

³⁶¹ Anders, G., *Mandamientos de la era atómica*, p. 78.

³⁶² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Barcelona, Planeta, 1993, p. 158.

acontecimientos y, por ende, no los categorizamos como temibles. “*Aquello que no podemos clasificar, lo consideramos inexistente*”.³⁶³ De esta manera, no sólo no podemos representarnos, ni sentir miedo, tampoco podemos pensar ni decidir. Nuestro porvenir se lo dejamos a quienes consideramos que tienen la competencia de calificar lo que tiene que ser temible y actuamos como si no debiéramos intervenir.

este <<no-deber (No-deber-inmiscuirse)>> se convierte automáticamente en un <<No-ser-necesario>>, en un <<No-tener-necesidad-de>>. Es decir, aquellas cuestiones sobre las que no debo preocuparme, son cuestiones sobre las que no necesito preocuparme. Y de este modo me evito el miedo, pues este asunto es <<despachado>> en otro ámbito de competencia.³⁶⁴

Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger señalaba que el *temer por* el otro no le tendría que quitar el temer por su parte. Sin embargo, precisamente, “cuando más tememos *por* otro es cuando *él* no se atemoriza y se precipita temerariamente contra lo amenazador.”³⁶⁵ Bajo esta óptica, Anders considera que la intención de monopolizar competencias es injustificada ante las constantes amenazas globales a las que no someten. Esto es lo que convierte nuestra relación con el mundo en una situación moral insostenible en el sentido en que otorgamos responsabilidad a individuos supuestamente más competentes. Éstos toman decisiones en términos económicos y políticos y, sostiene Anders, nos hacen creer que no debemos tener miedo, mucho menos conciencia. En ello radica el problema ya que para tener responsabilidad, hay que tener conciencia, pensar por cuenta propia, y, entonces, esto llevaría a usurpar competencias que no son nuestras, lo cual, para el filósofo

es sumamente estúpido pensar que en esta cuestión existen distintos niveles de competencia y que a aquellos que, en virtud de su azarosa división del trabajo, de las tareas y de las responsabilidades, ejercen como políticos o como militares, este problema les incumbe más directamente que a nosotros en cuanto a su fabricación o <<utilización>>.³⁶⁶

Desde la postura andersiana, se requiere una transformación del mundo tecnológico propiciada por personas con nuevas “virtudes colectivas” tales como la moderación, la austeridad y la autolimitación como parte de un cálculo pragmático de las posibilidades de una economía global sustentable. Esto es necesario para:

³⁶³ Anders, G., *Mandamientos de la era atómica*, p. 81.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 79.

³⁶⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 159.

³⁶⁶ Anders, *Mandamientos de la era atómica*, p. 80.

expresar tu alarma ante nuestra pequeñez; para ver en ella un escándalo; para socavar los límites <<bien establecidos>> e inamovibles; para convertirlos en obstáculos que hay que salvar; para hacer retroceder nuestra esquizofrenia. [...] si te niegas a hacerlo, has de atreverte a crecer hasta volver a ser tú mismo. Y esto significa: debes –es tu tarea- salvar el abismo existente entre tu capacidad de hacer y de imaginar; reducir el desnivel existente entre ambas capacidades; o, dicho de otro modo: debes ampliar considerablemente el limitado <<ámbito de acción>> de tu imaginación (y de tu capacidad de sentir, todavía más limitada, hasta que imaginación y sentimiento puedan captar y comprender la magnitud de lo que eres capaz de hacer; [...] En una palabra, tu tarea consiste en ampliar tu imaginación moral.³⁶⁷

Sin embargo, esto no es posible debido a que Anders ve como una táctica la falsificación del trabajo que forma parte de un sistema de engaño más amplio que es controlado por la propaganda que se dirige a la masa. Una masa que actúa de forma solista. La masificación de forma solista, *the Lonely Crowd*, es terreno fértil para el conformismo, del que habla Anders, que es donde reside y tiene experiencias el que se ha convertido en no-libre, con una ilusión de la libertad transmitida. Mediante la masificación se consigue “llevar al individuo a repetir de forma maquinal un vocabulario de individuo, que se contradice a sí mismo por el hecho de esa repetición”.³⁶⁸ Esta situación es un aspecto importante a considerar puesto que para Anders, el actual dilema moral consiste en que, por una parte, esperamos del hombre una colaboración absoluta, como parte de su trabajo, como virtud laboral³⁶⁹ y, por otra, que al mismo tiempo se comporte como “él mismo” o sea, “no medialmente”, o no como parte de la masa, es decir, que actúe moralmente. Y esto es una situación imposible. Imposible por dos razones, argumenta Anders:

1. Porque en el momento en que se llega ahí, ya no se da una ‘esfera fuera del mundo de la empresa’; es decir, porque siempre se cuida que las tareas decisivas, que se le exigen al hombre actual, se presenten bajo la forma de hacer tareas de empresa, incluso para que, en cuanto asesino, no ‘actúe’, sino que lleve a cabo un trabajo: el funcionario en el campo de exterminio no ha ‘actuado’, sino que, por atroz que suene, ha trabajado. Y como la finalidad y el resultado de su trabajo no le importan nada; como su trabajo

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 78.

³⁶⁸ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 205.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

en cuanto trabajo siempre es ‘moralmente neutral’, ha realizado algo ‘moralmente neutral’.

2. Y aunque al hombre (al hombre común) se le reclame que encarne dos tipos de existencia absolutamente diferentes: que trabajando se comporte como ‘conformista’ y, en cambio, ‘actuando’ como no-conformista; es decir, que lleve y soportye una vida esquizofrénica, una vida que no esté dominada por un ‘desnivel’, que jamás se nivelará, entre dos tipos de acción contradictorias. Y eso, la esquizofrenia como postulado, sería en verdad algo tan monstruoso, que en comparación con ella, todas las exigencias que las morales, incluidas las más exigentes, han impuesto hasta hoy a los hombres quedarían reducidas a amables sugerencias.³⁷⁰

Por lo anterior, es explicable para Anders que en los procesos en que se juzgaban ‘crímenes contra la humanidad’ los acusados llegaban a sentirse indignados y hasta horrorizados al ser interpelados como “personas”, pues como “personas” se les

responsabilizaba de la brutalidad infligida a quienes ellos habían ultrajado y por el asesinato de aquellos a quienes ellos habían asesinado. Sería absolutamente erróneo considerar a estos acusados simplemente como ejemplares casuales de seres deshumanizados o insensibles. Si eran incapaces de sentir remordimiento, vergüenza o cualquier otro tipo de reacción moral, no fue porque ‘a pesar de todo’ habían colaborado, sino casi siempre porque *sólo* habían colaborado; pero a veces porque habían colaborado, es decir, porque para ellos ‘ser moral’ coincidía *eo ipso* con la absoluta ‘medialidad’ y, por eso, (en cuanto ‘habiendo colaborado’) tenían buena conciencia. Lo que en su ‘impenitente insensibilidad’ pensaban, lo habrían podido expresar así: ‘¡Si al menos hubiéramos sabido lo que pretendéis de nosotros! En aquel tiempo *estábamos* en regla (o, si queréis, éramos morales). En definitiva, *nosotros* no podemos hacer nada respecto al hecho de que la empresa, con la que colaboramos con satisfacción, haya sido sustituida por otra. Hoy es ‘moral’ colaborar aquí; y entonces era ‘moral’ colaborar allí’.³⁷¹

Para Arendt, el problema no es “saber si somos dueños o esclavos de nuestras máquinas, sino si éstas aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han comenzado a dominar e incluso a destruir el mundo y las cosas”.³⁷² En resumen, consideramos que Arendt determinó que en la dimensión del trabajo, el mundo de las máquinas

³⁷⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 278.

³⁷¹ *Ibidem*, vol. I, p. 275.

³⁷² Arendt, H., *La condición humana*, p. 170.

se ha convertido en un sustituto del mundo real, sin embargo, como sostiene en *La Condición Humana*, este pseudomundo no puede realizar la tarea más importante del artificio humano, que es la de brindarnos un hogar más hospitalario y estable. Arendt 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 de un líder.

2.3.1 La obsolescencia del mal

Anders no aborda propiamente el tema del mal aunque en su obra *La Obsolescencia del hombre* cierre con un último apartado titulado: *La obsolescencia del mal*. Dicho título no fue el original. Inicialmente el tema sobre el que Anders había preparado su texto para hablar era *Sobre la religión en la era técnica* con subtítulo: *El aprendiz de brujo metamorfoseado*. Sin embargo, después de trece años el filósofo introduce el mal en el encabezado de dicho apartado.

Debido a que Anders no modifica el cuerpo del primer texto para adaptarlo al encabezado sobre el mal, lo que deseamos hacer en esta parte de la investigación es interpretar y reconstruir lo que el filósofo pretendió, enfatizar con el segundo encabezado (*La obsolescencia del mal*). Interpretando como *mal* la constante e ininterrumpible producción tecnológica sin la aparición del pensamiento que no sólo es útil para calcular y ejecutar sino también para cuestionar y prevenir. No nos turban ni nos indignan las situaciones que nos ponen en peligro sino que incluso participamos en ellas ya sea como trabajadores ya sea como consumidores porque no vemos algo malo en ellas. En este sentido, es obsoleto el mal porque es la misma cotidianidad con la que nos relacionamos en este sistema-mundo, en esta gran máquina-mundo, y no vemos que la misma humanidad puede ser aniquilada en un segundo debido a la ausencia de reflexión.

Desde el principio del texto, Anders evoca a la balada de Goethe: *El aprendiz de brujo* para abordar nuestra relación respecto al mundo tecnológico en donde sostiene que tal balada es más realista ahora que en el tiempo en que fue

redactada. El mundo se ha poblado de aprendices de brujos en el último siglo, que a su vez manipulan aparatos a los que les da el nombre de “espectros”.³⁷³ Sin embargo, estos aprendices al ser parte y víctimas de dicho mundo, al no decidir sobre sus propias acciones, Anders también les da el nombre de espectros. “[H]oy, nosotros, los aprendices de brujo, no sólo no sabemos que no sabemos la fórmula de desencantamiento o si no hay ninguna sino que ni siquiera sabemos que somos aprendices de brujo”.³⁷⁴ A esta ignorancia o no-representación, Anders le llama *irracionalismo*. Irracionalismo que ha triunfado no como teoría sino como situación de la humanidad en el sentido en que “*debe su existencia –por primera vez en la historia- al mismo irracionalismo*, es decir, a las ciencias, la técnica y la organización del trabajo.”³⁷⁵ Estos son comprendidos por Anders como factores decisivos en nuestra forma de trabajo desvinculado e irracional. Desvinculado por la división de funciones; irracional en tanto que no sabemos que no somos conscientes de que las situaciones emergentes en las que somos co-participes son obsoletas, que el mal como fruto del mundo tecnologizado que inventamos es obsoleto. Obsoleto porque imprudentes y sin previsión aceptamos y participamos en la emergencia en que se encuentra nuestro mundo. No nos preguntamos por la pertinencia o conveniencia de un producto en nuestra vida (no sólo como satisfacción de una necesidad creada) o en la de nuestros hijos, en qué medida podría cambiar el mundo como un todo por la existencia de dicho producto, qué otros productos se tendrán que producir a causa de su existencia o si la supervivencia de la humanidad pudiera estar en riesgo o amenazada a causa de su producción. Para Anders, estos ejemplos de irreflexión son muestra de la *inoportunidad del pensamiento*³⁷⁶ que se convierte en una ineludible prohibición: “¡No debes pensar en las consecuencias de tu acción, por más que sean accesibles a tu pensamiento o, mejor, justo si y porque podrían ser accesibles a tu ratio!”.³⁷⁷ Por todo lo mencionado, Anders considera el irracionalismo como

³⁷³ Cfr. Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 395.

³⁷⁴ *Idem*.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 396.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 397.

³⁷⁷ *Idem*.

moral,³⁷⁸ se ha eliminado el horror-tabú frente a lo que antes se consideraba como violencia (a través de lo que nos es suministrado por los *mass media*), no nos es permitido tener conciencia, no nos es permitido ser culpables. Así, desde su perspectiva, la moral no es una cuestión del deber ser, ni tampoco un modelo que nos ayude a distinguir separar el bien del mal, desafortunadamente, se trata de los acontecimientos radicales de la Historia los que construyen nuestra moralidad, los que incluso transforman a un individuo en moralista.³⁷⁹

Con base en lo mencionado en los últimos dos apartados, comprendemos la preocupación de Anders por conservar el status ontológico del mundo en el que el ser humano se ha desarrollado históricamente como agente y su inquietud por no continuar adaptándonos a un mundo sólo de espectros. Esto no implica que en su pensamiento encontremos una invitación a desarrollar una ética metafísica. De hecho, rechaza cualquier intento de realizarla debido a que, desde su postura, una ética sólo es posible en un mundo que es idéntico a sí mismo y, ése, no es el nuestro. Sólo una moral, que sea política, es capaz de acompañar las transformaciones del mundo y de la humanidad misma, sin que estos dejen de ser lo que son. A decir de César de Vicente Hernando: “Es por ello que Anders considera obsoletas las éticas anteriores desde el mismo instante en que la responsabilidad y la moral deber impedir la objetividad de la aniquilación total de la humanidad”.³⁸⁰

Las consecuencias de la creación de nuestros palos de escoba están en la base de nuestro peligro mediato e inmediato, sin embargo, este peligro es inidentificable, tolerable y consentido por nosotros. Esperando que cuando nos veamos amenazados, alguna ocurrencia tendrá el hechicero para revertir nuestra irresponsabilidad de producir más palos de escoba, es decir, más artefactos que necesiten otros artefactos.

Ahora bien, para Anders, es ingenuo pensar que el problema sea que los avances tecnológicos que puedan desencadenar un peligro para la humanidad caigan en manos equivocadas, en manos de criminales. “¡Como si hubiera “manos

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ Hernando, C., *op. cit.*, p. 235.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 236.

justas”, propietarios no criminales de lo monstruoso!”³⁸¹. La cuestión no es que nuestras cualidades morales actuales sean menores que las de nuestras generaciones pasadas sino que las consecuencias que podemos desencadenar con la ayuda de la técnica o a propósito de la técnica son enormes y a la vez imperceptibles. Los ejemplos a los que les dedica un espacio en su obra son: Adolf Eichmann y Claude Eatherly. “Dos figuras que funcionan como paradigmas morales: el culpable sin culpa y el culpable con culpa”.³⁸² Al primero de ellos, le dirige la carta abierta después titulada: *Nosotros los hijos de Eichmann* y, al segundo, su obra titulada *Más allá de los límites de la conciencia*. Sobre esta última es pertinente destacar una parte de su correspondencia con el piloto, para fines del presente apartado:

La tecnificación de la existencia, esto es, el hecho de que todos nosotros, sin saberlo e indirectamente, cual piezas de una máquina, podríamos vernos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar –esta tecnificación ha cambiado toda nuestra situación moral-. La técnica ha traído consigo la posibilidad de que seamos *inocentemente culpables* de una forma que no existió en los tiempos de nuestros padres, cuando la técnica todavía no había avanzado tanto. Comprenderá la relación que esto guarda con usted [Claude Eatherly]: a fin de cuentas, usted fue uno de los primeros que se implicó en esta nueva forma de culpa, en la que hoy o mañana cualquiera de nosotros podría verse implicado. A usted le ha ocurrido lo que a todos nosotros podría ocurrirnos mañana. Así pues, por esta razón, para nosotros usted es un ejemplo paradigmático, incluso un precursor.³⁸³

Aunque Anders plantee que la diferencia de ambos casos radica en el eco de la conciencia, para el filósofo no es necesario que el individuo haga ejercicio o no de ella para adjudicarle responsabilidad por sus acciones. Todos somos co-partícipes, todos somos co-responsables, todos somos *inocentemente culpables* de cada situación que se desate de la producción, uso, consumo, beneplácito de la inserción de nuevos avances tecnológicos. En este sentido, sostiene la *inocencia del mal* pues existe una amoralidad en el diseño, en la fabricación, o en la intervención de un bombardeo para concluir una guerra como el caso de Claude Eatherly. Pero ¿por qué el caso del piloto representó para Anders la inocencia del mal, mientras que el caso de Eichmann, coincidentemente con Arendt, figuraba la banalidad del mal? Efectivamente, ambos son ejemplos de la disolución de la

³⁸¹ Anders, G. *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 331.

³⁸² Hernando, C., *op. Cit.*, p. 237.

³⁸³ Anders, G., *Más allá de los límites de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 30.

responsabilidad al ejecutar órdenes como una pieza más de un sistema complejo en el que su individualidad había sido suprimida, en el que su conciencia había sido eliminada. Pero, para Anders, sólo en Eatherly funcionó algo que en Eichmann no sucedió. Algo provocó que Eatherly se enfrentara con las consecuencias de sus actos, que su conciencia examinara lo que había hecho y que se sintiera culpable ante ello a pesar de que su entorno le tratara como un héroe. El señalamiento de su culpabilidad provenía desde su interior aunque su inocencia radicara en la manera en que está conformado un trabajo fragmentado en el que el trabajador se concibe como una parte minúscula de un todo y éste no decide el resultado final.

Participar como trabajadores o como consumidores en la gran máquina en que se ha transformado el mundo tendría que repercutir en nuestra conciencia, sin embargo, la regla que opera es el absurdo. Lo absurdo forma parte de la cotidianidad, no pensar ni resistirnos a la ocupación de espectros en el mundo.

lo absurdo, en vez de extrañar, es justo la regla [...] “los palos de escoba”, provistos de autonomía, y por tanto los aparatos (tanto en el sentido administrativo como en el físico-técnico), o sea, las centrales nucleares, los misiles atómicos, los aparatos espaciales, las grandes empresas industriales, que se necesitan para su producción, forman de manera conjunta nuestro mundo *cotidiano*.³⁸⁴

En este contexto, Anders ve un sentimiento nuevo de omnipotencia humana que paradójicamente le corresponde una impotencia también nueva. Omnipotencia por introducir en el mundo nuevas creaciones, artificiales pero finalmente son producciones humanas que no existían como parte de lo que se llegó a considerar como su entorno natural. Impotencia, no en cuanto a que somos definibles como mortales o que por naturaleza no podemos hacer determinadas cosas sino en cuanto a que como seres *asesinables* que ahora somos, no moriremos en manos de otros seres humanos. Contra esto es nuestra impotencia.

no caeremos víctimas de “criminales” (incluso este término es ya un honor inmerecido), que consideren su asesinato como tal (o, mejor, que sólo lo reconozcan *in actu*; o, mejor, que en verdad nos tengan en su mira; o, mejor, que sepan siquiera algo de nuestra existencia). [...] o perecemos por acciones que los culpables llevan a cabo como un trabajo debido en cualquier parte, a miles de kilómetros, o bien por aparatos sin cerebro ni ojos, que hace tiempo se emanciparon de las manos e intenciones de sus creadores y usuarios y asumieron de manera plenamente autónoma la obra de liquidación.³⁸⁵

³⁸⁴ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 398.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 401.

