



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

TESIS DE DOCTORA EN FILOSOFÍA

**El concepto de mal en el pensamiento de Hannah Arendt:
dimensión moral, jurídica y política**

María Elena Wagon

Bahía Blanca

Argentina

2018



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
Consejo Superior Universitario
 BAHIA BLANCA - REPUBLICA ARGENTINA

PREFACIO

Esta Tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctora en Filosofía, de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título en esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito del Departamento de Humanidades durante el período comprendido entre el mes de octubre de 2012 y julio de 2018, bajo la dirección del Dr. Miguel Ángel Rossi (UBA) y la co-dirección de la Dra. Rebeca Isabel Canclini (UNS).

María E. Wagon



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
 Secretaría General de Posgrado y Educación Continua

La presente Tesis ha sido aprobada el / /, mercedo la calificación de..... (.....).

A Polo, Aurora y Nicanor



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
Consejo Superior Universitario
BAHIA BLANCA - REPUBLICA ARGENTINA

RESUMEN

En el pasado siglo XX el horror que llevó a cabo el régimen totalitario nazi interpeló a los intelectuales de todo el mundo y los instó a reflexionar sobre el problema del mal. Hannah Arendt no fue la excepción, pues el problema del mal es un tema que, de manera transversal, recorre la totalidad de su obra. Con el advenimiento de los totalitarismos del siglo XX, las categorías con las que se lo pensaba quedaron obsoletas y fueron incapaces de brindar un marco de análisis acorde con la magnitud de los acontecimientos. Esta situación generó la necesidad de la creación de nuevas categorías de análisis y promovió el abordaje desde diferentes perspectivas teóricas.

El mal radical es un concepto que remite, en el pensamiento arendtiano, al intento, por parte de los regímenes totalitarios, de eliminar todo rasgo humano de los individuos. Bajo dicho régimen se anula toda capacidad del individuo de ser espontáneo reduciéndose su obrar a la mera reacción ante diferentes estímulos. El mal radical convierte en superfluos a los seres humanos, los vuelve prescindibles, intercambiables, desechables. Este tipo de mal deviene en una categoría incomprensible en tanto es irreductible a motivaciones claras que lo expliquen. El mal banal, en cambio, es un nuevo tipo de mal que se caracteriza por su falta de reflexión y de compromiso ideológico. En esto radica su peligrosidad y su gran poder de propagación. En la figura de Eichmann Arendt vio materializada una capacidad infinita para llevar a cabo los males más horribles por los motivos más fútiles y nimios. La pensadora deduce de su experiencia en Jerusalén que el no ejercicio de la facultad de pensamiento puede llevar a la humanidad a realizar el peor de los males sin inmutarse por ello. Por último, la noción de mal ordinario que Arendt no problematiza y que es desestimada por la mayoría de los análisis críticos, hace referencia a una tipología de mal con la que la pensadora

caracteriza los crímenes juzgados en Frankfurt y que complejiza el estudio del problema del mal en la obra arendtiana en relación con las nociones de mal radical y mal banal.

El objetivo del presente trabajo es abordar las diferentes concepciones arendtianas del mal, a saber: el mal radical, la banalidad del mal y el mal ordinario, desde tres dimensiones de análisis diferentes: la moral, la jurídica y la política. Por medio de este estudio se pretende determinar si existen continuidades en las reflexiones sobre el mal llevadas a cabo por Arendt o si, por el contrario, hay un cambio abrupto en su pensamiento. A diferencia de los estudios críticos existentes en los que se intenta responder a este interrogante de manera unidimensional, en este trabajo se busca desmenuzar las tres obras clave del corpus arendtiano en las que Arendt propone cada una de las tres concepciones del mal mencionadas, a saber: *OT*, *EJ* y *AJ*, desde la óptica tridimensional de lo moral, lo jurídico y lo político. Se concluye que el mal radical y la banalidad del mal no son nociones excluyentes entre sí sino que funcionan como expresiones que remiten a dos niveles diferentes, uno más general y estructural y el otro vinculado con el comportamiento de los individuos dentro de las estructuras gubernamentales estudiadas.

Índice

Referencias.....	8
Introducción.....	9
Aspectos descriptivos del mal	
Capítulo 1: Contexto histórico.....	32
1.1 Antecedentes histórico-políticos en <i>OT</i>	32
1.2 Comentarios arendtianos sobre los juicios de Nuremberg.....	39
1.3 El juicio a Eichmann en Jerusalén.....	42
1.4 “Auschwitz a juicio”.....	52
Capítulo 2: Consideraciones generales sobre la noción de mal.....	60
2.1 El mal radical.....	60
Voluntad, disposición al bien y propensión al mal en la teoría moral kantiana... 68	
Arendt y Kant: el mal radical.....	73
El perdón en el pensamiento arendtiano.....	75
2.2 La banalidad del mal y el cambio de postura arendtiano.....	78
¿La venganza de Arendt? Un análisis del “Epílogo” de <i>EJ</i>	82
2.3 Reflexiones arendtianas sobre el mal después de <i>EJ</i>	87
Análisis del mal en la obra de Hannah Arendt. La dimensión moral, jurídica y política del mal totalitario	
Capítulo 3: Dimensión moral.....	102
3.1 Categorías de análisis.....	110
3.2 La dimensión moral del mal en <i>OT</i>	113
3.3 La dimensión moral del mal en <i>EJ</i>	116
3.4 La dimensión moral del mal en <i>AJ</i>	120
A modo de conclusión.....	123
Capítulo 4: Dimensión jurídica.....	128
4.1 Categorías de análisis.....	131
4.2 La dimensión jurídica del mal en <i>OT</i>	134
4.3 La dimensión jurídica del mal en <i>EJ</i>	138
4.4 La dimensión jurídica del mal en <i>AJ</i>	143

A modo de conclusión.....	147
Capítulo 5: Dimensión política.....	152
5.1 Dimensión política del mal totalitario.....	170
5.2 Categorías de análisis.....	170
5.3 La dimensión política del mal en <i>OT</i>	171
5.4 La dimensión política del mal en <i>EJ</i>	176
5.5 La dimensión política del mal en <i>AJ</i>	180
A modo de conclusión.....	182
Capítulo 6: Consideraciones finales.....	184
Bibliografía.....	198

Referencias

<i>CAA</i>	<i>El concepto de amor en san Agustín</i>
<i>OT</i>	<i>Orígenes del totalitarismo</i>
<i>CH</i>	<i>La condición humana</i>
<i>SPF</i>	<i>Sobre el pasado y el futuro</i>
<i>SR</i>	<i>Sobre la revolución</i>
<i>EJ</i>	<i>Eichmann en Jerusalén</i>
<i>AJ</i>	<i>Auschwitz a juicio</i>
<i>SV</i>	<i>Sobre la violencia</i>
<i>CR</i>	<i>Crisis de la república</i>
<i>VE</i>	<i>La vida del espíritu</i>
<i>CFPK</i>	<i>Conferencias sobre la filosofía política de Kant</i>
<i>TO</i>	<i>La tradición oculta</i>
<i>RJ</i>	<i>Responsabilidad y juicio</i>
<i>HA</i>	<i>De la historia a la acción</i>
<i>QP</i>	<i>¿Qué es la política?</i>
<i>DF</i>	<i>Diario filosófico 1950-1973</i>
<i>VP</i>	<i>Verdad y política</i>
<i>QL</i>	<i>¿Qué es la libertad?</i>
<i>CP</i>	<i>Comprensión y política</i>

1. Introducción

El pasado siglo XX fue testigo del advenimiento de males que llevaron al límite la capacidad interpretativa de los pensadores de todo el mundo. El horror que llevó a cabo el régimen totalitario nazi durante la Segunda Guerra Mundial interpeló a los intelectuales de todo el mundo y los instó a reflexionar sobre el problema del mal. Hannah Arendt (1906-1975) no fue la excepción, y redobló la apuesta afirmando que el mal era el tópico de estudio obligado de todo pensador que intentara comprender el porqué y el cómo de los terribles acontecimientos que tuvieron lugar en el mundo moderno (Arendt, 1945: 259). Si bien los estudios sobre el mal pueden rastrearse desde los inicios de la cultura occidental¹, con el advenimiento de los totalitarismos del siglo XX, las categorías con las que se lo pensaba quedaron obsoletas y fueron incapaces de brindar un marco de análisis acorde con la magnitud de los acontecimientos². Esta situación generó la necesidad de la creación de nuevas categorías de análisis y promovió el abordaje desde diferentes perspectivas teóricas. Como Arendt (1996) sostiene, el ser humano, en tanto criatura cuya esencia es comenzar, detenta la capacidad de comprender aun si las categorías preconcebidas se evidencian insuficientes o inválidas y de juzgar sin el apoyo del conjunto de reglas morales tradicionales.

El mal que advino al mundo junto con los regímenes totalitarios promovió cambios profundos en las perspectivas de análisis de Arendt a lo largo de su trayectoria intelectual. En un primer momento, en los años '30, los acontecimientos políticos de Europa y la inminencia de un mal sin precedentes en la historia de la humanidad instaron a la pensadora a alejarse de la filosofía para incursionar en el mundo de la política (espacio que resultó ser, finalmente, el ámbito donde ancló sus reflexiones durante la mayor parte de su carrera académica). En 1964, en la entrevista que diera a Günter Gaus, ante la pregunta del periodista respecto a si le era posible identificar algún evento específico que la haya impulsado a centrar sus reflexiones en el ámbito político, Arendt responde: "I would say February 27, 1933, the burning of the Reichstag, and the

¹ Para un recorrido sobre el abordaje del mal como problema clave en la tradición del pensamiento occidental cf. Haag (1981), Kekes (1990, 2005), Safranski (2000), Neiman (2002), Todorov (2002), Bernstein (2005), Ricoeur (2006), Eagleton (2010), Forti (2014), entre otros.

² En la presente investigación se utilizará el término totalitarismo para hacer referencia al totalitarismo nazi. En el caso de que se quiera remitir al totalitarismo ruso se harán las aclaraciones pertinentes.

illegal arrests that followed during the same night. (...) This was an immediate shock for me, and from that moment on I felt responsible” (Arendt, 1994b: 4-5)³.

Al final de su vida el problema del mal es, nuevamente, el promotor de un cambio de perspectiva en sus reflexiones, esta vez materializado en su retorno al terreno filosófico, específicamente en lo que respecta a los posibles vínculos que pueden establecerse entre el mal y las facultades del espíritu humano. En la introducción a “El Pensamiento”, el primer tomo de su obra publicada póstumamente, *VE*, Arendt (1978b) sostiene que lo que la llevó a abandonar el terreno relativamente seguro de la teoría y ciencia política para aventurarse nuevamente en los vericuetos del pensar filosófico fue la experiencia que vivió como cronista en el juicio a Eichmann en Jerusalén. En esta oportunidad se encontró con el hecho de que un nuevo tipo de mal había puesto en jaque las categorías tradicionales con las que el pensamiento filosófico había abordado desde siempre el problema del mal. En relación con este cambio de perspectiva sufrido por el pensamiento arendtiano en los últimos años, Jonas (2000) cita un fragmento de una carta que le escribiera Arendt: “He puesto mi parte en teoría política, basta con esto; a partir de ahora y por lo que aún me queda, solo quiero dedicarme a asuntos transpolíticos” (Jonas, 2000: 25).

En lo que respecta a la relevancia de los aportes de Arendt en la actualidad, Birulés (2007) sostiene que el pensamiento arendtiano ha cobrado vigencia y relevancia en estos últimos tiempos debido a que surge de una realidad inherente al mundo moderno, a saber: la ruptura entre la tradición y la experiencia. En el mismo sentido, Hayden (2010) manifiesta que si bien las reflexiones arendtianas sobre el mal fueron motivadas por los acontecimientos generados por los totalitarismos del siglo XX y, en este sentido, deben ser entendidas en relación directa con el marco histórico-político del que surgen, su análisis no solo se mantiene vigente en la actualidad sino que recobra relevancia en las nuevas formas de superfluidad que proliferan en el mundo global actual. Fortí, por su parte, sostiene que “es preciso seguir hablando de ‘mal’, aunque no sea fácil saber de dónde proviene y a través de qué canales se transmite” (2008: 25).

³ En octubre de 1964 Arendt es entrevistada por el periodista alemán Günter Gaus, la mencionada entrevista se publicó bajo el nombre “Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache” en Günter Gaus, *Zur Person*, en 1965. En esta investigación se trabaja con la traducción al inglés de Joan Stambaugh denominada “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus” publicada en la compilación de trabajos editada por Jerome Kohn, *Essays in Understanding 1930-1954*.

En lo que respecta específicamente a la obra de Arendt, el problema del mal es un tema que, de manera transversal, recorre, implícita o explícitamente, la totalidad de su obra y que ha generado un sinnúmero de abordajes críticos desde diferentes perspectivas teóricas, debate que se mantiene vigente hasta la actualidad. Esta variada masa crítica se ve motivada por las transformaciones que sufriera el análisis del mal llevado a cabo por Arendt en el transcurso de su pensamiento, especialmente en lo que respecta a las reflexiones sobre el mal en su crónica del juicio a Eichmann llevado a cabo en Jerusalén en 1961. Arendt (1998b) se había referido al mal totalitario como un mal radical cuya nota distintiva era la pretensión de convertir a todos los individuos en seres superfluos. Sin embargo, su experiencia como cronista del juicio a Eichmann la enfrentó a una realidad inesperada. Tomó conciencia de lo que a su criterio era la banalidad inherente al mal, es decir, la falta de profundidad y de sustrato ideológico del mismo así como del gran peligro que se esconde detrás de la irreflexión.

En 1962 Arendt entregó su crónica del juicio a Eichmann al *New Yorker*, periódico que la publicó en cinco partes durante febrero y marzo de 1963. Ese mismo año, en el mes de mayo, se publicó *EJ*⁴, el libro arendtiano que incluye la crónica completa del mencionado proceso legal. La publicación de su reporte generó reacciones de repudio tanto desde el ámbito intelectual como de su círculo de amistades más cercanas⁵ y motivó, también, respuestas por parte de Arendt:

Este ensayo [VP] nació de la presunta controversia surgida tras la publicación de *Eichmann in Jerusalem*. Su finalidad es poner en claro dos temas (...) de los que no tomé conciencia antes y cuya importancia parecía trascender a la ocasión. El primero se refiere a la cuestión de si siempre es legítimo decir la verdad (...). El segundo surgió de la enorme cantidad de mentiras que se usaron en la “controversia” (1996: 239).

⁴ El título original de la obra es *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. En esta investigación se trabajará con la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003 (traducción al castellano de Carlos Ribalta).

⁵ Cabe aclarar que dicha publicación generó también respuestas en defensa de la postura arendtiana provenientes de los mismos ámbitos de donde surgieron las críticas, a saber: su círculo íntimo de amistades y el mundo académico. Al respecto cf. Bettelheim (1963), Lowell (1964), Macdonald (1964), McCarthy (1964), entre otros.

La controversia se centró sobre dos tópicos principales: el rol activo que Arendt les atribuyera a los Consejos Judíos⁶ en la matanza de su pueblo y la noción de banalidad del mal que acuñó la autora para hacer referencia al nuevo tipo de mal que vio materializarse a través de las declaraciones de Eichmann⁷. En los últimos años, la controversia afloró nuevamente con una vehemencia renovada a raíz del cumplimiento, en el año 2013, de los 50 años de la publicación de *EJ*. “Casi todo estudio sobre el holocausto, de los publicados a partir de 1963, reconoce explícita o implícitamente la controversia y las tremendas emociones que hizo aflorar” (Young-Bruehl, 1993: 431). Cabe aclarar que, si bien dicha controversia nunca perdió vigencia, sí atravesó por momentos de auge y por transformaciones en lo que respecta al foco de las críticas. Si se analizan aquellos artículos publicados inmediatamente después del reporte de Arendt, el centro de la crítica, aunque no el único punto criticado, es el papel activo que la autora les otorgara a las autoridades judías en la masacre de su pueblo. En cambio, en las publicaciones actuales el debate se centra en la noción de banalidad del mal, más precisamente, en la atinencia de la aplicación o no de dicho concepto a la figura de Eichmann. Robin (2015) interpreta este cambio de foco en la crítica como una consecuencia de la desaparición casi total de la generación que se podía sentir ofendida por los comentarios de Arendt respecto de la colaboración de los líderes judíos en su propia masacre⁸. Teniendo en cuenta esta clasificación de la crítica en dos grandes líneas de abordaje, a continuación se mencionarán las cuestiones clave en que los artículos más representativos de cada una de ellas ponen el acento.

En lo que respecta a la primera línea crítica, la que hace foco en la acusación que realiza Arendt respecto a la actuación de los líderes judíos, entre los principales exponentes se encuentran Abel (1963), Mindlin (1963), Podhoretz (1963) y Strauss (1963)⁹. Abel (1963) aborda los dos puntos a su criterio más cuestionables del reporte

⁶ Los Consejos Judíos eran cuerpos administrativos que el régimen nazi forzó a que se formaran con el fin de que cumplieran con sus órdenes, a saber: abastecer de judíos para trabajo esclavo, organizar la deportación de judíos hacia los campos de exterminio, etc. (Ezra, 2007).

⁷ Young-Bruehl agrega un tercer tópico a la mencionada controversia, a saber: el tratamiento que Arendt le diera al juicio en sí, a los problemas jurídicos inherentes al mismo y a los propósitos políticos a cuyos fines fue útil el mencionado proceso (1993: 429).

⁸ Respecto a esta cuestión, cabe mencionar el aporte de Bilsky (2001), quien sostiene que, a raíz de la publicación en hebreo de *EJ* en el año 2000, se desató en Israel una nueva controversia que apunta a establecer una relación entre la postura de Arendt en su crónica y el debate conocido como “post-Zionista” que se instaló en la sociedad israelita a mediados de la década del ’90.

⁹ Es menester aclarar que estos artículos no agotan las críticas en este sentido. Se suman a esta línea de análisis: Phillips (1964), Robinson (1965), Laqueur (1966), Syrkin (1966), entre otros.

arendtiano, a saber: el papel que desempeñaron los Consejos Judíos en la masacre de su pueblo y la concepción de Eichmann como una pieza reemplazable y prescindible dentro del programa nazi de exterminio. En cuanto al primer punto, Abel menciona una serie de datos que Arendt omitió respecto a las acciones llevadas a cabo por los líderes judíos que servirían para explicar la conducta que ella cataloga como colaboracionista. En lo referente a la imagen de Eichmann que queda plasmada en el reporte arendtiano, Abel sostiene que la omisión por parte de Arendt del componente ideológico de las acciones del acusado y su reemplazo por categorías tales como mediocridad, comicidad, etc., responden a una incapacidad de comprender en su totalidad la constitución de la personalidad de Eichmann. Es decir, lo que Abel menciona es que Arendt realiza su juicio sobre el acusado teniendo en cuenta únicamente lo que aconteció durante su procesamiento en Jerusalén. Abel afirma que Arendt no realiza juicios morales ni políticos sobre los líderes de los Consejos Judíos ni sobre Eichmann sino meramente juicios estéticos¹⁰. Esta crítica podría ser contrarrestada si se tiene presente que, para Arendt, lo político refiere a lo manifiesto, a lo que se muestra, por lo tanto, que el juicio sea estético (en tanto *aisthesis*) es la condición de posibilidad para que sea político.

Mindlin (1963) sostiene que la crónica arendtiana del juicio a Eichmann es, por un lado, una defensa del acusado y, por otro, un ataque brutal a la integridad de la comunidad judía europea así como de sus líderes. En consonancia con dicha acusación, repudia las implicaciones que, según su criterio, se derivan del análisis de Arendt, a saber: que la magnitud de la tragedia sufrida por los judíos europeos fue exagerada, que lo que le sucedió al pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial fue la consecuencia natural de sus propias acciones y que la ejecución de Eichmann no tuvo relación con los cargos de los que se lo acusaba. Esta crítica puede ser contraargumentada con claridad yendo a la fuente, donde en ningún momento Arendt insinúa que haya sido exagerada la magnitud de la tragedia judía ni que fuera la consecuencia del obrar mismo del pueblo judío. Mucho menos habla de consecuencias naturales, pues la apelación a la naturaleza es por completo ajena a la concepción arendtiana del mundo entendido como construcción humana. Respecto a la sentencia, si bien fue criticada por Arendt (no en sí misma sino su fundamentación) no lo fue

¹⁰ Para una mayor profundidad sobre esta cuestión, cf. Abel (1964).

respecto a la relación entre esta y los cargos por los que Eichmann fue juzgado y condenado.

Podhoretz (1963), por su parte, no acusa a Arendt de defender a Eichmann pero sí de asumir como verdad pura la versión que este expuso sobre sí mismo y sobre su rol en la Solución Final durante su testimonio en el juicio. Respecto al papel colaboracionista que Arendt les adjudica a los Consejos Judíos, Podhoretz la acusa de utilizar fuentes secundarias como apoyo de sus afirmaciones y de manipular los datos de forma tendenciosa (en relación a sus fuentes, menciona que la pensadora recurre al libro de Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos de Europa*, en lo que se refiere a la colaboración judía, apunta a la afirmación arendtiana que sostiene que sin la contribución de los Consejos Judíos hubiese habido caos y muerte pero la magnitud de la masacre habría sido considerablemente menor). Como fundamento de su crítica menciona la omisión por parte de la autora del caso de la matanza de judíos en Rusia, país que no contaba con el establecimiento de Consejos Judíos. En el mismo sentido saca a colación el sabotaje que sufrió el proceso de deportación de judíos en Bélgica, país que contaba con la existencia de una comunidad judía organizada.

Strauss (1963), por su parte, reconoce el coraje demostrado por Arendt al intentar analizar los hechos acaecidos durante el régimen nazi que, en general, fueron dejados de lado por la discusión popular, pero sostiene que falla a la hora de comprender la verdad completa de dichos hechos. El principal error que marca Strauss es que Arendt se equivoca al analizar la actitud de los Consejos Judíos fuera del contexto adecuado. A su vez, resalta que el estilo utilizado por la autora oscurece el rol ejercido durante la fase final de la guerra por otras organizaciones germano-judías.

Los estudios críticos mencionados, salvo el de Midlin, cuyas acusaciones carecen de asidero y tergiversan el análisis arendtiano, apuntan a cuestiones que, o bien no fueron profundizadas debidamente por Arendt, cuestión que promovió gran variedad de interpretaciones que, en muchos casos, se alejaban por completo de su punto de vista, o bien fueron reconocidas por la pensadora. Por ejemplo, la acusación de Strauss respecto a la oscuridad del estilo retórico arendtiano, la cual es reconocida por la autora en el caso de la noción de la banalidad del mal, concepto que no fue debidamente aclarado y justificado.

En lo que respecta a la segunda línea de análisis que se mencionó con anterioridad, la crítica a la noción de banalidad del mal y a su vinculación con la figura de Eichmann, los cuestionamientos más relevantes provienen de Cesarani (2004), Stangneth (2011), Rosenbaum (2012), Wolin (2014), entre otros. Aloff (2006), en su reseña del libro de Cesarani (2004), remarca que este tiene como objetivo principal discutir y refutar las controvertidas afirmaciones arendtianas respecto a Eichmann¹¹. Cesarani (2004) intenta corregir los errores que, según su criterio, cometió Arendt, en parte por lo que el autor considera prejuicios de una judío-alemana con una educación universitaria privilegiada. Maier-Katkin (2011) releva la consideración de Cesarani (2004) respecto a la noción de banalidad del mal acuñada por Arendt (2003b), a saber: tildar a Eichmann de banal es egoísta, prejuicioso e incorrecto. Cesarani retrata un Eichmann mucho más comprometido con el partido nazi que no limitó su obrar a la obediencia de las órdenes de sus superiores. Respecto de Arendt, la cataloga de arrogante y a sus comentarios de faltos de objetividad.