Esto ha favorecido lo que Anders considera como una emancipación de nuestros artefactos, de esos “palos de escoba”, que, sin ojos, nos avergonzamos ante ellos, que, sin manos, nos sometamos ante ellos. El mundo en el que hacemos nuestra vida diaria es en mayor medida un mundo de cosas y aparatos, donde también hay personas y no un mundo de personas donde también hay cosas y aparatos³⁸⁶. El mundo que antes se consideraba “natural”, el mundo habitado por humanos (defectuosos porque no son producidos) ha quedado degradado, entre otras cosas, a soporte publicitario³⁸⁷, ha quedado convertido en obsoleto porque sólo el mundo de las mercancías, “mediante el aumento de su visibilidad, trata de parecer más de lo que es, incluso de conseguir una visibilidad espectacular en cuanto apariencia anticipadora en imágenes del mundo que hay que consumir”.³⁸⁸ Nosotros estamos ahí, en el trabajo para producirlo, en casa o en los comercios para dejarnos conquistar y consumirlo pero en cualquiera de nuestros espacios nos es obsoleto el mal porque todos somos sus agentes pero también todos somos sus víctimas. Esto es: por irreflexión. Tanto Anders como Arendt consideran la urgencia del pensamiento no sólo en un ámbito privado sino en aquellas cuestiones que conciernen al ámbito público en donde se toman decisiones que nos atañen en el presente y en el futuro. Ambos delatan las consecuencias de la irreflexión como seres ordinarios o mediales que somos acatando imperativos publicitarios o ejecutando órdenes en nuestro trabajo cualquiera que éste sea. Seres que formamos parte de ese mundo tecnológico que favorece la banalidad del mal. Ese entorno artificial, aunque *inventado* y *edificado* por nosotros mismos, propicia que seamos incapaces de comprender epistemológica y moralmente los peligros en que solemos ponernos.

Por todo lo mencionado, es necesario dedicar un espacio al análisis tanto del pensamiento como del juicio sin perder de vista el trasfondo tecnológico que favoreció a que dichas facultades funcionen en discordancia y favorezcan que no

³⁸⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 66.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 309.

³⁸⁸ *Idem*.

nos representemos la gravedad de nuestras acciones, es decir, la banalidad del mal o incluso la inocencia del mal.

CAPÍTULO III

LA BANALIDAD DEL MAL DESDE LA TEORÍA DEL JUICIO ARENDTIANA

Después de haber analizado la idea de un mundo tecnológico como aquel que está habitado por artefactos y seres mediales a los que ha sido transformada su conciencia para obedecer y no representarse la moralidad de sus acciones, es momento de examinar de qué manera esta irreflexividad, expresada en una ausencia de pensamiento y en una incapacidad de juzgar, es causa de lo que Arendt consideró como banalidad del mal que puede esparcirse como un hongo.

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 responde a Gershom Scholem³⁸⁹ respecto a su nueva tesis sobre la banalidad del mal, que ahora considera que el mal se esparce, que la superficialidad del pensamiento y las consecuencias de la irreflexión se propagan en el mundo entero:

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>>³⁹⁰.

Aquí reside uno de los puntos en los que se han encontrado Hannah Arendt y Günther Anders. El mal es visto como un hongo porque éste no echa raíz, es decir, no tiene motivaciones profundas en los sujetos que actúan, en ese sentido

³⁸⁹ Gran amigo con quien establece una correspondencia tras la publicación de sus reportes sobre el juicio de Adolf Eichmann y quien expresa su desacuerdo y reclamo. “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 –y creo que digo esto con franqueza y sin espíritu de animadversión- no poder tomar en serio la tesis de su libro. Con su anterior libro en mente, yo esperaba algo distinto” 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.

³⁹⁰ *Idem.*

“desafía el pensamiento” porque las acciones en el espacio con los otros nunca fueron consultadas a solas y, por ende, nunca tuvieron su desenlace en el ejercicio de la facultad del juicio. Se esparce como un hongo, específicamente, en un *totalitarismo de los aparatos*, como sostiene Anders, porque el hombre medial actúa de manera servil sin tener conciencia y claridad respecto a su hacer. El trabajo del ser medial se fragmentó y, con ello, su responsabilidad se disolvió favoreciendo la aparición de lo monstruoso³⁹¹ o lo que en términos arendtianos podríamos comprender como un mal radical institucionalizado en el que se convierten a seres humanos en material superfluo y, como expresión de este mal, los campos de exterminio.

En la constante pretensión de Arendt por comprender³⁹² qué fue lo que pasó, qué llevó a Eichmann a actuar como lo hizo encuentra que los individuos cuando no piensan no pueden juzgar sus actos ni los de los demás y aceptan normas y pautas de conducta sin someterlas a crítica. Esto es precisamente lo que se desea analizar en el presente capítulo: las condiciones que propician la banalidad del mal, es decir: la torpeza para pensar, la ausencia de juicio.

3.1 La facultad de juicio como una facultad ético-política

El tema del juicio, como una facultad ético-política, es uno de los más persistentes en el pensamiento de Arendt desde las década de los 60. Desde una interpretación de su obra, la bancarrota de la ética en el siglo XX puede ser frenada por la capacidad humana de juzgar, es decir, gracias a dicha facultad que logra distinguir lo que es justo y lo que es erróneo, es posible no cometer el mal en

³⁹¹ *Vid supra*, p. 64.

³⁹² Para Arendt, comprender que es “el modo específicamente humano de estar vivo [...] 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 posibles”. La búsqueda de sentido se da gracias a ese intento de comprender que impulsa a Arendt a formular preguntas que apuntalan a la necesidad de ejercitar una facultad como la de juicio. Arendt, H., “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, 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.

ausencia de leyes o criterios compartidos,³⁹³ Por ello, a continuación dedicaremos primero un espacio a examinar lo que Arendt entiende por esta facultad para después destacar su función y su importancia en un mundo tecnológico para evitar la banalidad del mal.

3.1.1 La facultad de juicio en la teoría arendtiana

Entre los motivos que hicieron que *La vida del espíritu*³⁹⁴ ocupara los últimos años de Arendt, se encuentra la inquietud persistente de comprender el mal luego del juicio de Eichmann, es decir, la pregunta desde entonces, qué le había llevado a actuar como lo hizo y, los problemas morales que se desprendían de ello continuaron presentes en su reflexión. Como sostiene Dora Elvira García, el mal que Arendt pone de manifiesto es aquél que “es cometido por la ausencia de pensamiento, dicha supresión no afecta a las facultades intelectuales sino a la capacidad de valorar la acción. No se trata de idiotas en el sentido patológico del término, sino de un idiota moral incapaz de juzgar la moralidad de sus actos: los realiza y punto.”³⁹⁵ Desde los años cincuenta, y con especial atención desde el año de 1963, el tema del juicio aparece como un elemento de reflexión destacado que pone en juego el papel del pensamiento.

Sin embargo, a pesar de la importancia que la facultad de juicio desempeña en el ámbito de nuestras acciones en el que es decisivo considerar a los demás, Arendt reconoce que desde la modernidad ha prevalecido la tendencia a rechazar su ejercicio.

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 mal.³⁹⁶

³⁹³ Cfr., Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 314.

³⁹⁴ Arendt, H., *La vida del espíritu. (El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

³⁹⁵ García, D.E., *Del amor político al amor al mundo*, México, Porrúa/Tecnológico Monterrey, 2005, p. 64.

³⁹⁶ “Some questions of moral philosophy”, cuarta conferencia, *Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, container 40, p. 024651, cit. en Arendt, H., *Conferencias*, p. 197.

Durante el juicio, Eichmann mostró su incapacidad para pensar por sí mismo lo que había hecho y sus implicaciones. Eichmann se expresaba con frases ya hechas, con clichés. Su pensamiento parecía no tener profundidad ni producir juicios con los que pudiera evaluar lo que estaba diciendo. De tal forma que 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 ni de pensar acorde consigo mismo. Esto es lo que inquieta a Arendt y busca comprender qué lleva a cualquier individuo, como Eichmann, a realizar actos sin llevar a cabo un juicio sobre lo que está haciendo. Eichmann no era ningún personaje maléfico de la literatura, como argumenta Richard Bernstein

[Eichmann] 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 [...]. 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, ésa es la verdadera lección que se pudo aprender en Jerusalén.³⁹⁷

Para evitar el mal, Arendt pone el acento en la facultad de juzgar como una facultad política debido a que ésta incide en el mundo que comparto con los otros que son distintos a mí. Sin embargo, ésta tiene como pre-condición el ejercicio del pensamiento, del cual nos ocuparemos en el siguiente apartado. La figura de Sócrates servirá a la teoría arendtiana cuando desarrolla la facultad del pensamiento, sin embargo, voltea hacia la noción de juicio planteada por Kant en la *Crítica del juicio*.³⁹⁸ Para comprender mejor cómo se relaciona el ejercicio del juicio con el mal como algo banal es necesario que primero comprendamos de qué forma recupera dicha facultad y por qué le es útil.

Desde su texto *La Crisis en la cultura* vemos que Arendt se auxilia de la noción de juicio kantiana para plantear lo que ella considera como la más política de nuestras facultades que es la de juzgar. Arendt se plantea lo siguiente:

³⁹⁷ Bernstein, R., *El mal radical*, p. 251.

³⁹⁸ En el prefacio de *La vida del espíritu*, Mary McCarthy nos expone que la razón por la cual se preveía que la parte dedicada al juicio sería más corta era por la ausencia de fuentes pues Arendt consideró que Kant había sido el único que había dedicado parte de sus obras a analizar esta facultad. *Cfr.*, Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 14.

“¿Podría ser que el gusto fuera una de las facultades políticas?”³⁹⁹ Para Arendt, la respuesta es afirmativa ya que en esta facultad el objeto primordial es el mundo que se comparte con los otros.

La facultad de juzgar no remite a un solo momento ni a un solo ámbito, en ello radica su difícil conceptualización. Ésta permite que exista una continuidad entre la teoría y la práctica y una conexión entre el mundo de los objetos y nuestras propias representaciones.⁴⁰⁰ Como afirma Alessandro Ferrara: “Sin el juicio la acción sería imposible pero también lo sería la reflexión en general.”⁴⁰¹ Esto obedece a la manera en que Arendt recupera de Kant la noción de juicio reflexionante. Este juicio es el modelo elegido para pensar la validez cuando las normas morales convencionales no sirven de ejemplariedad o cuando tampoco se puede invocar un <<universal>> definido.

De acuerdo con Ronald Beiner, la teoría del juicio de Arendt tiene un antes y un después de su texto *El pensar y las reflexiones morales*. En la fase previa correspondiente a sus textos *La Crisis en la cultura y Verdad y política*, se considera a la facultad de juicio desde quien ejecuta dicha facultad en el ámbito público, es decir, desde el actor. De esta manera, su importancia radica en ese espacio en el que los individuos aparecen ante los demás y tienen la posibilidad de intercambiar opiniones sobre cuestiones concernientes a su mundo compartido.

3.1.1.1 El funcionamiento de la facultad de juicio

Desde la perspectiva arendtiana, en los juicios estéticos, como en los políticos, se toma una decisión y, aunque ésta “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 habitantes”,⁴⁰² en donde todos intentarán convencer a los demás de lo que observan y juzgan.

³⁹⁹ Cfr., Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, p. 22.

⁴⁰⁰ Cfr. Ferrara, A., *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 49.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁰² Arendt, H., *Conferencias*, p. 234.

En esta investigación no se abordará la discusión sobre las similitudes o diferencias entre el juicio estético kantiano y el juicio político arendtiano sino que se partirá de la interpretación que la misma Arendt hace del juicio de gusto para los fines de su propia teoría. Tras analizar el reporte del juicio de Adolf Eichmann y la postura de Arendt respecto a éste, creemos pertinente recuperar la pregunta: ¿será la facultad del juicio lo que permita al ser humano oponerse al mal?

Si se sostiene que la capacidad de juzgar se asocia a la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, así como se ocupa de distinguir lo bello de lo desagradable, de acuerdo con Kant, esta capacidad es atribuible a todos los seres humanos.⁴⁰³ En la *Crítica del juicio*, Kant establece desde el párrafo 20 en adelante que sí hay razón para presuponer la universalidad de los juicios de gusto en el sentido en el que, como analiza Gustavo Leyva, los juicios de gusto sobre la *belleza* tienen en su base un principio que, pese a ser *subjetivo* —a diferencia del principio objetivo propio de los juicios *teóricos*, les permite plantear [...] una validez universal, para todo sujeto.”⁴⁰⁴ Kant define al gusto como “la capacidad de juzgar aquello que hace universalmente nuestro sentimiento provocado por una dada representación sin mediación de ningún concepto”.⁴⁰⁵ Además, los juicios deben poderse comunicar universalmente porque, de lo contrario, no les correspondería una coincidencia con el objeto.

[...] para que los conocimientos puedan comunicarse, es preciso también que pueda comunicarse universalmente el estado de espíritu, es decir, la disposición de las facultades de conocimiento respecto a un conocimiento cualquiera, y desde luego la proporción que se requiere para una representación (mediante la cual no es dado un objeto) para que ésta se convierta en conocimiento.⁴⁰⁶

¿Cómo se da esta operación? Alessandro Ferrara la reconstruye de manera sencilla, por lo que nos parece conveniente retomarla:

⁴⁰³ Los juicios de gusto sobre la belleza, a diferencia de los juicios de gusto sobre lo agradable, son asociados no al gusto de los sentidos sino al gusto de reflexión sobre la forma del objeto. “[M]ientras que en los juicios sobre lo agradable se relacionará la representación del objeto con un sujeto particular, en el juicio de gusto sobre lo bello se relaciona con el sujeto en la medida en que éste se considera parte de la esfera total de los sujetos que juzgan, que en la medida en que suponen un principio que, aunque subjetivo, es no obstante, universal en la medida, pues en que pretenden para sus juicios una validez universal.” Leyva, G., *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*, México, UAM, 2002, p. 101.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁰⁵ Kant, *Crítica del juicio*, § 40.

⁴⁰⁶ Kant, *Crítica del juicio*, § 21.

cuando tomamos contacto con un objeto, nuestros sentidos ponen en movimiento a la imaginación, y esa imaginación transforma al producto sensorial en nuestra toma de contacto con el *Mannigfaltig*, o la multiplicidad concreta, en una representación. A su vez, esta creación de nuestra representación por parte de la imaginación activa el entendimiento, que comienza a adoptar conceptos para alcanzar la síntesis de la multiplicidad. Sin embargo, estos conceptos, en lugar de subsumir la totalidad del objeto como un caso concreto de cualesquiera de los conceptos reejemplificados, vuelven a llevar el material mental a la imaginación. La imaginación a su vez, usa estos <<intentos de síntesis>> incompletos o infructuosos como materiales para continuar refinando su propia representación. De este modo, se establece una retroalimentación virtuosa entre estas dos facultades –una retroalimentación mutua que, en lugar de ser llevada a un cierre por el entendimiento a través de la producción de un concepto definitivo, sigue siendo reacia al cierre y está definitivamente activa.”⁴⁰⁷

Siguiendo la interpretación de Ferrara, este universalismo no se fundamenta “en una constitución biológica del aparato sensorial ni en el improbable hecho de compartir los ejemplos que son utilizados en nuestras evaluaciones”,⁴⁰⁸ sino que éste se basa en el *sensus communis*, que más adelante veremos. Lo que le interesa a Arendt es examinar cómo podemos juzgar en un sistema de normas ya dado incluso en el que el mal es algo cotidiano. Como sostendría Anders, lo absurdo es la regla, forma parte de la cotidianidad. En ello radica la urgencia de pensar y de ejercitar nuestra capacidad de juicio en situaciones de emergencia.

Debido a la presencia kantiana en el pensamiento de Arendt, sobre todo la manera particular en que ésta se sirve de la noción de juicio en sus últimas reflexiones, para los fines de la presente investigación, los textos en los que se basará este capítulo serán *Conferencias sobre Kant* (cuya primera versión dio en 1964 en la Universidad de Chicago y que, finalmente, se dictaron como las conocemos en 1970 en la New School for Social Research), y *La vida del espíritu* (obra inconclusa), así como se consultará directamente a Kant en aquellos momentos que consideremos conveniente apoyar algún planteamiento de Arendt. En las *Conferencias sobre Kant* como en *La vida del espíritu*, pero sobre todo en la última, Arendt se concentra “en el funcionamiento interno del juicio como una facultad mental relacionada con el pensar y con la voluntad, en el juicio como

⁴⁰⁷ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 50.

⁴⁰⁸ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 91.

ligado básicamente al punto de vista de un espectador que trata de comprender el significado de acontecimientos del pasado.”⁴⁰⁹ En este mismo texto, Arendt muestra que a los juicios reflexionantes no se llega por deducción ni por inducción,⁴¹⁰ que el juicio como capacidad mental no tiene que ver con operaciones lógicas. Para Arendt, la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu por lo que es conveniente indagar sobre su propio funcionamiento y examinar qué implica que poseamos una misma facultad de juicio pero cuando actuamos la utilizamos de manera particular.

En la *Antropología* de Kant, encontramos que la facultad de juicio es aquella que le compete descubrir “lo particular que corresponde a lo universal (de la regla)”⁴¹¹. 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 “va 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* – un mero análogo de la universalidad lógica”⁴¹².

A Arendt le interesa hacer referencia al juicio reflexionante, el cual debe funcionar por su cuenta para llegar a conceptos generales a partir de particulares. Ésa 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 –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 [...].⁴¹³

Arendt recupera la *Crítica del juicio* y no la *Crítica de la razón práctica* porque esta capacidad no es una cuestión que le competa a la razón práctica ya que ésta me dice qué debo hacer y qué no debo hacer, establece las normas y

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 70.

⁴¹⁰ Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 16.

⁴¹¹ Kant, I., *Antropología*, p. 117.

⁴¹² Kant, I., *Lógica*, p. 169.

⁴¹³ Arendt, H., *Conferencias...*, p. 140.

expresa los mandatos⁴¹⁴ mientras que el juicio tiene que decidir sobre lo particular. No es una habilidad lógica, es algo que como analiza Fernando Bárcena en su texto *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, “compete a la sensibilidad del sujeto, como actor y también como espectador. [...] Mediante el juicio articulamos pensamiento y acción, y pasamos de la teoría a la práctica”⁴¹⁵. Es una facultad que, como sostenía Kant, debe ejercitarse, nadie puede hacer por nosotros y solo viene con los años⁴¹⁶. Para Arendt,

La diferencia decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* estriba en que las normas morales de la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra. El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que <<como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente>>, y lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento.⁴¹⁷

Arendt recupera el juicio reflexionante kantiano porque para éste, el pensamiento le procura libertad para llevar a cabo un discernimiento estético y moral. “Al perder el dominio de lo universal sobre lo particular, el pensamiento libera la potencialidad política de la facultad de juzgar –la potencia inherente a su capacidad para percibir las cosas como son, es decir, en su apariencia fenoménica”⁴¹⁸. Así, Arendt 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. En este sentido, desde la perspectiva de Arendt, Kant no sólo había descubierto la facultad del juicio sino que además sustrajo las proposiciones morales de su competencia, como lo son las máximas que implican el ejercicio de esta facultad y la responsabilidad individual de dicho ejercicio. Las tres máximas que encierra el ejercicio del juicio son: 1. pensar por sí mismo, 2. Pensar poniéndose en el lugar del otro, 3. pensar estando siempre acorde consigo mismo⁴¹⁹.

⁴¹⁴ Cfr., *Ibidem*, pp. 35-36.

⁴¹⁵ Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 236.

⁴¹⁶ Cfr. Kant, *Antropología*, p. 114.

⁴¹⁷ Arendt, *Conferencias...*, p. 33.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 195.

⁴¹⁹ Kant, I., *Crítica del juicio*, p 40 y Kant, I., *Antropología*, p. 116.

La primera es la máxima de un pensamiento autónomo, sin prejuicios, fruto de una razón activa⁴²⁰. Esta máxima es relevante en momentos de crisis ya que gracias a ella es posible permitir que el viento del pensamiento derrumbe los prejuicios o creencias populares e interpretemos de manera autónoma. “Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que <<es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón se le llama prejuicio>>, y la Ilustración es ante todo <<liberación del prejuicio>>.”⁴²¹

La segunda, *ponerse en el lugar del prójimo*, es posible gracias a la imaginación donde no es necesario que se encuentren presentes los otros. Mediante ésta, se descubre “a un hombre de modo de pensamiento amplio cuando puede sobreponerse a las condiciones subjetivas personales del juicio, en que tantos otros quedan como aprisionados, y reflexionar sobre su propio juicio partiendo de un punto de vista general (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros).”⁴²²

La máxima correspondiente al *pensar siempre acorde consigo mismo* conlleva a no pensar en conformidad con las opiniones de la mayoría, puesto que no garantiza la moralidad de nuestras decisiones o de nuestros actos. Arendt menciona en una carta que Kant escribió a Mendelssohn en el año de 1766 en donde decía “<<La pérdida de la autoaceptación (*Selbstthilligung*) sería el mayor mal que podría ocurrirme>>, no la pérdida de la consideración ajena.”⁴²³ Es por esta máxima, junto con las dos anteriores, que no me apropio de los juicios o de las opiniones de los demás sino que me ubico “en la posición (*Standort*) desde la cual ellos formaron su opinión, y reflexiono desde esta *otra* posición sobre la posición de ‘mi’ opinión. Cuando realizo esta reflexión, examino la posicionalidad (*Standortthaftigkeit*) de todas las opiniones; esto es, observo, en las palabras de

⁴²⁰ Kant, I., *Crítica del juicio*, p 40.

⁴²¹ Arendt, H., *Conferencias...*, p. 85.

⁴²² Kant, *Crítica del juicio*, p 40.

⁴²³ Arendt, H., *Conferencias*, p. 45.

Kant, una '*posición universal*' (*allgemeinen Standort*)⁴²⁴, es decir, un mundo interpersonal, un mundo compartido.

La doctrina moral de Kant se basa en este principio de pensar acorde consigo mismo, "se reconvirtió en un elemento de la ética, puesto que la ética kantiana se funda en el proceso de pensamiento: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una ley general, es decir; una ley a la que tú mismo puedas someterte. Se trata de nuevo de la misma regla general: no entres en contradicción contigo mismo."⁴²⁵ Esta regla incide no sólo en tu *ego* pensante sino en el ámbito de la acción.

3.1.1.2 El juicio como un pensar representativo

La categoría de juicio integra un cierto pensamiento representativo en el que Arendt también considera a Kant ya que, aunque es una ocupación solitaria, sólo es posible en un mundo que se comparte con los otros.⁴²⁶ Como vimos, la máxima que implica ponerse en el lugar del prójimo, descubre un modo de pensamiento amplio al superar las condiciones subjetivas del juicio. Kant insistió en esta capacidad de <<pensar poniéndose en el lugar de los demás>> que él denominó el *modo de pensar amplio*. Para Arendt, este modo de pensar amplio desempeña un papel crucial en la *Crítica del juicio*, "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 actividad."⁴²⁷

Así tenemos, entre las características del juicio reflexionante, siguiendo a Ferrara, están: la *imparcialidad* y el <<enriquecimiento de la mente>>. Ambas están estrictamente interrelacionadas. "La *imparcialidad* –entendida en términos

⁴²⁴ Estrada, S., M., *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, p. 194.

⁴²⁵ Arendt, H., Conferencias, p. 75.

⁴²⁶ Cfr., Arendt, H., Conferencias, p. 80.

⁴²⁷ Arendt, H., "La crisis en la cultura", p. 233.

amplios como la cualidad *no meramente subjetiva* de nuestros juicios- <<se logra tomando en cuenta los puntos de vista de los demás>>. [...] en el juicio reflexionante la imparcialidad está vinculada, según la interpretación que Arendt hace de Kant con nuestra capacidad <<para “enriquecer” nuestro propio pensamiento con objeto de tomar en cuenta los pensamientos de los demás>>.”

428

Ahora bien, esa capacidad no debe ser interpretada como una especie de empatía por medio de la cual podríamos obtener con claridad lo que sucede en la mente de los otros. Este “enriquecer” implica “a) la capacidad de abstraernos <<de las limitaciones que contingentemente se adhieren a nuestro propio juicio>> (entre las cuales figura principalmente el interés en uno mismo y b) la capacidad de asumir el punto de vista de los otros posicionados significativamente –de más de uno, y de tantos como es posible-.”⁴²⁹

Estas características del juicio son útiles para Arendt para quien el pensamiento político debe ser una especie de pensamiento representativo que, a partir de considerar los diferentes puntos de vista de quienes integran un mundo común, se forma un criterio. Garantizando que nuestro criterio no sea completamente subjetivo. Si esto fuera así, nos conduciría a un relativismo en el que no hay una realidad “objetiva” que es el mundo compartido y que es la misma intersubjetividad. No es suficiente nuestro *ego pensante*, nuestros juicios deben ser imparciales y para ello se requiere de un dato “objetivo” sobre el cual se emita una pluralidad de opiniones. Ese dato “objetivo” se actualiza en el pensar como representación de aquello que no está presente a nuestros sentidos pero que se revela para examinarlo.

Ronald Beiner recoge un fragmento de una conferencia inédita de Arendt en donde ejemplifica la noción de pensamiento representativo:

Supongamos que miro una choza determinada y que percibo en esta construcción concreta la idea general que no se ve de inmediato, la idea de pobreza y miseria. Llego a esta idea representándome a mí misma cómo me sentiría si tuviera que vivir allí, es decir, intento pensar en el lugar del ocupante de la choza. El juicio al que llegaría no sería necesariamente el mismo que el de los moradores, cuya época y desesperanza pudieron aliviar la indignidad de su condición, pero para mi juicio futuro sobre estas cuestiones será

⁴²⁸ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 73.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 74.

un ejemplo excepcional al que referirme [...]. Además, tener en cuenta a los demás cuando juzgo no significa que adapte mi juicio al de los otros. 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 subjetivo.⁴³⁰

Aunque se tenga una opinión sobre algún tema, y ésta parte de nuestra subjetividad, como mencionábamos anteriormente, “por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa [opinión] también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes.”⁴³¹ Así, este pensar representativo de lo particular revela aspectos de validez universal. Arendt señala que lo fundamental es “que mi juicio de un caso particular no depende sólo de mi percepción, sino que se basa en el hecho de que me represento a mí misma algo que no percibo.”⁴³²

Esto es posible gracias a la imaginación, que Kant definió como aquella “facultad de hacer presente aquello que está ausente, transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo.”⁴³³ La imaginación prepara al objeto del juicio, en una representación, para, entonces sí, poder juzgarlo tomando en consideración la posición desde la cual juzgan los demás. “Intentamos *imaginar* a qué se parecería nuestro pensamiento si estuviera en otro lugar”.⁴³⁴ Para Arendt, es mediante la fuerza de la imaginación que se 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 visita.”⁴³⁵

⁴³⁰ Seminario impartido en la New School con el título. <<Some Questions of Moral Philosoph>>, cuarta session, 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.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 234.

⁴³² *Ibidem*, p. 189.

⁴³³ *Ibidem*, p. 124.

⁴³⁴ Beiner, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en Arendt, H., *Conferencias*, p. 188.

⁴³⁵ Arendt., H., *Conferencias*, p. 84.

Desde la lectura de Alessandro Ferrara, la imaginación es la que brinda a nuestra mente ejemplos que se podrían aplicar a los casos particulares que se presenten. “La imaginación nos permite unir, bajo las diferentes modalidades del juicio determinante y el reflexivo, casos particulares con nociones generales. Lo hace al proporcionar esquemas para la cognición y *ejemplos* para el juicio.”⁴³⁶ La imaginación se realiza gracias a la libertad que nos permite hacer presente aquello que está ausente. Se actúa entre otros y con otros pero se juzga por uno mismo. Según Beiner, para Arendt, al juzgar se sopesan los juicios *posibles* también “de un imaginario Otro, no los verdaderos juicios de los interlocutores reales.”⁴³⁷ Pero, además los juicios de gusto que recupera Arendt son, desde el mismo análisis de Beiner, “como las opiniones políticas, persuasivos; se caracterizan por <<la esperanza de llegar por último a un acuerdo con el otro>>”⁴³⁸. Desde éste, la política arendtiana 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. Para éste, “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 apariencias.”⁴³⁹ *Mundo de las apariencias* entendido como el espacio público, el espacio político. Sin embargo, mundo no es un concepto que sólo tenga que ver con la suma de todos los individuos que conforman el mundo, ni la tierra concebida como la naturaleza en la que vivimos y de la que disponemos para fabricar cosas. Este concepto arendtiano se refiere a “aquel conjunto de artefactos e instituciones creadas por los hombres, que permiten que estén relacionados entre sí sin que dejen de estar simultáneamente separados”⁴⁴⁰ para mostrar quiénes son mediante sus actos y sus palabras y, así, conservar la pluralidad del mundo. En ese sentido, para Arendt, desde el momento en que nacemos en un mundo que aparece, resulta más plausible que lo

⁴³⁶ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 77.

⁴³⁷ Beiner, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en Arendt, H., *Conferencias...*, p. 163.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 184.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 243.

⁴⁴⁰ Duarte, A., “Hannah Arendt y el pensamiento político sobre el signo del *amor mundi*” en Yunes, E., y Lucchetti, M.C., *Mujeres de palabras*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2004, p. 45.

importante y esencial para uno, se sitúa precisamente en lo externo.⁴⁴¹ Por esto, el mundo no se conforma en lo privado, se requiere de la aparición de todos los que componen el mundo para que éste exista como un mundo común. En este sentido, el proceso de pensamiento que propone Arendt es un pensamiento político porque se *representa* en el ámbito público de tal forma que aunque es una ocupación solitaria, sólo es posible gracias a los demás.

El 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>>⁴⁴² y se realiza, según Arendt, comparando [nuestro] juicio con otros juicios, no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndo[nos] en el lugar de cualquier otro>>.”⁴⁴³ Esto es posible gracias a que los seres humanos contamos con un *sensus communis*, el cual veremos a continuación.

3.1.1.3 La necesidad de un *sensus communis*

Para Arendt, al igual que Kant, el juicio tiene un sentido comunitario intrínseco que, recurriendo a Kant, le permite ampliar la propia mentalidad. En el párrafo 40 de la *Crítica del Juicio*, encontramos que Kant afirma que por *sensus communis* hay que entender “la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en idea (*a priori*) se atiene en su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio, sustrayéndose así a la ilusión que, procedente de condiciones personales subjetivas fácilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa”.⁴⁴⁴ Esto es, que el *sensus communis* vincula al sujeto que formula el juicio de gusto individual con la comunidad de los demás sujetos que juzgan sobre la base de un sentimiento en la satisfacción de lo bello y su

⁴⁴¹ Cfr., Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 40.

⁴⁴² Arendt, H., *Conferencias*, p. 232.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁴⁴ Kant, I., *Crítica del juicio*, § 40.

enjuiciamiento que es común a todos. Mediante esto es que se da la posibilidad de que el sujeto que juzga de manera individual se sitúe en una perspectiva universal en la que los demás sujetos reales o imaginarios también juzgan. De esta manera, como sostiene Gustavo Leyva, desde Kant se estaría hablando de una *facultad de enjuiciamiento social*.⁴⁴⁵ Por la que *sensus communis* “deberá comprenderse la idea de una facultad de Juzgar que en su reflexión toma en consideración el juicio de todo otro sujeto para, de ese modo, mantener al juicio individual en la razón humana entera, escapando siempre a la ilusión que resulta de tomar condiciones subjetivas y particulares por objetivas y universales, ilusión que amenaza con reducir el juicio al subjetivismo y al particularismo más estrechos encerrando a los restringidos confines de su privacidad.”⁴⁴⁶ Lo que salvaguarda que suceda esta reducción es la segunda máxima del juicio que veíamos anteriormente, la de pensar poniéndose en el lugar del otro, es decir, la máxima del modo de pensar extensivo. Es por esta máxima que al sujeto le es posible colocarse por encima de sus condiciones privadas y, en cambio, reflexionar desde el punto de vista de los otros. Al superar el egoísmo “creamos las condiciones de imparcialidad de nuestro juicio, ya que empezamos a examinar el objeto –el tema de la deliberación- desde diferentes puntos de vista”.⁴⁴⁷

Con base en esto, Arendt afirma que Kant ya sostenía que la actividad de juzgar es intrínsecamente política, puesto que nuestros juicios se refieren a un espacio en el que todos los presentes juzgan sobre aquello que comparten como mundo común.

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. [...] 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 adecuadamente⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ Leyva, G., *op. cit.*, p. 195.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁴⁷ Estrada Saavedra, M., “Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt” en Muñoz Sánchez, M. [comp.], *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, p. 261.

⁴⁴⁸ Beiner, R., en Arendt, H., *Conferencias*, p. 208.

De esta manera, juzgar es para Arendt la habilidad de la facultad de juicio de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de vista, sino en la perspectiva de los que están presentes e incluso ausentes, mediante la imaginación⁴⁴⁹. En el acto de juzgar se presenta el compartir el mundo con los otros. En *Entre el pasado y el futuro*⁴⁵⁰ Arendt afirma que este acto significa estar en comunidad con otros donde nunca estamos solos.

Ahora bien, que el juicio presuponga la presencia de los otros conlleva la idea de que los esos *otros* han tenido la posibilidad de comunicar sus sentimientos y emociones ya que éstos tienen valor sólo en la medida en que pueden ser comunicados, es decir, “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 comprensible”⁴⁵¹.

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 muy ajenos, extraños. El desacuerdo no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos; es más, incluso incrementa esta responsabilidad”.⁴⁵² Responsabilidad porque al juzgar en el ámbito público, en la forma que sostiene Arendt, significa hacerlo con los demás, conlleva a tomar en consideración sus posibles juicios. Se juzga como miembro de una 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 materia”.⁴⁵³ Como mencionábamos, es mediante este acto de juzgar que el individuo se sabe parte de un mundo que comparte con los demás. En *La vida del espíritu* persiste esta idea,

⁴⁴⁹ Arendt, *ibidem*, p. 58.

⁴⁵⁰ Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península, 1996.

⁴⁵¹ Arendt, H., *Conferencias...*, p. 136.

⁴⁵² Beiner, R., en Arendt, H., *Conferencias*, p. 176.

⁴⁵³ Arendt, H., *Conferencias*, p. p. 126.

El *sensus communis* es el sentido específicamente humano, porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él [...] 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 [...] Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios [...].⁴⁵⁴

Este *sensus communis* recuperado de Kant, implica, como lo apunta Carlos Mendiola, referirse a “una comunidad de sujetos juzgantes, cuya actividad de enjuiciamiento no se reduce a los límites de una validez meramente privada y donde los sujetos, en virtud de un sentimiento compartido se enlazan entre sí en su juicio de gusto y pueden plantear así, en forma legítima, una pretensión de validez universal.”⁴⁵⁵ Sin embargo, al compartir una comunidad o un mundo con otros, implica las máximas, que ya se mencionaron, que son pensar por su cuenta sin prejuicios, ponerse en el lugar del otro y pensar acorde consigo mismo. Así, en la propuesta de Arendt no cabría una idea de juicio político como un juicio que aspire a ser universal y que todos tengan que adoptarlo sino, partiendo de una validez para el sujeto que lo cree, este juicio se libera en el espacio público. Es necesario que el juicio político se divulgue públicamente, entre en juego con los demás juicios en el ámbito público, que el sujeto aparezca ante los demás para, entonces, aganar existencia. El pensamiento se manifiesta en forma de opinión y obtiene su validez por medio de su publicidad. Sin embargo, el ámbito público “no es exclusivamente el lugar de la individuación del <<quién>>, el lugar del reconocimiento de la identidad. También es el ámbito en el que se desvela la realidad del mundo. Las cosas pueden llamarse reales gracias a la presencia simultánea de innumerables perspectivas y aspectos en los que el mundo se ofrece.”⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 466.

⁴⁵⁵ Mendiola, C., *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 161.

⁴⁵⁶ Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madris, Cátedra, 2001, p. 340.

3.2 La ausencia de la facultad de juicio como factor de la banalidad del mal en un mundo tecnológico

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 se sostiene en este caso por la desgana o el desinterés para distinguir <<esto está bien>> <<esto está mal>>, es decir, este mal implica actuar irreflexivamente. Eichmann no encontraba culpabilidad en su co-participación pues a él sólo se le podía acusar “de <<ayudar>> a la aniquilación de los judíos”.

Para ver de qué manera se puede hablar de responsabilidad en este caso, vayamos a *Responsabilidad y Juicio* donde Arendt se plantea:

¿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?⁴⁵⁷

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 horrendos o monstruosos sin identificar su responsabilidad en ello. Por eso, resultó preocupante para muchos lectores e intérpretes, el planteamiento -supuestamente menos grave- del mal como banal o como inocencia. Ambos sostienen que individuos ‘horrorosamente normales’, sin conciencia (porque ésta no es necesaria), les es difícil ver el *telos* de sus acciones y, por ende, deliberar sobre ellas.

Como veíamos en el capítulo anterior, en un mundo tecnológico, en el que todos son una parte minúscula en él, el trabajador no se da cuenta que se le ha impedido comprender las consecuencias de sus acciones debido a la división de

⁴⁵⁷ Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 56.

funciones en el ámbito laboral. De esta manera, el trabajador no advierte su participación en la moralidad o inmoralidad de sus acciones. Ante esto, cabe la consideración de Anders en su carta abierta a Klaus Eihmann en la que afirma que los seres humanos nos hemos convertido en criaturas de un mundo tecnificado en el que el mal es algo con lo que convivimos de manera cotidiana.