Stangneth (2011) reconoce el peso de la crónica arendtiana en tanto sostiene que desde la publicación del mencionado reporte en 1963, escribir sobre Eichmann implica, necesariamente, entrar en diálogo con Arendt. Respecto de la recepción de *EJ*, menciona que desde la década del '70 hasta la actualidad la controversia que generó dejó de hacer hincapié en la figura de Eichmann y en el intento por comprender el rol que desempeñó dentro del régimen nazi, para centrarse en el tono del debate suscitado con posterioridad a la publicación de la crónica arendtiana y en la teoría del mal en sí mismo. Stangneth está convencida de que Eichmann engañó a Arendt en el sentido de que logró que la pensadora, durante el juicio, se encontrara con la confirmación de sus propias expectativas. Esta afirmación resulta por demás controvertida en tanto no se especifica cuál es la fuente consultada que da a conocer las expectativas arendtianas respecto al juicio en Jerusalén. Arriba a esta conclusión (el engaño al que Eichmann sometiera a Arendt) gracias a la posibilidad que se le presentó de acceder a un nuevo material que salió a la luz sobre los años de Eichmann en Argentina. Según Stangneth, Arendt se basó en los escritos de Eichmann a los que tuvo acceso y en el análisis de

¹¹ Aloff (2006) también menciona que Cesarani (2004) desmantela el famoso experimento sobre la obediencia a la autoridad llevado a cabo por el psicólogo social Stanley Milgram en la década de 1960 en la Universidad de Yale. Para más información sobre el mencionado experimento, cf. Milgram (1963).

cada una de las palabras que el procesado profirió durante el juicio, palabras que no puso en cuestión, hecho que permite entrever que el análisis arendtiano se basó en el supuesto de que lo que un individuo dice o escribe siempre responde al objetivo de hacerse entender. La conclusión de Stangneth es que Arendt cayó en una trampa porque Eichmann, en Jerusalén, estaba usando una máscara, es decir, estaba actuando.

Rosenbaum (2012), en relación con la tesis arendtiana de la banalidad del mal, rechaza de plano la descripción de Eichmann como un individuo con una pasiva tendencia a obedecer órdenes y sin iniciativa propia respecto a lo que durante el régimen nazi se dio en llamar la Solución Final. En este sentido, se hace eco de lo expuesto por Rosenbaum (2009) quien considera que la concepción de la banalidad del mal es una tesis trillada, fatua y cada vez más desacreditada por las nuevas evidencias. Rosenbaum (2012) concluye que la verdad sobre Eichmann es que era un hombre desalmado, de sangre fría y obsesionado con la idea de destruir a cada uno de los judíos.

Por su parte Wolin (2014) comienza su artículo sosteniendo que la atribución del adjetivo “banal” respecto a la ejecución del plan de exterminio nazi es, como mínimo, ofensiva. En contraposición, habría que apuntar aquí que Arendt cataloga de banal al tipo de mal que se hiciera evidente para ella durante el juicio a Eichmann pero no al plan nazi de exterminio. Según el criterio de Wolin, la tesis arendtiana sobre la banalidad del mal contribuyó a engendrar una interpretación funcionalista del genocidio acaecido durante la Segunda Guerra Mundial en la que el rol de los “asesinos de escritorio” ocupaba el lugar principal. Wolin, en consonancia con lo expuesto por Stangneth (2011), sostiene que Eichmann era cualquier cosa menos un simple eslabón en la cadena de exterminio organizada por el nazismo. El autor considera que la gran repercusión de la noción arendtiana de la banalidad del mal se debió a que hizo foco en una fibra sensible de la sociedad del mundo moderno, a saber: el temor extendido al peligro de deshumanización de la sociedad de masas.

Las críticas anteriores que apuntan a la vinculación entre la figura de Eichmann y la noción de banalidad del mal comparten un punto en común que es la distancia temporal respecto a la publicación del reporte arendtiano. Esta no es una cuestión menor pues, a lo largo de los años se han encontrado o revelado materiales (archivos, cartas,

etc.) a los que Arendt no tuvo acceso y que permiten conocer datos que podrían desacreditar o contradecir algunas de las afirmaciones arendtianas¹².

Ahora bien, dejando de lado lo que se conoce como la controversia suscitada por la publicación de *EJ*, es posible, a su vez, observar que el análisis realizado por Arendt respecto al problema del mal, no obstante haber sido extensamente estudiado, no se encuentra en absoluto agotado por la crítica. Las dos líneas críticas anteriormente mencionadas se complementan con una variada gama de abordajes que han desmenuzado los diferentes matices del problema del mal en la obra de Arendt desde distintas perspectivas de análisis y disciplinas. A continuación se mencionarán los aportes más relevantes.

Como se expusiera con anterioridad, Arendt modifica su caracterización del mal totalitario a lo largo de su carrera. Pasa de concebir el mal perpetrado por el régimen nazi como un mal radical (Arendt, 1998b), a acuñar el concepto de “mal banal” o “banalidad del mal” para referirse al mismo acontecimiento¹³. La misma Arendt, en respuesta a Gershom Scholem, manifiesta que cambió de opinión, en el sentido de que ya no cree que el mal pueda ser radical. “You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of ‘radical evil’” (Arendt, 2007: 470). Bernstein (2000) aborda el problema del mal en la obra arendtiana desde la perspectiva del cambio de caracterización del mal que realiza la pensadora a lo largo de su trayectoria académica¹⁴. Es decir, el autor analiza el cambio conceptual realizado por Arendt e intenta ver si en dicho cambio hay una contradicción conceptual o si, por el contrario, ambas consideraciones arendtianas sobre el mal son complementarias.

Bernstein, a los efectos de lograr una mayor comprensión de lo que Arendt entiende por mal radical, retrotrae su análisis a los años 1951-1952, a un intercambio epistolar que se da entre la autora y su amigo y maestro, Karl Jaspers. En una de sus cartas, Arendt afirma que a partir de la experiencia nazi quedó demostrado que el mal es más radical de lo que podía esperarse. Es decir, las categorías tradicionales para

¹² Se utiliza el potencial en esta oración porque no obstante el acceso a nuevas fuentes, no todos los críticos coinciden en que la noción arendtiana de la banalidad del mal carece de asidero o no es aplicable a Eichmann. Al respecto cf. Berkowitz (2013), Benhabib (2014a, 2014b), entre otros.

¹³ Arendt toma la noción de “mal radical” de Kant, pero expresamente manifiesta que su caracterización difiere de la kantiana debido a que en su concepción el mal radical no está impulsado por motivos comprensibles. En el cap. 2 se profundizará sobre este tema.

¹⁴ Esta temática también fue abordada por Villa (1999a, 1999b), Marrades (2002), Cotkin (2007), Di Pego (2007), Hayden (2010), Kauppinen (2010), Wagon (2013), entre otros.

referirse al mal resultan insuficientes a la hora de remitir al horror totalitario¹⁵. Cuando Arendt habla de hacer superfluos a los seres humanos se refiere a la eliminación de la espontaneidad de la conducta humana, a la modificación de la naturaleza del hombre de modo que lo que le es esencial quede eliminado por completo. Esta es la acepción arendtiana del mal radical (Bernstein, 2013). Dicho mal no se vincula con las imágenes monstruosas y diabólicas que la tradición construyó alrededor de la maldad. Según Arendt, el mal radical no puede ser explicado por motivos malvados (Bernstein, 2000).

En su libro *EJ*, en cambio, Arendt no hace ninguna alusión al mal radical e introduce el concepto de banalidad del mal. Para la autora, lo alarmante del caso Eichmann fue llegar a la conclusión de que las acciones terribles por las que fue juzgado no fueron cometidas por un ser monstruoso sino que, por el contrario, fueron realizadas por alguien que se encontraba muy lejos de comportarse como un ser demoníaco (Canovan, 1992). Bernstein (2000) sostiene que la acepción arendtiana del mal radical hace referencia a la concepción del ser humano como ser superfluo, a la eliminación en la vida del individuo de toda nota distintiva de humanidad. Esto, para Bernstein, es perfectamente compatible con la concepción arendtiana de la banalidad del mal, es decir, con la visión que Arendt se formó de Eichmann a lo largo del juicio. No existe ningún motivo humanamente comprensible como fundamento del mal radical, esto es, precisamente, lo que Arendt vio en Eichmann y lo que la motivó a hablar sobre la banalidad del mal (Bernstein, 1996).

Neiman (2013) realiza un abordaje centrado en la cuestión moral implicada en la noción arendtiana de la banalidad del mal¹⁶. Una de las primeras cuestiones que remarca la autora es que la crónica arendtiana fue objeto de una recepción tan controvertida debido a la revolución conceptual que llevó a cabo Arendt en su análisis. Neiman sostiene que *EJ* puede concebirse como una teodicea moderna. El mal existe pero no es una parte necesaria del mundo ni tampoco de la condición humana. El intento de comprensión llevado a cabo por Arendt desafía los supuestos más arraigados sobre el mal, a saber: que debe ser inexplicable, que si se lo explica lo que se está haciendo, en

¹⁵ Arendt manifiesta que la originalidad del fenómeno totalitario vuelve insuficiente la sabiduría del pasado. “Todo lo que sabemos del totalitarismo da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar” (Arendt, 1995a: 31).

¹⁶ Los siguientes pensadores también realizaron un abordaje del problema del mal en la obra arendtiana desde una perspectiva moral: Clarke (1980), Canovan (1992), Robinson (2003), Klusmeyer (2009), Andrade (2010), Campos Zamora (2013), Kateb (2013), entre otros.

realidad, es justificarlo. A la base de esta suposición se encuentra la idea de que si el mal puede ser explicado no es verdaderamente un mal.

A esta primera negación arendtiana respecto de la concepción tradicional del mal como una realidad incomprensible e inexplicable, Neiman (2013) le suma una segunda, a saber: que todo mal debe ser intencional. Esta afirmación es tan radical y anti-intuitiva que condujo a los peores malos entendidos. Arendt (2003b) sostiene que Eichmann contribuyó activamente en la organización y puesta a punto de medidas totalitarias clave sin una intención acorde a los actos realizados, afirmación que llevó a que se la acusara de defender o excusar al procesado. Sin embargo, Neiman pone el acento en el aspecto filosófico de la observación arendtiana respecto a la colaboración de los Consejos Judíos con el régimen nazi. Los líderes judíos actuaron de la forma en que creyeron que podían mitigar el dolor de su pueblo, es decir, con las mejores intenciones de ayudar a su comunidad y, no obstante, con su obrar contribuyeron a que se alcanzaran los mayores niveles de eficiencia en el plan de exterminio ideado por el Nacional Socialismo. En otras palabras, Arendt pone en marcha lo que Neiman (2013: 311) denomina “una terremoto moral” al esbozar la idea de que los males más terribles pueden ser llevados a cabo por individuos cuyas intenciones no se condicen con la magnitud de sus crímenes.

El hecho de que Arendt estuviera convencida de que las intenciones de Eichmann eran aquellas propias del ciudadano común (obedecer las leyes, cumplir con su trabajo, etc.) no significa que justificara su obrar sino que ubicara su responsabilidad en otro lugar. Debe tenerse presente que Arendt pone énfasis en Eichmann como empleado dispuesto a todo para ascender profesionalmente, por lo que el salto estaría entre el egoísmo del mediocre y el genocidio resultante. Neiman (2013) sugiere que el hecho de que la posición arendtiana respecto al mal haya sido tan atacada se debe a las consecuencias que se pueden derivar de ella, a saber: si Eichmann fue capaz de realizar males sin precedentes por motivos banales, entonces todos pueden hacer lo mismo. Arendt (2003b) sustituye la importancia de la noción de intención por la de juicio y lo justifica argumentando que, no obstante la complejidad de ambos conceptos, el análisis del juicio que sustenta una acción, por no ser una cualidad interna, es más accesible que la intención subyacente. Hablar de la banalidad del mal es una forma de reflejar la profundidad del mismo pero no de referirse a su alcance.

En relación con el abordaje del problema del mal desde la perspectiva moral se encuentran otras líneas de análisis cercanas, a saber: las reflexiones sobre el mal totalitario y la capacidad humana del perdón¹⁷ y la relación entre el mal y la responsabilidad¹⁸. En lo que respecta a los estudios sobre el mal y el concepto de perdón, Hilb (2013b) comienza realizando un rastreo de la evolución de dicho concepto en la obra de Arendt. Esto le permite comprobar que la noción de perdón va mutando a lo largo de la obra arendtiana desde una perspectiva personal y privada a una concepción eminentemente política y, por lo tanto, plural. Según Hilb (2013b), esta politización de la categoría de perdón se fundamenta en las reflexiones arendtianas sobre los conceptos de comprensión y reconciliación.

El perdón, en su acepción política, es entendido como parte de la acción y su facultad es la de introducir un nuevo comienzo donde parece imposible hacerlo. El perdón, según Arendt, tiene la capacidad de deshacer lo hecho. Ahora bien, Hilb (2013b) aclara que no todo mal es susceptible de ser perdonado, el mal radical, por ejemplo, no lo es. Este tipo de mal es aquel ejercido por individuos incapaces de convivir con otros en un mundo plural regido por la acción y el discurso. Cabe aclarar que Hilb entiende que el mal radical es llevado a cabo por hombres banales¹⁹ que no conocen el remordimiento, este mal es imperdonable. La gradual politización de la categoría de perdón en el pensamiento arendtiano ha permitido una mayor caracterización de los males que pueden ser perdonados y de los que no. “Lo imperdonable ha quedado asociado a un agente que desconoce el arrepentimiento y el remordimiento” (Hilb, 2013b: 45). Hilb (2013b) sostiene que el agente banal del mal radical no puede ser perdonado porque, en sentido arendtiano, no es un actor. Al demostrar su incapacidad de insertarse en un mundo plural, su imposibilidad de pensar y su no arrepentimiento, el banal funcionario del mal radical deja en evidencia que no es capaz de ejercer una acción libre. Únicamente en tanto actor es que el individuo es capaz de perdonar y de arrepentirse.

¹⁷ En los siguientes artículos se pueden encontrar diferentes reflexiones sobre la relación entre el problema del mal en la obra de Arendt y la noción de “perdón”: Madrid Gómez Tagle (2008), Vargas Bejarano (2008), Ramírez (2009), López (2011), Rosenthal (2011), Wagon (2015), entre otros.

¹⁸ Para una mayor profundización sobre el problema del mal en el pensamiento arendtiano y el concepto de “responsabilidad”, cf. Vetlesen (1994), Parvikko (1998), Mathewes (2000), Guerra (2003), Sánchez Muñoz (2009, 2011), Young (2011), Campos Zamora (2013), entre otros.

¹⁹ Esta cuestión induce a pensar que la autora, en lo que respecta a las nociones arendtianas de “mal radical” y “banalidad del mal”, las considera como categorías complementarias y, por lo tanto, no excluyentes.

En lo que atañe al análisis de la relación existente entre el mal y la responsabilidad, Pendas (2007) comenta que el objetivo de su artículo es abordar la tensión existente entre el análisis arendtiano del mal banal y la insistencia de Arendt en la responsabilidad moral individual. Si el advenimiento de lo social es la condición de posibilidad de la banalidad del mal, en tanto la atomización y masificación de las sociedades modernas y la burocratización de su gobierno crean las condiciones para el surgimiento de los regímenes totalitarios, ¿cuál es la naturaleza de la responsabilidad individual en este contexto? En respuesta, Pendas (2007) hace alusión a que, a criterio de Arendt, los factores estructurales (en este caso, el surgimiento de lo social) no pueden ni deben ser considerados esenciales a la hora de determinar legalmente la culpabilidad de un individuo. Esto la lleva a concluir que el sistema legal vigente es inadecuado para abordar las masacres administrativas.

No obstante la mencionada conclusión arendtiana, Pendas (2007) se pregunta por qué Arendt está convencida de que los juicios deben ser llevados a cabo. Según su criterio, la respuesta se centra en las demandas de justicia de la comunidad y la necesidad de juicios morales. Los individuos deben ser juzgados y, de ser necesario, condenados, por ser los agentes morales de la acción. Pendas considera que en la insistencia arendtiana sobre la posibilidad y necesidad de castigar el mal se refleja la influencia del análisis de Jaspers sobre los distintos tipos de culpa, a saber: culpa criminal, política, moral y metafísica²⁰. Respecto al juicio a Eichmann, Pendas (2007) menciona que, a criterio de Arendt, el mal llevado a cabo por el acusado no solo no estaba fundamentado por motivos malignos sino que carecía de motivación alguna²¹. Pero, a su vez, aclara que de esto no debe deducirse que Eichmann desconocía lo que estaba haciendo, es decir, el destino que les deparaba a los deportados, sino que falló a la hora de tomar conciencia de la dimensión moral de sus acciones. Es en esta cuestión donde radica la banalidad que Arendt observó en el mal perpetrado por el acusado.

Pendas (2007) culmina su reflexión sobre la relación entre el mal y la responsabilidad con una referencia a las pretensiones arendtianas que entiende están a la base del reporte del juicio a Eichmann. A su criterio, Arendt intenta reconciliar las

²⁰ Para una mayor profundización sobre las reflexiones jasperianas sobre la culpa, cf. Jaspers (1998).

²¹ En realidad, Arendt sostiene que las motivaciones de Eichmann eran banales y desproporcionadas, no que careciera de ellas.

dimensiones ontológicas e históricas de la condición humana de cara a las manifestaciones totalitarias de la modernidad. En este sentido sostiene que el ser humano es ontológicamente capaz de actuar moralmente, incluso aunque las condiciones históricas dadas pretendan invertir su capacidad moral. “Yet not even totalitarianism can completely abolish the ontological potential for freedom (...) [h]ence it cannot abolish our capacity for moral judgment either” (Pendas, 2007: 89). El totalitarismo destruye la capacidad del individuo de formarse y defender sus propias convicciones, a las que únicamente puede llegar mediante el pensamiento, la acción y el juicio reflexivo.

Otra línea de análisis del problema del mal en la obra arendtiana es la que indaga en la relación que existe entre la banalidad del mal y la figura de Eichmann en particular, principalmente en el marco del juicio llevado a cabo en Jerusalén, la sentencia del mismo y las reacciones de Arendt²². Butler (2011) centra su estudio en la condena que recibiera Eichmann y en la mirada arendtiana respecto del juicio en general y la sentencia en particular. En su artículo, Butler comienza haciendo alusión a las críticas arendtianas respecto del proceso en sí. Menciona que Arendt está convencida de que Israel utiliza el juicio a Eichmann con el fin de establecer y legitimar sus aspiraciones como nación y su autoridad legal. En la reflexión arendtiana, el juicio careció de un grado de reflexión que alcanzara las nociones de “culpa colectiva” y de “responsabilidad moral” en el marco de un régimen totalitario. El error de la corte, a criterio de Arendt, consistió en no haber podido comprender a la persona, al criminal, cuestión que le hace poner el acento en que los actos y las acciones pueden ser considerados criminales pero no las personas ni los pueblos. Durante el juicio quedó demostrado que Eichmann formó parte de una nueva clase de personas caracterizadas por la capacidad de llevar a cabo asesinatos en masa sin tener la intención explícita de hacerlo.

Butler (2011), en su análisis del epílogo del reporte arendtiano, menciona el convencimiento por parte de Arendt de que tanto la sed de venganza como la apelación al principio de justicia retributiva fueron los fundamentos que sustentaron el secuestro de Eichmann así como también su condena a muerte. Lo que Butler no puede determinar con certeza es si Arendt está de acuerdo con esta postura o no. Es decir, si

²² Esta línea de análisis fue abordada también por: Echeverría (1998), Felman (2001), Mertens (2005), Young-ah Gottlieb (2011), Rosenbaum (2012), Bilsky (2013), Hilb (2015), entre otros.

considera válido que un proceso legal, en este caso el juicio a Eichmann, se fundamente en un principio que, por sus características, podría derivarse de la ley del Talión. Butler, por una parte, sostiene que es poco probable que Arendt esté de acuerdo con la venganza como motor impulsor de un proceso legal, pues el acto vengativo es inherente a la barbarie, pero, por otro lado, la justificación de la sentencia a la muerte por ahorcamiento que Arendt expone parece responder a una actitud vengativa más que a cualquier otra. La postura arendtiana del epílogo parece estar a favor de una idea de justicia por venganza.

Al final de su artículo, Butler (2011) menciona que Arendt considera que desear la muerte de alguien no es motivo suficiente ni tampoco válido para sentenciarlo. En su lugar, ofrece una alternativa menos emotiva, a saber: el genocidio es inaceptable porque constituye un ataque a la pluralidad de la humanidad en sí misma. Cohabitar con individuos que no se eligen es una característica propia y permanente de la condición humana. Ejercer el derecho a decidir con quién cohabitar en este mundo y con quién no implica la invocación de una prerrogativa genocida. De esta manera concluye que, si no se llega a comprender la diferencia existente entre el asesinato como crimen y el genocidio como crimen contra la humanidad, entonces es imposible comprender por qué la condena a muerte de Eichmann va más allá del principio de justicia retributiva²³.

El problema del mal en el pensamiento arendtiano también fue abordado desde la perspectiva de la capacidad humana para emitir juicios²⁴. Beiner (2003) menciona que si bien hay que tener en cuenta que Arendt falleció antes de terminar su último libro, *VE*, en cuya tercera y última parte se iba a abocar a analizar la facultad del juicio, es posible reconstruir su postura al respecto a lo largo de su obra, fundamentalmente en las *CFPK* (2003a)²⁵, el artículo “Personal Responsibility under Dictatorship” (2003c) y el *Post Scriptum* añadido en la segunda edición de *EJ* (2003c).

Beiner (2003) destaca que el juzgar, a criterio de Arendt, lleva sus objetos de juicio al ámbito de lo que es conocido para el individuo que juzga, ayuda a dar sentido a acontecimientos que, de otro modo, no lo tendrían. “Juzgar requiere hacer el esfuerzo

²³ En el cap. 2, apartado “¿La venganza de Arendt? Un análisis del “Epílogo” de *EJ*, se ampliará al respecto.

²⁴ Se puede profundizar sobre el abordaje del mal en relación con la facultad de juzgar en los trabajos de Denny (1979), Wellmer (2000), Bosoer (2013), Garsten (2013), entre otros.

²⁵ En 1970 Arendt dictó las conferencias sobre Kant en la New School for Social Research. Los escritos que se publicaron bajo el nombre de *Lectures on Kant's Political Philosophy* en 1982 son notas de la autora que no iban a ser publicadas.

por comprender a aquellos con los que no solo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden llegar a sernos poco gratos” (Beiner, 2003: 176). Respecto de la facultad de juzgar, el caso Eichmann es muy relevante, a criterio de Beiner, por dos cuestiones: en primer lugar por la incapacidad del imputado de ejercer su capacidad de pensar y juzgar en situaciones políticas críticas y, en segundo lugar, por el problema de la comprensión en retrospectiva. Es decir, cómo juzgar a Eichmann desde la distancia, tanto a nivel espacial como temporal, lejanía que brinda una perspectiva ventajosa. En lo que respecta a la primera cuestión mencionada, la incapacidad para pensar repercute nocivamente en la facultad de juzgar. En lo que se refiere a la segunda, la capacidad para ejercer juicios no puede ser eludida, pues, sin los juicios se derrumbaría el espacio de aparición. El derecho de emitir juicios es inalienable y absoluto, sin él careceríamos de la capacidad del darle sentido al mundo. Beiner (2003) hace hincapié en que en tiempos de crisis política sería difícil tomar desprevenidos y, en este sentido, engañar, a aquellos individuos habituados a ejercer su capacidad de pensar y de emitir juicios. El autor menciona que, según Arendt (1995a), el movimiento crítico del pensar pierde la influencia de lo universal y crea las condiciones para que el juicio pueda operar libremente. Este universal es entendido por la pensadora como aquellos hábitos morales inamovibles considerados preceptos rígidos.

Beiner (2003) reitera la relevancia de la facultad del juicio y su relación con el problema del mal en tanto es en donde Arendt localiza los principales males de la política. Es decir, el mal totalitario personificado en la figura de Eichmann adviene con el rechazo a emitir juicios, con la ausencia de imaginación y con el hecho de no tener en cuenta a los otros. La banalidad del mal consiste, a criterio de Arendt (2003d), en la incapacidad o desgano a la hora de relacionarse con los otros mediante el juicio, de elegir la propia compañía y los ejemplos a seguir.