Por lo anterior, no encontramos en el discurso de Eichmann la pregunta por la bondad de sus acciones, por la moralidad de sus actos. Esto obedece a su creencia de que sólo co-laboraba para que los fines del Tercer Reich se cumplieran. Su trabajo, como lo plantea Anders, no se trata de una colaboración con otros trabajadores sino de “funcionar con” la empresa de la que los demás trabajadores forman parte del mismo modo sólo como piezas. Y, como pieza, no encontramos el intento de juzgar por él mismo. En este sentido, no ejercitó su facultad de juicio al no poner en práctica la primera máxima (pensar por su cuenta) que se mencionó anteriormente. Esto se debe, coincidiendo con Anders, al totalitarismo tecnológico como trasfondo, es decir, en un mundo en que las máquinas y los individuos son una parte del mismo sistema, ambos “decaen ontológicamente”, los aparatos porque no son objetos aislados que tengan una existencia por sí mismos y los individuos porque su libertad y autonomía son una ilusión. Ambos, aparato e individuo, se convierten en piezas de un sistema-máquina. Como vimos anteriormente, para Anders, “cuando somos convertidos en meras ‘ruedas de engranaje perdemos nuestra personalidad, [...] en el reino de las cosas. [...] Es decir, el número de máquinas, que aún son en realidad máquinas y no sólo ‘ruedas de una máquina, es cada día menor, al menos, día a día aumenta este peligro de la ‘merma de autonomía’.”⁴⁵⁸ En este trasfondo tenemos que Eichmann no estableció un distanciamiento mínimo para el discernimiento sobre sus acciones donde se encuentran otros distintos compartiendo un mismo mundo. Eichmann tampoco aplicó la segunda máxima kantiana que es pensar poniéndose en el lugar del otro. Recordemos que Arendt sostiene que al hacer uso de la facultad de juzgar también se representa a los ausentes en la propia imaginación.

⁴⁵⁸ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, pp. 123-124.

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

Como se vio más arriba, 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 subjetivo.”⁴⁵⁹ Sin este sentido comunitario intrínseco, 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 con ella en momentos de corrupción moral en la sociedad. Esto lo concluimos después de haber examinado el caso de Eichmann, como lo presenta Arendt en su libro. Desde su postura, el juicio es una facultad que se puede atrofiar y lo que queda, como lo plantea Anders, es una conducta típicamente totalitaria como lo es el de una existencia medial. La pauta de esta existencia es conducirse irreflexivamente sin poder ver el *telos* inherente a su hacer porque este “hacer” se ha transformado en un producir o en un fabricar, “tanto el hacer como el actuar han degenerado en otra forma de actividad que es el servicio.”⁴⁶⁰

Al unirse el *hacer* con el *fabricar*, al individuo que forma parte de un sistema máquina no le es posible imaginar el efecto de su “hacer” por su escasa limitación de imaginación. Facultad indispensable para representarse tanto a los otros como al efecto de sus acciones. A Eichmann se le despojó la posibilidad de representarse la moralidad de sus acciones y, por ende, para él, lo que hizo fue sólo “ayudar a la aniquilación de los judío”. Desde Anders, “*se le arrebató el derecho a tener mala conciencia*, no le era lícito sentirse irresponsable, poder sentirse irresponsable.” Eichmann, como ser medial, acató órdenes como parte de su trabajo. En este sentido, sólo fue un participante más en la fabricación de

⁴⁵⁹ 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.

⁴⁶⁰ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 75.

partes donde no distingue la propia aportación en la imagen del producto final (en la Solución Final).

Apoyándonos tanto en Arendt como en Anders, podemos afirmar que Eichmann abandonó actividades tales como juzgar o criticar⁴⁶¹. Sin embargo, dónde queda el elemento que nos hace entablar un diálogo con nosotros mismos en el que sometemos a examen las cosas. Con base en lo que se ha tratado hasta el momento, lo que necesitamos para no repetir escenarios como los expuestos en los textos de Arendt, en los cuales dominaba una política totalitaria, no serían una serie de reglas impuestas desde lo exterior que deberíamos aplicar en cada situación, sino una actividad personal por la cual sometamos a examen nuestras acciones. Ésta es la actividad que emana del juicio donde cada ser humano al ejercerla le hace considerar los posibles juicios de los otros. Lo anterior, sería lo opuesto a un *senssus privatus*, lo cual nos ha conducido a consecuencias insanas y sucede cuando “Las personas careciendo de sentido común viven sus propios mundos, son incapaces de concebir cómo es el mundo para los otros.”⁴⁶² Esto favoreció que sucedieran acciones como las de Eichmann, desde las cuales Arendt plantea la banalidad del mal.

Arendt asume que la facultad de juicio es un asunto privado aunque no funciona de manera independiente del mundo donde están los otros. Dossa retoma este punto en su análisis del mal en la teoría de Arendt, ahí se refiere a la conciencia cuando habla de esa parte del pensamiento que somete a juicio sus actos:

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. [...] 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. No 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.⁴⁶³

⁴⁶¹ Arendt, H., *El pensar y las reflexiones morales*, p. 135 y Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 358.

⁴⁶² Hinchmann, Sandra K., *Common Sense and Political Barbarism In The Theory Of Hannah Arendt*, Palgrave Macmillan Journals, 2008, p. 324. La traducción es mía.

⁴⁶³ 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>, p. 168. La traducción es mía.

Por lo anterior, nuestro interés es reparar en el funcionamiento de esa capacidad humana que nos hace resistir en un ambiente de colapso moral, a saber: la facultad de juicio. Lo que se desea es encontrar junto con Arendt ese “algo” que desafíe cualquier transformación, pues el totalitarismo mostró que no es suficiente dar por sentado una supuesta eticidad en las instituciones que aparentan soportar 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.⁴⁶⁴

Ahora pasemos a la última parte para cumplir el objetivo de este capítulo: rescatar ese espacio privado en el que se desenvuelve la actividad del pensar. Para ello recurriremos a *La vida del espíritu*.

3.2.1 El pensar y el juzgar político como nota esperanzadora para evitar el mal

3.2.1.1 El pensar como pre-condición esencial

Arendt distingue tres facultades intelectuales en *La vida del espíritu*: pensamiento, voluntad y juicio. Aunque desde su ensayo *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt ya definía al pensamiento como la actividad que siempre se relaciona con los objetos invisibles, ausentes, mientras que el juicio se relaciona con las apariencias, es decir, con los objetos cercanos y particulares. El pensamiento, al distanciarse de las cosas del mundo, en palabras de Laura Boello, “mantiene una relación con lo que se hurta de los sentidos, el pasado y el futuro, lo que ya no es. Por lo tanto, el pensamiento es una actividad discontinua e intermitente, cuyas modalidades principales son el experimento y la crítica, la meditación, que lleva a

⁴⁶⁴ Fine, R., “Understanding Evil. Arendt and the Final Solution”, en Pía Lara, M., *op. cit.*, p. 149. La traducción es mía.

examinar cada verdad en el movimiento de reflexión sobre uno mismo, del yo dirigido hacia sí mismo.”⁴⁶⁵ Así, el pensamiento interrumpe toda actividad, destruye todos los pensamientos congelados, clichés y prejuicios, “exige un detenerse-y-pensar”.⁴⁶⁶ Sin embargo, a partir del caso de Eichmann, en opinión de Boello, la facultad de juicio para Arendt, se presenta como facultad político-moral, “aunque no se define su relación con la actividad de pensamiento. El juicio representa, en el fondo, la modalidad del pensamiento, que tiene el valor de tocar la realidad, en vez de atrofiarse, volviéndose insensible a ella y guiándose por normas establecidas.”⁴⁶⁷ Dicha facultad se abordó en el primer apartado del presente capítulo, siguiendo la línea teórica que sostiene la facultad del juicio como una de nuestras facultades que se ejercita en el ámbito público y que “se basa en el acuerdo potencial con los demás, en la <<comunicación anticipada con otros>>, más que en el diálogo interior.”⁴⁶⁸ Ese diálogo interior es el que nos interesa recuperar, ese espacio en el que el pensamiento trabaja a solas. En una dimensión privada en donde el sujeto se encuentra sin la presencia de los otros, en un mundo que no aparece pero que es vital para establecer un autoexamen y que “adquiere relevancia política en situaciones excepcionales”.⁴⁶⁹ Con base en esto, pretendemos mostrar la relevancia de ese espacio que es previo y también posterior a nuestra aparición en el ámbito público. El criterio que aplique, aquel que usa el pensamiento, no será el de las reglas aceptadas por la multitud, sino el saber si es capaz de vivir en paz consigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre sus hechos y sus palabras. “La conciencia es la anticipación del compañero que te espera cuando regresas a casa.”⁴⁷⁰

La inquietud de Arendt no fue satisfecha con las distintas respuestas tradicionales que la “ética” había dado al problema del mal. Arendt considera que la causa de lo que ella denominó como banalidad del mal se encuentra en una característica forma de irreflexión y voltea hacia las respuestas que la filosofía ha

⁴⁶⁵ Boello, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” en Birulés, F., *El orgullo de pensar*, op. cit., p. 194.

⁴⁶⁶ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 101.

⁴⁶⁷ Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 178.

⁴⁶⁸ Boello, L., “¿Qué significa pensar políticamente?” en Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 183.

⁴⁶⁹ Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 178.

⁴⁷⁰ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 214.

ofrecido para la cuestión de “qué es pensar”.⁴⁷¹ El pensar como aquella facultad que nos permite someter a examen nuestros actos.

Aunque Arendt comienza su texto con una definición en términos negativos del pensar, por parte de Heidegger, creo conveniente recuperarla porque nos acerca a lo que es el objetivo del texto: “El pensar no conduce a un saber como las ciencias. El pensar no produce ninguna sabiduría aprovechable de la vida. El pensar no descifra enigmas del mundo. El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción”.⁴⁷² Pero, entonces, qué se obtiene de éste, si no proporciona conocimientos para nuestra vida. Por qué razón Arendt apuesta al pensar en situaciones en las que todo el mundo se deja llevar de manera irreflexiva por lo comúnmente aceptado. Esto obedece a que en *La vida del espíritu*, Arendt recupera lo que se planteó en *Eichmann in Jerusalén*, que sirve no sólo de hilo conductor entre ambas obras sino como aquello que ha ocupado su mente desde el juicio y que desea resolver en este texto: si es posible hacer el mal sin ningún tipo de motivación (sin el más mínimo destello de interés y volición).

Como vimos, para Arendt, Eichmann era un caso totalmente distinto pues no era el villano movido por intenciones para hacer el mal. Esto lleva a Arendt a considerar la banalidad del mal y a reflexionar acerca de qué es lo que sucede en la mente de alguien como Eichmann sin motivos humanamente comprensibles para hacer el mal. “Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar?”.⁴⁷³ Como hemos visto, Arendt no se refiere a una clase de estupidez en el sentido de incapacidad de comprender ni a una incapacidad en el sentido de alguna patología psíquica. El problema que puso sobre la mesa era si la actividad del pensar, en sí misma, “puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los <<condicionan>> frente a él”.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Cfr., *ibidem*, p. 32.

⁴⁷² Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 29.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁷⁴ *Idem*

Al relacionar la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo con la facultad de juicio, como vimos en el capítulo anterior, Arendt sostiene que se le puede exigir su ejercicio a cualquiera, con independencia del grado de erudición o ignorancia. Ésta, por el *sensus communis* que le caracteriza, considera a los otros como posibles interlocutores en el ámbito de la acción. Mediante actos y palabras es factible aparecer en el ámbito público donde se comparte el mundo, “sólo la acción y el discurso necesitan un espacio de aparición [...] para ser actualizados.”⁴⁷⁵ Para Arendt, la finalidad del discurso es ser escuchado y, la de las palabras, que sean comprendidas por otros. Con estas condiciones, el hombre se comprende como actor. Mediante sus actos y sus palabras éste revela *quién* es. Si faltara alguno de ellos, no podría haber dicho actor-interlocutor. “Sin la palabra, toda acción sería ininteligible; sin el acto, todo discurso sería impotente”⁴⁷⁶. Pero además, para que la pluralidad sea posible, como una de las condiciones existenciales básicas de la vida humana en el mundo, son necesarios tanto los actos como las palabras.

Ahora bien, es por la facultad de juicio que surgen el discurso, la acción y los acuerdos en el espacio público. Por ello, Arendt comprende al juicio como un juicio político porque, como lo sintetiza Beiner,

En este mundo de apariencias, compuesto por los hechos de los hombres que hablan y actúan, necesitamos una facultad mental por la cual asimilamos los fenómenos del mundo público y les damos sentido a los relatos de lo que los hombres han hecho. Es la facultad de juicio la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias y, nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él. Precisamente porque el mundo político queda definido por Arendt como un ámbito de revelación fenomenal, la facultad de juzgar adquiere para ella tal importancia.⁴⁷⁷

Pero, sin caer en la actitud moderna, de amenaza del juicio, planteada como una subjetivación del hombre que privatiza la realidad pública y relativiza la pretensión de verdad, partimos de una lectura de Arendt en la que se contemplan dos ámbitos del ejercicio del pensamiento en los que tiene consecuencias en la ejecución del juicio. Uno es donde el pensamiento se actualiza en el ejercicio del

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁷⁶ Estrada Saavedra: “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁷⁷ Beiner, R., *El juicio político*, México, F.C.E., 1987, p. 38.

juicio en el ámbito público pues, como sostiene María Teresa Muñoz, “si bien el juicio es una forma de vida del espíritu, no por ello es posible realizarlo aisladamente, en tanto se efectúa en un mundo común. En este sentido, no puede separarse juicio y acción”.⁴⁷⁸ El otro ámbito es donde el pensamiento funciona como pre-condición del juicio, el cual requiere de un ejercicio a solas. En *La vida del espíritu* es la obra en la que se destaca esta idea, “el estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu”.⁴⁷⁹ En este caso, la actividad del pensamiento. “Puede decirse que el espíritu tiene una vida propia sólo en la medida en que actualiza dicha relación donde, desde el punto de vista existencial, la pluralidad se reduce a la dualidad que ya está implícita en el hecho y la palabra “conciencia de sí”, o *syneidenai*, conocer por uno mismo”.⁴⁸⁰ Dicha dualidad se da cuando uno está sólo pero puede experimentarse de dos maneras: en lo que Arendt llama *solitud* [*solitude*], un estado en el que uno se hace compañía a sí mismo y en soledad [*loneliness*] en la que uno ya siente el estar privado de la compañía humana. A la que se desea hacer referencia, es a la primera. A la compañía que se hace uno mismo, en la que se da un diálogo interno y, “debido a la naturaleza reflexiva de sus actividades nunca puede ser silente ni olvidarse por completo de sí misma”.⁴⁸¹

La vida del espíritu, es decir, el ejercicio del pensar, no puede darse si no es mediante una retirada intencionada del mundo de las apariencias.⁴⁸² Sin embargo, no se trata de una retirada total del mundo. “*Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos*”.⁴⁸³ Por esto, es que cuando pensamos, no nos encontramos donde realmente estamos. Se requiere distancia para representarnos lo que deseamos pensar. Para ello, se prescinde de los objetos sensoriales para poder pensarlos. “Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e

⁴⁷⁸ Muñoz, M. T., “La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político” en *Intersticios*, Filosofía Arte y religión, año 10, núms. 22/23, 2005, México, Universidad Intercontinental, p. 125.

⁴⁷⁹ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 96.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁸² *Cfr.*, *ibidem*, p. 98.

⁴⁸³ *Idem*

imaginar. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales. Permite anticipar el futuro, reflexionar sobre él como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido”.⁴⁸⁴ Por ello, es que anteriormente mencionaba que es un espacio previo al ámbito público en donde se ejecuta aquello que se ha deliberado de manera solitaria. Aunque esto no implique que los otros no se encuentren presentes. Recordemos que por medio de la imaginación es posible la re-presentación de los ausentes. Pero también es un espacio posterior a la aparición en el ámbito público porque es cuando se someten a examen nuestras acciones, “el estar ligado o comprometido a un diálogo interno consigo mismo pone límites en la conducta de cada quien, de ahí que vivir la vida de la mente tenga implicaciones morales.”⁴⁸⁵

Para el pensamiento, dicha retirada del mundo de las apariencias es una precondition esencial. “Si se piensa en alguien es preciso que no esté presente; mientras se permanezca con alguien no se puede pensar en él o en lo que le concierne; el pensamiento siempre implica recuerdo; todo pensamiento es, en sentido estricto, un repensamiento”.⁴⁸⁶ Sócrates ya nos hablaba de una voz interior que le hacía separarse de aquello que ha decidido hacer pues es la que se le oponía siempre. Asimismo sostuvo que la aparición del pensamiento, en Arendt, y del examen crítico ha representado el mayor bien que jamás haya acaecido en la ciudad. Así, la preocupación por la utilidad del pensamiento ya se presentaba en Sócrates. “El propio Sócrates, consciente de que el pensamiento tiene que ver con lo invisibles, recurre a la metáfora del viento para referirse a él: <<Los vientos en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan>>”.⁴⁸⁷

De esta manera, Arendt planteó que el pensar significa un hábito de examinar acerca de todo lo que sucede y que puede condicionar a los hombres contra el mal. El pensar, desde la interpretación de Dora Elvira García, “nos

⁴⁸⁴ *Ibidem*, pp. 107-108.

⁴⁸⁵ García, D.E., *Del poder político al amor al mundo*, p. 66.

⁴⁸⁶ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 100.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 197.

estaría defendiendo de caer en acciones morales negativas”⁴⁸⁸ al evaluar a solas nuestras acciones y las de los demás. Arendt enfatiza en el ejemplo socrático en su obra *La vida del espíritu* pues mediante él analiza las capacidades de quien sería un paradigma del inicio del pensar⁴⁸⁹.

Sí, creo que este ‘pensar’, sobre el que escribí y sobre el que estoy escribiendo ahora – pensar en el sentido socrático-, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; [...] en cierto modo uno queda vacío después de pensar [...] y tan i pronto como ha alcanzado este vacío, entonces, se llega a una situación difícil de describir, uno está preparado para juzgar. [...] Es decir, que ahora estamos en condición de salir al encuentro del fenómeno, por decirlo así, de frente, sin aplicar un sistema preconcebido” ⁴⁹⁰

Efectivamente, Eichmann estaba muy distante de cumplir con lo anteriormente dicho. Como lo expone Laura Boello, “el caso Eichmann, al plantear la cuestión de una conciencia moral llena de lagunas, carente de resonancia, en vez de sancionar el abandono definitivo de las cuestiones morales, puso en evidencia las escabrosidades, las articulaciones internas, las luchas intestinas, las potencialidades y los fracasos de la vida espiritual, de la actividad de la mente y el funcionamiento de la conciencia”.⁴⁹¹ No se podría considerar que éste ejercitó su facultad de juicio pues, entre otras cosas, nunca pensó en el lugar de los posibles otros pero tampoco sometió sus acciones ni las normas aceptadas por la sociedad a un examen interior. Como el caso del asesino de Shakespeare, que retoma Arendt, Eichmann vivió sin remordimientos porque nunca inició

este diálogo solitario y silencioso que llamamos <<pensar>> [...]. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia y estupidez. A quien desconoce la relación silenciosa dl yo consigo mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice y hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente.⁴⁹²

Pero ¿qué es lo que podría favorecer que los individuos no piensen? En esta investigación se sostiene que el contexto de un mundo tecnológico es una condición que propicia la banalidad del mal porque éste genera individuos

⁴⁸⁸ García, D.E., *Del poder político al amor al mundo*, p. 92.