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades (Beiner, 2003: 198).

En la concepción arendtiana de la facultad de juzgar subyace una crítica a la situación histórica del siglo XX en la cual Arendt observa una crisis de la moral y la política occidentales. El peor de los peligros radica en que, a la hora de emitir juicios, la voluntad se rinda a los poderes del mal y no ejerza su autonomía crítica (Beiner, 2003).

Otra línea de abordaje del problema del mal en el pensamiento arendtiano es la que reflexiona sobre la relación existente entre el concepto de la banalidad del mal y las organizaciones burocráticas del mundo moderno²⁶. Shenhav (2013) brinda un análisis de la temática que contrasta con los abordajes más generalizados de la literatura sobre el tema, la cual estudia las raíces de la tesis arendtiana de la banalidad del mal a partir de la asunción de que Arendt retrató una burocracia motivada por la cultura racional instrumental y caracterizada por un funcionamiento racional patológico y defectuoso. Shenhav propone tres líneas argumentales: en primer lugar sostiene que la descripción arendtiana de la burocracia nazi se encuentra anclada en la anterior lectura de la burocracia imperial que realiza la autora en *OT*. En segundo lugar, equipara el análisis arendtiano de la burocracia nazi en el caso Eichmann con el que Arendt realiza sobre los principios de la burocracia imperial de Lord Cromer formulados en Egipto en los inicios del siglo XX. Y, en tercer lugar, afirma que la tesis de la racionalidad instrumental anteriormente mencionada pasa por alto la percepción arendtiana respecto a la afinidad entre la burocracia imperial y la burocracia totalitaria.

Shenhav (2013) menciona que el retrato arendtiano de Eichmann como un criminal burocrático fue revolucionario para la época. Pero, ¿qué tipo de organización burocrática tenía en mente Arendt cuando asistió al juicio en Jerusalén? Su postura es que, a diferencia de las investigaciones que sostienen la supremacía de la racionalidad instrumental en la burocracia nazi, Arendt (2003b) establece una conexión entre el repertorio burocrático del imperialismo y el totalitarismo. Shenhav pone el acento en que Arendt (1998b) realiza un detallado análisis del nexo entre raza, arbitrariedad burocrática y distanciamiento moral, y, al hacerlo, esboza los principios de la burocracia imperial, la cual difiere en cuestiones cardinales respecto del modelo europeo de racionalidad weberiana. “The common disregard of her use of imperial bureaucracy

²⁶ En los siguientes artículos se puede profundizar en el estudio de la relación entre el mal y la burocracia: Clarke (1980), Katz (1982), Breton y Wintrobe (1986), Lozowick (2001), Pendas (2007), entre otros.

(explored in *Origins*) in her analysis of the Nazi bureaucracy (explored in *Eichmann in Jerusalem*) is, therefore, a misinterpretation of her work” (Shenhav, 2013: 380-381).

Las categorías interrelacionadas y yuxtapuestas de “raza” y “burocracia” son centrales en el análisis que Arendt (1998b) realiza de Cromer así como de Eichmann (2003c). Tener presente la brecha entre la concepción de la burocracia como forma de gobierno para los propios ciudadanos y la burocracia como forma de gobierno para los no-ciudadanos de las razas sometidas es fundamental para poder comprender las condiciones bajo las cuales fue posible que tuvieran lugar las atrocidades impartidas por los regímenes imperiales y totalitarios. Esta forma de organización es denominada por Arendt “burocracia arbitraria”. Este tipo de burocracia trasciende el estado de derecho y se vale de decretos arbitrarios, de estados de excepción y de la ayuda militar.

Respecto de la lejanía moral inherente a la burocracia totalitaria, aunque no exclusiva de esta, Shenhav (2013) menciona que, a criterio de Arendt, Eichmann fue un burócrata cuya mirada del mundo estaba mediada por los cristales de la burocracia. El mencionado distanciamiento moral es una de las consecuencias propias de la deshumanización inherente a las diversas formas de burocracias existentes, de entre las cuales la burocracia nazi no es una excepción. Esta observación arendtiana puede ejemplificarse mediante el hecho, explicitado por Eichmann, de que los burócratas no odiaban a sus sometidos. El distanciamiento moral produce resultados desastrosos cuando se combina con una ideología racista. La literatura que estudia la disociación entre nazismo e imperialismo ofrece dos perspectivas en disputa, a saber: o bien Arendt postula la continuidad entre ambos sistemas, o bien su discontinuidad. Shenhav, por su parte, cree que dicha ambivalencia refleja la mirada arendtiana sobre la cuestión y no debe ser resuelta. A su criterio, ambas perspectivas son complementarias, y sugiere que Arendt no vio una completa continuidad entre imperialismo y totalitarismo pero sí ciertas similitudes en sus repertorios políticos.

Finalmente, se considera importante mencionar que en el último tiempo se pudo observar una proliferación de artículos provenientes del ámbito de la psicología social que abordan el pensamiento arendtiano, más específicamente su concepción de la banalidad del mal, principalmente a partir del experimento realizado por el psicólogo

social Stanley Milgram en 1961 y sus posteriores variaciones²⁷. Milgram diseñó y llevó a cabo un experimento cuyo objetivo era evaluar los diferentes niveles de obediencia a la autoridad de los ciudadanos comunes. El rasgo distintivo de este experimento era que dicha obediencia requería dañar a un tercero (obediencia destructiva). Milgram (1974) está convencido de la relevancia de su experimento para fundamentar el análisis de Arendt (2003c) respecto a la banalidad del mal, pues los resultados demostrarían que los individuos ordinarios pueden llevar a cabo males terribles por mera obediencia a la autoridad y no por motivaciones personales malvadas.

En el experimento base cuarenta varones se presentaron voluntariamente para formar parte de lo que se les dijo era un experimento sobre el aprendizaje y los efectos de la utilización del castigo en la memoria. El sujeto experimental desempeñaba el rol de profesor mientras que el experimentador y el alumno eran actores. El profesor debía leerle al alumno pares de palabras que este debía memorizar y repetir. Cada vez que cometiera un error, el sujeto experimental (profesor) debía realizar una descarga eléctrica (que él creía real pero que era ficticia) sobre el alumno. Las descargas ascendían de 15 en 15 hasta alcanzar los 450 voltios. Las instrucciones dadas por parte del experimentador estaban estandarizadas así como también las respuestas a las posibles objeciones del profesor. Lo sorprendente fue que el 65% de los sujetos experimentales obedeció las órdenes del experimentador hasta la descarga máxima (450 voltios)²⁸.

Milgram (1974), respecto al análisis arendtiano del problema del mal y los agentes del mal totalitario, menciona el reporte realizado por Arendt (2003c) y enfatiza el rechazo arendtiano de la imagen monstruosa de Eichmann que durante el proceso se quiso que trascendiera. Haciéndose eco de las deliberaciones de Arendt y teniendo en cuenta los resultados de su experimento, Milgram se convence de que la gente común, por el simple hecho de cumplir con su trabajo y, no obstante no presentar hostilidad alguna hacia sus víctimas, puede llevar a cabo los males más horribles.

Haslam, Reicher, Millard & McDonald (2014) hacen referencia a la interpretación de los resultados del experimento que el propio Milgram realiza, a saber:

²⁷ Para una mayor profundización sobre esta línea de abordaje del mal en el pensamiento de Arendt, cf. Haslam & Reicher (2005, 2007, 2008), Reicher & Haslam (2011), Canto Ortiz y Álvaro (2015), Haslam, Reicher & Millard (2015), Littman & Levy Paluck (2015), entre muchos otros.

²⁸ Sobre los detalles del experimento, cf. Milgram (1963, 1974).

los participantes obedecen porque se desconectan de la tarea que están realizando y se limitan a obedecer las órdenes dictadas por el “experimentador”. Es en esta lectura donde se puede observar la fuerte influencia del pensamiento de Arendt en la interpretación de Milgram, en lo que respecta a la crónica arendtiana del juicio a Eichmann. Mediante la noción de “estado agéntico”, Milgram (1974) conceptualiza el proceso por medio del cual los participantes se encuentran inmersos en su tarea. La idea clave es que, ante la presencia de una autoridad poderosa, los individuos se focalizan en cumplir los deseos o las órdenes de dicha autoridad en vez de evaluar si las acciones que llevan a cabo son buenas o malas. De esta manera, al igual que la interpretación arendtiana de la conducta de Eichmann, los participantes del experimento devienen en agentes de la voluntad de la autoridad pasivos y acríticos.

Haslam et al. (2014) mencionan que la lectura de los resultados del experimento recientemente mencionada se ve cuestionada por un numeroso grupo de investigadores. El foco de la crítica radica en la noción de “estado agéntico” acuñada por Milgram, pues se considera que dicha categoría no provee una explicación convincente de los resultados obtenidos.

In particular, this is because it does not explain why levels of obedience differed across the many variants of the paradigm, why participants were clearly tormented by the tasks they had to perform, or why (to varying degrees) they were influenced by the protestations of the Learner (Haslam et al., 2014: 5).

Los estudios críticos entienden que Milgram ofrece pocos datos para fundamentar su análisis pero que la explicación de los resultados por medio del concepto de “estado agéntico” se ha seguido utilizando debido a la falta de una alternativa teórica que provea una explicación más satisfactoria. Sin embargo, Haslam et al. (2014) mencionan que en los últimos tiempos se ha dejado de lado la idea de que los actos destructivos responden a una conformidad pasiva con los deseos de la autoridad y no a una inclinación personal hacia el mal. Actualmente se sugiere que la conducta observada por Milgram en su experimento es producto de la propia estructura de su modelo, específicamente en lo que respecta a la manera en que se genera un

sentido de obligación para con el “experimentador” y se promueve la identificación con él.

Haslam et al. (2014) sostienen que una de las cuestiones por demás relevantes a la hora de hacer una lectura de los resultados del experimento de Milgram es la alta estima que detenta la ciencia en las sociedades modernas. Los participantes del experimento ven la ciencia como un bien social que promueve el progreso, razón por la cual se sienten a gusto con su participación. Es la ciencia la que brinda sentido a la experiencia de los participantes del experimento. Estos se sienten satisfechos y orgullosos de haber podido formar parte del progreso científico de la sociedad. Con respecto a la relación entre los resultados del experimento analizado y la experiencia del genocidio acaecido durante la Segunda Guerra Mundial, Haslam et al. (2014) están convencidos de que sus perpetradores no fueron meros burócratas que obedecían órdenes. Por el contrario, pusieron al servicio del régimen su creatividad y su energía para lograr de manera óptima y eficiente sus objetivos, y actuaron de esta manera porque se sentían identificados con la causa nazi. Esta actitud podría entenderse como similar a la de los sujetos de investigación del experimento de Milgram que mencionan Haslam et al., es decir, con la obediencia fundada en la identificación con el proyecto.

Para finalizar y a modo de conclusión, el recorrido realizado por los diferentes abordajes y estudios críticos que comparten el interés por el análisis arendtiano del mal, deja en evidencia su relevancia y vigencia. Cabe tener presente que el mencionado recorrido no pretendió agotar el tema sino ofrecer una clasificación de las distintas perspectivas de análisis utilizadas por los diferentes críticos así como poner el acento en las cuestiones más conflictivas que fueron debatidas a lo largo de la controversia surgida luego de la publicación de *EJ*, aún vigente. Como se pudo observar, los estudios críticos comienzan a proliferar a partir de la década del '60, inmediatamente después de la publicación de *EJ*, y no han cesado de publicarse hasta la actualidad. Este hecho es clave para la presente investigación pues demuestra que el original y controvertido aporte realizado por Arendt al problema del mal trasciende la coyuntura histórico-política en la que surgió e interpela a las sociedades contemporáneas y a cada uno de los individuos que las conforman.

El objetivo del presente trabajo es abordar las diferentes concepciones arendtianas del mal, a saber: el mal radical, la banalidad del mal y el mal ordinario,

desde tres dimensiones de análisis diferentes: la moral, la jurídica y la política. Por medio de este estudio se pretende determinar si existen continuidades en las reflexiones sobre el mal llevadas a cabo por Arendt o si, por el contrario, hay un cambio abrupto en su pensamiento. A diferencia de los estudios críticos existentes en los que se intenta responder a este interrogante de manera unidimensional, en este trabajo se busca desmenuzar las tres obras clave del corpus arendtiano en las que Arendt propone cada una de las tres concepciones del mal mencionadas, a saber: *OT*, *EJ* y *AJ*, desde la óptica tridimensional de lo moral, lo jurídico y lo político. Luego se intentará dilucidar si existe una continuidad o divergencia total en las reflexiones arendtianas o si los cambios y continuidades se dan en alguna de las dimensiones de análisis propuestas y en otras no. Del relevo del corpus crítico realizado con anterioridad se desprende que no existen estudios que aborden el problema del mal según las tres dimensiones de análisis propuestas. Por lo tanto, el principal aporte de esta investigación consiste en un ordenamiento del tema que atiende a la vinculación de la concepción arendtiana del mal con cada una de dichas dimensiones.

Lo que se pretende mostrar es que, a nivel moral y a la luz de las categorías de análisis propuestas, se observan continuidades en las consideraciones de la pensadora respecto de las diferentes nociones de mal. Dichas continuidades, sin embargo, no son siempre evidentes ni lineales sino que, respecto a la noción de obediencia y a las motivaciones de los diferentes tipos de mal, requieren tener presentes algunos puntos que obligan a establecer distinciones. A nivel jurídico y de manera similar a lo observado en la dimensión moral, las continuidades parecen mantenerse, pues si bien se evidencia un cambio en la perspectiva arendtiana del abordaje jurídico del mal (un mal radical que responde al nivel estructural y organizacional del régimen nazi, y un mal banal y ordinario que remite y problematiza el modo de relacionarse del individuo con la ley), no se desprenden de esta cuestión incompatibilidades ni contradicciones en sus reflexiones. Las complejidades que trae aparejada la vigencia de las diferentes concepciones de ley (positiva y totalitaria) en los distintos regímenes de gobierno (Naciones-estado, Estados modernos, totalitarismos) y la realización de los juicios contra los funcionarios nazis mediante marcos legales que no contemplan dichas complejidades es la principal problemática que refleja el análisis de la dimensión jurídica del mal en esta investigación. Por último, la continuidad de las reflexiones

arendtianas se replica en el abordaje de la dimensión política del mal, también con un número de salvedades que obligan a profundizar el análisis. El mal radical y la banalidad del mal funcionan como expresiones que remiten a dos niveles diferentes, uno más general y estructural y el otro vinculado con el comportamiento de los individuos dentro de las estructuras gubernamentales estudiadas (totalitarismo). El caso de los juicios de Auschwitz se revela, nuevamente, como problemático debido a la catalogación arendtiana de crímenes ordinarios. En esta investigación se muestra que la eliminación de la dimensión política inherente a todo ser humano (obturación de la capacidad de acción y juicio e impedimento de la construcción del espacio público) crea las condiciones para que dicho crímenes acontezcan.

Para poder llevar a cabo lo anteriormente expuesto se describirán, en primer lugar, los contextos históricos que le permiten a Arendt acuñar las diferentes concepciones de mal. En segundo lugar se analizarán en profundidad dichas concepciones de mal y se establecerán las relaciones con los acontecimientos históricos que las enmarcaron. A continuación se realizará el análisis de la dimensión moral, jurídica y política del mal, atendiendo a las continuidades y discontinuidades que puedan observarse en cada una de las tres obras analizadas. Por último, a modo de cierre, se consignarán las conclusiones a las que arriba la presente investigación y las posibles líneas de análisis que se abren a partir de estas.

Para finalizar, es importante aclarar que la tercera concepción del mal, el mal ordinario, no responde a una categoría propiamente arendtiana sino que hace referencia a las reflexiones expuestas por Arendt en la introducción que escribiera para el libro de Bernd Naumann referido a los juicios de Auschwitz llevados a cabo en Frankfurt entre 1963 y 1965. Este escrito que fue luego publicado en la compilación de artículos arendtianos *Responsibility and Judgment* bajo el título “Auschwitz on Trial” no ha sido tenido en cuenta por casi ningún estudioso que se abocara a analizar la concepción arendtiana del mal, o solo se lo ha mencionado al pasar, salvo por el trabajo de Devin Pendas (2007) en el que el crítico sostiene que el mencionado texto arendtiano es clave a la hora de reflexionar sobre el problema del mal en la obra de Arendt. Forma parte del aporte de esta investigación el otorgarle a *AJ* un estatus relevante en el corpus de textos clave a la hora de analizar la concepción arendtiana del mal.

Capítulo 1

Contexto histórico

En este capítulo se realizará un recorrido por las obras arendtianas que tendrá como principal objetivo exponer aquellos hechos histórico-políticos, y el análisis de la autora respecto a los mismos, que permitan relevar los puntos clave de su concepción del mal en cada uno de los textos abordados. En este sentido, en primer lugar, se expondrán los puntos más relevantes de cada uno de los tomos de *OT*, “Antisemitismo”, “Imperialismo” y “Totalitarismo”. En dicha exposición se hará hincapié en todos aquellos comentarios y consideraciones que realiza Arendt que le permiten, luego, arribar a su concepción del mal como mal radical. En segundo lugar se hará una breve mención a los juicios de Nuremberg a los efectos de contar con los elementos necesarios para el análisis de las otras dos obras arendtianas que se analizan en este trabajo, *EJ* y *AJ*. Debido a que Arendt hace mención, fundamentalmente en *EJ*, a los acusados, las sentencias y los problemas jurídicos inherentes a dichos juicios y, además, por la relevancia histórica de los mismos en relación con el juicio llevado a cabo en Jerusalén y los juicios de Frankfurt, es imprescindible contar con la información mínima respecto de lo acontecido en Nuremberg para el análisis posterior. En tercer lugar, se abordará la crónica escrita por Arendt sobre el juicio de Adolf Eichmann. En dicha exposición se realizará un relevo de las cuestiones fundamentales en las que se detiene la autora para poder comprender y posteriormente analizar su controvertido concepto de banalidad del mal o mal banal. Por último, se realizará una exposición del artículo escrito por Arendt respecto a los juicios de Auschwitz realizados en Frankfurt. En este caso se consignarán los puntos más importantes mencionados por Arendt que permitan, luego, analizar el tipo de mal que ella ve materializado en los hechos juzgados en dichos juicios.

1.1 Antecedentes histórico-políticos en *OT*

En este apartado se expondrá la estructura de *OT* así como las cuestiones más relevantes de cada una de sus tres partes con el objetivo de reconstruir las bases histórico-políticas de la concepción del mal radical de Hannah Arendt, cuyo abordaje específico se encuentra en el capítulo XII. “El totalitarismo en el poder”, apartado 3. “Dominación total”, del tomo final dedicado al “Totalitarismo”²⁹. Arendt encuentra en la evolución de

²⁹ Es preciso aclarar que la aplicación del concepto “totalitarismo” a los regímenes políticos liderados por Hitler en Alemania y por Stalin en Rusia es controvertida. Di Pego (2016) menciona que

las ideologías modernas tales como el antisemitismo y el racismo, en el expansionismo imperial europeo, y en la declinación del sistema de Naciones-Estado de Europa, las múltiples condiciones que permitieron que se desarrollen y establezcan los movimientos totalitarios y que, con ellos, surgiera el mal radical en el mundo³⁰.

El manuscrito original de *OT* fue terminado en el otoño de 1948 y la primera publicación se realizó en 1951. En el prólogo a la primera edición Arendt explicita que esta obra fue escrita con la intención de dejar en evidencia los mecanismos ocultos mediante los cuales los conceptos y categorías tradicionales propios de los ámbitos políticos y espirituales se vieron disueltos en un cúmulo indiferenciado e incomprensible.

Primera parte: Antisemitismo

En el prólogo de la primera parte de *OT*, “Antisemitismo”, Arendt ubica los orígenes del antisemitismo europeo en las décadas del ’70 y ’80 del siglo XIX, con la creación de los primeros partidos antisemitas. Ya en el cuerpo de esta primera parte la autora menciona que en lo que respecta al antisemitismo moderno, su crecimiento fue inversamente proporcional a la evolución del nacionalismo tradicional y se vio determinado por el derrumbe del sistema europeo de la Nación-Estado. Arendt sostiene que el antisemitismo alcanzó su punto cúlmine en el momento en que los judíos habían perdido su condición de funcionarios públicos influyentes y mantuvieron solo sus riquezas. El surgimiento y posterior desarrollo del antisemitismo está relacionado con el proceso de secularización y debilitamiento de los valores religiosos del judaísmo así como también con el proceso de asimilación de los judíos. Arendt concluye esta primera parte con la mención a la creación del movimiento sionista como única respuesta política, por parte de los judíos, frente al antisemitismo.

Segunda parte: Imperialismo

La segunda parte de *OT* es denominada por Arendt “Imperialismo”. Dicha etapa es considerada por la autora como la fase preparatoria de las atrocidades cometidas por los

Arendt cataloga como totalitarios determinados períodos de los gobiernos de Hitler y de Stalin. Específicamente, en el caso de Alemania, el Tercer Reich desde 1938 hasta su derrota en 1945 y, en lo que respecta a la Unión Soviética, desde 1930 hasta 1953, con la muerte de Stalin. En relación con la mencionada periodización, Serrano de Haro (2015) coincide con el período totalitario del Tercer Reich que menciona Di Pego pero, en lo referente a la Unión Soviética, considera que para Arendt solo puede hablarse de totalitarismo durante los años 1936 y 1941. Para una mayor profundización sobre el carácter complejo de la noción de ‘totalitarismo’ cf. Canovan (2006) y Forti (2008).

³⁰ Para una profundización sobre esta temática cf. Rensmann (2014).

totalitarismos del siglo XX. Como un acontecimiento clave del período imperial menciona la emancipación política de la burguesía, la cual se desarrolló en el marco del despliegue de las Naciones-Estado. La burguesía fue la primera clase que logró la preeminencia económica sin aspirar al dominio político. Con el posterior decaimiento del régimen de Nación-Estado comenzó la lucha por el poder. Durante el período imperialista, la burguesía destruyó la Nación-Estado pero, a criterio de Arendt, se reveló incapaz de triunfar por sobre el populacho. Respecto del imperialismo la autora menciona que su idea política central es la expansión como objetivo permanente, concepto que proviene de la especulación comercial y no del ámbito político. El imperialismo nació cuando la burguesía, en tanto clase dominante en la producción capitalista, se reveló contra las limitaciones impuestas por el sistema de Naciones-Estado, el cual coartaba las posibilidades de su expansión económica. Por su propia constitución interna, ninguna Nación-Estado podía pretender ejercer dominio sobre otra puesto que, para justificar la conquista de otros pueblos considerados bárbaros, es menester la creencia, por parte de la Nación conquistadora, de imponer una ley superior, cuestión que no aplica al caso del sistema de Naciones-Estados cuya concepción de la ley es fruto de una sustancia nacional singular que no puede regir fuera de sus fronteras. Lo que sucede cuando una Nación se lanza a la conquista es el despertar nacionalista de los pueblos conquistados, lo cual se traduce ya sea en la rebelión contra el conquistador o en la tiranía.

Según Arendt, una de las características del imperialismo es que las instituciones nacionales permanecen separadas de la administración colonial. El poder imperial pretende expandir el poder político sin fundar un cuerpo político. Otra cuestión que surgió de la mano del movimiento imperial fue la necesidad de exportar, además de dinero, poder gubernamental con el objetivo de evitar las pérdidas que de otro modo serían inevitables y de obtener ganancias impensadas. Como consecuencia de la mencionada exportación de poder, la policía y el ejército, controlados por el Estado en el marco nacional, se volvieron independientes y fueron transformados en representantes nacionales en las colonias. De esta manera se transformaron en una nueva clase, eran funcionarios de la violencia que solo podían pensar en términos de política de poder. El mandato de la “expansión ilimitada” inherente al concepto de ‘imperialismo’, de la mano de la acumulación ilimitada de capital y de poder, volvió imposible la fundación de nuevos cuerpos políticos en los pueblos conquistados.