⁴⁸⁹ Cfr., *ibidem*, p. 94.

⁴⁹⁰ Citado en Young-Bruehl, Elisabeth, Hannah Arendt. *Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 1991, p. 615.

⁴⁹¹ Boelllo, L., “¿Qué significa pensar políticamente?” en Birulés, F., *El orgullo de pensar*, p. 183.

⁴⁹² Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 213.

irreflexivos. Además, haciendo una interpretación arendtiana, Eichmann se movió siempre en la dimensión del *homo faber*. ¿Qué implica esto? Recordemos que esta dimensión es fundamental para el ser humano pues mediante ella se otorga el carácter duradero de las cosas que constituyen nuestro mundo.⁴⁹³ El material trabajado es un producto de las manos humanas que le han sacado de su lugar natural mediante cierta violencia matando un proceso de vida. En este sentido, el hombre es un destructor de la naturaleza, sin embargo, también es un creador del artificio humano.

Con base en la imagen del producto final, se diseñan los útiles, se inventan los instrumentos, se organiza el propio proceso del trabajo, se decide el perfil de las personas que necesita, la medida de cooperación, etc. “Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y nada más.”⁴⁹⁴ Una sociedad de fabricantes juzga a los hombres de acuerdo con las funciones que realizan en el proceso de su trabajo. Así, en lo que se ha convertido la dimensión es en la fácil integración y adaptación del *homo faber* a administraciones, instituciones y organizaciones complejas donde el individuo forma parte de un gran sistema. Esto trae como consecuencia lo que Arendt comprendió como la banalidad del mal. Es decir, reproducir individuos con poca capacidad de juicio y sin ninguna necesidad de pensar sobre las implicaciones de sus acciones. La dimensión del trabajo se desarrolla en un ambiente tecnológico que ha favorecido un distanciamiento moral entre los actos del sujeto y su responsabilidad, exigiéndole al individuo una serie de virtudes pragmáticas tales como: la eficiencia y la obediencia. En *La condición humana*, Arendt sostiene que las máquinas demandan

que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. Esto no sólo implica que el hombre como tal se ajuste o se convierta en servidor de sus máquinas sino que también significa, mientras dure el trabajo de las máquinas, que

⁴⁹³ Así como “su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, su <<objetividad>> que las hace soportar, <<resistir>> y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. Así, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad”, al relacionarla con los mismos objetos que han fabricado. *Cfr.*, Arendt, H., *La condición humana*, p. 158.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 172.

el proyecto mecánico ha reemplazado al ritmo del cuerpo humano. Incluso el más refinado útil sigue siendo una ayuda, incapaz de reemplazar o guiar a la mano. Incluso la más primitiva máquina guía la labor del cuerpo y finalmente la reemplaza por completo.⁴⁹⁵

De esta manera, Arendt contempló que el hombre se había ajustado a un entorno de máquinas que él mismo diseñó y éste se ha convertido en una condición inalienable de nuestra existencia como lo fueron en todas las épocas anteriores los útiles y los instrumentos.⁴⁹⁶ Dicho entorno genera un modo de ser humano que es el ser medial que se adapta a la máquina y un sistema donde cada individuo es un engranaje, éste experimenta una gran dificultad para pensar.

Jorge Linares, analizando el pensamiento de Günther Anders, nos deja entrever que la mecanización de los actos humanos, a la que alude Arendt, puede llevar a neutralizar la conciencia humana, aislar a los individuos y atomizar más la vida social, convirtiéndola así menos resistente a la dominación del sistema técnico. Dicho sistema es capaz de producir sus propios mecanismos de adaptación y de compensación para que el individuo se integre adecuadamente en él⁴⁹⁷.

Por todo lo anterior, es pertinente considerar la urgencia del pensar en la propuesta de Arendt porque aunque Eichmann hubiera sido uno de los engranajes de una maquinaria totalitaria, si éste hubiera pensado en sus acciones, no le habrían parecido triviales las funciones que desempeñaba para que se realizara la Solución Final. Sin embargo, como sostiene Miguel Ruano,

si el pensar es algo accesible a todos, entonces Eichmann es responsable por negarse a examinar sus actos, que le hacen indigno de compartir el mundo con aquellos que consideran que una vida no merece ser vivida, quiere decir que es el pensamiento, en la reflexión de conceptos como felicidad, justicia, templanza o placer, cuando encontramos un sentido para la vida, por medio del cual nos podemos hacer más dignos de vivir en pluralidad.⁴⁹⁸

Por el contrario, como un diente de engranaje, como un agente obediente no asume responsabilidad alguna por las consecuencias de sus actos. En este mismo sentido, y para los fines de este texto, Anders sostiene que

⁴⁹⁵ Arendt, H., *La condición humana*, p. 167.

⁴⁹⁶ *Cfr.*, *ibidem*, p. 166.

⁴⁹⁷ Linares, J., *op. cit.*, 2008.

⁴⁹⁸ Ruano, M., *Acción, pensamiento y juicio* en Hannah Arendt, consultado el 24 de septiembre de 2014 <http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf>

[...] nuestra incapacidad para representarnos como *nuestros* los efectos de nuestra acción, no puede atribuirse solamente a la desmesurada magnitud de tales efectos, sino también a la desmesurada *mediación* de nuestros procesos de trabajo y de acción. La agravación de la actual *división del trabajo*, en efecto, no significa otra cosa que el hecho de que nosotros, en nuestro trabajo y en nuestra acción, estamos condenados a concentrarnos en minúsculos segmentos del proceso global [...]

Por lo anterior, en este mundo tecnológico, en el que se transforman los seres humanos en seres mediales, es decir, irreflexivos, con escasa o nula representación de las consecuencias de su hacer, es indispensable un ejercicio de purgación que el individuo ejecute a solas, una destrucción de normas preestablecidas, de clichés, y que a la vez tiene su efecto en otra facultad humana: el juicio. Como se ha visto, el juicio es “la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas.”⁴⁹⁹ Dicha destrucción la realiza el individuo en solitud y es condición necesaria para actuar en el ámbito público. Pero, entonces, Arendt termina destacando el papel del espectador frente al del actor? Esto es lo que veremos a continuación.

3.2.1.2 Pensar para juzgar, juzgar para actuar

Con base en el apartado anterior, tenemos que el pensamiento es crucial para que el individuo haga un análisis previo sobre sus decisiones y someta a crítica tanto sus acciones como las de los otros. El no pensar impide juzgar y, con ello, impide distinguir lo correcto de lo incorrecto. Sin embargo, la ausencia de pensamiento no tiene que ver con la ignorancia o la falta de competencias en lo intelectual, para Arendt, “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 pensamiento.”⁵⁰⁰ Para Arendt, ni la capacidad para pensar ni la de juzgar son una competencia intelectual pues no es mayor según el grado de erudición o el cúmulo de conocimientos. “La incapacidad para pensar no es estupidez; la podemos hallar en gente muy inteligente y la maldad difícilmente es

⁴⁹⁹ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 215.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 24.

su causa [...]”⁵⁰¹. En las tropas de las SS había gente muy inteligente con título universitario, que se familiarizaron con el mal y también se convirtieron en sus agentes. Desde la perspectiva de Arendt, esto sucedió debido a la atrofia en la facultad del juicio puesto que se bloqueó su capacidad para decir “esto está bien” “esto está mal”.

Desde *El pensar y las reflexiones morales* Arendt se ocupa del pensar, donde plantea convencida:

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 –incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales- de evitar aquella relación consigo mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir⁵⁰².

Fue Sócrates quien descubrió la única regla que rige el pensamiento; la regla del <<modo de pensar consecuente>> o como también se le conoce: el axioma de no contradicción. “Este axioma tenía para Sócrates un valor <<lógico>> (no decir ni pensar cosas insensatas) y <<ético>> (es mejor estar en desacuerdo con los muchos que, *no siendo más que uno* estar en desacuerdo con uno mismo y contradecirse), [...]”.⁵⁰³ Este ejercicio concierne a lo que Arendt consideró como un espectador reflexivo que conjuga pensamiento y acción⁵⁰⁴. Si Arendt contempló a Sócrates como ejemplo de esto es porque éste pensó siempre entre los hombres para hacer preguntas cuyas respuestas desconocía pero ponía en movimiento al pensar. “Sócrates es un tábano: sabe cómo agujonear a los ciudadanos que, sin él, <<continuarían durmiendo durante el resto de sus vidas>>, a menos que alguien más viniera a despertarles de nuevo. ¿Y para qué los agujoneaba? Para pensar, para que examinaran sus asuntos, actividad sin la cual la vida, en su opinión, no sólo valdría poco sino que ni siquiera podría

⁵⁰¹ Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”, en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 115.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 135.

⁵⁰³ Arendt, *Conferencias*, p. 75.

⁵⁰⁴ Muñoz, M.T., “La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público” en García, D., [comp], *El sentido de la política*, p. 50.

considerarse auténtica vida”.⁵⁰⁵ Pero además, Sócrates es una comadrona porque, como menciona María Teresa Muñoz, “sabe cómo liberar a los otros de falsos pensamientos”⁵⁰⁶ pues posee la técnica para decidir si la criatura (producto del pensamiento) es un <<engendro inmaduro>>. “Sócrates hace aquí lo que Platón, pensando en él, dijo a los sofistas: hay que purgar a la gente de sus <<opiniones>>, es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar; y, al proporcionarles su verdad, los ayuda, como decía Platón, a liberarse de lo malo –sus opiniones- sin hacerlos buenos”⁵⁰⁷.⁵⁰⁸ Y, por último, Sócrates, como el torpedero, se paraliza y paraliza a cuantos toca y es percibido como el estadio más alto de un ser humano vivo. “La parálisis provocada por el pensar es [...] doble: interrumpe cualquier otra actividad y además aturde debido a que pone en cuestión las normas, las reglas que se aplicaban en cualquier otra conducta general, en otras palabras, pone en crisis los prejuicios.”⁵⁰⁹

De esta manera, pensar es una actividad que se lleva a cabo sin tener resultados tangibles porque es una actividad que se realiza en uno mismo, sin embargo, es hasta que se ejecuta en el espacio público mediante el juicio que éste se actualiza ante la presencia de los otros. Esto lo desarrollaremos a lo largo del apartado pues hasta ahora hemos destacado la importancia del pensamiento y podría interpretarse que la propuesta de Arendt recae en lo que sería el espectador. Por ello es conveniente clarificar, para los fines de esta investigación, si la teoría de Arendt sirve de fundamento para que todos seamos actores, ejecutores del juicio, y, así se garantice el espacio público como un espacio político y, evitar reproducir el papel de Eichmann quien no aplicó las máximas del juicio frente a los otros distintos a él. O, si la apuesta de Arendt es que haya quienes fuera del dominio de los asuntos mundanos, los espectadores, observen a los actores y analicen las situaciones con la finalidad de que mediante su pensar se evite que los ciudadanos acepten normas establecidas sin un devenir crítico.

⁵⁰⁵ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 195.

⁵⁰⁶ Muñoz, M.T., “La narración y el juicio, formas de constitución...” en *op. cit.*, p. 50.

⁵⁰⁷ Platón, *Sofista*, 226-231.

⁵⁰⁸ Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 196.

⁵⁰⁹ Muñoz, M.T., “La narración y el juicio, formas de constitución...” en *op. cit.*, p. 50

De acuerdo con lo que vimos en el apartado anterior, la facultad de pensar es la facultad que en situaciones de emergencia permitiría cambiar el rumbo de una situación catastrófica, entonces ésta constituiría la más importante de las actividades humanas, “la facultad espiritual humana que puede asumir una función política salvando vidas.”⁵¹⁰ Sin embargo, ¿no es también actor un espectador y viceversa? ¿no es la facultad de juicio también una categoría moral?

Para responder a ello, continuaremos con Muñoz para quien el espectador reflexivo que encontramos en la teoría de Arendt, “no es aquel que desde su asiento –un lugar intemporal, la región del pensar- puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella. Por el contrario, si es posible el juicio para este espectador es porque participa de la representación. Esto se debe a que el juicio no es nunca un actividad privada.”⁵¹¹ Para ejecutarse, éste debe haber contado con un espacio previo de deliberación sobre sus futuras decisiones y también un espacio posterior de análisis sobre la consecuencia de sus acciones pero sólo en el ámbito público es donde propiamente el juicio como producto del pensar se lleva a cabo porque éste es el que guarda relación con el mundo de las apariencias.

Como se mencionó más arriba, en una primera fase, tenemos que, en *La condición humana*, Arendt pone el énfasis en el papel del actor debido a la forma en que destaca el ámbito público como un espacio de apariencias, en el que no sólo el mundo se muestra como una realidad común sino un mundo en el que los individuos aparecen distintos unos de otros mediante sus actos y sus palabras, mostrando su identidad. Más tarde, en *La vida del espíritu* encontramos la relevancia del papel del espectador, al considerar crucial una reflexión sobre lo pasado, lo hecho y sus consecuencias. Así, tenemos que Arendt sostiene que el juzgar y el pensar tienen relación en dos sentidos: por un lado, el pensamiento disuelve las creencias cristalizadas, normas morales aceptadas por la comunidad. Por el otro, se da en el momento del diálogo interior que Arendt llama dos-en-uno

⁵¹⁰ Ruano Gomes, M. R., *Acción, pensamiento y juicio*, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, Portugal, 2012, p. 56.

⁵¹¹ Muñoz, M. T., “El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público” *Devenires*. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Revista de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Año 3, núm. 6, Julio 2002, p. 19.

en *La vida del espíritu*. En el primero, el pensamiento prepara al individuo para juzgar por sí mismo los sucesos que aparecen en el ámbito público sin tener que aceptar de manera acrítica los criterios aceptados por la mayoría o recurrir a pautas de conductas pre-establecidas por la comunidad. En el segundo, mediante el diálogo consigo mismo, el pensamiento “produce ‘conscience’ como un subproducto. Esta conciencia moral no ofrece prescripciones, no dice lo que hay que hacer, sino que nos informa de lo que hay que evitar en las relaciones con los demás y de qué cosas nos debemos arrepentir”.⁵¹² Así, el juicio arendtiano reconcilia pensamiento y acción, el punto de vista de quien piensa y quien actúa. Pero, ¿qué implica la relación entre el pensamiento y acción, entre espectador y actor?

El espectador reflexivo, efectivamente, es aquel que piensa en solitud, sin embargo, como nos aclara Muñoz, éste también es el ciudadano con capacidad de juicio⁵¹³, no son dos personas distintas. Es la facultad de juicio, como nos dice Beiner, “la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias, y nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él”⁵¹⁴. En este sentido, la capacidad de juicio es una habilidad política en tanto que después de que en solitud se ha elaborado un punto de vista personal, no es sino hasta que se integre la perspectiva de los otros lo que hace que propiamente se hable de un actor en un espacio público. “Hasta aquí, espectador y actor coinciden. El juicio se nos muestra como análisis de situaciones para elegir un cierto curso de acción. Podríamos decir que se trata de un proceso de deliberación política a través del cual los agentes, los actores deciden futuras acciones.”⁵¹⁵

No puede haber representación sin un espectador y, al mismo tiempo, no habría qué representarse si no hubiera actos y palabras de los actores, el que observa no está solo aunque no se encuentra envuelto en el acto, siempre se encuentra con otros espectadores.⁵¹⁶ Tanto la capacidad de representación del espectador como el debate y la discusión del actor son los elementos que

⁵¹² Ruano Gomes, *op. cit.*, p. 45.

⁵¹³ *Cfr.*, Muñoz, M.T., “El ciudadano y su condición pública”, p. 19.

⁵¹⁴ Beiner, R., *El juicio político*, p. 38.

⁵¹⁵ Muñoz, M.T., “El ciudadano y su condición pública”, p. 20.

⁵¹⁶ *Cfr.*, “Political Judgment and Democratic Citizenship”, p. 6.

posibilitan una mentalidad ampliada que se constituye como fundamento de una opinión que tiene objetividad. Arendt se refiere a opinión en el sentido de juicio político ya que como tal se emite considerando que el punto de vista propio no es completo ni abarcante sino que, por lo contrario, se emite partiendo de la idea que la opinión propia es una entre una diversidad de opiniones. Se habla de objetividad porque se parte de una misma realidad sobre la que se emiten diversidad de puntos de vista. El espacio público no sólo ofrece la posibilidad existencial “sino que se pone al mismo tiempo como condición de la realidad misma. Una realidad que, si no fuese confirmada desde muchos puntos de vista, quizás podría confundirse con el contenido de un sueño o de una pesadilla solitarios.”⁵¹⁷ Lo que debe ser juzgado aparece ante todos en una misma realidad pero el juzgar no es delegable, sino que es necesariamente un asunto de cada individuo a solas y en común.⁵¹⁸ La comunicación intersubjetiva, entonces, para Arendt, depende de este sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo.⁵¹⁹ “En los juicios políticos se adopta una decisión que si bien mediada por lo subjetivo, esto es por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva de la objetividad, la realidad del mundo dada por el hecho de que mundo es lo común a todos.”⁵²⁰

En *Truth and politics*, Arendt aborda el tema de la veracidad de los juicios en el ámbito político y aclara que el proceso de representación no significa adaptarme a los puntos de vista de la mayoría, ni tampoco se trata de empatía por la que yo imagine ser otra persona dejando de ser yo.

Cuanto más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento.) El proceso mismo de formación de la opinión

⁵¹⁷ Forti, S., *op. cit.*, p. 341.

⁵¹⁸ Cfr., Uta-D. Rose, “La facultad del juzgar político según Hannah Arendt”, Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009.

⁵¹⁹ Arendt, H., “Crisis en la cultura”, p. 234.

⁵²⁰ Nos dice Arendt en la Condición Humana: “El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos [...]”, p. 231 cit. en Muñoz, M.T. “El ciudadano y su condición pública”, p. 21.

está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados.⁵²¹

Con base en lo anterior, la objetividad se garantiza estando en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos.⁵²² Como actor, en un espacio público, el individuo se sabe como parte de un mundo común en el que sus actos y sus palabras son significativas. Aquí radica la importancia del actor, aparecer en el ámbito público para que su opinión o juicio político se inserte en la construcción de su mundo compartido de la misma manera en que se introducen los juicios de los demás. La validez de su opinión y su objetividad descansan en nuestra capacidad para pensar desde diferentes concepciones un mismo asunto. “La opinión requiere de la existencia de una diversidad de visiones sobre una misma particularidad desde la cual se podrá hacer algún tipo de generalización.”⁵²³ Sólo entrando en el mundo, apareciendo en el espacio público, podemos ser vistos y escuchados, reconocidos por los otros, garantizando la pluralidad. De esta manera, el actor confirma y reafirma su propio *quién*. Como nos dice Simona Forti recuperando una metáfora iluminadora de Arendt, “vivir juntos en el mundo, ser juntos en el mundo, en un espacio público, es como estar reunidos en torno a una mesa. Cada uno puede ver y escuchar a los otros sin anular la distancia que les separa.”⁵²⁴

Tomar en cuenta los otros juicios políticos sobre asuntos comunes no es una cortesía sino como sostiene Dora Elvira García, es un ejercicio para las mentes de las personas que a su vez construyen el espacio público. “Precisamente, lo que el espacio público ofrece entre los ciudadanos, es la oportunidad de moverse entre diferentes puntos de vista al hablar sobre asuntos comunes, en busca de diálogo y discurso, y para defender consensos políticos.”⁵²⁵ Pero es sólo por nuestra facultad de juzgar política que además de juzgar los fenómenos del mundo que se manifiestan también se juzga que “podría ser de

⁵²¹ Arendt, H., “Verdad y política”, p. 254.