La burguesía se emancipó políticamente con el imperialismo, el cual, a criterio de Arendt, debe ser entendido como la primera fase de su dominio político. En esta etapa, los hombres de negocios se convirtieron en políticos, es decir, en hombres de Estado y el lenguaje y los principios empresariales se volvieron clave para la gestión de los asuntos públicos. Con el nacimiento de la burguesía acontecido gracias a la acumulación de capital, se transformó la concepción de la propiedad y de la riqueza en tanto dejaron de ser consideradas como el resultado de la acumulación para pasar a ser concebidas como comienzo de esta. Todo aquel individuo que concibiera la vida como un proceso para hacerse cada día más rico y el dinero como algo sagrado, podía considerarse miembro de la clase burguesa. Durante el imperialismo, tanto el capital superfluo como la mano de obra superflua abandonaron el país al unísono, de esta manera el populacho, que había sido engendrado por la gran acumulación de capital, acompañó a la clase que lo había engendrado en las aventuras de conquistas mundiales. El populacho no estaba compuesto de la clase trabajadora industrial ni tampoco del pueblo en su conjunto sino que estaba conformado por el desecho de todas las clases. Estaba inspirado en doctrinas racistas, las cuales tenían como base la eliminación de la idea de “Humanidad”.

Arendt menciona que el pensamiento racial, cuyos orígenes datan del siglo XVIII, emergió simultáneamente en los países europeos en el siglo XIX. El racismo fue la ideología imperante de las políticas imperialistas decimonónicas, que lo necesitaban como medio para justificar su modo de obrar. El pensamiento racial, desde sus inicios, atravesó las fronteras nacionales por medio de la negación del principio sobre el que se construyen todas las naciones, a saber: la idea de “Humanidad” que garantiza el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos. En Alemania, el pensamiento racial surgido gracias a los patriotas prusianos y al romanticismo político, fue una creación tendiente a unir al pueblo contra la dominación extranjera que se desarrolló al margen de la nobleza.

Durante los inicios de la etapa imperial surgieron dos métodos para ejercer el dominio y el control sobre los pueblos dominados, a saber: la estipulación de la raza como principio del cuerpo político y de la burocracia como principio de la dominación exterior. Si bien ambos sistemas de dominio fueron descubiertos en África de forma independiente, con el tiempo quedó en evidencia que eran fenómenos interrelacionados en varios aspectos. Arendt sostiene que el concepto de raza nucleó siempre a los peores representantes de la cultura occidental; la burocracia, en cambio, atrajo primero a los estratos superiores de la inteligencia europea. El concepto de “raza” surgió de manera casi

inconciente ante la existencia de tribus de cuya humanidad los colonos europeos se sentían avergonzados. La burocracia, por su parte, fue la consecuencia directa de la administración mediante la cual los europeos dominaban a los nativos a quienes consideraban inferiores. Arendt menciona que la burocracia es el gobierno de una “minoría experta” cuyo rol es resistir la presión de una “mayoría inexperta”. Bajo el gobierno burocrático, la ley es reemplazada por decretos temporales y fácilmente reemplazables de carácter anónimo. Las dos figuras clave de este sistema de gobierno son, por un lado, el burócrata y, por otro, el agente secreto.

Arendt, en esta segunda parte de *OT*, hace referencia también al imperialismo continental materializado en lo que denominó pan-movimientos, en oposición al imperialismo de ultramar al que se hizo referencia anteriormente. El imperialismo continental era afín al concepto de raza, el cual revelaba una base ideológica de la que carecía el racismo de las colonias, fundado principalmente en la experiencia. El imperialismo continental era completamente hostil a todos los cuerpos políticos existentes y lo único que podía ofrecer a sus seguidores era una ideología y un movimiento. En los pan-movimientos, la iniciativa era tomada por el populacho, el cual era conducido por un determinado tipo de intelectuales. Estos movimientos encontraron un suelo fértil en aquellos pueblos que habían visto frustradas sus aspiraciones soberanas y que detentaban un nacionalismo de tipo tribal. Es en la naturaleza del tribalismo donde se halla la clave de la aparición del antisemitismo como eje de toda una perspectiva del mundo. En los pan-movimientos, el odio a los judíos respondía únicamente a la lógica de una ideología y fue aislado por completo de cualquier experiencia real. Arendt menciona que el odio de los racistas hacia los judíos se origina en la superstición de que no eran ellos sino los judíos el pueblo elegido por Dios. Con respecto a los sistemas burocráticos, los movimientos los concibieron como posibles modos de organización.

Como se mencionara con anterioridad, el auge del imperialismo sumado a la existencia de los pan-movimientos, minaron las bases de las Naciones-Estado. La aparición de minorías creadas por los tratados de paz y los movimientos de refugiados destruyó internamente el sistema de Nación-Estado. Estas minorías debían ser, necesariamente, o bien asimiladas o bien eliminadas. Arendt hace referencia a que, dentro de las minorías, los judíos y los armenios eran los grupos más numerosos y los que corrían los mayores riesgos. Las medidas que se implementaron para solucionar el gran número de apátridas existente, la repatriación y la nacionalización, fracasaron. En el caso de la repatriación, el

problema radicaba en que no había país alguno que quisiera recibirlos, cuestión que entraba en contradicción con el derecho de expulsión de todo Estado soberano. En lo que respecta al proceso de nacionalización, que era un recurso excepcional de las Naciones-Estado, entró en crisis cuando tuvo que dar respuesta a los pedidos masivos de nacionalización. Como consecuencia de esta problemática, la policía, por decisión de los gobiernos, pasó a ser la encargada de dar una solución a semejante realidad conflictiva y a detentar un poder del que nunca antes había dispuesto.

Tercera parte: Totalitarismo

En la tercera y última parte de *OT*, Arendt se aboca a analizar específicamente el fenómeno del totalitarismo. La primera característica que menciona de los movimientos totalitarios es la sorprendente celeridad con que son olvidados y fácilmente reemplazados. Los regímenes totalitarios, mientras se encuentran en el poder, gobiernan con el apoyo de las masas y dependen plenamente de la fuerza del número al punto de que resulta prácticamente imposible que los sistemas totalitarios puedan establecerse en los países con una población reducida. Arendt menciona que el hombre masa se caracteriza por su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales. Los movimientos totalitarios están formados por masas constituidas por individuos atomizados. Los líderes totalitarios exigen por parte de sus miembros en cuanto individuos, una lealtad incondicional, pero no deben ser concebidos como individuos hambrientos de poder sino como los funcionarios de las masas que lideran. En este sentido, puede ser reemplazado cuando sea necesario.

El terror inherente a los movimientos totalitarios atrajo tanto a los miembros de la élite intelectual como al populacho. Pero para sus intereses de dominación y exterminio, fueron los filisteos quienes resultaron más aptos en tanto fueron capaces de realizar crímenes atroces siempre que fueran bien organizados y aparentaran ser un trabajo rutinario. Arendt define al filisteo como aquel individuo retirado a la vida privada, devoto de su familia y de su vida profesional. Es el individuo atomizado producto de la ruptura de la burguesía como clase. En cuanto a la composición interna de los movimientos totalitarios, dos de sus instrumentos clave son la propaganda y el terror. La primera es una herramienta fundamental en lo que respecta a las relaciones del régimen con el mundo exterior no totalitario, el segundo, por su parte, es la esencia propia de su forma de gobierno.

En lo que respecta al antisemitismo, los nazis lo transformaron en un principio de autodefinición y pusieron como eje central de su propaganda el tema judío. Respecto a las cadenas de mando, la voluntad del Führer se convierte en ley suprema en el régimen totalitario de gobierno. Como nota distintiva de este sistema Arendt menciona la lucha por la dominación total de toda la población mediante la eliminación de la libertad y la espontaneidad humanas, hecho que tiene como consecuencia la eliminación, también, de la responsabilidad. El terror se transforma en el verdadero contenido de los totalitarismos cuando la eliminación de los enemigos auténticos se concreta y comienza la persecución de los enemigos objetivos. Los campos de concentración y exterminio, por su parte, son la concreción de la creencia totalitaria de que todo es posible. El horror de los campos excede la dualidad entre la vida y la muerte, por lo que no puede ser plenamente abarcado por la imaginación ni cabalmente comprendido. Arendt menciona que los seres humanos recluidos en los campos, individuos inocentes, son tratados como si ya no existieran. La sensación de irrealidad imperante en los centros de exterminio tiene como efecto el hecho de que tanto los torturados como los torturadores se ven impedidos de comprender el sentido de los crímenes que acaecen cotidianamente, en tanto carecen de una finalidad que los justifique. Los regímenes totalitarios no pretenden la dominación despótica sobre los detenidos sino la instauración de un sistema donde todos los individuos sean superfluos.

[L]os propios totalitarios se volvieron superfluos: se sintieron a sí mismos como meros instrumentos de la Naturaleza o de la Historia; y como funcionarios de los campos de concentración, se hallaban en un estado tan inanimado, tan “exangüe”, como sus propias víctimas, “seres que ya no pueden ser psicológicamente comprendidos”. Aquellos que sostuvieron una institución que era ella misma superflua, que no servía a ningún propósito utilitario e iba en detrimento de sus objetivos políticos y sociales, se vieron atrapados en la misma red de “locura e irrealidad” que aquellos a quienes exterminaron (Young-Bruehl, 1993: 289).

La soledad, en tanto esencia del terror totalitario, está estrechamente vinculada con las condiciones de superfluidad y desarraigo a las que fueron sometidas las masas modernas. El terror impuesto por los regímenes totalitarios tiene por objetivo permitir el libre despliegue de la fuerza de la Naturaleza o de la Historia. Elimina a los individuos, a

las partes, en pos de la especie, el todo. El terror elige a sus víctimas en concordancia con las necesidades objetivas de la Naturaleza o de la Historia, es decir que queda excluida toda referencia a acciones o pensamientos individuales. En esta situación, las capacidades individuales de pensar y de actuar quedan destruidas. Arendt sostiene que cuando aquello que se creía imposible es hecho posible, acaece un mal incastigable e imperdonable, ajeno por completo a todo intento de comprensión, acaece un mal radical.

A modo de cierre, en este apartado se hizo referencia al surgimiento del antisemitismo europeo, a su evolución y a los factores que propiciaron su propagación y despliegue. Luego se mencionaron las cuestiones más relevantes inherentes al desarrollo del imperialismo, el cual es considerado por Arendt como una fase esencial, en tanto preparatoria, para el posterior surgimiento de los regímenes totalitarios. Se hizo referencia a la crisis en la que cayó el sistema de Naciones-Estado y al rol llevado a cabo por la burguesía en dicho proceso. El racismo devino en la ideología fundamental de los imperialismos del siglo XIX, primeramente en los territorios conquistados y, luego, al interior de Europa. La burocracia, a su vez, desempeña un papel clave en el desarrollo del imperialismo de ultramar que, luego, es adoptado por el imperialismo continental. Bajo el gobierno burocrático la ley es reemplazada por los decretos y la policía secreta detenta un gran poder. Los acontecimientos anteriormente mencionados tuvieron como consecuencia la aparición de minorías de apátridas y refugiados que no contaban con un lugar de asilo y que se volvieron un problema imposible de resolver para las Naciones-Estado. Dentro de dichas minorías, los judíos y los armenios fueron los más desventajados pues eran los más numerosos. En esta coyuntura, la policía comienza a desempeñar un rol esencial y a detentar un gran poder. Por último, en el apartado sobre el totalitarismo, se hizo referencia a los puntos más relevantes, a saber: el rol llevado a cabo por las masas en la constitución de los regímenes totalitarios, al antisemitismo como un principio esencial de la ideología nazi, a la aspiración, por parte del nazismo, de alcanzar la dominación total, a la constitución de los campos y al terror imperante. En este punto cobra relevancia la noción de superfluidad, la cual se convierte en la característica esencial de los individuos al interior de los gobiernos totalitarios.

1.2 Comentarios arendtianos sobre los juicios de Nuremberg

Antes de hacer referencia específicamente a las menciones arendtianas sobre los juicios de Nuremberg se consignará la información general más relevante sobre los mismos a los efectos de relevar los elementos fundamentales que conformaron el primer juicio a los funcionarios nazis y, por consiguiente, el precedente válido indiscutido para los procesos legales que le sucedieron. Los juicios de Nuremberg tuvieron lugar durante noviembre de 1945 y octubre de 1946 y estuvieron a cargo del Tribunal Militar Internacional. En ellos se juzgó a 24 de los principales funcionarios sobrevivientes del régimen nazi. El mencionado tribunal tenía competencia para juzgar tres tipos distintos de crímenes, a saber: crímenes contra la paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad³¹. De los 24 procesados aproximadamente la mitad fueron condenados a muerte en la horca, además hubo condenas a cadena perpetua, a 20, 15 y 10 años de prisión, hubo también absoluciones y dos de los imputados quedaron sin condena.

En lo que respecta específicamente a las observaciones arendtianas respecto de los juicios de Nuremberg se debe tener en cuenta que, si bien Arendt no escribió una obra ni artículo específico sobre los mismos, en su crónica sobre el juicio a Eichmann así como también en su intercambio epistolar con Jaspers, se pueden encontrar algunas referencias y menciones que permiten reconstruir el punto de vista arendtiano sobre el mencionado proceso jurídico. En general, los comentarios arendtianos sobre los juicios de Nuremberg tienen que ver, principalmente, con declaraciones que tuvieron lugar durante el transcurso de los mismos y que remitían a Eichmann, así como también con comparaciones que la autora establece, ya sea para aclarar, ampliar o contraponer a algunas afirmaciones respecto al eje de su escrito, el juicio de Eichmann en Jerusalén. Respecto al plano

³¹ Por crímenes contra la humanidad se entendía “asesinato, exterminio, esclavización, deportación u otras acciones inhumanas, cometidas contra una población civil antes de, o durante la guerra, y la persecución por motivos políticos, raciales o religiosos” (Huhle, 2005: 23). Huhle (2005: 23), por otra parte, hace referencia a la complejidad inherente a la denominación de crímenes contra la humanidad, fundamentalmente en lo que respecta a su traducción a las distintas lenguas. Menciona que en inglés, francés y español los términos *humanity*, *humanité* y *humanidad* tienen por lo menos dos acepciones muy distinguibles: pueden remitir al género humano como entidad o a un comportamiento típico del ser humano (lo humanitario, el humanismo, etc.). En cambio, en el idioma alemán existen dos términos diferentes para hacer referencias a estas dos acepciones mencionadas, a saber: *die Menschheit* y *die Menschlichkeit*, el primero remite la humanidad como entidad y el segundo al modo de comportamiento humanitario. En este punto Huhle aclara que por error el término que perduró en el idioma alemán es *die Menschlichkeit*, es decir, crimen contra lo humanitario, cuestión que fue criticada por Arendt: “I have mentioned before the Nuremberg Charter's definition of ‘crimes against humanity’ as ‘inhuman acts’, which were translated into German as *Verbrechen gegen die Menschlichkeit* – as though the Nazis had simply been lacking in human kindness, certainly the understatement of the century” (Arendt, 1964: 128). [“Me he referido anteriormente a aquella definición que de los ‘crímenes contra la humanidad’ da la Carta de Nuremberg, considerándolos como ‘actos inhumanos’, lo cual fue traducido al alemán como *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, como si los nazis solamente hubieran carecido de bondad humana, traducción a la que bien podemos llamar el mayor eufemismo del presente siglo” (2003c: 164).]

estrictamente jurídico, Arendt menciona que los juicios de Nuremberg fueron citados durante el juicio a Eichmann como precedente válido. Sin embargo, como diferencia fundamental entre ambos procesos legales, comenta que en Jerusalén, por primera vez, la catástrofe sufrida por el pueblo judío fue central.

En el capítulo 8 de *EJ*, Arendt menciona el hecho de que, a criterio de Eichmann, nada se podía hacer ante la realidad. La ley, encarnada en las órdenes del Führer, debía obedecerse y él, como ciudadano fiel cumplidor de las leyes, no podía ser la excepción. En este punto, la autora establece una correlación con los juicios de Nuremberg y menciona que tanto en dicho proceso como en el de Jerusalén, los conceptos de “órdenes superiores” y “actos de Estado” eran constantemente traídos a colación. La lectura arendtiana apunta al hecho de que se creía que se podían comprender los hechos sin precedentes acaecidos durante el régimen nazi apelando a categorías y conceptos que habían sido anulados por el régimen mencionado. Otra mención al proceso de Nuremberg surge en el momento en que Arendt se refiere al problema de la conciencia en Eichmann. Al respecto menciona que uno de los acusados en Nuremberg, al ser cuestionado sobre la obediencia ciega con la que los honorables generales del Reich respondieron ante las órdenes criminales del Führer, este contestó que un soldado no debe convertirse en juez de su comandante, que dicho rol, si se ejerce, debe ser detentado por la Historia o por Dios.

Otra referencia a los juicios de Nuremberg remite al hecho de que los procesados se acusaron entre sí y sostuvieron que siempre habían estado en desacuerdo con lo acontecido durante el nazismo y que, al igual que lo que afirmara Eichmann, quienes detentaban el poder habían abusado de sus mejores virtudes, principalmente de la obediencia. Arendt menciona, también, que respecto del estatuto de los defensores y de los acusadores, tanto en Nuremberg como en Jerusalén, era muy desigual. La inferioridad de los primeros respecto de los segundos se manifestaba, por ejemplo, en la carencia, por parte de los defensores, de un equipo de ayudantes especializados en investigación documental. Por último, Arendt hace referencia a las objeciones planteadas contra el juicio a Eichmann y menciona que fueron las mismas que se manifestaron respecto de los juicios de Nuremberg, a saber: que la ley con la que se juzgaba a los acusados era de carácter retroactivo y que quienes juzgaban eran los vencedores.

Respecto a la primera de las objeciones, la autora menciona que si lo que se juzga es un delito nuevo, como lo fue el genocidio, la exigencia de la ley es que fuera juzgado por una ley nueva. En el caso de los juicios de Nuremberg, la nueva ley utilizada fue la

Carta (Acuerdo de Londres de 1945). Respecto a la adecuación de la mencionada Carta a la hora de juzgar el delito de genocidio, Arendt se explica y menciona una serie de problemas. Uno de los fundamentales era que la Carta detentaba competencia de jurisdicción respecto de tres clases de delitos: delitos contra la paz, delitos de guerra y delitos contra la humanidad, de los cuales solo el último era un crimen nuevo por lo que carecía de precedentes. En la mencionada Carta se definió a los crímenes de lesa humanidad como “actos inhumanos”. En lo que se refiere a las condenas en Nuremberg, Arendt sostiene que los jueces se encontraban muy inseguros con la aplicación del nuevo tipo de crimen (delitos contra la humanidad), el cual se encontraba sumergido en una gran ambigüedad conceptual. A su criterio, lo que impidió que en Nuremberg se hiciera plena justicia fue que la Carta exigía que el delito de lesa humanidad estuviera vinculado a otros delitos (delitos contra la paz o delitos de guerra), cuestión que, a criterio arendtiano, es, en el caso de los crímenes nazis, complejo de determinar.

Los juicios de Nuremberg fueron los primeros procesos jurídicos en los que se juzgó a los funcionarios nazis por los crímenes llevados a cabo durante el régimen totalitario nazi. A los efectos de esta investigación, resultan relevantes en tanto fueron considerados un precedente válido en los dos juicios que se analizan en este trabajo, el de Eichmann en Jerusalén y el de los oficiales de Auschwitz en Frankfurt. Además, gran parte de las objeciones y críticas de las que fueron objetos los juicios de Nuremberg, así como los problemas jurídicos que debieron enfrentar, se replicaron en los juicios posteriores.

1.3 El juicio a Eichmann en Jerusalén

Adolf Eichmann fue raptado en Argentina en mayo de 1960 por la fuerza de inteligencia israelí y llevado a Israel para su posterior enjuiciamiento. En 1961 se realizó en la ciudad de Jerusalén el juicio a Eichmann por su rol activo y fundamental en la organización y puesta en ejecución de lo que el nazismo dio en llamar “la Solución Final del problema judío”. Específicamente fue acusado de quince delitos catalogados bajo diferentes rúbricas: crímenes de guerra, crímenes contra el pueblo judío y crímenes contra la humanidad. Arendt, al enterarse del mencionado proceso, se ofreció como cronista al prestigioso diario *The New Yorker*, el cual publicó durante febrero y marzo de 1963 la crónica arendtiana. Posteriormente, en ese mismo año, se publicó en forma de libro el mencionado reporte bajo el título *EJ*. A continuación se realizará una exposición de las cuestiones más relevantes en él abordadas.

Consideraciones generales

Arendt, en los primeros capítulos del libro, hace referencia al juicio en sí, a los objetivos que lo impulsaron, al rol desempeñado por el fiscal, la defensa y el tribunal, a las relaciones entre Israel y Alemania y a los intereses en juego entre ambos países. También analiza la actitud y las respuestas del acusado, quien, luego de los peritajes pertinentes, es catalogado como imputable en tanto no presenta rasgos de enajenación ni de insania moral que puedan eximirlo del proceso legal al que es sometido. Arendt realiza una breve referencia a la biografía de Eichmann, se refiere a su familia, a su juventud, a sus estudios y trabajo y menciona cómo, casi de manera casual, llega a formar parte de las SS nazi para luego pasar a desempeñar un rol fundamental en los asuntos judíos. Respecto a su carácter, Arendt menciona dos defectos que fueron clave en el rol que desempeñó como funcionario nazi, a saber: la jactancia y la incapacidad para considerar cualquier rasgo de la realidad desde el punto de vista del otro.

En los siguientes capítulos la autora expone las distintas etapas por las que atravesó el “problema judío” durante el régimen nazi, a saber: la expulsión, la concentración y, por último, la “Solución Final”. Su exposición tiene como eje el rol desempeñado por Eichmann en cada una de las mencionadas etapas. Principalmente, pone el acento en aquellas cuestiones referidas al grado de conocimiento e información con el que contaba el acusado respecto al objetivo y las consecuencias de su obrar, como también a aquellas manifestaciones relacionadas con la conciencia individual y con las cuestiones morales implicadas. En la etapa de expulsión de los judíos, la cual comenzó en 1938, Eichmann, según sus propias palabras, aspiraba a encontrar una solución política al problema judío, es decir, pretendía encontrar un lugar de residencia permanente para los judíos. Con este objetivo en mente, se capacitó, aprendió hebreo y se dedicó a dar conferencias y repartir folletos entre sus compañeros de las SS. Sin embargo, su tarea en esta fase era denominada “emigración forzosa” pues, al margen de los deseos personales, todos los judíos debían emigrar, en otras palabras, eran expulsados. Eichmann no solo cumplió con su misión sino que alcanzó logros espectaculares en cuanto a cuestiones de tiempo y eficiencia. La segunda etapa por la que atravesó el problema judío, la concentración, se inició en septiembre de 1939. Heydrich convocó a una reunión, a la que Eichmann asistió, con el objetivo de dar directrices sobre los pasos a seguir, a saber: concentración de los judíos en guetos, constitución de Consejos Judíos y deportación de

todos los judíos del Reich a la zona del Gobierno General³². Por último, la fase del exterminio judío comienza a partir de junio de 1941, después de que Hitler atacara la Unión Soviética. Luego de este acontecimiento Heydrich cita a Eichmann y le comunica que el Führer había ordenado el exterminio físico de los judíos, le da órdenes de reunirse con uno de los más altos jefes de las SS, Globocnik, y le dice que el nombre en clave dado a esta última etapa del problema judío es “Solución Final”. Arendt, en este punto, aclara que la tarea llevada a cabo por Eichmann fue el traslado de los prisioneros a los distintos campos y que este nunca presencié una ejecución por gas ni por medio de armas de fuego, ni la selección de los prisioneros destinados a trabajar. Sin embargo, sí vio lo necesario para estar informado sobre cómo se desempeñaba la máquina de destrucción ideada por el nazismo.