⁵²² Cfr., *ibidem*, p. 247.

⁵²³ Ruano Gomes, M. R., *op. cit.*, p. 46.

⁵²⁴ Forti, S., *op. cit.*, p. 336.

⁵²⁵ García, D.E., *Del poder político al amor al mundo*, pp. 74-75.

otro modo". Por ello, consideramos a la facultad de juzgar como categoría política y moral porque, como producto de lo deliberado por el pensar, las opiniones y las acciones de los actores inciden en el mundo para conservarlo o para transformarlo.

A lo largo del capítulo se ha presentado la idea de que mediante el pensar se destruyen creencias o criterios establecidos por la mayoría. Deseamos recuperar la pertinencia de esta idea antes de concluir pues desde el primer capítulo veíamos que Eichmann nunca encontró voces críticas sobre lo que estaba sucediendo, incluso se llegó a plantear "¿quién soy yo para juzgar?" si las SS y la sociedad entera avalaba toda una maquinaria de destrucción de seres humanos. ¿Cómo podría haberse planteado Eichmann que la realidad "podría ser de otro modo" si todos funcionaban de acuerdo con una idea de lo que se consideraba que era legal y legítimo realizar? En la historia de la filosofía se ha destacado la importancia de considerar a los individuos como parte de una comunidad en la que adquieren los parámetros de lo que es ser un buen ciudadano, y, en general, una noción de lo que es una vida buena. Desde una lectura hegeliana, los individuos se consideran al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido. En las instituciones y prácticas de la vida pública se encuentran implícitas ciertas normas, que exigen que se mantengan y que se viva de acuerdo con ellas. Para Hegel, las normas de la vida pública de una sociedad eran el contenido de lo que denominó como *Sittlichkeit*. La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que tiene un individuo dentro de una comunidad. Dichas obligaciones se basan en formas y usos establecidos, es decir, el contenido de la *Sittlichkeit* son las normas de la vida pública. Este término se recuperó más tarde por la teoría comunitarista de Charles Taylor, primero en su obra *Fuentes del yo*, para proponer el concepto de marcos referenciales y, más tarde, en *La ética de la autenticidad: horizontes de significado*. Para Taylor, es en la comunidad que adquirimos nuestros referentes de lo que es bueno, lo que es justo, lo que es valioso. Desde su teoría, se explica que los marcos de referencia o los horizontes de significado de Eichmann, así como todos los miembros de las SS y de alguna manera la sociedad en general, se integraba una moral bioevolutiva

sobre la que se ejecutaba lo que se debía hacer para que se consiguiera un bien común. Alessandro Ferrara recupera en su texto *La fuerza del ejemplo*, el catálogo de virtudes que, dentro de lo que Taylor consideró como marco referencial, Goebbels muestra lo que sus integrantes debían de reunir:

la <<generosidad>> (*Grossartigkeit*), el <<heroísmo>> (*Heldentum*), la <<valentía masculina>> (*Mannlichkiet*) , la disposición para el sacrificio (*Bereitschaft zum Opfer*) y la <<disciplina>> (*Zucht*). Era un tipo de ascetismo disciplinario en el que se pedía al individuo que adhiriese a un régimen de estricto entrenamiento corporal y moral para erradicar las semillas de la depravación que llevaba en su interior, y que subordinase sus propios intereses privados a la consecución del bien común.⁵²⁶

Es este tipo de marco referencial de los individuos en el Tercer Reich es en el que la facultad de juicio adquiere una importancia decisiva como categoría moral para la acción humana, es decir, en esas situaciones excepcionales de crisis o de colapso moral en que los parámetros compartidos y la moral compartida no proporcionan ninguna guía, el pensar es indispensable para juzgar nuestros actos y los de los demás. En el caso de Eichmann, éste desarrolló sus actividades en un marco referencial en el que la disciplina, la obediencia, eran consideradas virtudes que hay que practicar y en el que, a pesar de que se encontraba en una sociedad de moral conservadora en ésta fue permitido el homicidio. Eichmann se desempeñó como un trabajador obediente en una maquinaria de exterminio en la que enviar a miles de seres humanos a la Solución Final era un trabajo como cualquier otro. 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.”⁵²⁷ Eichmann 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

⁵²⁶ Ferrar, A., *op. cit.*, p. 120.

⁵²⁷ 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.

aplicara, éste siempre fue fiel cumplidor de la ley, la ley de dicha maquinaria. Dentro de este marco ningún Eichmann fue transgresor de la ley, es decir, no se necesitó contar con delincuentes para que dicha maquinaria operara. Como nos plantea Günther Anders en su texto *Nosotros los hijos de Eichmann*, uno de los elementos útiles para que lo monstruoso fuera posible fue la disposición irreflexiva en los ejecutores de estos actos tales como. Eichmann serviles que aceptaran estos trabajos como cualesquiera otros, apelando a su lealtad y sujeción a las órdenes recibidas; Eichmann viles que aspiraran a otros cargos; Eichmann obstinados que aceptaran el riesgo de perder su humanidad con tal de obtener mayor poder; Eichmann ambiciosos que realizaran lo monstruoso precisamente *porque* lo monstruoso les era insoportable; pero también Eichmann cobardes entusiasmados con poder cometer por primera vez lo infame con buena conciencia.⁵²⁸

Todos estos Eichmann conformaron una maquinaria de destrucción masiva que aceptaron y obedecieron normas sin la más mínima crítica. Ferrara aborda este punto tratando de comprender cómo, lo que llama, una idea de bien maligna puede ser compartida por toda una comunidad. En el ámbito público no sólo cabe la posibilidad de compartir una idea de lo bueno para la mayoría, “la ejemplariedad en el ámbito público no se refiere simplemente a la fuerza de lo razonable”⁵²⁹ sino también a la ejemplariedad de lo negativo. ¿A qué se refiere? Ferrara alude al mal como “banal” cuando “se aceptan presupuestos cuestionables [...] éstos pueden cristalizarse en una vida del mundo compartida y sustentar un sentido de la <<normalidad>> para perpetrar el horror.”⁵³⁰ En este caso, el mal no consiste en transgredir la ley o una concepción de lo bueno intersubjetivamente construido. Para Ferrara, de igual manera la naturaleza del mal se puede constituir intersubjetivamente. Sin embargo, como Kant observó en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ningún hombre busca el mal en cuanto tal, incluso el hombre más malvado, no repudia la ley moral. Por lo tanto, ninguna comunidad de hombres accedería regirse bajo una concepción de mal como un bien común. Con

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁵²⁹ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 115.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 122-123.

base en esto, de lo que se estaría hablando en el caso del Tercer Reich es de la aceptación de una idea de bien pervertida que en sí misma encierra una malignidad porque es una concepción del bien que no incluye la igual dignidad de todos los seres humanos y de todos los pueblos. Pero dicha malignidad no es obvia porque se ha vuelto cotidiana, en eso consiste su banalidad en que individuos comunes y corrientes aceptan modificar unos criterios por otros y se adaptan a normas morales impuestas que violentan la misma condición humana. En este sentido, cambia la relación del individuo consigo mismo pues le impide pensar, le impide ver las cosas desde la perspectiva de los otros, es decir, le impide juzgar. Por esto, para Ferrara, el mal como banal “es un horror que se entrelaza con la vida cotidiana, el horro como una forma de vida compartida temporalmente y no como una ruptura dramática de una forma de vida o, para usar otra formulación, el mal que ha perdido la cualidad de ser una tentación y se ha convertido un hábito.”⁵³¹ Recordemos que Anders ya se refería a que el mal se vuelve obsoleto, esto es, precisamente por la irreflexión el individuo no se da cuenta que con lo que convive diariamente es lo que le puede llevar a su misma destrucción. Desde la perspectiva de Anders, la regla que opera cuando no nos representamos los efectos de nuestras acciones es el absurdo. Lo absurdo forma parte de la cotidianidad.⁵³²

Para contrarrestar las implicaciones de la irreflexión, a saber, aprobar normas morales injustas, acatar una concepción de virtud que elimina cualquier rasgo de pluralidad, no pensar por sí mismo y no representarse los efectos de sus acciones, es conveniente la propuesta de Arendt. La necesidad de pensar y juzgar. Tanto la facultad de juicio como la del pensar son indispensables para evitar escenarios como los de la Alemania nazi.

El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar [...] actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces, el juzgar, el subproducto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para

⁵³¹ *Ibidem*, p. 123.

⁵³² *Cfr.*, Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, p. 398.

pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.⁵³³

El viento del pensamiento llega a irrumpir en el ámbito público al derribar prejuicios y creencias cristalizadas. El juicio, efectivamente, se ejerce con los otros pero también implica un espacio individual en el que el sujeto piense por sí mismo. El juicio, para Arendt, ya sea, estético, legal o moral, presupone una deliberación en un mundo compartido y una retirada de la participación para examinar sus actos y sus palabras. El espectador sólo puede entrar en diálogo como actor, sólo así puede introducir sus juicios en un espacio de aparición, formular preguntas e incidir mediante la persuasión. Aquel espectador-actor es lo que Uta-D. Rose llama agente político y resume lo que abordamos al inicio del apartado.

El agente político es siempre también alguien que juzga; debe meditar inteligentemente y formarse su opinión, que debe ser ponderada bajo la representación de la imagen general disponible (imaginación) en contraposición con otras opiniones (reflexión). Un juicio sobre los actos políticos y los acontecimientos es obra de la facultad del juicio reflexionante. La imaginación y la reflexión, en conexión con asesorías que permitan una adecuada ponderación, hacen del agente un espectador. *El agente político es la unificación entre actor y espectador.*⁵³⁴

Quienes juzgan políticamente unifican en sí mismos los roles de espectador y de actor y saben que sus juicios siempre conservan un carácter provisional.”⁵³⁵ No es conveniente inclinarse solamente hacia alguno de las posibilidades, o ser espectador o ser actor. Si hacemos el ejercicio de D. Rose de trasponer el esquema actor-espectador a una escena teatral, podremos encontrar ciertas diferencias sustanciales entre ambos. En primera instancia, dicha escena teatral sería escrita por el espectador para el que considera un determinado principio y un determinado fin, así como la identidad que deben representar los actores y el guión al que deben acatarse. De esta manera, los actores no reciben algún tipo de justificación o razón sobre el por qué de sus actos. El espectador es el poseedor de una visión panorámica desde su lugar por lo que jamás podrá ser político porque carece del diálogo y ha renunciado a participar. Sin embargo, el

⁵³³ *Idem.*

⁵³⁴ Uta-D. Rose, *op. cit.*, p. 320.

⁵³⁵ *Ibidem*, pp. 322-323.

espectador es un experto, en cuanto a que éste “se encuentra capacitado para juzgar; sin embargo, en cuanto experto no puede ofrecer su saber especializado sobre la totalidad de los actores, pues está separado de ellos.”⁵³⁶ Con base en este ejercicio, podríamos decir que Eichmann fue un actor, recibió y aceptó un determinado papel dentro de una maquinaria de destrucción masiva, primero como responsable de la llamada “migración forzosa” y después como responsable de la llamada “evacuación forzosa”. No se representó la totalidad del escenario porque éste sólo acató las funciones que se le encomendaron para que se llegara a un fin establecido desde fuera de él. Es decir, no se representó los efectos de sus acciones porque Eichmann se encontraba dentro de una historia general en la que estaban dadas las normas, pautas de conducta y una noción de bien maligna, como la llama Ferrara y que nunca sometió a examen porque no pensó por sí mismo y, por ende, no juzgó como agente político dentro de una comunidad política.

En resumen, sólo la concepción de agentes políticos como aquellos que piensan y juzgan pueden prevenir catástrofes provocadas por el mismo hombre. Sólo los individuos como agentes políticos tienen la posibilidad de derrumbar creencias cristalizadas, tienen la capacidad de reflexionar sobre la consecuencia de sus acciones, pueden pensar por sí mismos. Como agentes políticos, se puede evitar la banalidad del mal porque éstos se plantean si la realidad podría ser de otro modo porque como actores-espectadores, “actuamos, observamos, continuamente interpretamos el significado de nuestras acciones y eventos, incluso aún aquellas veces cuando estemos enteramente involucrados o interesados en ello.”⁵³⁷

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 320.

⁵³⁷ Biskowski, L., “Practical Foundation for Political Judgment: Arendt on Action and World”, Cambridge University Press, 2014, p. 87.

CONCLUSIONES

Después de habernos introducido en el pensamiento de Hannah Arendt y de Günther Anders, específicamente en los textos posteriores al juicio de Adolf Eichmann, podemos retomar las interrogantes planteadas al inicio: ¿Cuáles serían los criterios morales desde las cuales podríamos juzgar que ciertas situaciones injustificables no debieron ni deberían ser? ¿Cuál es aquel contexto que ha favorecido que los individuos suspendan su facultad de juicio y participen en actos injustificables sin sentirse responsables ante ellos?

Para responder a la primera pregunta fue necesario, en un inicio, remontarnos hacia aquellas explicaciones que el hombre se ha dado sobre lo que le causa pesar y sufrimiento, denominándolo como “mal”. Sin embargo, dichas narraciones no nos brindan alguna respuesta desde la cual se podría explicar aquello que “no debió ser” (diseñar una maquinaria para producir cadáveres de seres humanos que se consideraban “enemigos ontológicos”). Como parte de esas explicaciones tenemos las que ubican al mal como parte constitutiva de la naturaleza humana, o bien, como algo metafísico en donde el hombre no tiene injerencia. Si adoptamos la primera, *lo injustificable* no cabría en nuestro planteamiento pues tenemos en nuestra raíz la propensión a cometer actos malos contra otros seres humanos. Si adoptamos la segunda, sólo cabe la resignación ya que no está en nuestras manos padecer algún infortunio.

El breve recorrido que se hace en el primer capítulo por algunas de las respuestas teóricas sobre lo que es el mal, nos ayudó a aseverar que efectivamente toda una tradición filosófica no ayudó a que Hannah Arendt, entre otros, pudiera echar en mano para poder comprender lo injustificable. Pero, ¿qué sería *lo injustificable* desde lo que hemos visto en la presente tesis? Lo injustificable sería, por un lado, convertir a los seres humanos en seres superfluos

(mal radical en término arendtianos) y, por otro, lo injustificable sería actuar de manera irreflexiva y, sin motivos humanamente comprensibles, aniquilar cualquier dimensión de la condición humana (banalidad del mal). Como ejemplo de este último, se retomó el caso paradigmático que lleva a Hannah Arendt a repensar el mal: el caso de Adolf Eichmann.

Con el “asunto Eichmann”, Arendt cuestiona una larga tradición que ha postulado conceptos que tuvieron que haber respondido en una etapa de colapso moral como lo fue durante la primera mitad del siglo XX, pero no fue así. La figura de Eichmann representa un ejemplo del derrumbamiento ético de todo un paradigma moral y, a partir de él, se abre la posibilidad de redefinir el sentido de un raigambre conceptual sobre el que se han edificado nuestras prácticas morales y que en momentos de crisis no nos ayudan a evitar una catástrofe. “Una tradición que, en el fondo, ha demostrado no ser mucho más de lo que indica su significado etimológico de la moral: un código de normas, de usos y costumbres, que se pueden sustituir con la misma facilidad con que se cambian las prácticas de convivencia.”⁵³⁸ Una herencia moral cuyo fundamento se encuentra en la relación “orden-obediencia, no sólo en el ámbito político sino también para la vida ética de cada uno. Una relación, la vertical, que exige obediencia por sí misma; que se ha revelado como una estrategia absolutamente eficaz para anestesiar el juicio crítico”.⁵³⁹

Como resultado de esta tradición tenemos a personajes como Eichmann, quien se declaró inocente en la manera en que fueron hechas sus acusaciones aludiendo a que él sólo **obedeció órdenes**: “<<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>>.”⁵⁴⁰ Él no dio las órdenes, él las recibió.

Como vimos en el primer capítulo se mostró que Eichmann no había matado a persona alguna. Lo que realizó fue sin convicción ideológica alguna.

⁵³⁸ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 305.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁵⁴⁰ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 41.

Ingresa a las SS, preguntándose: “¿por qué no?”⁵⁴¹. Su cargo significaba un trabajo como cualquier otro. Asimismo vimos que éste consideró que no era mala idea que recibiera preparación militar cuando el partido se lo sugirió y fue enviado a dos campamentos de las SS, el de Lechfeld y el de Dachau para ello. “Según sus propias palabras, durante los catorce meses de adiestramiento destacó en un solo aspecto, que era su brillante comportamiento en la instrucción de castigo, que ejecutaba concienzudamente”.⁵⁴²

Para una persona disciplinada y dócil como Eichmann todo se reduce al peso y la fuerza del mandato y, por ende, a su sujeción. Como sostiene Mulisch, la premisa de Eichmann era la de *ser un hombre de palabra*⁵⁴³ sin vislumbrar la ocasión de plantearse si el contenido de la orden es moralmente aceptable. Eichmann llega a declarar: “<<Digo que hay una posibil... que hay una posibilidad: coger una... una pistola y pegarse un tiro. Eso es evidente Pero yo no lo hice>>”.⁵⁴⁴ Tanto para Arendt como para Harry Mulisch, también testigo del juicio a Eichmann, existieron miembros de las SS para quienes sí hubo ésa u otra posibilidad en lugar de someterse a un juramento que les convertía en asesinos. Para ellos “sí había <<una segunda opción>>: todavía no se habían convertido del todo en máquinas. Eichmann sólo puede cometer suicidio si alguien se lo ordena (por ejemplo, los israelíes); está tan lamentablemente amputado que esa segunda opción nunca se despertará por sí sola en él”.⁵⁴⁵ Esta “cualidad”, la obediencia, permitió que Eichmann no se cuestionara por lo que se le ordenaba “¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto?”⁵⁴⁶ Sin embargo, una vez capturado, viviendo una vida sin dirección, pareciera que comenzaba a tener un poco de claridad sobre qué le llevó a participar en una maquinaria de exterminio. En una de las primeras declaraciones que Eichmann hace a Less en 1960, menciona lo siguiente:

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 59.

⁵⁴³ Mulisch, H., *op. cit.*, p. 150.

⁵⁴⁴ *Idem*

⁵⁴⁵ *Ibidem*, pp. 150-151.

⁵⁴⁶ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 174.

Durante toda mi vida he estado acostumbrado a la obediencia, desde la guardería hasta el 8 de mayo de 1945, una obediencia incondicional. ¿Qué me habría aportado la desobediencia? ¿Y a quién habría beneficiado? En ningún momento entre 1935 y 1945 me estuvo permitido implicarme en la planificación, la definición de principios o la toma de decisiones en relación con los sucesos que tuvieron lugar durante esos diez años. Mi rango y mi servicio eran demasiado modernos para ello. A pesar de todo, por supuesto sé que no puedo lavarme las manos, porque el hecho de que fuera un absoluto receptor de órdenes, sin duda ya no significa nada hoy en día. Los que planearon, tomaron decisiones, resolvieron y dieron órdenes han eludido fácilmente su responsabilidad a través del suicidio. Otros, que pertenecían a ese círculo, han muerto o no están presentes. Aunque no tengo sangre en las manos, sin duda me declararán culpable de complicidad de asesinato. Pero sea como sea, en mi fuero interno estoy dispuesto a pagar personalmente por los terribles sucesos, y sé que me espera la pena de muerte. No pido clemencia, porque no me corresponde. De hecho, si significara un mayor acto de expiación, estoy dispuesto a ahorcarme en público, para dar ejemplo a los antisemitas de las naciones de este mundo, como han demostrado los acontecimientos recientes.⁵⁴⁷

Sin embargo, no lo hizo. No lo hizo por su cuenta porque necesitaba que le dieran la orden. Por personas como Eichmann es que triunfó el totalitarismo. Un escenario en el que “el mal se dispersa en los corredores y oficinas de miles de hombres a los que Kafka nombraría con la letra K”.⁵⁴⁸ Para Arendt, es inevitable que hablemos de esas personas que desde esos corredores y oficinas fueron utilizadas por el sistema en términos de dientes y ruedas del engranaje que mantiene en funcionamiento la maquinaria de destrucción.

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, 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’.⁵⁴⁹

Cada pieza del engranaje, es decir, cada persona, es prescindible sin que cambie el sistema, presupuesto que subyace a todas las burocracias, y, en especial a la maquinaria totalitaria. El reporte de Hannah Arendt pone al descubierto una de las piezas de esa maquinaria, un nuevo personaje que choca con nuestra concepción del ejecutor malvado que lleva a cabo acciones en aras de saciar sus más bajos instintos, pone al descubierto aquel mal encapsulado en

⁵⁴⁷ Mulisch, H., *op. cit.*, p. 76.

⁵⁴⁸ Pilatowsky, M., *Las voces desterradas*, p. 98.

⁵⁴⁹ Fine, R., “Understanding evil...”, en *op. cit.*, p. 139.

aquella cabina de cristal aislada. Nadie pensó en el perpetrador como un *desk man*, normal, común y corriente, que detrás de su escritorio pudiera enviar a la muerte a miles de seres humanos sin más convencimiento que el de una orden.

Nadie pensó en él. Ni siquiera el genio más grande pudo imaginárselo. [...] El funcionario tranquilo y fiel cumplidor de su deber que transporta a los judíos europeos hacia las cámaras de gas de Rudolf Höss. Eichmann no era ningún Cesare hipnotizado, como Himmler. Durante sus interrogatorios declaró que no era antisemita, que nunca leyó la lectura oficial del partido y que sólo leyó *Mein Kampf* -Mi lucha- por encima y sin acabarlo. Hitler no le interesa demasiado. Él se limita a obedecer. El médium necesita creer en el hipnotizador, pero Eichmann era un médium sin fe y sin hipnosis. Himmler creía en Hitler, pero Eichmann sólo creía en la orden. Himmler no habría creído en nadie más, en cambio Eichmann habría obedecido a cualquier otro. Cuando dejaron de llegar órdenes, se transformó de golpe en un <<ciudadano pacífico>>, como observó muy acertadamente Servatius.⁵⁵⁰

De acuerdo con esto y las características que prepondera Arendt en su reporte, Eichmann fue capaz de llevar a cabo una migración forzosa sin problemas gracias a que poseía una de las cualidades que le hicieron un eficiente burócrata: la obediencia. Eichmann llegó a consultar <<consigo mismo>> pero para idear la manera en que cumpliría la orden de realizar negociaciones con los representantes de la comunidad judía y, así, dar «nacimiento a la idea que creía iba a ser justa para ambas partes».⁵⁵¹ Imaginó «una línea de montaje»⁵⁵² fundamental para el funcionamiento de una gran maquinaria que marchaba casi automáticamente. Estos hechos mostraron, para Arendt, la incapacidad de éste para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor.⁵⁵³ Eichmann era culpable porque había obedecido y dicha obediencia era recompensada pues era considerada una virtud dentro de la maquinaria totalitaria.

De igual manera, para Mulisch, Eichmann representaba a todas esas personas normales, comunes y corrientes, “al animal gregario, <<al animal de costumbres>> que lleva incorporado el receptor de órdenes mecánico”.⁵⁵⁴ Ese tipo de hombre sumamente útil e incorrupto, “justo lo opuesto del hombre que no se

⁵⁵⁰ Mulisch, H., *op. cit.*, pp. 124-125.

⁵⁵¹ Eichmann narró convencido que más de una vez sus funciones de organización y de coordinación de las evacuaciones y deportaciones habían facilitado a que las víctimas llegaran a su destino sin demasiada complicación y desgaste innecesario. Cfr, Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, p. 286.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 74.

⁵⁵³ Cfr, *Ibidem*, p. 78.

⁵⁵⁴ Mulisch, H., *op. cit.*, p. 154.

comporta como es debido. Es la máquina que cumple cualquier trabajo. Es el hombre idóneo en cualquier puesto. Es el ideal de la psicotecnia”.⁵⁵⁵ Aquí es donde cabe nuestra segunda pregunta del inicio y por la cual nace la presente tesis: ¿Cuál es aquel contexto que ha favorecido que los individuos suspendan su facultad de juicio y participen en actos injustificables sin sentirse responsables ante ellos? Ésta fue respondida en el segundo capítulo. Este contexto es un mundo tecnológico, es decir, un entorno artificial que genera individuos mediales⁵⁵⁶ como Adolf Eichmann al neutralizar la conciencia humana, aislar a los individuos y atomizar más la vida social, convirtiéndola así menos resistente a la dominación del sistema técnico. Dicho sistema, como sostiene Jorge Linares, es capaz de producir sus propios mecanismos de adaptación y de compensación para que el individuo se integre adecuadamente en él.⁵⁵⁷

En la pretensión de tener un mundo más tecnológico, el hombre ha ido quedando rezagado. En un mundo de artefactos tecnológicos, la conciencia del hombre se ha empobrecido pues lo que predomina en dicho mundo es la consigna de *funcionar con y como* dichos artefactos en aras de cumplir los intereses que hacen marchar dicho mundo: la eficiencia en el proceso y la competencia en un *job* burocrático. Sin esto, el panorama de una Europa *judenrein* (limpia de judíos) no habría sido posible, sólo se habría limitado a una serie de eventos protagonizados por ciertos psicópatas, sádicos y/o fanáticos. Sin embargo, “la banalidad del mal se ha construido sobre la producción de la distancia social, sobre la falsificación del deber moral de lealtad a la autoridad, sobre la transformación de la responsabilidad en competencia, gracias a todos aquellos mecanismos producidos por la racionalidad moderna y, a la vez, productores de la misma racionalidad”.⁵⁵⁸

Por lo anterior, Mulisch llama a Eichmann *el símbolo del progreso* debido a que es el prototipo de hombre que creó la máquina a su imagen y semejanza. “El

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁵⁶ La pauta del hombre ‘medial’ es conducirse irreflexivamente sin ver el *τέλος* inherente al hacer y, por consiguiente, quedar ciego respecto a la finalidad, Cfr., Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. I, p. 278.

⁵⁵⁷ Linares, J., *Ética y mundo tecnológico*, op. cit.

⁵⁵⁸ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 284.

peligro de que las máquinas cambien a las personas no es muy grande. Más grande es el peligro de que, junto con las máquinas, nazcan personas cambiadas: personas como máquinas, que obedezcan a impulsos, sin la posibilidad de examinar la naturaleza de esos impulsos".⁵⁵⁹ Mediante la tecnificación y la masificación se consigue cambiar a las personas, específicamente, mediante el rezago de su conciencia. En el segundo capítulo vimos, con base en el pensamiento de Günther Anders, que una de las condiciones que propicia esto y que, por consiguiente, surja *lo monstruoso* es la naturaleza maquina de nuestro mundo actual⁵⁶⁰ que contradice lo propiamente humano que es la capacidad autorreflexiva, sosteniendo, incluso que "la maldad consiste precisamente en esta irreflexión."⁵⁶¹

Nuestro mundo tecnológico lleva al *hombre medial* "a repetir de forma maquina un vocabulario de individuo, que se contradice a sí mismo por el hecho de esa repetición".⁵⁶² Esta situación es un aspecto importante a considerar puesto que para Anders, el actual dilema moral consiste en que, por una parte, esperamos del hombre una colaboración absoluta, como parte de su trabajo, como virtud laboral⁵⁶³ y, por otra, que al mismo tiempo se comporte como "él mismo" o sea, "no medialmente", o no como parte de la masa, es decir, que actúe moralmente. Y esto es una situación imposible porque, señalando lo planteado por Anders: siempre se cuida que las funciones decisivas, que se le exigen al hombre medial, se presenten

bajo la forma de hacer tareas de empresa, incluso para que, en cuanto asesino, no 'actúe', sino que lleve a cabo un trabajo: el funcionario en el campo de exterminio no ha 'actuado', sino que, por atroz que suene, ha trabajado. Y como la finalidad y el resultado de su trabajo no le importan nada; como su trabajo en cuanto trabajo siempre es 'moralmente neutral', ha realizado algo 'moralmente neutral'.⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ Mulisch, H., *op. cit.*, p. 154.

⁵⁶⁰ Cfr., Anders, G. *La obsolescencia*, vol. II, p. 51.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁶² Anders, G., *La obsolescencia*, vol. II, p. 205.

⁵⁶³ *Ibidem*, vol. II, p. 12.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 278.

Por lo anterior, Anders también considera que un nuevo tipo de mal se ha introducido en nuestras sociedades contemporáneas, nuevo porque es un contexto tecnológico producto de la Modernidad el que ha generado dicho mal. Éste es: la constante e ininterrumpible producción tecnológica sin la aparición del pensamiento que hace que no nos turben ni nos indignen situaciones que nos ponen en peligro y que incluso hace que participemos en ellas. En relación con esto, Anders habla de *la obsolescencia del mal*. Es obsoleto el mal porque es la misma cotidianidad con la que nos relacionamos en este sistema-mundo, en esta gran máquina-mundo, y no vemos que la misma humanidad puede ser aniquilada en un segundo debido a la ausencia de reflexión.

Desde la perspectiva de Anders, todos somos co-partícipes, todos somos co-responsables, todos somos *inocentemente culpables* de cada situación que se desate de la producción tecnológica. En este sentido, se deriva una *inocencia del mal* pues existe una amoralidad en el diseño, en la fabricación, o en la intervención de un bombardeo para concluir una guerra como el caso de Claude Eatherly. Tanto Eatherly como Eichmann son ejemplos de la disolución de la responsabilidad al ejecutar órdenes como una pieza más de un sistema complejo en el que su individualidad había sido suprimida, en el que su conciencia había sido eliminada.⁵⁶⁵ Entre ellos y la orden se encuentra “el frío del acero, puesto que detrás de la identificación mística con <<la orden>> -que es eterna- se esconde algo sumamente inesperado: la técnica”.⁵⁶⁶

En este contexto, todos hacían su *job* como cualquier tarea técnica. Muchos de ellos asesinos burocráticos, como los denominó Michael Mann, aprisionados en la moderna maquinaria burocrática. “Michael Mann llega [...] a la conclusión de que las personas comunes de nuestra época pueden matar con aquella facilidad que tiene su origen en la máquina exterminadora, burocratizada, internacional e

⁵⁶⁵ Sin embargo, en Eatherly funcionó algo que en Eichmann no sucedió. El señalamiento de su culpabilidad provenía desde su interior aunque su inocencia radicara en la manera en que está conformado un trabajo fragmentado en el que el trabajador se concibe como una parte minúscula de un todo y éste no decide el resultado final.

⁵⁶⁶ Mulisch, H., *op. cit.*, p. 148.

impersonal inaugurada en la Primera Guerra Mundial”⁵⁶⁷ pero consolidada en la Segunda. Mediante la tecnificación de la existencia es posible la ejecución impecable de una orden, sea ésta cual sea pues la función de la conciencia se ha expulsado del ámbito del trabajo porque no es necesaria para ejecutar acciones automatizadas. Esto lo considera Anders sobre todo en el caso de Eatherly:

La tecnificación de la existencia, esto es, el hecho de que todos nosotros, sin saberlo e indirectamente, como piezas de una máquina, podríamos vernos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar —esta tecnificación ha cambiado toda nuestra situación moral—. La técnica ha traído consigo la posibilidad de que seamos *inocentemente culpables* de una forma que no existió en los tiempos de nuestros padres, cuando la técnica todavía no había avanzado tanto. ⁵⁶⁸

Volviendo al “ejemplo Eichmann”, el horror se generó no por transgredir una orden ni siquiera una ley sino por el cumplimiento y ejecución del mandato de erradicar cualquier dimensión de la condición humana. El horror no lo generó una masa tumultuosa y descontrolada, sino que lo llevaron a la práctica hombres obedientes y disciplinados, “que seguían las normas y respetaban las instrucciones recibidas y que, cuando se sacaban el uniforme, mostraban una absoluta carencia de maldad”.⁵⁶⁹

En este mismo sentido, Simona Forti, especialista en el pensamiento de Hannah Arendt, sostiene que cuando se derrumbó la autoevidencia de la conciencia moral y se colapsó esa capacidad “natural” para distinguir el bien del mal, éste último se normalizó. “El mal, así, se alimenta de sí, por el deseo de servidumbre, por estrechez de mente’, por nuestras ambigüedades, por nuestra ciega reverencia a la autoridad”.⁵⁷⁰ Forti recupera el planteamiento de Raul Hilberg de que “hombres comunes” que habían recibido una formación moral normal, y, sin tener la iniciativa de cumplir el papel de diseñadores del mal,

⁵⁶⁷ Simona Forti destaca parte del trabajo de Michael Mann sobre los genocidios del siglo XX, *Los nuevos demonios*, p. 282.

⁵⁶⁸ Anders, G., *Más allá de los límites de la conciencia*, p. 30.

⁵⁶⁹ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 283.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 467.

siguieron el exterminio con la misma racionalidad administrativa con la que se sigue cualquier otro trabajo.

No tenían ni voluntad demoníaca propia de una élite criminal, pero desempeñan un papel central en la función burocrática y administrativa para ejecutar el exterminio. El mecanismo burocrático, que implica una distancia física entre quien decide la ejecución y quien la padece, hace que la relación entre víctima y verdugo sea anónima, serial, desactivando de este modo la conciencia de asesinato. [...] De lo que se trata aquí no es tanto de hombres impulsados por el odio y el salvajismo sino, con bastante más frecuencia, de *desk killers*, de grises empleados que, debido al carácter burocrático de su función, han tenido a menudo atribuciones limitadas en ese proceso general de exterminio que les llevaba a no entrar en contacto con las víctimas. La inquietante realidad de las ejecuciones masivas, o de los exterminios en los campos de concentración ha sido posible en la práctica gracias también a la parcelación y despersonalización del trabajo del burócrata y del experto.⁵⁷¹

No era necesaria una convicción ideológica por parte de todos los ejecutores, a una máquina no se le necesita persuadir porque “una máquina no se entusiasma. Una máquina no tiene estados de ánimo ni convicciones [...]. Una máquina sirve tanto al nacionalsocialismo como al comunismo, al budismo, al nudismo o a cualquier *ismo*”.⁵⁷² El grado de cooperación de Eichmann dentro de dicha maquinaria fue proporcionar las víctimas haciendo posibles los asesinatos. Sin embargo, como un agente obediente realizando un trabajo *moralmente neutral*, no asume ninguna responsabilidad por las consecuencias de sus actos pues las pautas morales con las que se dirigía se habían corrompido, incluso, como vimos, hasta la noción kantiana de deber puede llegar a pervertirse (como lo mostró Eichmann).⁵⁷³

Para Eichmann como para todos los asesinos burócratas era imposible imaginar algo que objetara de alguna manera un sistema de referencia al que todos se alineaban sin ninguna voz que rechazara el nuevo contenido de la ley moral dominante. Todos se dirigieron “con absoluta confianza al nuevo orden, cuyo contenido ya no derivaba más del ‘no matarás’, sino del ‘tú deberás matar’. ‘Deberás matar’ a todos los seres culpables de salirse de los parámetros de humanidad establecidos por el régimen”.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 275.

⁵⁷² Mulisch, M., *op. cit.*, pp. 151-152.

⁵⁷³ Kohn, J., “Introducción” en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, p. 29.

⁵⁷⁴ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 303.

Es ahí donde aparece la urgencia de plantearse qué puede ayudarnos a evitar que, como resultado de una perversión de las normas morales o la adopción de unos principios morales por otros puedan conducirnos de manera constante a banalizar el mal. Nuestra tesis no sólo consistía en indagar sobre aquel contexto que favorece a que los individuos actúen irreflexivamente sino, además, examinar ¿qué pasa con la facultad de juicio cuando en un mundo tecnológico los individuos se enfrentan a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales? Para contestar la pregunta que además corresponde a la segunda parte del título de la presente tesis: “La banalidad del mal en un mundo tecnologizado. Una reflexión desde la teoría del juicio arendtiana”, nos dedicamos en el último capítulo a examinar algunas de las implicaciones a las que conduce la carencia de juicio y, por ende, las consecuencias que supone en el ámbito público la ausencia del pensamiento.

A pesar de la importancia que la facultad de juicio desempeña en el ámbito de nuestras acciones, Arendt reconoce que desde la modernidad ha prevalecido la tendencia a rechazar su ejercicio.

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 mal.⁵⁷⁵

El mal banal representa una desgana de pensar y, por ende, de una falta de juicio, de una pereza para ponerse en el lugar de otro. Lo cual no lo hace menos malo a Eichmann ni a sus actos. Como vimos en el primer capítulo, el daño es real. El restarle depravación y perversión, no aminora ni sus consecuencias ni la responsabilidad de los agentes. Por el contrario, al no encontrar una explicación patológica incrementa la exigencia de responder por el perjuicio real. Cada sujeto es responsable de las ideas que acepta con criterio o sin él. La banalidad comienza en la ejecución de tareas sin una convicción propia pero continúa su curso cuando el sujeto no puede dar razones de su actuar. Eichmann fue uno de

⁵⁷⁵ “Some questions of moral philosophy”, cuarta conferencia, *Hannah Arendt Papers*, Library of Congress, container 40, p. 024651, cit. en Arendt, H., *Conferencias*, p. 197.

los productos del totalitarismo, pero también, en ese sentido, representa un producto superfluo.