Respecto a la actitud de Eichmann, Arendt menciona cuestiones que se pudieron recuperar mediante el testimonio de testigos y de las propias declaraciones del imputado con anterioridad al juicio. Pero el foco de los comentarios arendtianos en este sentido se centra en las actitudes, gestos y palabras que el propio Eichmann manifiesta durante su enjuiciamiento.

Un nuevo tipo de criminal

En las observaciones realizadas por Arendt y en su posterior interpretación se detallan las características de un tipo de criminal que no se adecua a las concepciones tradicionales. Estas cuestiones advertidas por la autora se condensan y dan origen a la controvertida noción arendtiana de la banalidad del mal³³. Algunas de las observaciones de Arendt son: “The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to think, namely, to think from the standpoint of somebody else” (2003c: 27), [“Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona” (2003c: 34)]; “Despite all the efforts of the prosecution, everybody could see that this man was not a

³² El Gobierno General estaba formado por los territorios del área oriental de Polonia, la cual había sido conquistada por Rusia y Alemania. Las regiones occidentales de dicho país le correspondían a Alemania y fueron integradas al Reich, la región oriental (Gobierno General) era tratada como territorio ocupado y no se la consideraba parte del Reich.

³³ Young-Bruehl (1993: 421) hace referencia a una carta de Arendt a Jaspers (29 de diciembre de 1963) en la que la pensadora comenta que su marido se sentía inclinado a creer que el mal era o podía ser un “fenómeno superficial”, reflexión que la motivó a subtítular su crónica “Un escrito sobre la banalidad del mal”.

‘monster’, but it was difficult indeed not to suspect that he was a clown” (2003c: 29), [“A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un ‘monstruo’, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso” (2003c: 37)]; “the question remained, legally, formally, at least, of whether he had known what he was doing; and there was the additional question of whether he had been in a position to judge the enormity of his deeds - whether he was legally responsible, apart from the fact that he was medically sane” (2003c: 45), [“quedaba abierta la cuestión, por lo menos desde un punto de vista formal, legal, de si sabía o no el significado de lo que hacía. Y también estaba la cuestión de determinar si se hallaba en situación de apreciar la enormidad de sus actos, de saber si era jurídicamente responsable, prescindiendo del hecho de que estuviera o no, médicamente hablando, en su sano juicio” (2003c: 57)].

En el capítulo 7, “La conferencia de Wannsee o Poncio Pilatos”, Arendt menciona dos cuestiones de gran relevancia. La primera va en consonancia con las referencias anteriores respecto al carácter de Eichmann y su actitud en relación con el rol que desempeñó en la solución del problema judío. El acusado se refiere a la tranquilidad de conciencia que le produjo el hecho de que todos y cada uno de los asistentes a la conferencia de Wannsee manifestaran su acuerdo con la Solución Final. Se sintió libre de culpa, cual Poncio Pilatos, puesto que, como funcionario casi insignificante en comparación con las grandes personalidades presentes, no era quién para emitir juicio alguno. En segundo lugar, Arendt realiza varias menciones respecto al rol de los judíos en la organización y ejecución del plan nazi de exterminio. Afirma que los Consejos Judíos desempeñaron una desastrosa función respecto de los pocos rebeldes judíos que intentaron evadir la muerte o, cuando esta empresa se sabía imposible, morir luchando. También hace un breve recuento de las funciones desempeñadas por los propios judíos en su exterminio. Los comandos judíos trabajaban en los crematorios y en las cámaras de gas, arrancaban los dientes de oro a los cadáveres y les cortaban el pelo, cavaban las tumbas, etc. Según las declaraciones de Eichmann, eran los Consejos Judíos los encargados de su propia constitución (salvo en el caso del presidente) y de la distribución de los trabajos en los campos. Los líderes judíos eran muy bien tratados, no se les daban órdenes tajantes con el objetivo de garantizar su colaboración. A criterio de Arendt, si no hubiese habido una organización judía como los mencionados Consejos, la magnitud de la masacre judía habría sido mucho menor. Estas y muchas otras menciones arendtianas respecto al rol

desempeñado por los Consejos Judíos generaron innumerables reacciones de repudio y fueron uno de los puntos clave en la controversia generada por la publicación de *EJ*.

Eichmann se sentía libre de culpa en tanto estaba convencido de que su obrar respondía a la actitud de todo buen ciudadano respetuoso de la ley. Él no solo obedecía órdenes sino que actuaba en consonancia con las leyes vigentes basadas en los mandatos del Führer. En este sentido, Eichmann consideraba haber actuado siempre de acuerdo con los preceptos morales kantianos, específicamente con la definición kantiana del deber³⁴. Esta declaración consternó a Arendt puesto que la filosofía moral de Kant se encuentra estrechamente ligada con la facultad de juzgar, cuestión que la aleja completamente de la obediencia ciega. Ante la interrogación de uno de los jueces al respecto, Eichmann contestó que cuando se le ordenó llevar a la práctica la Solución Final fue conciente de que dejaba de actuar de acuerdo al imperativo moral kantiano pero se consoló diciéndose que él no podía cambiar las cosas pues ya no era dueño de sus actos. En realidad, según sus palabras, transformó el imperativo kantiano de tal forma que se adecuara a su obrar, a saber: actúa de forma tal que si el Führer te viera aprobara tus actos. Arendt reconoce que hasta cierto punto es correcto afirmar que Eichmann siguió los preceptos kantianos en tanto una ley era una ley, sin excepciones³⁵. La distinción entre orden y ley era central a los ojos de Eichmann pues la primera tiene límites témporo-espaciales definidos en cambio la segunda, la palabra del Führer, la ley, no encontraba limitación alguna.

Un ejemplo esperanzador

En el capítulo 14 Arendt hace referencia al testimonio del novelista y poeta Abba Kovner quien menciona la ayuda impartida a los judíos por el sargento alemán, Anton Schmidt, encargado, en Polonia, de una patrulla dedicada a recoger soldados alemanes que hubiesen perdido contacto con sus unidades. Schmidt había entrado en contacto con miembros de las organizaciones clandestinas judías y les había prestado ayuda por medio del otorgamiento de documentos falsos y de la puesta a disposición de los rebeldes de camiones del ejército. Kovner remarcó que el sargento alemán no cobraba dinero alguno por esta ayuda. Al ser descubierto luego de cinco meses de llevar a cabo estas actividades en la clandestinidad, Schmidt fue detenido y ejecutado. Arendt reviste de gran valor la actitud del sargento Schmidt que, de no haber sido por el testimonio de Kovner, se hubiera

³⁴ Respecto de esta temática, cf. Onfray (2009).

³⁵ En realidad, Eichmann reconoció en Jerusalén haber hecho dos excepciones: ayudó a un primo suyo medio judío y a un matrimonio judío de Viena por quien había intercedido su tío.

diluido en el olvido. Los regímenes totalitarios pretendieron sumergir en “hoyos del olvido” (“holes of oblivion” en el texto original) todos los hechos, buenos o malos, sin embargo, a criterio de la autora, dicha pretensión fracasó puesto que es imposible hacer desaparecer en el silencio del anonimato las voces de aquellos que se opusieron al régimen. Arendt sostiene que los “hoyos del olvido” no existen pues siempre quedará en el mundo aunque más no sea un hombre vivo capaz de contar la historia. Y esta historia, la del sargento Schimdt, demuestra que, desde el punto de vista político, bajo el régimen imperante del terror, la mayoría se adecuará a los valores vigentes pero no todos. Arendt finaliza: “Humanly speaking, no more is required, and no more can reasonably be asked, for this planet to remain a place fit for human habitation” (2003c: 109); [Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos” (2003c: 140)].

La sentencia

En el último capítulo de su reporte Arendt se refiere a la sentencia dictada por el tribunal en diciembre de 1961. Eichmann fue condenado por la totalidad de los delitos de los cuales se lo acusaba³⁶. Respecto a los cuatro primeros cargos, la autora menciona que durante el juicio en Jerusalén quedó demostrado que el acusado había cometido delitos contra el pueblo judío de diferentes maneras, a saber: causó la muerte de millones de judíos; situó a millones de judíos en circunstancias que propiciaron su destrucción física; dichas circunstancias causaron a las víctimas graves daños mentales y corporales; y dio órdenes para interrumpir la gestación de las mujeres judías. En lo que respecta a los cargos que iban del quinto al duodécimo (ambos incluidos), Eichmann fue acusado de crímenes contra la humanidad, concepto que englobaba tanto el genocidio (puesto en práctica contra pueblos no judíos como el polaco y el gitano) como otros delitos, incluido el asesinato. En su última declaración, Eichmann sostuvo que él había sido víctima de un engaño y que no era el monstruo en el que la acusación lo quería transformar. Su único pecado había sido la obediencia, la cual es considerada una virtud y es alabada universalmente. Los únicos culpables eran los dirigentes nazis que se habían aprovechado de su bondad. En las últimas

³⁶ En este punto, Arendt aclara que fue absuelto en relación con ciertos actos concretos, específicamente respecto de las acusaciones que hacían referencia al período anterior a la puesta en práctica de la Solución Final.

palabras que profesó el acusado, un cliché fúnebre a criterio de Arendt, se materializa de manera ejemplar su concepción de la banalidad del mal.

It was as though in those last minutes he was summing up the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying banality of evil (118). [Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible banalidad del mal, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes (2003c: 151).]

“Epílogo”

En el “Epílogo”, Arendt menciona las anomalías que presentó el juicio a Eichmann y las fallas del mismo en lo que respecta a plantear los problemas morales, políticos y legales inherentes al caso. Respecto de la legitimidad del juicio en sí, hubo objeciones que se podrían clasificar en relación con tres criterios. En primer lugar, se apuntaba a que Eichmann iba a ser juzgado por los vencedores y según una ley con carácter retroactivo³⁷. En segundo lugar, se objetaba la competencia del tribunal de Jerusalén así como también las circunstancias en que Eichmann había sido capturado. Por último, había un conjunto de objeciones que se referían a la acusación misma, en tanto se sostenía que el acusado había cometido “crímenes contra la humanidad” antes que “crímenes contra los judíos”, por lo que debía ser juzgado por un tribunal internacional. A lo largo del Epílogo Arendt se encarga de desestimar las mencionadas objeciones y sostiene que la finalidad de todo proceso jurídico es hacer justicia y que el juicio en Jerusalén cumplió con dicho cometido en tanto se acusó, defendió, juzgó y condenó al procesado.

Ahora bien, no obstante el mencionado “éxito” del juicio a Eichmann, Arendt sostiene que el tribunal de Jerusalén fracasó en tanto no abordó tres problemas fundamentales, a saber: el de la parcialidad de un tribunal formado por vencedores, el de una definición justa y correcta del delito como “crimen contra la humanidad” y el de establecer el perfil del nuevo tipo de delincuente que comete estos delitos. Young-Bruehl (1993) menciona que Eichmann actuó de acuerdo a las leyes del Estado del cual era ciudadano sin ser conciente de que estas eran injustas. En este sentido agrega que “[e]l

³⁷ Esta objeción se esgrimió, también, contra los juicios de Nuremberg.

concepto de *mens rea* (intención) tan crucial para la filosofía jurídica y el derecho procesal modernos, nunca ha sido adecuadamente asociado con una ‘ley de humanidad’, más alta que la ley de Estado (2003c: 430).

Para Arendt, lo más grave del caso Eichmann era que este no constituía una excepción, es decir, que hubo muchos más como él que no podían ser calificados como perversos, sádicos o monstruosos sino que eran temiblemente normales. La evidencia de tal normalidad generaba mucho más temor que todas las atrocidades juntas en tanto sacaba a la luz que este tipo de criminal comete sus crímenes con la conciencia tranquila porque está cumpliendo con su deber. En este sentido Arendt menciona que uno de los grandes problemas que surgió durante el proceso contra Eichmann fue el planteado por la premisa, compartida por todos los ordenamientos jurídicos, que sostiene que para la comisión de un delito es imprescindible que quien lo realice tenga la intención de causar daño. Cuando, por las razones que sea, esto no ocurre y queda demostrado que el delincuente carece de la capacidad de distinguir el bien del mal, se considera que no hay delito.

La justicia retributiva y la venganza, a criterio de la autora, se evidenciaban como los principales motores y justificativos del juicio a Eichmann y, específicamente, de la pena de muerte. Arendt considera que la sentencia dictada por los jueces no cumplió con su doble propósito de hacer justicia y, además, de hacer público que se hizo justicia, por lo que propone una versión personal. La sentencia arendtiana se dirige directamente al acusado, en primera persona, se refiere a su falta de culpa y de sentido de responsabilidad por sus hechos y desestima el concepto de “culpa colectiva”. Menciona que, en política, la obediencia y el apoyo se identifican.

And just as you supported and carried out a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of other nations - as though you and your superiors had any right to determine who should and who should not inhabit the world - we find that no one, that is, no member of the human race, can be expected to want to share the earth with you. This is the reason, and the only reason, you must hang (2003c: 130).

[Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación — como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros

consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado (2003c: 166).]

“Post Scriptum”

Por último, en el “Post Scriptum” agregado en la versión revisada por Arendt que se publicó en 1964, la autora corrige algunos errores de la primera edición y se refiere a la controversia generada por la publicación de su crónica. La primera cuestión a la que hace referencia es a la reacción pública, imprevista y sorprendente a su criterio, ante sus afirmaciones respecto al modo de comportarse de los judíos en general y al rol ejercido por los Consejos Judíos en particular. Menciona que se la acusa de odiar a su pueblo y a sí misma. En segundo lugar, se refiere a los problemas generados por los hechos juzgados, la personalidad del acusado y el proceso en sí mismo y, también, reconoce el carácter controvertido del subtítulo de su reporte, “Un estudio acerca de la banalidad del mal”. A modo de aclaración, Arendt afirma que Eichmann no puede ser caracterizado según la concepción tradicional del mal. Lo que motivó las acciones del acusado no fue el odio hacia sus víctimas sino la mera obediencia al deber inherente a su cargo en aras a ascender en su carrera. Arendt se atreve a decir que Eichmann no supo lo que hacía, no porque fuera estúpido sino por la irreflexión que guiaba su conducta. En esto radica la banalidad del mal llevado a cabo por el acusado, no en los hechos cometidos sino en sus motivaciones. “Eichmann era, sencillamente, incapaz de pensar. Lo que ella buscaba [Arendt] era una respuesta a su propio interrogante: ¿qué llevó a este individuo a dejar de pensar?” (Young-Bruehl, 1993: 420). La lección que se desprende del análisis arendtiano es que la irreflexión puede causar mucho más daño que los peores instintos humanos³⁸.

Respecto a la función del juicio humano, una cuestión que concierne a los asuntos morales más relevantes, Arendt menciona que en los casos de aquellos individuos que, como Eichmann, habían cometido “crímenes legales”, se les exigía que fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto teniendo únicamente como guía su propio juicio y en radical oposición con la opinión de su entorno. El problema radicaba en que la sociedad

³⁸ Arendt (2003c: 171) aclara que es una lección pero no una teoría sobre el mal.

européa y, junto con ella, el orden moral y los valores religiosos, habían sucumbido ante el poder de Hitler³⁹.

A modo de síntesis, en este apartado se expusieron algunas consideraciones generales sobre el juicio a Eichmann, a saber: su rapto en Argentina, los cargos de los que fue acusado, el rol desempeñado por el fiscal, la defensa y los jueces, etc. Luego se mencionaron las tres etapas por las que atravesó el problema judío (expulsión, concentración y exterminio) haciendo hincapié en el rol desempeñado por Eichmann en cada una de ellas, cuestión de gran relevancia a la hora de estipular el grado de conocimiento y, por consiguiente, de responsabilidad del imputado de cara a la sentencia. Posteriormente se hizo referencia al nuevo tipo de criminal que Arendt vio materializado en la figura de Eichmann, en tanto este no podía ser considerado un ser monstruoso ni cabía atribuirle motivaciones malvadas a sus acciones sino que se evidenciaba como un individuo incapaz de ponerse en el lugar del otro y de ejercer su capacidad de pensamiento y de emitir juicios. Estas observaciones son clave a la hora de analizar la concepción arendtiana del mal totalitario como un mal banal. Arendt pone el acento en el hecho de que el acusado se encontraba a sí mismo libre de culpa pues él solo había obedecido órdenes, cuestión que lo enorgullecía. En este punto se mencionaron los preceptos morales kantianos y el convencimiento de Eichmann de haber actuado siempre de acuerdo con el imperativo categórico, pues siempre había obrado por deber y no por motivaciones personales. Esta cuestión es criticada por Arendt pues la ley, en Kant, emana necesariamente de la interioridad del individuo y nunca remite a la obediencia ciega a leyes externas.

Por último se expusieron los comentarios y aclaraciones arendtianas que aparecen en el epílogo de la obra y en el post scriptum. El epílogo está dedicado a las críticas y comentarios sobre los juicios en sí, sus problemas jurídicos, las objeciones que se hicieron, etc. Pero lo más importante es la reflexión arendtiana respecto de la sentencia, la cual Arendt considera apropiada pero incorrectamente justificada por los jueces y da las razones y fundamentos por los que, a su criterio, Eichmann debe ser colgado. Otra cuestión importante de este apartado es el hecho de que el imputado no constituye una excepción en la Alemania nazi sino que su actitud se ve replicada en la sociedad alemana en general. Esto en modo alguno es un justificativo del obrar del imputado sino una observación

³⁹ En el cap. 3 se retomarán y ampliarán las referencias arendtianas al juicio humano en el "Post Scriptum".

relevante a la hora de reflexionar sobre las características del mal que advino junto con los movimientos totalitarios y que se constituyó como una amenaza constante. En el post scriptum hace referencia a la controversia suscitada por la publicación de su reporte y a los problemas suscitados a raíz del subtítulo del mismo, a saber: “Un estudio acerca de la banalidad del mal” y realiza unas aclaraciones al respecto. Menciona la incapacidad evidente de Eichmann a la hora de reflexionar y emitir juicios y los graves peligros que dichas incapacidades implican.

1.4 “Auschwitz a juicio”

Hannah Arendt escribió la introducción al libro de Bernd Naumann, *Auschwitz*, publicado en 1966, el cual expone en detalle lo acontecido durante los juicios llevados a cabo en Frankfurt entre 1963 y 1965 en los que se juzgó a los criminales nazis que se desempeñaron en Auschwitz. Posteriormente, dicho escrito formó parte de la compilación de textos arendtianos, *Responsibility and Judgment* del año 2003, y se tituló “Auschwitz on Trial”. En este breve escrito Arendt se refiere, entre otras cosas, al poco interés que la opinión pública alemana demostró en lo que respecta a los procesos judiciales encargados de juzgar a los criminales nazis. También se detiene a reflexionar sobre las condiciones psicológicas de los procesados y los compara con el caso Eichmann, marcando similitudes y deferencias. En concordancia con lo expuesto por Pendas (2007), si bien es cierto que este escrito no goza de mucho prestigio ni relevancia, al punto de que casi no es abordado por la masa crítica, en esta investigación se lo considera fundamental a la hora de reflexionar en profundidad sobre la concepción arendtiana del mal. Su relevancia radica en el hecho de que en las breves referencias que realiza Arendt aquí respecto del mal y quienes los llevaron a cabo se evidencian problemas y posibles contradicciones en relación con sus análisis precedentes. Con respecto a la expresión “mal ordinario” con la que se titula este apartado, cabe aclarar que no le pertenece a Arendt sino que responde a una expresión de Pendas (2007) que es retomada en esta investigación por sintetizar y expresar de manera clara y concisa las reflexiones arendtianas respecto al tipo de mal que se vio materializado durante los juicios de Auschwitz.

El juicio de Auschwitz y la opinión pública alemana

Una de las primeras cuestiones a las que hace referencia Arendt es la reticencia del pueblo alemán a seguir realizando juicios a los funcionarios y miembros del partido

nazi. Se sorprende al constatar que la puesta en evidencia de las atrocidades cometidas por los acusados y su nivel de agresividad no hizo meya en la opinión pública, no obstante haber contado con una cobertura mediática importante. “Among the many awful truths with which this book confronts us is the perplexing fact that German public opinion in this matter was able to survive the revelations of the Auschwitz trial” (Arendt, 2003a: 228); [“Entre las muchas terribles verdades con las que este libro nos enfrenta está el hecho desconcertante de que la opinión pública alemana sobre este tema consiguió sobrevivir a las revelaciones del juicio de Auschwitz” (Arendt, 2007b: 214).]

Este desdén manifiesto de la opinión pública respecto de los juicios se expresó de diferentes maneras durante sus desarrollos. A criterio de Arendt se evidenció en el comportamiento de los acusados, quienes parecían mofarse y disfrutar del testimonio de algunos testigos, en su falta de respeto para con el tribunal, en la conducta de los abogados, la cual daba a entender que los juicios eran promovidos por la opinión internacional y por el deseo de venganza de las víctimas sobrevivientes y sus familiares más que por pedido de justicia del pueblo alemán. Precisamente por este clima de impunidad reinante en la Alemania de post-guerra es que los acusados habían podido vivir y desempeñarse con total tranquilidad y con sus nombres verdaderos hasta el comienzo de los juicios. Los criminales nazis podían vivir con normalidad, condición que solo era interrumpida si alguna víctima los reconocía y los denunciaba a alguno de los organismos encargados de tomar las denuncias y dar comienzo a los procesos legales pertinentes. De cualquier forma, Arendt remarca que incluso en estos casos, el riesgo para los criminales era menor pues los tribunales locales no estaban muy dispuestos a dar inicio a los procesos ni los testigos alemanes a colaborar.

La opinión reinante de los testigos durante el proceso de Auschwitz era que los miembros de las SS se convirtieron en violentos agresores en respuesta a la conducta de los prisioneros, especialmente, la de los capos. La agresividad de los guardias se justificaba por la brutalidad y falta de disciplina de los internados. En el caso de aquellos testigos que no manifestaban acuerdo con estas afirmaciones, durante sus testimonios en el juicio se contradecían respecto de lo que habían declarado en los interrogatorios previos. La interpretación arendtiana de esta conducta es que los testigos temían a la opinión pública alemana, por lo que preferían mostrarse como mentirosos antes de dar la impresión de no

ser alemanes “solidarios”⁴⁰. Esta discrepancia en los testimonios era, a criterio arendtiano, el eslabón débil del conjunto de pruebas en el juicio.

Los acusados

Arendt remarca que la discrepancia en las declaraciones también se dio en el caso de los testimonios de los acusados, es decir que sus testimonios antes del inicio del proceso no se condecían con los manifestados durante el desarrollo del mismo. El camino más seguro era, por consejo de sus abogados, negarlo todo, aún a riesgo de perder la credibilidad. También por consejo de sus abogados los procesados que se habían acusado unos a otros durante los interrogatorios anteriores, en sus testimonios durante el juicio no lo hicieron. Las discrepancias manifiestas entre los interrogatorios previos al juicio y los testimonios durante el proceso no existieron únicamente respecto de los hechos declarados sino también en relación con las actitudes y el comportamiento general de los acusados. Era evidente que los acusados de Frankfurt así como la gran mayoría de los criminales nazis, actuaron en pos de protegerse mutuamente. Respecto del juicio a lo acontecido en Auschwitz, las evidencias mostraban, también, que ninguno de los acusados se tomaba el proceso con gran seriedad.

En referencia al estatus de los imputados, Arendt menciona que en comparación con otros juicios a criminales nazis, en este caso se trataba de individuos de bajo rango y, por lo tanto, era entendible que la opinión pública dijera: “*The small fish are caught, while the bigfish continue their careers*” (Arendt, 2003a: 236); [*“Cogen a los peces chicos, mientras los peces gordos siguen tan campantes”* (Arendt, 2007b: 220).] Los acusados de Auschwitz pertenecían a la clase obrera, la mitad de ellos a la clase media y otra mitad a la clase media baja. En lo que respecta a los cargos a los que se enfrentaban, la defensa esgrimió dos cuestiones: en primer lugar que los acusados no habían actuado voluntariamente sino que habían sido forzados y desconocían el carácter injusto de sus actos y, en segundo lugar, que la selección en la rampa de llegada de los trenes que ellos habían tenido a su cargo había sido una maniobra de rescate que, de no haber existido, habría terminado con el exterminio de todos los recién llegados⁴¹.