Durante el juicio, Eichmann mostró su incapacidad para pensar por sí mismo sobre lo que había hecho y sus implicaciones morales. Eichmann se expresaba con frases ya hechas, con clichés, no pensaba por sí mismo. Su pensamiento parecía no tener profundidad ni producir juicios con los que pudiera evaluar lo que estaba diciendo. De tal forma que en Eichmann no se encontró ningún intento de pensar ni de juzgar por sí mismo. Eichmann no estableció un distanciamiento mínimo para el discernimiento sobre sus acciones donde se encuentran los otros ni de pensar acorde consigo mismo.

Teniendo, entonces, que el producto de un mundo tecnológico son *Eichmanns* irreflexivos con dificultad para juzgar en un sistema de normas ya dado incluso en el que el mal es algo cotidiano, ¿qué queda por hacer? Desde la postura de Arendt, lo que queda es pensar para juzgar. ¿Qué significa esto?

Como vimos, la presencia kantiana es evidente en el pensamiento de Arendt, sobre todo la manera particular en que ésta se sirve de la noción de juicio⁵⁷⁶ en sus últimas reflexiones. Tanto en las *Conferencias sobre Kant* como en *La vida del espíritu*, pero sobre todo en la última, Arendt se concentra “en el funcionamiento interno del juicio como una facultad mental relacionada con el pensar y con la voluntad, en el juicio como ligado básicamente al punto de vista de un espectador que trata de comprender el significado de acontecimientos del pasado.”⁵⁷⁷ Asimismo, vimos que Arendt recupera el juicio reflexionante kantiano porque para éste, el pensamiento le procura libertad para llevar a cabo un discernimiento estético y moral. “Al perder el dominio de lo universal sobre lo particular, el pensamiento libera la potencialidad política de la facultad de juzgar – la potencia inherente a su capacidad para percibir las cosas como son, es decir, en su apariencia fenoménica”⁵⁷⁸. Así, Arendt reconoce que el pensamiento crítico planteado por Kant implica autonomía, una actividad en solitario pero que no está

⁵⁷⁶ El juicio es “la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas.” Arendt, H., *The La vida del espíritu*, p. 215.

⁵⁷⁷ Ferrara, A., *op. cit.*, p. 70.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 195.

desvinculada de los otros pues presupone una comunidad de hombres que se comunican, que escuchan, que discuten y comparten un mundo. En este sentido, desde la perspectiva de Arendt, Kant no sólo había descubierto la facultad del juicio sino que además sustrajo las proposiciones morales de su competencia, como lo son las máximas⁵⁷⁹ que implican el ejercicio de esta facultad y la responsabilidad individual de dicho ejercicio.

Una vez que analizamos la forma particular en que Arendt considera la facultad de juicio en términos políticos y éticos, pudimos sostener que Eichmann es responsable de haber dejado de ejercitar la facultad de juicio, que el mal como algo banal se sostiene en este caso por la desgana para distinguir <<esto está bien>> <<esto está mal>>, es decir, este mal implica actuar irreflexivamente acatando órdenes, cualquiera que éstas sean. Eichmann no encontraba culpabilidad en su co-participación pues a él sólo se le podía acusar “de <<ayudar>> a la aniquilación de los judíos”.

Tanto para Arendt como para Anders, la gente común y corriente como Eichmann, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles o monstruosos sin identificar su responsabilidad en ello. Ambos sostienen que individuos ‘horrorosamente normales’, sin conciencia (porque ésta no es necesaria), les es difícil ver el *telos* de sus acciones y, por ende, deliberar sobre ellas. Para Anders, “cuando somos convertidos en meras ‘ruedas de engranaje perdemos nuestra personalidad, [...] en el reino de las cosas. [...] Es decir, el número de máquinas, que aún son en realidad máquinas y no sólo ‘ruedas de una máquina, es cada día menor, al menos, día a día aumenta este peligro de la ‘merma de autonomía’.”⁵⁸⁰ Apoyándonos tanto en Arendt como en Anders, Eichmann abandonó actividades tales como pensar y juzgar⁵⁸¹ y de eso es responsable. Es responsable de la desidia de llevar a cabo esa actividad individual por la cual sometamos a examen nuestras acciones. Esa actividad que

⁵⁷⁹ Las tres máximas que encierra el ejercicio del juicio son: 1. pensar por sí mismo, 2. Pensar poniéndose en el lugar del otro, 3. pensar estando siempre acorde consigo mismo. Kant, I., *Crítica del juicio*, p 40 y Kant, I., *Antropología*, p. 116.

⁵⁸⁰ Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, vol. II, pp. 123-124.

⁵⁸¹ Arendt, H., *El pensar y las reflexiones morales*, p. 135 y Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. II, p. 358.

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 *senssus privatus*. Esto nos ha conducido a consecuencias insanas y sucede cuando “[l]as personas careciendo de sentido común viven sus propios mundos, son incapaces de concebir cómo es el mundo para los otros.”⁵⁸²

Arendt asume que la facultad de juicio es un asunto privado aunque no funciona de manera independiente del mundo donde están los otros. Dossa retoma este punto en su análisis del mal en la teoría de Arendt, en donde se refiere a la conciencia cuando habla de esa parte del pensamiento que somete a juicio sus actos:

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. [...] 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. No 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.⁵⁸³

Por lo anterior, después del camino que tomó la presente investigación, nuestra apuesta sigue siendo arendtiana, la apuesta por el pensamiento que nos puede hacer resistir a en un contexto tecnológico nuestras acciones se tornen moralmente neutrales. Efectivamente, para su ejercicio es necesaria una retirada intencionada del mundo de las apariencias.⁵⁸⁴ Sin embargo, no se trata de una retirada total del mundo. “*Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos*”.⁵⁸⁵ Se requiere distancia para representarnos lo que deseamos pensar. Para ello, se prescinde de los objetos sensoriales para poder pensarlos. “Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e imaginar. Permite anticipar el

⁵⁸² Hinchmann, Sandra K., *Common Sense and Political Barbarism In The Theory Of Hannah Arendt*, Palgrave Macmillan Journals, 2008, p. 324. La traducción es mía.

⁵⁸³ La traducción es mía. 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>, p. 168

⁵⁸⁴ *Cfr.*, Arendt, H., *La vida del espíritu*, p. 98.

⁵⁸⁵ *Idem*

futuro, reflexionar sobre él como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido”.⁵⁸⁶

Con base en lo anterior, tenemos que Eichmann no juzgó sus acciones porque no pensó en el sentido de que nunca examinó las consecuencias morales de las órdenes que recibía. Al juzgar le precede la representación de lo que se ha hecho, sin embargo, como sostiene Forti,

no puede elaborarse en el recuerdo algo que no se haya convertido precedentemente en objeto del pensamiento, que no haya sido puesto al centro del diálogo silencioso del yo consigo mismo. En este sentido el pensamiento es aquella actividad gracias a la cual el yo vuelve sobre lo que ha hecho y lo que ha visto. Y el mal [...] tiene seguramente mucho que ver con el deterioro de esta facultad.⁵⁸⁷

En resumen, el pensamiento es un espacio previo al ámbito público pero también es un espacio posterior a la aparición porque es cuando se someten a examen nuestras acciones, “el estar ligado o comprometido a un diálogo interno consigo mismo pone límites en la conducta de cada quien, de ahí que vivir la vida de la mente tenga implicaciones morales.”⁵⁸⁸ Por esto, Arendt considera que aquellos que se dijeron a sí mismos “Yo no” y se negaron a obedecer pusieron en práctica las enseñanzas de Sócrates:

es mejor padecer una injusticia a cometerla. Es mejor para mí, siendo uno, oponerme al mundo entero que contradecirme a mí mismo. Como si se hubieran atendido al enunciado de estas proposiciones socráticas: yo no vivo junto a los demás sino junto a mí mismo, y este vivir conmigo mismo a veces tiene precedencia sobre todo el resto. En momentos excepcionales, al igual que el *daimon* socrático, que sabe cuándo ha llegado el momento de “decir no”, la capacidad del pensamiento –“ese viento que destruye las opiniones, los valores, las doctrinas, las teorías reflejas”- puede transformarse inmediatamente en acción. Para aquel juicio que se pone como condición de posibilidad de la abstención del mal no se necesita una cultura particular, pero sí en cambio la capacidad de chocar con el presente y distanciarse del contexto. Y si esta capacidad está ausente, allí estará, siempre potencialmente, “la banalidad del mal”.⁵⁸⁹

En este mundo tecnológico, en el que se transforman los seres humanos en seres mediales, es decir, irreflexivos, con escasa o nula representación de las consecuencias de su hacer, es indispensable un ejercicio de purgación que el

⁵⁸⁶ *Ibidem*, pp. 107-108.

⁵⁸⁷ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 316.

⁵⁸⁸ García, D.E., *Del poder político al amor al mundo*, p. 66.

⁵⁸⁹ Forti, S., *Los nuevos demonios*, p. 315.

individuo realice a solas, una destrucción de normas preestablecidas, de clichés, y que a la vez tiene su efecto en la facultad de juicio. De esta manera, la categoría de juicio como una categoría ético-política nos permitió concluir que el abandono de la facultad de juzgar posibilita a que, en nuestras prácticas sociales, la banalidad del mal se presente como una constante en nuestro mundo tecnológico. El pensamiento es crucial para que el individuo someta a examen los criterios establecidos, las órdenes recibidas y someta a crítica tanto sus acciones como las de los otros. El no pensar impide juzgar y, con ello, impide distinguir lo correcto de lo incorrecto.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Hannah Arendt

- Arendt, Hannah, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” en Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, 2005.
- -----, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.
- -----, *Eichamnn en Jerusalem, Un estudio sobre la Banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.
- -----, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- -----, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, H., *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- -----, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, (Ronald Beiner ed. And interpretative essay) Chicago, Chicago University Press, 1982.
- -----, *Los orígenes del Totalitarismo (vol. I Antisemitismo)*, Madrid, Alianza Ed. 1998, [1ª. Ed. inglesa 1951].
- -----, *Los orígenes del Totalitarismo (vol. II Imperialismo)*, Madrid, Alianza Ed. 1987, [1ª. Ed. inglesa 1951].
- -----, *Los orígenes del Totalitarismo (vol. III Totalitarismo)*, Madrid, Alianza Ed. 1999, [1ª. Ed. inglesa 1951].
- -----, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- -----, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.
- -----, *La vida del espíritu*. (El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- -----, *¿Qué es la política?*, (Int. Fina Birulés) Barcelona, Paidós/I.C.E./U.A.B
- -----, *Man in Dark Times*, New York, HBJ Book (1983)
- -----, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974.

- -----, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005,
- -----, Rahel Varnhagen. *Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.
- -----, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
- -----, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

Bibliografía de Günther Anders

- Anders, Günther, *Acerca de la libertad. Una interpretación del “a posteriori” seguido de “Patología de la Libertad. Ensayo sobre la no-identificación”*, España, Pre-textos, 2014.
- -----, *Burning conscience: the case of the Hiroshima pilot Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*, Monthly Review Press, 1962.
- -----, *Filosofía de la situación* (antología), Madrid, Libros de Catarata, 2007.
- -----, *Hombre sin mundo: escritos sobre arte y literatura*, Pre-textos, 2007.
- -----, *La batalla de las cerezas*, Barcelona, Paidós, 2013.
- -----, *La obsolescencia del hombre: sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, vol. I, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- -----, *La obsolescencia del hombre: sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, vol. II, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- -----, *L’obsolescence de l’homme*, Ed. Fario.
- -----, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Bilbao, Besatari, 1995.
- -----, *Mandamientos de la era atómica*, en Anders, G., *Filosofía de la situación* [antología], Madrid, Libros de la Catarata, 2007

- -----, *Más allá de los límites de la conciencia, Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Barcelona, Paidós, 2003.
- -----, *Nosotros los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001.

Bibliografía general

- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos, 2009
- Amiel, A., *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 2008.
- Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.
- Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.
- Beiner, Ronald, *El juicio político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Benhabib, Seyla [ed.], *Perspective and Narrative In Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"*, Indiana University Press, 2011.
- -----, *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2010.
- -----, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London and New Delhi, Thousand Oaks, 1996.
- Benjamin, Walter, *Dirección única*, Ediciones Alfaguara, ePUB, 1955, versión PDF.
- -----, "Experiencia y pobreza" en *Discursos interrumpidos 1*, Buenos Aires, Taurus 1989.
- -----, *Las tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM/ITACA, 2008.
- -----, *Libro de Los pasajes*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.

- Bergen, Bernard H., *The Banality of Evil. Hannah Arendt and The Final Solution*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., U.S.A., 1998.
- Bernstein, Richard J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Ediciones Lillmod, Buenos Aires, 2005.
- -----, *Hannah Arendt and The Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996.
- Birulés, Fina., *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- -----, Cruz, Manuel (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Brunkhorst, Hauke, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (original en alemán, 1999).
- Cano Cabildo, Sissi, "Sentido arendtiano de la "banalidad del mal" en *Intersticios*, año 10, núms.. 22/23, 2005, p. 151.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt : A reinterpretation of her political thought / Cambridge*, Cambridge University Press, 1992.
- Cohen, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- 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>
- Echeverría, Javier, *La revolución tecnocientífica*, F.C.E., Madrid, 2003.
- Ferrara, Alesandro, *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Flores Rentarías, J., *Totalitarismo*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.
- Forti, Simona, *Los nuevos demonios*, Edhasa, 2015.
- -----, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madris, Cátedra, 2001.
- Freud, S., *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.
- García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*, Editorial Porrúa, Tecnológico de Monterrey, México, 2005.

- -----, *Hannah Arendt. El sentido de la política*, Porrúa-Tecnológico de Monterrey, México, 2007.
- González, J., *Ética y libertad*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Hegel, G. W. H., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1997.
- Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
- -----, *Ser y tiempo*, Barcelona, Planeta, 1993
- Hesiodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.
- Hermet, G., *Totalitarismos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Hernando, César de Vicente, *Günther Anders, fragmento de mundo: introducción a la obra de Günther Anders*, La Oveja Roja, 2010.
- -----, “Nota introductoria” en Anders, G., *Tesis para una teoría de las necesidades*, archivo en PDF http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/64_Anders.pdf
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Hoffe, O., *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.
- Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.
- *Hannah Arendt* en *Intersticios*, año 10, núms. 22/23, 2005, p. 151.
- Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991,
- -----, *Crítica del juicio*, Tecnos, 2007.
- -----, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1981.
- Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984.

- 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*, México, F.C.E., 1994.
- Leibniz, W., *Monadología*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- -----, *Teodicea, Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Buenos Aires, Claridad, 1946.
- Leibovichi, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía*, [trad. Rabinovich, Silvana y Cohen, Esther], México, UNAM, 2005.
- Leyva, Gustavo, *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*, México, UAM, 2002.
- Linares, Jorge E., *Ética y mundo tecnológico*, F.C.E., México, 2008.
- Lowy, M., “Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin” en *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, México, F.C.E., 2003.
- Lowy, M., *Judíos heterodoxos*, Barcelona: Anthropos Editorial; México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2015.
- Cfr., Lowy, M., “‘Aviso de incendio’: la crítica de la tecnología en Walter Benjamin”, Fundación Andrew Nin, diciembre de 1994, Edición digital de la Fundación Andrew Nin 2004.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz, 1968.
- Marx, K., *Manuscritos Económico Filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Mendiola, Carlos, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Mitcham, C., *Qué es la filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989.
- Molinares Hassan, V., *La zona gris. Imposibilidad de juicios y una nueva ética*, Barranquilla, Universidad del Norte, 2012.

- Mulisch, H., *El juicio a Eichmann, Causa Penal 40/61*, Barcelona, Ariel, 2014.
- Muñoz Sánchez, María Teresa, *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* (comp.), Universidad Intercontinental, México, 2011.
- -----, *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt, Reflexiones críticas*, México, El Colegio de México, 2015.
- -----, "República y democracia en el pensamiento político de Hannah Arendt" en *Pensamiento político contemporáneo: corrientes fundamentales*, Porrúa, Univ. Central de Venezuela, Tecnológico de Monterrey, 2011.
- -----, "La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público" en Dora E. García, (Comp.), *Hannah Arendt. El Sentido de la Política*, Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2007.
- -----, "Hannah Arendt, en los intersticios de la filosofía y la política" Jorge Martínez Contreras y Aurora Ponce de Leon, Edit. Siglo XXI , *El saber Filosófico*, vol. 1 pags. 13-16 México, 2007.
- -----, "La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político", en *Intersticios*, Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, En-Dic del 2005, pp.119-133.
- Musmanno, M., *Man with an Unspotted Conscience: Adolf Eichmann's Role in the Nazi Mania Is Weighed in Hannah Arendt's New Book*, Nueva York, 1963.
- Nabert J., *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós Editores, 1997.
- Nissim, Gabriel, *La bondad insensata. El secreto de los justos*, Madrid, Siruela, 2011.
- Olivé, León, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Paidós(UNAM, México, 2000.
- Pía Lara, María, *Rethinking evil*, University of California Press, 2001.
- -----, "Hannah Arendt. Los espacios reflexivos de constitución moral" en Olivé, L., Villoro, L. [ed.], *Filosofía Moral, educación e historia*.

Homenaje a Fernando Salmerón, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

- Pilatowsky, Mauricio, *La autoridad del exilio, Una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de estudios superiores Acatlán/Editorial Plaza y Valdés, 2008.
- -----., *Las voces desterradas, reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2014.
- P. Hinchman, L., K. Hinchman, S., *Hannah Arendt, Critical Essays*, State University of New York Press, EU, 1994.
- Platón, Fedro en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1998.
- Queraltó, Ramón, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid, 2003.
- Ripamonti, Paula Cristina, “Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de *Rahel Varnhagen* y *El narrador*”, Buenos Aires, Centro cultural de la memoria Haroldo Conti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, p. 4, http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-31/ripamonti_mesa_31.pdf
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, IIF, México, 2005.
- Ruano Gomes, M. R., *Acción, pensamiento y juicio*, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação, Portugal, 2012.
- Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002.
- San Agustín, *Enchiridion*, www.olimon.org/uan/agustin-enchiridion.pdf.
- Scharff, Robert y Vai Dusek (eds.), *Philosophy of technology. The technological condition on Anthology*, Blackwell, N. Y., 2003.
- Sahuí, Alejandro, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México, 2009.

- Serrano, Enrique, *Consenso y Conflicto, Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Grupo Editorial Interlínea, México, 1996.
- Sonolet, D., Günther Anders, *Phénoménologie de la technique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2006.
- Traverso, E., *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2004.
- -----, *El final de la Modernidad judía. Historia de un giro conservador*, México, F.C.E., 2014.
- -----, *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, España, Siglo XXI de España editores, 2002.
- *Vigencia de Hannah Arendt en Sociológica*, año 16, número 17, Revista del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
- Van Dijk, P., *Anthropology in the age of technology: The philosophical contribution of Günther Anders*, Amsterdam, Editions Rodopi, 2000.
- Viroli, M., *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002.
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Yunes, E., y Lucchetti, M.C., *Mujeres de palabras*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2004.
- Zizek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-textos, 2002.