⁴⁰ El entrecomillado del adjetivo “solidario” le pertenece a la autora y remite a la afirmación de uno de los procesados, Boger, quien sostuvo en su declaración que el pueblo alemán había demostrado ser solidario pues él había podido llevar una vida normal no obstante ser pública su identidad.

⁴¹ En este punto cobra relevancia la denominada “teoría del mal menor” que postula que, bajo determinadas circunstancias, es preferible llevar a cabo un mal considerado menor para evitar la concurrencia de males mayores. Al respecto Arendt, en un breve escrito de julio de 1942 denominado “If You Don't Resist

Desde el punto de vista de los acusados, ellos se encontraban compareciendo ante el tribunal por las siguientes razones, a saber: porque los judíos testifican por pura venganza y no de acuerdo con la verdad de los hechos; porque cumplieron con su deber de soldados y obedecieron órdenes sin preguntarse si estaban bien o mal; y, por último, porque eran necesarios chivos expiatorios que eximieran a los de arriba de ser juzgados por sus actos. En este punto, Arendt menciona el juicio a Eichmann y afirma que la opinión pública y judicial ha tendido a considerar que el grado de responsabilidad de los denominados “asesinos de escritorio” era mayor respecto de la de quienes estaban encargados de poner en funcionamiento la maquinaria de exterminio. Arendt presenta el juicio en Frankfurt como la contraparte del de Jerusalén y sostiene que lo que se pone de manifiesto en este caso particular es la diferencia existente entre aquellos que hicieron todos sus esfuerzos por cumplir las órdenes recibidas y aquellos que no solo obedecieron sino que hicieron con sus víctimas lo que quisieron. La gran mentira del juicio a los criminales de Auschwitz, a criterio arendtiano, fue que los abogados presentaron a sus defendidos como si estos fueran, también, asesinos de escritorio o soldados obedientes.

Los acusados: perfil psicológico

Arendt sostiene que en lo referente a las características psicológicas de los acusados, los casos en cuestión eran muy simples. Tal simplicidad radicaba en que la mayoría de las atrocidades cometidas por los procesados no respondían a las órdenes superiores provenientes de los asesinos de escritorio ni de los ideólogos de la Solución Final. De hecho, los procesados habían actuado por iniciativa propia y en contra de la ley que ordenaba no matar a ninguno de los prisioneros del campo. Las vejaciones cometidas contra los internados en Auschwitz habían sido atroces pero no dejaban de ser crímenes ordinarios, pues sus ejecutores no se diferenciaban de otros criminales comunes. Arendt menciona que Auschwitz había sido creado con la finalidad de llevar a cabo matanzas administrativas que debían seguir los lineamientos predeterminados por un estricto reglamento que, explícitamente, prohibía las iniciativas personales.

El exterminio de millones de personas había sido ideado de tal forma que debía funcionar como una máquina, es decir, con una celeridad y previsibilidad extremas. Sin embargo, la realidad de Auschwitz fue exactamente la opuesta. En el campo reinaba la

the Lesser Evil”, sostiene una postura crítica: “The politics of the lesser evil has always had a nasty tendency to hold on to the great old evil and thus to prepare the way for even greater new evils” (2007f: 166). Este mal menor puede o tiende a confundirse con el bien.

arbitrariedad, todo se modificaba continuamente y dependía del oficial a cargo y, a su vez, del estado de ánimo de dicho oficial. Arendt reflexiona y afirma que los asesinos de escritorio, encargados de redactar el reglamento de Auschwitz, habían pasado por alto un tema que resultó ser clave: el factor humano. Los peritajes psiquiátricos habían demostrado que los imputados no eran sádicos en sentido clínico, cuestión que, a criterio arendtiano, volvía más monstruosos y horribles los hechos. Arendt hace referencia a que, contrariamente a la idea que se intentaba instaurar, no era muy difícil, para un SS, rehusarse, mediante algún pretexto, a desempeñar sus actividades en el campo. La certeza de que los terribles crímenes juzgados en Frankfurt habían sido cometidos por individuos normales que, en la mayoría de los casos, no habían tenido problemas legales anteriormente, obliga a reflexionar sobre la interioridad de los ciudadanos corrientes a quienes puede que solo falte que se les dé la oportunidad para transformarse completamente. Arendt, con seguridad, afirma: “that everyone could decide for himself to be either good or evil in Auschwitz” (Arendt, 2003a: 252), [“que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o malo en Auschwitz” (Arendt, 2007b: 233).]

Respecto, nuevamente, a la condición psicológica de los acusados, quienes habían sido catalogados clínicamente como individuos normales, Arendt sostiene, aún a riesgo de contradecirse, que eran sádicos y menciona como la principal característica del sadismo su perfil sexual. Esta sentencia se desprende, a su criterio, de los gestos y sonrisas con los que los acusados respondían ante los testimonios de las víctimas cuando relataban sus padecimientos. La interpretación arendtiana apuntaba a que era el recuerdo de un gran placer sexual el que se escondía detrás de esa actitud. Por otra parte y respecto, también, a la interioridad de los acusados, otro factor importante era el estado de ánimo, tan cambiante y sujeto a incontables arbitrariedades que, como se afirmara anteriormente, hacía imprevisible la cotidianeidad en el campo. La tácita condena a muerte de cada uno de los internados habilitaba a las SS a dar rienda suelta a sus apetitos y deseos más oscuros. Cuando se enarbola el lema del “todo es posible” surgen e imperan los horrores más atroces con su caótico sinsentido, y el legítimo reclamo de verdad elevado por Bern Naumann (el autor de libro del que Arendt escribió la introducción y que aquí se expone), resulta incontestable pues no existe generalidad alguna, y, por lo tanto, ninguna verdad, que pueda contener tal avalancha de horrores. “Instead of *the* truth, however, the reader will find *moments of truth*, and these moments are actually the only means of articulating this chaos of viciousness and evil” (Arendt, 2003a: 255); [“En lugar de la verdad, con todo,

el lector encontrará momentos de verdad, y esos momentos son realmente el único medio de ordenar este caos de depravación y maldad” (Arendt, 2007b: 235)].

Una excepción: el caso del Dr. Lucas

La primera mención que realiza Arendt respecto al Dr. Franz Lucas se vincula con la actitud insolente y la falta de respeto hacia el tribunal por parte de los imputados. Únicamente el Dr. Lucas se muestra respetuoso del proceso legal en general, no sonríe ni se burla de los testigos. Tan manifiesta es la diferencia de su actitud respecto de los otros acusados que, a criterio arendtiano, no se logra entender por qué está siendo enjuiciado. Muchos de los testimonios se refieren a él con un dejo de agradecimiento, es elogiado por su amabilidad y su predisposición para ayudar. De los procesados en Frankfurt el Dr. Lucas es el único que verdaderamente parece arrepentirse y responsabilizarse por sus acciones y que sostiene que no podrá jamás recuperarse de su experiencia en Auschwitz.

Más adelante Arendt vuelve a mencionar al Dr. Lucas para referirse a la carencia de parámetros con los cuáles medir la responsabilidad de cada uno de los imputados y juzgarlos en los casos de crímenes horrendos cometidos en circunstancias extraordinarias. Para Arendt el hecho de que los demás imputados lo atacaran sumado a que en numerosos testimonios los testigos afirmaban haber sido ayudados por el doctor, distinguía claramente a Franz Lucas respecto de los otros procesados, distinción que no se vio reflejada en la sentencia. Arendt enumera algunas de las acciones llevadas a cabo por el Dr. Lucas que evidencian su carácter de excepción en relación con los otros acusados: se preocupó activamente por las condiciones sanitarias a las que eran sometidos los prisioneros, robó medicamentos de la farmacia de las SS para los internados, compartía sus raciones, compraba comida por sus propios medios, etc. Muchos testimonios hacían referencia a la desesperación que les sobrevino cuando el Dr. Lucas abandonó Auschwitz por la situación de indefensión que tal ausencia implicaría.

Arendt remarca, también, que el mencionado imputado no se jactó jamás de su obrar sino que, por el contrario, negó tanto reconocer a los testigos que afirmaban haber sido ayudados por él así como recordar los hechos narrados por ellos. El carácter excepcional del imputado se ve reflejado también en el hecho de que, al ser expuesto por primera vez ante sus deberes en el campo, buscó consejo en la voz de un obispo y en la opinión de un jurista de alto rango. El primero le dijo que si bien las órdenes criminales no debían ser obedecidas, no se esperaba la desobediencia si su vida corría peligro. El

segundo, por su parte, justificó los crímenes horrendos por estar enmarcados en un contexto bélico. Arendt termina su introducción haciendo mención al caso de una testigo que había viajado desde EEUU para presenciar el juicio y ver frente a frente al asesino de su madre y su familia, el Dr. Lucas. Lo que la testigo no sabía era que si bien esto era cierto, ella le debía su propia vida, pues al haberla separado de su familia el imputado la había salvado, hecho que el imputado negó.

El Dr. Lucas constituye para Arendt una excepción tanto a nivel particular, pues a partir del testimonio de los testigos y de la actitud y las declaraciones del imputado durante los juicios se hizo evidente su oposición respecto de los demás acusados, como a nivel general, porque su modo de obrar, a saber: ayudar a los prisioneros, preocuparse por su salud, excusarse para no cumplir con las órdenes recibidas, reflexionar y pedir consejos a diferentes autoridades y, por último, pedir el traslado, son actitudes que se dieron en muy pocos casos durante el régimen totalitario nazi. Sin embargo, Arendt considera fundamental remarcarlas debido a que dan testimonio de que, no obstante las dificultades, era posible actuar de otra manera.

En el presente capítulo se realizó un recorrido expositivo sobre los puntos clave de las tres principales obras de Arendt en las que se centra esta investigación con el objetivo de relevar, detectar y remarcar aquellos hechos y análisis arendtianos que permitan arribar a la comprensión del problema del mal desde la óptica de la pensadora. En el primer apartado se abordaron los tres tomos de *OT*. Se realizó un recorrido sobre el devenir del antisemitismo europeo, se expusieron las cuestiones más relevantes respecto de la etapa europea imperial de ultramar, en un principio, y continental con posterioridad. Se puso el acento en la crisis de las Naciones-Estado, en el papel de la burguesía, en el problema de la creación de grandes masa de refugiados y apátridas. Es decir, se dejó registro de todas aquellas cuestiones que, a criterio arendtiano, constituyeron un suelo fértil para que florecieran los totalitarismos del siglo XX. En la exposición sobre el tomo final, se relevaron las notas distintivas del régimen de gobierno totalitario, su estructura, su sistema de organización, su concepción de ley, su aspiración a la superfluidad, el uso del terror, y el mal radical como una de sus graves consecuencias.

En el segundo apartado se realizó un somero abordaje a los juicios de Nuremberg a los fines de, por un lado, dejar registro de las cuestiones más relevantes (naturaleza del tribunal, acusados, cargos y sentencias) y, por otro, exponer las referencias y análisis arendtianos al respecto que resultan relevantes para la comprensión del posterior análisis

que realiza Arendt del juicio de Eichmann y los juicios de Auschwitz. En este sentido, una de las cuestiones fundamentales, a nivel jurídico, es la noción de crímenes contra la humanidad, su aplicación, su traducción, etc.

En el tercer apartado se analizó la crónica arendtiana sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén con el objetivo principal de relevar los datos históricos y las declaraciones del imputado que Arendt considera relevantes y que la llevan a postular su noción de la banalidad del mal. A tal efecto, se hizo hincapié en los rasgos psicológicos de Eichmann consignados por la pensadora a lo largo de su reporte y, fundamentalmente, en la interpretación arendtiana de los mismos. Otra cuestión que se intentó resaltar fue la complejidad jurídica propia del proceso legal en sí, por la naturaleza del crimen juzgado y el tipo de criminal que se estaba juzgando. Los problemas y las críticas mencionadas por Arendt se condicen con las que debieron afrontar los juicios de Nuremberg pero, a su vez, en el caso del juicio de Jerusalén, se debió hacer frente a ciertas objeciones inherentes a dicho proceso legal en particular.

Por último, se expusieron los puntos clave del análisis arendtiano de los juicios llevados a cabo en Frankfurt contra los oficiales nazis que desempeñaron sus funciones en Auschwitz. Este breve artículo arendtiano se considera relevante en esta investigación por las consecuencias de los análisis de la autora en relación con el problema del mal. La distinción que Arendt establece entre la actitud de Eichmann y la de los acusados en Frankfurt obliga a realizar un análisis profundo de su concepción del mal. En *AJ* Arendt hace referencia a la opinión pública alemana y a la escasa importancia que esta le daba a los juicios contra los nazis. Este punto es clave a la hora de reflexionar sobre el colapso moral en el que la pensadora ve sumergida a la sociedad alemana. A su vez reflexiona sobre los acusados en sí, sus actitudes y testimonios. Al respecto percibe, en la desobediencia de los mismos a las órdenes recibidas, un impulso sádico de satisfacción de los deseos personales que son la contracara de la actitud de Eichmann. Debido a esta cuestión, Arendt considera que los crímenes de Auschwitz caen dentro de la categoría de crímenes ordinarios. Esta cuestión se analiza en los capítulos siguientes por resultar conflictiva.

Capítulo 2

Consideraciones generales sobre la noción de mal

En esta sección se realizará, en primer lugar, una exposición de las principales características de la concepción arendtiana del mal radical. Dado que la mencionada expresión es tomada por Arendt del pensamiento kantiano, se hará, a su vez, una breve exposición del problema del mal en general y del mal radical en particular en el pensamiento de Kant, con el objetivo de cotejar ambas posturas y relevar similitudes y diferencias. También se expondrán las consideraciones más relevantes de los diferentes críticos que han enriquecido la temática con sus aportes y problematizaciones. En segundo lugar, se expondrán las reflexiones arendtianas sobre la banalidad del mal y sobre las razones de su cambio de postura en lo que respecta a su concepción del mal. Se hará, a su vez, un análisis sobre el concepto de venganza en relación con el mal y, por último, se mencionarán las consideraciones arendtianas sobre el mal posteriores a *EJ* y, por consiguiente, cuyo trasfondo inevitable es la controversia generada por la publicación de dicho reporte.

2.1 El mal radical

Lo primero que cabe aclarar respecto al análisis arendtiano del problema del mal es que pone en cuestión dos de las principales consideraciones tradicionales del mal, a saber: que el mal es ilusorio o que responde a una carencia de bien; y que todo mal responde a motivaciones malvadas que lo sustentan (Hayden, 2010). Este alejamiento de la concepción tradicional del mal por parte de Arendt se basa en el hecho de que la clase de mal que se materializó durante el totalitarismo excedió el acervo conceptual con el que la intelectualidad contaba a la hora de reflexionar sobre el problema del mal. El terrible horror del totalitarismo radica en la ruptura que sus acciones llevaron a cabo respecto de la tradición occidental por lo que las categorías por medio de las cuales se comprendía el mundo se han perdido (Birulés, 2007)⁴². Young-Bruehl (1993) reafirma la carencia que observa Arendt en la tradición filosófica occidental a la hora de entender el mal que acaeció bajo el gobierno totalitario nazi. La opinión de Young-Bruehl es que dicho mal solo podría ser entendido analizando los

⁴² Al respecto, Arendt, en la dedicatoria a Jaspers de su libro *Die verborgene Tradition*, afirma: “la fabricación de cadáveres ya no tiene nada que ver con la hostilidad y no puede comprenderse mediante categorías políticas” (2005: 12).

elementos que cristalizaron en el régimen totalitario, a saber: la explosión demográfica, el desarraigo social y la expansión y superfluidad económicas, entre otros⁴³. A su vez menciona la falta de explicitación metodológica por parte de Arendt en *OT*, así como también la necesidad de explicar la metáfora arendtiana de la cristalización⁴⁴.

Arendt se refiere al mal totalitario como mal radical, una noción de origen kantiano que ella resignifica⁴⁵.

It is inherent in our entire philosophical tradition that we cannot conceive of a “radical evil” (...) for Kant, the only philosopher who, in the word he coined for it, at least must have suspected the existence of this evil even though he immediately rationalized it in the concept of a “perverted ill will” that could be explained by comprehensible motives. Therefore, we actually have nothing to fall back on in order to understand a phenomenon that nevertheless confronts us with its overpowering reality and breaks down all standards we know (Arendt, 1979b: 459).

[Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical” (...). Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos (Arendt, 1998b: 368).]

En lo que respecta al concepto de mal radical, Bernstein (2000) menciona que es muy poco lo que Arendt deja en claro en cuanto a sus características y sus alcances.

⁴³ Ver cap. 1, “Antecedentes histórico-políticos de la concepción arendtiana del mal radical en *OT*”.

⁴⁴ A tal efecto, Young-Bruehl cita una conferencia dictada por Arendt en la New School en 1954 que nunca apareció en el libro: “Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos ‘causas’. La causalidad (...) probablemente es una categoría completamente extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas. Los elementos (...) [s]e convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan, en formas fijas y definidas. Entonces, y solo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes” (Arendt, 1954).

⁴⁵ Sobre la concepción kantiana del mal radical y su posible vinculación con el mal llevado a cabo por Adolf Eichmann cf. Wagon (2013).

El autor hace referencia también a un artículo anterior que la autora escribe sobre los campos de concentración (1948)⁴⁶ donde, si bien no utiliza la categoría de mal radical para referirse al mal acaecido durante el régimen totalitario, la noción de mal absoluto con la que Arendt lo menciona en una única ocasión (“The fear of the absolute Evil which permits of no escape knows that this is the end of dialectical evolutions and developments” [Arendt, 1948: 748]) puede considerarse equivalente a su concepción del mal radical expuesta en *OT*. En apoyo a la mencionada relación de sinonimia, cabe aclarar que Arendt (1998b) también utiliza el concepto de mal absoluto en algunos pasajes de su obra pero no se detiene a analizar su alcance ni su posible distinción respecto de otros tipos de mal, cuestión que alimenta la interpretación del mal absoluto como sinónimo del mal radical en el marco de su pensamiento. En el prólogo a la primera edición norteamericana de *OT* Arendt se refiere al surgimiento del mal absoluto en las últimas etapas del régimen totalitario como muestra de la verdadera naturaleza radical del mal. Este mal sin precedentes deviene incomprendible, imposible de ser perdonado y de recibir un castigo acorde a su magnitud.

When the impossible was made possible it became the unpunishable, unforgivable absolute evil which could no longer be understood and explained by the evil motives of self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice; and which therefore anger could not revenge, love could not endure, friendship could not forgive (Arendt, 1979b: 459).

[Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar (Arendt, 1998b: 368).]

En la reformulación de la noción kantiana de mal radical llevada a cabo por Arendt se evidencia que la característica principal de dicho mal es su apelación a la superfluidad, es decir, su pretensión de eliminar de los seres humanos las notas

⁴⁶ Arendt reformula su artículo de 1948 y lo agrega a la versión revisada de *OT*, en la sección “Dominación total” del capítulo XII.

distintivas de su humanidad, en tanto “ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (Arendt, 1998b: 380). La noción de superfluidad aparece a lo largo de la totalidad de *OT*. Según el análisis arendtiano, los regímenes totalitarios no pretenden lograr una dominación despótica sobre los individuos sino tornarlos superfluos debido a que esta es la única manera de alcanzar el poder total. Esto hace que los estados totalitarios constantemente intenten lograr la superfluidad de los hombres, es decir, anularlos como personas, volverlos “sobrantes” para el mundo (García y Kohn, 2010).

“El régimen totalitario va más allá del poder despótico sobre el ser humano; quiere y necesita el dominio mundial, y ahí, el hombre resulta inútil y superfluo” (Aguirre y Malishev, 2011: 67). Es importante remarcar que esta superfluidad no es exclusiva de las víctimas del régimen totalitario sino que sus manipuladores también caen dentro de tal categoría en tanto están convencidos de su propia superfluidad así como también de la de las víctimas. Una de las precondiciones de dicha superfluidad es el desarraigo, es decir, convertir a los individuos en extranjeros dentro de un mundo que no los reconoce como miembros⁴⁷. “Transformado en *animal laborans*⁴⁸, solo y desarraigado, el individuo puede ser sustituido por cualquier otro y, por tanto, deviene superfluo” (Birulés, 2007: 49). El desarraigo implica no tener en el mundo un lugar de pertenencia que sea reconocido por los otros, la superfluidad, por su parte, implica la no pertenencia al mundo. El hombre totalitario destruye la vida humana del otro después de haber destruido el sentido de toda vida humana, inclusive la suya propia (Kristeva, 2001). Los desarraigados, los “sin ley”, no tienen a quién reclamar por sus derechos debido a que no forman parte de ninguna comunidad que los proteja⁴⁹. No entran en la

⁴⁷ Si bien Arendt, al incorporar la noción de “superfluidad” está pensando en lo acontecido bajo los gobiernos totalitarios, Lafer (1994) plantea que en la actualidad persisten situaciones sociales, económicas y políticas que convierten a los seres humanos en seres superfluos. “La ubicuidad de la pobreza y la miseria, (...) la amenaza del holocausto nuclear; la coincidencia de la explosión demográfica con el descubrimiento de técnicas de automatización que pueden volver descartables a considerables segmentos de la población desde el punto de vista de la producción son (...) situaciones que ponen de manifiesto la relevancia y la actualidad de las preocupaciones de Hannah Arendt” (Lafer, 1994: 17-18).

⁴⁸ En el cap. 5, “Dimensión política”, se profundizará sobre las nociones de labor, trabajo y acción.

⁴⁹ En relación con esta cuestión se han realizado numerosos estudios vinculando los derechos humanos y la teoría política arendtiana. La afirmación de Arendt respecto a la existencia de un derecho fundamental, “el derecho a tener derechos”, ha sido y aún en la actualidad sigue siendo fuente de debate por parte de los críticos. “We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation” (Arendt, 1979b: 296-297). [“Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco

categoría de oprimidos porque, en su “quedar-afuera-de-la-ley”, no existe nadie que quiera oprimirlos, “only if they remain perfectly ‘superfluous’, if nobody can be found to ‘claim’ them, may their lives be in danger” (Arendt, 1979b: 296). [“solo si permanecen siendo perfectamente ‘superfluos’, si no hay nadie que los ‘reclame’, pueden hallarse sus vidas en peligro” (Arendt, 1998b: 246)], es por esto que el régimen nazi comenzó por dejar al margen de la ley a sus víctimas, aislándolos del resto del mundo por medio de su reclusión en guetos y campos de concentración. En este sentido se podría hablar de superfluidad con una doble referencia, a saber: en tanto carencia de mundo (entendido como artificio humano de carácter estable) y en tanto carencia de comunidad, es decir, carencia de relaciones intersubjetivas y de referencia a otros.

Loneliness, the common ground for terror, the essence of totalitarian government, and for ideology or logicality, the preparation of its executioners and victims, is closely connected with uprootedness and superfluosity which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at the end of the last century and the break-down of political institutions and social traditions in our own time (Arendt, 1979b: 475)⁵⁰.

[La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución

donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global” (Arendt, 1998b: 247).] Al respecto cf. Lafer (1994), Isaak (1996), Benhabib (2005, 2008), Kohn (2010), Reyes Mate (2010), Wagon (2015), entre otros.

⁵⁰ Como se expusiera en el cap. 1, apartado “Antecedentes histórico-políticos de la concepción arendtiana del mal radical en OT”, Arendt (1979b) menciona que el auge del imperialismo desestabilizó las estructuras de la Nación-Estado cuya desintegración comenzó a darse después de la Primera Guerra Mundial. Esta situación devino en el surgimiento de minorías creadas por los tratados de paz y el movimiento creciente de refugiados. Dichas minorías eran *medio* apátridas en el sentido de que, *de jure*, pertenecían a un cuerpo político pero en la realidad requerían de tratados y de garantías especiales que los protegieran. Los apátridas, en cambio, habían perdido por completo la protección de sus gobiernos de origen y necesitaban de acuerdos que salvaguardaran su estatus legal. Los grandes Estados receptores de estos nuevos grupos, en palabras de la autora, “knew only too well that minorities within nation-states must sooner or later be either assimilated or liquidated (Arendt, 1979b: 273) [“sabían que las minorías en el seno de las Naciones-Estados tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien liquidadas” (Arendt, 1998b: 229).]

industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo (Arendt, 1998b: 380).]

En esto radica el verdadero horror de las medidas tomadas por el régimen totalitario nazi. Es decir, los reclusos en los centros de detención y exterminio, más allá de que lograran mantenerse vivos, eran considerados muertos en vida por el resto del mundo. “The concentration-camp inmate has no price, because he can always be replaced; nobody knows to whom he belongs, because he is never seen. From the point of view of normal society he is absolutely superfluous” (Arendt, 1979b: 444). [“El internado en el campo de concentración no tiene precio, porque siempre puede ser sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca ha sido visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo” (Arendt, 1998b: 356).] Esta es, a criterio de Arendt, la esencia del mal radical, un mal que nunca había acaecido en el mundo hasta la aparición del totalitarismo, un régimen de gobierno cuyo objetivo último es convertir a los seres humanos en criaturas idénticas entre sí, igualmente superfluas e incapaces de ser espontáneas (Canovan, 1992). Arendt utiliza la categoría de mal radical para hacer referencia al hecho de que la organización totalitaria de encarcelamiento y asesinato en masa es irreductible a un conjunto reconocible de motivaciones humanas.

El terror generado por el régimen totalitario es una nota esencial a ser analizada a la hora de definir el concepto de mal radical. Cabe aclarar que si bien no fue exclusivo de la mencionada forma de gobierno, pues se lo puede encontrar materializado en las diferentes tiranías y revoluciones que han tenido lugar en la historia, las características que adquiere durante la Segunda Guerra Mundial transforma el terror totalitario en una realidad sin precedentes. Arendt aclara que no son las matanzas en gran escala lo que distingue este tipo de terror de sus predecesores. La novedad radica en que el terror no fue un medio para alcanzar fines determinados sino la esencia misma del mencionado régimen de gobierno. El peor de los males radica en el uso del terror para demostrar que no existen límites para el poder humano (Villa, 1999b). El terror totalitario, a diferencia del que han generado las tiranías y las revoluciones, no persigue fin alguno más que

demostrar que bajo sus circunstancias todo es posible. Carece por completo de racionalidad estratégica y comienza donde otras formas de terror encuentran su fin.

Los campos de concentración y exterminio representan la creación totalitaria que en su horror sin precedentes distingue al totalitarismo de otros regímenes violentos (Patrón, 1990). Hay una distinción significativa entre los campos de internamiento y los campos de exterminio, también llamados por Arendt las “fábricas de cadáveres”, distinción que constituye la novedad y establece la diferencia entre una dictadura y un régimen totalitario (Forti, 2008). Los campos de exterminio no solo fueron creados con la finalidad de degradar y posteriormente exterminar a los seres humanos sino también con el objetivo de ser funcionales al experimento de eliminar la espontaneidad que caracteriza al comportamiento del individuo, transformando así su personalidad en una simple cosa (Arendt, 1979b). En su no adecuación a criterio utilitario alguno y en su abandono de la racionalidad instrumental, los campos de exterminio exceden las categorías de comprensión del mundo occidental y erigen su horrenda originalidad (Forti, 2008).

Arendt (1948) considera que en orden de intentar comprender el propósito del totalitarismo es preciso examinar el proceso por medio del cual se logró convertir en “muertos vivos” a los internados en los campos. En tal sentido, la autora menciona que el primer paso que debió darse en pos de cumplir con el mencionado objetivo fue el asesinato de la persona jurídica inherente a cada individuo. Esto se logró mediante el emplazamiento de los campos por fuera del sistema penal y por medio de la selección de los internos también al margen de la reglamentación del sistema legal establecido (Arendt, 1948). “It is, paradoxically, harder to kill the juridical person in a man who is guilty of some crime than in a totally innocent man” (Arendt, 1948: 752). Esta lección fue rápidamente aprendida por los apátridas y los sin-Estado que vieron desvanecerse sus derechos humanos una vez que se vieron privados de sus nacionalidades.

El paso siguiente para lograr el dominio total sobre los internos es el aniquilamiento de la persona moral en el hombre. El régimen totalitario convirtió las decisiones morales en algo por completo equívoco y cuestionable. Las alternativas entre las cuales el individuo debía elegir no podían traducirse como elecciones entre el bien y el mal sino entre dos males. Una vez que la persona moral fue aniquilada el último paso que resta es la eliminación de la individualidad e identidad del interno. Tal destrucción

se materializa en la anulación de la capacidad humana de iniciar nuevos procesos en el mundo, de su espontaneidad. Es en esta aniquilación de la capacidad creadora y de la espontaneidad humana donde Arendt ve un mal radical. Un mal que, como se expusiera anteriormente, surge de la mano de una nueva concepción del género humano: el ser humano como ser superfluo. Dentro del universo de análisis del régimen totalitario, los campos de concentración y exterminio son medios lógicos y razonables de lucha contra sus adversarios. El considerar a sus enemigos como “liendres” o “gusanos” legitima su exterminio (Aguirre y Malishev, 2011).

El mal radical: síntesis de sus características

En este sub-apartado se realizará una síntesis de las características con las que Arendt describe al mal radical. El objetivo de este relevo es ofrecer un registro claro y completo de las mismas que sirva como marco comparativo respecto de las posteriores concepciones arendtianas sobre el mal totalitario.

Siguiendo la caracterización propuesta por Di Pego (2007), se puede afirmar que el mal radical, bajo la óptica arendtiana, presenta las siguientes seis características: (I) los campos de concentración y exterminio propios del totalitarismo cumplían con el objetivo de eliminar las características humanas de los internados antes de eliminarlos físicamente. Era eliminado, también, todo rastro que pudiese testificar sobre su existencia y su posterior deceso. En este sentido, el mal radical consiste en la eliminación total del ser humano, relegándolo al olvido durante su vida así como también después de su muerte. (II) Arendt observa que bajo las medidas llevadas a cabo por los gobiernos totalitarios se logró eliminar la espontaneidad humana, es decir, la capacidad inherente a los seres humanos de comenzar imprevisiblemente una nueva cadena de acontecimientos. El mal radical consistió en transformar la capacidad humana para la acción en meras reacciones ante determinados estímulos. (III) Las mencionadas características traen aparejado como consecuencia directa el hecho de volver superfluos a los seres humanos, es decir, transformarlos en individuos carentes de valor, reemplazables e insignificantes. (IV) El mal radical es imperdonable, (V) incastigable y (VI) sus motivos son incomprensibles. A estas características destacadas por Di Pego (2007) cabría agregar (VII) el rol preponderante que tuvo el terror en los regímenes totalitarios, el cual es una característica esencial del mal radical. Y, finalmente, (VIII) el

abandono de los criterios utilitarios y de la racionalidad instrumental como fundamentos del mal radical⁵¹.

La concepción del mal en Arendt como mal radical remite a una denominación kantiana que la autora resignifica. Su comprensión se ve dificultada por el hecho de que son escasas las referencias y aclaraciones arendtianas al respecto, por lo que sus notas distintivas deben ser rastreadas a lo largo de su obra y deducidas de sus análisis sobre diferentes tópicos vinculados. A modo de síntesis, el mal radical se caracteriza por su no adecuación a las categorías tradicionales con las que se ha analizado históricamente el mal. Este tipo de mal no puede ser explicado por motivos ni intereses personales de ningún tipo sino que, por el contrario, sus móviles resultan incomprensibles. Una de sus notas distintivas es su intento de convertir a la humanidad en seres superfluos, es decir, en individuos prescindibles, intercambiables, incapaces de ser espontáneos. Esta superfluidad afecta a víctimas y victimarios. Dicha superfluidad se nutre del desarraigo, pues necesita tanto de la destrucción del mundo concebido como una creación humana estable así como de la anulación de los lazos intersubjetivos que unen a los individuos entre sí y que crean el sentimiento de comunidad. En este sentido se puede afirmar que la soledad es otra de las notas esenciales del mal radical. También lo es el terror, el cual ya no es concebido desde un perfil utilitario, es decir, como medio para conseguir determinado fin, sino que se vuelve un fin en sí mismo. Arendt sostiene que la aspiración a la dominación total propia de los regímenes totalitarios atraviesa tres etapas, a saber: la anulación de la persona jurídica, la anulación de la persona moral y, por último, la anulación de la individualidad e identidad del individuo, una vez alcanzado este objetivo todo se vuelve posible.

Voluntad, disposición al bien y propensión al mal en la teoría moral kantiana

En esta sección del trabajo se hará una exposición breve de la interpretación arendtiana de la voluntad en Kant para luego hacer referencia a la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) donde Kant se refiere al mal radical, a la disposición al bien y a la propensión al mal en la naturaleza humana. El objetivo de dicha exposición radica en contar con las herramientas conceptuales

⁵¹ Serrano de Haro menciona que el núcleo de la noción de mal radical radica en “el sinsentido ideológico, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido” (2015: 43-44).

necesarias a la hora de realizar un análisis comparado entre las concepciones del mal radical de Arendt y Kant.

En lo que respecta al análisis arendtiano de la voluntad en Kant, Arendt (1984) vincula la noción de progreso, concepto rector de la edad moderna, con el interés de la época por encontrar dentro de las capacidades humanas un órgano mental para el futuro. Dicho órgano es identificado con la voluntad, la facultad que Arendt relaciona con el futuro debido a su capacidad de iniciar algo completamente nuevo. A finales de la modernidad la voluntad fue erigida por la razón como la facultad mental más elevada que posee el ser humano, llegando a equiparar el concepto de voluntad al de ser. En lo que respecta particularmente a la concepción kantiana de la voluntad, Arendt afirma que lo determinante para Kant, en el ámbito de la vida práctica del individuo, no es el juicio sino la voluntad⁵². Esta se rige exclusivamente por las máximas que le dicta la razón (Arendt, 2003a), en este sentido, la capacidad de juzgar del ser humano está estrechamente vinculada con las otras dos facultades que detenta el individuo: el pensamiento y la voluntad. “‘El juicio’ (...) está estrechamente vinculado a ‘El Pensamiento’ y a ‘La Voluntad’. Los tres se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo y de historia. La concepción temporal de ‘El Pensamiento’ es un ‘presente inmóvil’; y el de ‘La Voluntad’ se orienta hacia el futuro’” (Beiner, 2003: 225).

La voluntad kantiana no es una facultad mental diferente del pensamiento, sino que es una razón práctica. No debe ser entendida como libertad para elegir ni tampoco como la causa de la elección. La voluntad, según las consideraciones de Kant, es el órgano ejecutivo de la razón en lo que respecta a los asuntos de la conducta y posee la capacidad de iniciar espontáneamente una serie nueva en el tiempo. Toma su poder y su fuerza de la verdad evidente en sí misma y del razonamiento lógico, que obligan al espíritu mediante la mera irrefutabilidad de su evidencia. Para Kant todo “tú-harás” que surja en el espíritu implica un “tú-puedes” (Arendt, 1984). A la base de tal afirmación se encuentra la convicción de que todo lo que depende del individuo y le concierne solo a él se encuentra en su poder. “[L]a Voluntad es descubierta como una facultad autónoma independiente solo cuando los hombres empiezan a dudar de la coincidencia del Tú-harás y el Yo-puedo” (Arendt, 1984: 320).

⁵² Estas consideraciones se encuentran en la décima conferencia dictada por Arendt sobre el pensamiento político de Kant en la New School For Social Research, en el otoño de 1970.

En la teoría moral propuesta por Kant, la única razón de ser del acto moral es la ley moral, la cual relega la búsqueda de la felicidad individual en pos de alcanzar el bien supremo. Esta ley moral es la única garantía que una moral universal puede tener, donde la libertad se autodetermina, mediante el ejercicio de la voluntad, a acatar la ley que ella misma se impone (Pfeiffer, 2000). Kant, en el prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) afirma que la moral, en tanto que se funda en la concepción del hombre como ser libre que se somete libremente a las leyes incondicionadas que su razón le dicta (razón práctica), no necesita la idea de ningún ser superior que determine qué es el deber ni de ningún otro motivo impulsor de su acción más que la ley misma. Las leyes morales obligan por la forma universalmente válida de sus máximas, por lo tanto, no están sujetas a ningún fundamento material que las determine. Los objetos de la razón práctica son el bien y el mal. Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, al respecto, afirma:

El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) (...) significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto esta está determinada por la *ley de la razón*, a hacer algo su objeto (...). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido (...) a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (...) bueno o malo (...), sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma (...) (Kant, 1975: 91).

El fundamento del mal no puede estar dado por una inclinación natural sino que debe residir en una regla autoimpuesta por el libre albedrío, es decir, en una máxima⁵³. Kant (1975) define las máximas como principios prácticos subjetivos cuya condición es considerada válida por el individuo solo en relación con su voluntad. “[L]a ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno” (Kant, 1969: 33). Es decir que, para Kant, si lo que determina la acción no es la ley, entonces el motivo impulsor es, necesariamente, contrario a la misma. Bernstein (2004) aclara que ni las inclinaciones naturales ni la

⁵³ Kauppinen (2010) menciona que con anterioridad a Kant el problema del mal era abordado desde tres niveles diferentes, a saber: el mal natural (referido a los desastres naturales); el mal moral (el cual remite al mal usual inherente a los seres humanos); y el mal metafísico (vinculado con las teodiceas).

razón son el origen del mal sino la voluntad⁵⁴. El fundamento subjetivo de adopción de las máximas, la intención, es único y hace referencia universalmente al uso de la libertad.

[L]a naturaleza humana: a la cual, puesto que en ella se mantiene siempre vivo el respeto del derecho y del deber, no quiero ni puedo tenerla por hundida en el mal hasta tal punto que no deba triunfar finalmente sobre el mal la razón moral práctica después de muchos intentos infructuosos, y presentar esa naturaleza humana como igualmente digna de ser amada (Kant, 1994: 28).

Respecto a la disposición⁵⁵ al bien en la naturaleza humana, Kant afirma que esta puede ser reducida a tres clases diferentes: 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) La disposición para su *humanidad* como ser viviente y a la vez *racional*, 3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*. La primera disposición hace referencia al amor a sí mismo meramente físico, disposición que no requiere el uso de la razón. Este puede, a su vez, entenderse en tres sentidos diferentes: en orden a la conservación de sí mismo, en orden a la propagación de la especie mediante el impulso sexual y en orden a la comunidad con otros hombres (impulso a la sociedad). Esta primera disposición puede devenir en diversos vicios, los cuales son denominados por Kant: vicios bestiales. La segunda disposición (para la humanidad) se refiere al amor a sí mismo pero en comparación con los otros, en este caso se requiere el uso de la razón para poder realizar dicha comparación. Los vicios en los que puede caer esta segunda disposición son

⁵⁴ Bernstein (2004) menciona la distinción que realiza Kant entre los términos alemanes *Willkür* y *Wille*, distinción que no siempre se refleja en las traducciones. La palabra *Willkür* es utilizada por Kant para hacer referencia a la capacidad de elegir libremente entre máximas buenas o malas. La palabra *Wille*, en cambio, remite al aspecto puramente racional de la facultad volitiva, no toma decisiones. En nota al pie Bernstein aclara: “Kant usa a veces la palabra *Wille* en un sentido amplio, y otras veces, en uno estrecho, más técnico. Cuando se la usa ampliamente, se refiere a la facultad volitiva íntegra. En el sentido más técnico, se refiere exclusivamente a la norma -la ley moral- que es el incentivo para nuestra libre elección [*Willkür*]” (2004: 30).

⁵⁵ Bernstein (2004) aclara que hay que tener cuidado en no confundir ni utilizar de manera indistinta los términos “disposición” (*Gesinnung*) y “predisposición” (*Anlage*). Una disposición se adopta libremente en cambio la predisposición es inherente a la naturaleza humana. Al respecto pone el acento en lo que considera un círculo vicioso, a saber: según Kant, la disposición es adoptada libremente por la voluntad (*Willkür*) pero, a su vez, la mencionada voluntad presupone dicha disposición.

denominados vicios culturales o, en sus grados más elevados, vicios diabólicos. Por último, la tercera disposición, la disposición para la personalidad, es la única capaz del sentimiento moral, es decir, del respeto a la ley moral como motivo impulsor del albedrío. De las tres disposiciones de la naturaleza humana recientemente expuestas, solo la tercera tiene por raíz la razón incondicionadamente legisladora ya que la primera no tiene razón alguna y la segunda solo tiene en su raíz una razón práctica al servicio de otros motivos.

En lo que respecta a las propensiones⁵⁶ al mal, “el concepto de las mismas [consiste] en máximas contrarias a la ley moral, y contradictoras en su índole contingente con la universalidad de aquella” (Plata Pineda, 2010: 272). Kant les otorga un cariz moral al considerarlas como una desviación respecto del bien al tomar máximas no acordes con la ley moral como determinantes para el albedrío. Kant afirma que las propensiones al mal pueden dividirse en tres grados. El primer grado está dado por la debilidad (fragilidad) de la naturaleza humana en tanto se acepta la ley moral como motivo impulsor del albedrío pero, en la práctica, a la hora de obrar, el corazón del hombre sucumbe y actúa movido por otros motivos. El segundo grado de la propensión al mal se vincula con la impureza del corazón humano. En este nivel no se admite la ley como motivo impulsor suficiente sino que se tienen en cuenta otros motivos contingentes en la determinación del albedrío. En palabras de Kant: “acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber” (Kant, 1969: 39). Por último, el tercer grado de la propensión al mal es denominado como malignidad o corrupción del corazón humano. En este nivel el albedrío es determinado por máximas que se sostienen por motivos ajenos a la ley moral, al deber. Aunque en este caso es todavía posible que las acciones que se realicen sean buenas conformes al deber, como la intención moral que fundamenta dichas acciones no se corresponde con la ley, el hombre que las realiza es considerado malo. La bondad o maldad del individuo se determina por las máximas que fundamentan sus acciones y no por las acciones en sí mismas.

Para la teoría kantiana la maldad del hombre no está determinada por las acciones que realiza en el mundo sino por los motivos impulsores de las mismas, esto lo

⁵⁶ Respecto a la diferencia entre los términos “disposición” (*Gessinung*) y “propensión” (*Hang*), Bernstein (2004) aclara que cuando Kant se refiere al mal radical utiliza los términos como si no hubiera diferencias significativas entre ambos, sin embargo nunca habla de una “propensión” al bien sino únicamente al mal.

comprende cabalmente Arendt y será uno de los puntos clave para su crítica. En otras palabras, el hombre es consciente de la ley moral, sin embargo fundamenta su obrar en máximas que se desvían ocasionalmente de dicha ley. Por lo tanto, que el hombre es malo por naturaleza significa, en este contexto, no que la maldad es una cualidad que se deriva de su concepto específico, porque en este caso sería una nota necesaria y, en consecuencia, imposible de ser imputada al albedrío humano, sino que se puede suponer como subjetivamente necesaria en cada individuo.

[P]odremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana (Kant, 1969: 42).

Según Kant, la bondad o maldad de la máxima radica no en los incentivos que la impulsen (seguir la ley o seguir los impulsos naturales) sino específicamente en el ordenamiento de los mencionados incentivos. Es decir, en cuál de los impulsos es primario y cuál secundario (subordinado). De esto se deriva que el mejor de los hombres es moralmente malo si invierte el orden moral de los incentivos en su máxima de acción, si toma el amor a sí mismo como fundamento del respeto y seguimiento de la ley moral y no a la inversa. Dicha inversión es lo que Kant considera un *mal radical* porque corrompe el fundamento de todas las máximas y, como propensión, está inmerso en la naturaleza humana, en consecuencia, no puede ser extirpado de la misma. Solo “ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente” (Kant, 1969: 47). Tal mal radical no debe entenderse como una propensión a querer actuar de manera contraria a la ley moral sino como una desatención a la pureza de las intenciones que fundamentan la acción y un actuar movido por motivos contrarios a la ley (Marrades, 2002).

Arendt y Kant: el mal radical

Como se expusiera con anterioridad, Arendt toma la expresión “mal radical” del pensamiento kantiano pero explícitamente afirma que debe ser resignificada por no poder hacer referencia cabalmente al nuevo tipo de mal que se hizo evidente con el

advenimiento de los regímenes totalitarios del siglo XX. Ahora bien, ¿en qué difieren ambas concepciones del mal radical? ¿Tienen algún punto en común además de la mera denominación? En el caso de Kant, como se pudo ver, el acento está puesto no en el hecho concreto, en la acción que lleva a cabo el individuo, sino en los motivos que la sustentan, es decir, en las máximas de la acción. Un individuo puede realizar una obra que a simple vista es considerada moralmente buena pero si los motivos que lo llevaron a ejecutarla (egoísmo, afán de vanagloria, interés personal, etc.) persiguen algún otro objetivo que no sea la adecuación al deber como fundamento primero, en el marco del pensamiento kantiano ese individuo debe ser considerado moralmente malo.

En el caso de Arendt, en cambio, no existen motivaciones humanamente comprensibles para llevar a cabo lo que ella considera un mal radical. Ese mal que se materializa en los hechos más horribles lleva al límite las categorías de pensamiento y las excede en su terrible originalidad. En este sentido Bernstein remarca que “Kant declaró explícitamente que el amor propio (egoísmo) es la fuente del mal. Esto es exactamente lo que Arendt niega con respecto a lo que *ella* llama mal radical” (2004: 290). El cuestionamiento arendtiano del postulado que sostiene que todo mal tiene como fundamento intenciones malvadas encuentra su grado de mayor desarrollo en sus reflexiones sobre el caso Eichmann pero ya en esta etapa de su pensamiento se encuentra presente. Siguiendo el análisis de Bernstein (2004), en un intercambio epistolar entre Arendt y su maestro y amigo, Karl Jaspers, se pueden vislumbrar los gérmenes del mencionado cuestionamiento arendtiano cuando la pensadora se permite hipotetizar sobre lo ocurrido en Europa a mediados del siglo pasado. “*Quizá, detrás de todo esto solo está el hecho de que unos individuos humanos no mataron a otros individuos humanos por motivos humanos, sino que se llevó a cabo un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano* (Arendt, 1992a: 69)⁵⁷”.

Cabe aclarar que los motivos pecaminosos que tradicionalmente se consideran como motores del mal (egoísmo, búsqueda de poder, sadismo, etc.) no son descartados de plano por Arendt. Ella es consciente de que los mencionados vicios humanos formaron parte, también, del mundo totalitario pero, dado que su interés se centra en el nuevo tipo de mal que surgió durante el totalitarismo, observa que los mencionados motivos se revelan insuficientes para explicarlo. Ahora bien, como afirma Bernstein

⁵⁷ Citado por Bernstein (2004: 300), el resaltado no responde a una característica de la carta de Arendt sino que es un agregado del mencionado autor.

(2004), si bien Arendt es categórica a la hora de sostener que el mal radical no se sustenta en motivos humanamente comprensibles, alejándose, así, de la concepción kantiana, no resultan del todo claras sus afirmaciones respecto de algunas cuestiones relacionadas con el mal absoluto. Es decir, sostener que el mal radical consiste en hacer que los seres humanos, en tanto seres humanos, se vuelvan superfluos no hace referencia a las motivaciones que lo sustentan. Arendt remarca la “inhumanidad” del mal radical pero es confuso su posicionamiento respecto a los motivos que lo fundamentan. ¿El mal radical no responde a motivación alguna? ¿Perseguir la eliminación de la humanidad en los individuos no es un motivo “humano”? ¿Los motivos impulsores del obrar únicamente pueden ser “humanos”? Una posible respuesta podría apuntar al hecho de que el mal radical no se predica de individuos sino de formas de interacción social específicas en las que la superfluidad cumple un rol fundamental. Esta distinción de niveles anularía el problema mencionado. Marrades (2002), por su parte, afirma que los crímenes totalitarios son inhumanos en el sentido de que no están motivados por pasión alguna pero son humanos en tanto fueron llevados a cabo por individuos normales que formaron parte de un plan estratégico cuyo objetivo fue eliminar la condición humana de sus víctimas.

El perdón en el pensamiento arendtiano

La reflexión sobre el perdón se considera relevante en esta investigación en tanto se relaciona directamente con el problema del mal, eje sobre el que se articula este trabajo. Por medio de la caracterización de la mencionada noción se pretende rastrear cuestiones clave respecto a la concepción arendtiana del mal, que, como se expusiera con anterioridad, Arendt no desarrolla en una teoría sino que aborda, de manera transversal, en sus diferentes obras. De la misma manera, el análisis de la concepción arendtiana de la noción de perdón acarrea un número de dificultades que deben ser tenidas en cuenta, principalmente si se considera que la autora no le dedica ningún tratado ni ensayo especial, sino que su abordaje debe ser rastreado, también, a lo largo de toda su obra.

El perdón

Arendt (2009) caracteriza la acción⁵⁸ como impredecible e irreversible, sin embargo, dentro de su teoría existe la posibilidad, en el marco del actuar mismo, de redimir al ser humano de la impredecibilidad e irreversibilidad mencionadas, posibilidad que tiene su fundamento en las facultades de prometer y de perdonar respectivamente. La acción de perdonar es la única posibilidad humana con la capacidad de revertir los actos del pasado en tanto “[e]l perdón restaura y rehabilita (...) la capacidad humana de actuar” (Madrid Gómez Tagle, 2008: 140). Sin la mencionada capacidad liberadora de la acción de perdonar el ser humano quedaría sujeto por siempre a un primer y único acto del que no podría escaparse. Al respecto Hilb (2013a) menciona que en los primeros tratamientos arendtianos sobre el perdón, este era considerado en su perfil antipolítico, es decir, en su aspecto de evento personal y religioso, y es recién en *CH* en donde Arendt aborda el perdón como capacidad eminentemente política y plural. La facultad humana del perdón no puede actualizarse en soledad, se sostiene y sustenta en la noción de pluralidad puesto que el hombre no puede perdonarse a sí mismo.

Arendt (2009) considera que es en la figura de Jesús de Nazaret donde debe ubicarse el surgimiento de la noción de perdón en tanto capacidad humana, puesto que en sus orígenes era considerado una prerrogativa divina. A pesar del perfil antipolítico del cristianismo, Arendt toma la experiencia cristiana del perdón como vía para pensar la acción de perdonar entendida como el único medio posible que puede liberar a los individuos del peso del pasado (Birulés, 1997). El perdón en sentido cristiano se fundamenta en la noción de amor, el individuo perdona al transgresor por amor a él, en cambio Arendt sostiene que el amor no es necesario ni mucho menos imprescindible para el perdón, sino que todo lo que se requiere es el respeto mutuo (Canovan, 1992). El amor no puede ser el fundamento del perdón en la teoría arendtiana puesto que la autora lo considera como el destructor del “*en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás” (Arendt, 2009: 261). Es decir que, a criterio de la autora, el amor no solo es apolítico sino también anti-político. El respeto, en cambio, es concebido por Arendt como una suerte de amistad sin cercanía ni intimidad (amistad entendida en el sentido de la *philia politikē* aristotélica). Es decir, una consideración de la persona desde la distancia que establece el mundo existente entre dos seres humanos. En otras palabras,

⁵⁸ En el cap. 5 se profundizará sobre la categoría de acción en el pensamiento arendtiano.

lo que fundamenta la noción arendtiana de perdón es el respeto. En lo que respecta a sus características, el perdón es exactamente lo contrario a la venganza, concebida por Arendt como una re-acción que no pone fin a la falta sufrida⁵⁹.

El perdón conserva la impredecibilidad inherente a la acción de la cual es un exponente. “[P]erdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada” (Arendt, 2009: 260). Es en este sentido que puede afirmarse que el perdón rehabilita la acción y permite su continuidad. Cabe aclarar que el individuo que perdona no perdona la falta cometida (el asesinato, el robo, etc.), sino que el perdón se dirige a la persona que transgredió la norma y no a la obra fallida en sí (Vargas Bejarano, 2008). En cuanto a la transgresión, Arendt (2003c) especifica que existen diferentes tipos: aquellas faltas con las que el individuo se enfrenta en la cotidianidad de su existencia y que son resueltas por medio del castigo o del perdón, y aquellas ofensas que despiertan en la persona el sentimiento de que jamás deberían haber sucedido y de que el agente de las mismas nunca debería haber nacido, a estas últimas pertenece el mal totalitario.

La imposibilidad de perdonar y castigar el mal totalitario

Respecto a la noción de castigo, Arendt (2009) sostiene que es una alternativa al perdón pero no su opuesto. Ambas nociones comparten el hecho de que persiguen el objetivo de dar fin a un acontecimiento que sin su interferencia proseguiría inacabadamente. Según la autora, existe un impedimento natural a la hora de castigar aquello que no puede ser perdonado y viceversa. El mal totalitario es una ofensa que ejemplifica la mencionada imposibilidad de perdonar y castigar puesto que trasciende, en la magnitud de su horror, la esfera del ámbito humano. El espacio público entendido como espacio de aparición y mundo compartido es correlativo a la condición de la pluralidad, al punto de que su destrucción implica el aniquilamiento del mundo común así como también la desaparición de la pluralidad humana. Patrón (1990) sostiene que esto es lo que sucedió con el advenimiento del totalitarismo. “Lo que también sucede (...) es que el pensamiento se ve puesto en cuestión en tanto constituye otra forma de la pluralidad humana: el diálogo silencioso de mí conmigo misma” (Patrón, 1990: 261). Arendt (2003d) hace hincapié en que el problema con los crímenes totalitarios radica

⁵⁹ Para una profundización sobre la concepción arendtiana de la venganza, ver en el presente capítulo el apartado “¿La venganza de Arendt? Un análisis del ‘Epílogo’ de *EJ*”.

precisamente en que sus perpetradores renunciaron voluntariamente a toda cualidad humana, tal renuncia trajo como consecuencia la eliminación del *quién*, por lo que no quedó nadie susceptible de castigo o de perdón. Es en este sentido que Arendt afirma que el peor mal que existe es aquel realizado por seres humanos que renunciaron a su condición de personas. Si se tiene en cuenta que el perdón y el castigo son formas de la acción y que el mal acaecido durante el régimen totalitario surge como resultado de la anulación de la misma, la conclusión a la que se puede arribar es que la noción de perdón y la de castigo se encuentran en planos separados e incommunicables respecto a la noción de mal radical, por lo que dicho mal no puede ser perdonado ni castigado.

En cuanto al sujeto del perdón, Arendt (2009) menciona que es el mismo *quién* que se revela en el discurso y en la acción. A su vez, distingue con claridad la noción de perdón del concepto de reconciliación puesto que esta se encuentra íntimamente relacionada con el acto de comprender. “[C]omprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles” (Arendt, 2002: 18). Vargas Bejarano (2008) señala que la reconciliación tiene su espacio en aquellos ámbitos donde ni el perdón ni el castigo pueden actuar. La reconciliación se dirige al mundo, no actúa de manera interpersonal, y su objetivo es el restablecimiento de la comunidad humana mediante la acción política. El perdón, por su parte, no es la condición ni la consecuencia de la comprensión, es una acción única que culmina en un único acto. Di Pego (2012) aclara que la reconciliación actúa en relación con el presente y nunca con el pasado puesto que es imposible reconciliarse con las atrocidades cometidas por el régimen totalitario.

2.2 La banalidad del mal y el cambio de postura arendtiano

Luego de su asistencia como cronista al juicio a Eichmann en Jerusalén, Arendt abandona su concepción de mal radical y la reemplaza por la controvertida noción de la banalidad del mal. En el marco de la controversia generada por la publicación de su reporte del mencionado proceso, Gershom Scholem⁶⁰ le escribe una carta (junio de 1963) manifestándole su completo desacuerdo tanto respecto del planteamiento de su crónica como del tono que utiliza en algunos de sus pasajes. Critica la noción de la

⁶⁰ Gershom Scholem era un estudioso judío nacido en Alemania y luego radicado en Israel, fue conocido por su erudición respecto de la mística judía. Arendt y él se conocieron gracias a un amigo en común, Walter Benjamin.

banalidad del mal, el análisis arendtiano del rol ejercido por los Consejos Judíos y la relación de Arendt con el sionismo⁶¹. En la carta en respuesta a Gershom Scholem (julio de 1963), la autora ratifica el mencionado cambio en su concepción del mal:

You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of “radical evil”. (...) It is indeed my opinion now that evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. (...) Only the good has depth and can be radical (Arendt, 2007f: 470-471).

[Llevas razón: he cambiado de parecer y ya no hablo de “mal radical”. (...) Mi opinión es hoy, en efecto, que el mal nunca es “radical”, que es solo extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca ninguna. (...) Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical (Arendt, 1998a: 32).]

La noción de mal radical ya no es retomada por Arendt, quien, salvo en la carta citada con anterioridad, no da mayores explicaciones sobre la no atinencia del adjetivo “radical” en lo que respecta al mal totalitario. Young-Bruehl (1993: 469) menciona que a partir del abandono del concepto de mal radical Arendt se liberó de una larga pesadilla, pues ya no tenía que vivir con la idea de que monstruos asesinos habían pergeñado la muerte de millones de personas. Desde el ámbito crítico muchos han relativizado la afirmación de la autora respecto al cambio que sufriera su concepción del mal. Por un lado, se sostiene que las nociones de mal radical y banalidad del mal son complementarias en tanto responden a diferentes aspectos del mal (Bernstein, 2004; Pendas, 2007; Hilb, 2015, entre otros) y, en este sentido, pueden coexistir⁶². Por otro, se afirma que la acepción del adjetivo radical con el que Arendt define al mal en su carta a Gershom Scholem difiere de la que utiliza en *OT* (Bernstein, 2004). En la mencionada carta estaría tomada en sentido estrictamente etimológico en cambio en el capítulo “Dominación total” de *OT* se lo define en relación con la noción de superfluidad.

⁶¹ Para una ampliación de la postura arendtiana respecto al sionismo consultar Arendt (2007f: 343), específicamente el capítulo denominado “Zionism Reconsidered”. Para una mirada crítica al respecto cf. Serrano de Haro (1998).

⁶² Young-Bruehl (2004) sostiene que ambas categorías son parcialmente complementarias.

Ahora bien, estas consideraciones no son aceptadas por toda la masa crítica pues hay quienes (Bernauer, 1985, Villa, 1999a, Andrade, 2010) brindan algunas posibles razones que explicarían el abandono, por parte de Arendt, del concepto de mal radical y afirman la incompatibilidad del mencionado concepto respecto del de la banalidad del mal si se los aborda a ambos filosóficamente⁶³. Villa (1999a) afirma que Arendt dejó de lado la categoría de mal radical porque era consciente del dejo teológico que dicha concepción del mal traía aparejada. A criterio de Villa, el mal puede poseer profundidad metafísica solo en un marco teológico que postule la existencia de fuerzas transhumanas que breguen por el bien y el mal. Young-Bruehl (1993: 329) sostiene, en concordancia con Villa, que el concepto de mal radical que propone Arendt detenta un matiz teológico, pero lo vincula con la noción de superfluidad y con la aspiración de los hombres a la omnipotencia que, en las religiones monoteístas, es prerrogativa divina. Agrega que dicho concepto remite a las teorías gnósticas o maniqueas que postulan la existencia de un bien y un mal primigenios que luchan por prevalecer en el cosmos y cuya batalla se replica en cada ser humano. Arendt rechaza esta postura y adhiere a la que fuera su alternativa principal en el pensamiento occidental, a saber: el mal es ausencia de bien, es decir, el mal entendido como privación. Sin embargo, explica la naturaleza privativa del mal en términos seculares.

Las tres características inherentes al mal radical que Arendt reiteraba en sus reflexiones eran que dicho mal era imperdonable, incastigable y, por estar enraizado en motivos bajos y oscuros, era imposible de ser comprendido. Young-Bruehl (1993: 471) sostiene que esta última característica, la incompreensión, se vio cuestionada a partir del juicio a Eichmann. La superfluidad que Arendt les atribuyera en *OT* al aparato entero de destrucción totalitaria, así como a sus objetivos y a los asesinatos cometidos, a partir de *EJ* pasó a calificar los motivos que fundamentaron el obrar de los asesinos, “cuando los motivos se hacen superfluos, el mal es banal” (Young-Bruehl, 1993: 471). La noción de banalidad del mal era, filosófica y legalmente, difícil de comprender, pero en el terreno político se hacía más asequible. Una de las sentencias engañosas más reiteradas en dicho ámbito es que ciertos males pueden acarrear bienes futuros, lo cual implica que

⁶³ Ilivitzky (2017), en la introducción de su trabajo, realiza una exposición y análisis detallado de los diferentes abordajes críticos respecto de la posible complementariedad u oposición entre las diferentes concepciones arendtianas del mal y propone su propia lectura, a saber: el mal radical y la banalidad del mal son concepciones excluyentes no obstante contar con puntos en común.

existe connivencia con el mal y pretensiones de conocer el futuro. De lo anterior Young-Bruehl (1993: 476) deduce que lo que induce a hombres considerados buenos a aceptar, justificar y utilizar medios perversos es la imagen de un bien futuro, en muchos casos unido a una teoría de inevitabilidad histórica o de la voluntad divina. En la concepción del mal banal es prescindible la naturaleza defectuosa del hombre o la idea de pecado original⁶⁴.

En la anteriormente citada carta a Scholem, Arendt utiliza una imagen metafórica⁶⁵ para ilustrar su nueva concepción del mal y justificar su cambio en la concepción de dicho fenómeno. La capacidad destructiva del mal prolifera y arrasa el mundo entero porque se extiende por la superficie como un hongo. Su banalidad radica en que cuando el pensamiento lo aborda y busca en las profundidades e intenta alcanzar sus raíces, se ve frustrado porque no encuentra nada. Arendt está convencida, ahora, de que solo el bien es profundo y puede ser radical. Kohn (2003) menciona que la radicalidad del mal a la que Arendt se refiere en *OT* hacía referencia a que la raíz del mal había surgido por primera vez en el mundo. Pero lo que la pensadora evidenció durante el juicio a Eichmann fue que dicho mal tenía la capacidad de propagarse ilimitadamente por toda la tierra, como un hongo, puesto que, para hacerlo, no necesitaba nutrirse de ninguna clase de ideología.

En las lecciones que Arendt dicta entre 1965 y 1966 (2003e) sobre las cuestiones morales, retoma la idea de que el peor de los males que puede existir no es radical, en el sentido de que no tiene raíces, por lo que tiene la capacidad de extenderse con mucha rapidez y de manera ilimitada. Cuando Arendt utiliza la noción de “raíz” o “raíces” lo hace en el sentido de profundidad y arraigo en la reflexión. El mal sin límites

⁶⁴ Young-Bruehl (1993: 477) relaciona sus reflexiones sobre la banalidad del mal con el análisis arendtiano del desempeño de los Consejos Judíos durante la Segunda Guerra Mundial. Al respecto cita una entrevista que diera Arendt a la revista *Look*, en la que resume en tres argumentos los justificativos esgrimidos por los líderes judíos a la hora de dar explicaciones sobre su obrar, a saber: “1. ‘Si tienes que morir, mejor ser elegido por los tuyos’. (...) 2. ‘Con cien víctimas salvaremos a mil’. (...) 3. Finalmente, la teoría del mal menor. Resultado: los hombres buenos llevan a cabo los peores males.

⁶⁵ Arendt se refiere a la metáfora como el puente sobre el abismo que separa la interioridad invisible del ser humano y el mundo de apariencias. Otra imagen que utiliza Arendt en el *DF* para referirse al uso de analogías y metáforas es la de un hilo que une el pensamiento con el mundo de la experiencia. Heuer (2005: 47) menciona que la obra de Arendt está plagada de metáforas y, por medio de una referencia a los *DF*, menciona que el pensamiento, a criterio arendtiano, se sirve de la experiencia, de lo visible, para formar sus conceptos y designar lo invisible. En lo que respecta al uso de metáforas por parte de Arendt a la hora de abordar las experiencias límite, específicamente el surgimiento de un nuevo tipo de mal en el contexto de los totalitarismos del siglo XX, Blanco Ilari (2013) menciona que, ante dichos acontecimientos, la posibilidad de la comprensión se ve puesta en jaque. “La metáfora es el recurso que tiene el lenguaje para habérselas con lo nuevo, con lo que rompe la habitualidad (2013: 327)”.

encuentra terreno fértil allí donde la facultad de pensar (y de recordar) está ausente y, por consiguiente, también lo están las raíces que limitan las posibilidades de obrar. Aquellos individuos que no ejercen su capacidad de pensar se dejan arrastrar por los acontecimientos, deslizándose por la superficie de los mismos, y no penetran nunca hasta la profundidad reflexiva de la que, como seres humanos, son capaces.

Colaboración y resistencia

En el Tercer Reich hubo pocas personas que acordaran plenamente con los crímenes realizados por el régimen nazi en su último período, sin embargo, muchos estuvieron dispuestos a cometerlos. Arendt se pregunta, entonces, qué diferencia hubo entre estos individuos y aquellos pocos que se negaron a colaborar bajo toda circunstancia, tanto en el ámbito privado como en el público. La respuesta que encuentra es que quienes no participaron ni colaboraron fueron aquellos individuos cuya conciencia no funcionó automáticamente (a diferencia de la de los “ciudadanos respetables” que cambiaron un código moral por otro) sino que juzgaron por sí mismos. Estos individuos, en muchos casos, prefirieron morir a obedecer órdenes criminales porque fueron conscientes de que, de lo contrario, no podrían seguir viviendo en paz consigo mismos. Arendt aclara que este tipo de juicios no requiere de una gran inteligencia ni de una reflexión moral profunda sino de “the disposition to live together explicitly with oneself (...), to be engaged in that silent dialogue between me and myself which, since Socrates and Plato, we usually call thinking (2003d, 44-45); [“la disposición a convivir (...) con uno mismo, (...) entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento” (Arendt, 2007e: 71)].

Como se desprende de lo expuesto, al igual que en el “Post Scriptum” de *EJ*, Arendt le atribuye al no ejercicio de la facultad de juzgar por parte de los actores un rol clave a la hora de comprender la naturaleza inédita del mal totalitario.

¿La venganza de Arendt? Un análisis del “Epílogo” de *EJ*

El “Epílogo” del reporte arendtiano presenta una serie de características que merecen una especial atención por parte de cualquier estudioso que persiga el objetivo de realizar un análisis profundo de las consideraciones de la autora sobre el mal. A

modo de recapitulación cabe reiterar que bajo la óptica de las reflexiones arendtianas el mal totalitario tuvo lugar fuera del marco de la acción. Al haber sido anulado el espacio público plural en el que acontece la interrelación entre los seres humanos y tienen lugar las acciones espontáneas, dicho mal no puede ser perdonado ni castigado. La opción de la venganza quedaría también al margen de las posibilidades de contrarrestar el mal totalitario en tanto, según la propia definición arendtiana, la acción vengativa no permite ponerle fin a la transgresión y a las consecuencias desencadenadas por esta e impide desligar al agente vengativo de la ofensa recibida.

The vengeance (...) acts in the form of re-acting against an original trespassing, whereby far from putting an end to the consequences of the first misdeed, everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction contained in every action to take its unhindered course. (...) the revenge (...) is the natural, automatic reaction to transgression and which because of the irreversibility of the action process can be expected and even calculated (Arendt, 1998c: 240-241).

[[L]a venganza (...) actúa en forma de reacción contra el pecado original, por lo que en lugar de poner fin a las consecuencias de la falta, el individuo permanece sujeto al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo. (...) la venganza (...) es la reacción natural y automática a la transgresión (...) que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse (Arendt, 2009: 260).]

Eichmann fue llevado a juicio y condenado a muerte, sentencia con la que Arendt estuvo de acuerdo por motivos que explicitó al final del “Epílogo”. ¿Cómo debe entenderse tal acuerdo arendtiano con la pena capital dentro del marco de sus reflexiones sobre el mal totalitario?

De lo expuesto en los párrafos anteriores se podría concluir la imposibilidad de dar una respuesta contundente al problema de cómo responder al agente del mal totalitario desde el marco del pensamiento arendtiano. Sin embargo tal conclusión no parece desprenderse de la postura de la autora en tanto Arendt, al final de su reporte, se

expidió con suma claridad al respecto. Como se expusiera al inicio del presente apartado, en el “Epílogo” de su crónica la pensadora hizo explícito su acuerdo con la sentencia a la horca de Eichmann aunque por motivos que difieren de la argumentación esgrimida por el tribunal. Butler (2011) menciona que según la autora los jueces tomaron una decisión justa pero que tal justicia quedó velada detrás de un razonamiento y una argumentación pública poco claros. Arendt sostiene que no es suficiente con hacer justicia sino que esta debe ser expuesta con claridad públicamente, cuestión que a su criterio no tuvo lugar debido a la fundamentación de la condena a Eichmann pero que es clave en términos políticos.

Según las propias palabras de Arendt, la finalidad del juicio a Eichmann, así como de todo juicio, es hacer justicia y no colmar el deseo de venganza de las víctimas. En este sentido afirma que “its main purpose – to prosecute and to defend, to judge and to punish Adolf Eichmann – was achieved” (Arendt, 1964: 127); [“la principal finalidad del proceso de Eichmann – acusar y defender, juzgar y condenar al procesado – fue conseguida” (Arendt, 2003c: 163).] Ahora bien, la justicia se traduce en una determinada condena cuya finalidad es el castigo o la reparación, cuestiones que, o bien podrían entrar en contradicción con lo expuesto por Arendt respecto a la imposibilidad de castigar, en términos de proporcionalidad, al agente del mal totalitario, o bien no remiten al agente del mal sino a la víctima. Butler (2011) menciona que la crónica arendtiana está plagada de personajes y de voces, y que la propia Arendt ocupa, a lo largo del escrito, diferentes posiciones que no siempre son consistentes entre sí, pero que esto se debe al intento arendtiano de expresar una postura de considerable complejidad. Cabe aclarar que no se encuentra ninguna alusión arendtiana respecto a las posibles contradicciones que podrían surgir si se comparan sus reflexiones sobre el castigo y la venganza, y su discurso final del “Epílogo”. Arendt (2003c), haciendo uso de una cita de Rogat⁶⁶, se limita a mencionar:

We refuse, and consider as barbaric, the propositions “that a great crime offends nature, so that the very earth cries out for vengeance; that evil violates a natural harmony which only retribution can restore; that a

⁶⁶ La cita utilizada por Arendt pertenece al escrito que publicó Yosel Rogat en 1961 titulado “The Eichmann Trial and The Rule of Law”.

wronged collectivity owes a duty to the moral order to punish the criminal” (Arendt, 1964: 129).

[Rechazamos, y las consideramos bárbaras, las afirmaciones de que “los grandes delitos ofenden de tal modo a la naturaleza, que incluso la tierra clama venganza; que el mal viola la natural armonía de tal manera que tan solo la retribución puede restablecerla; que las comunidades ofendidas por el delito tienen el deber moral de castigar al delincuente” (Arendt, 2003c: 165).]

No obstante, Arendt continúa diciendo que “it was precisely on the ground of these (...) propositions that Eichmann was brought to justice to begin with, and that they were, in fact, the supreme justification for the death penalty” (Arendt, 1964: 129); [“precisamente en virtud de estas (...) afirmaciones Eichmann fue sometido a la acción de la justicia, y que tales afirmaciones fueron, en verdad, la justificación suprema de la pena de muerte” (Arendt, 2003c: 165)]. Desde el ámbito crítico se han analizado en profundidad las implicancias de estas afirmaciones arendtianas así como también el cambio en las características retóricas que realiza Arendt al final del “Epílogo”⁶⁷. Butler (2011) hace hincapié en que en el pasaje citado no queda claro si la autora está de acuerdo con la afirmación expuesta o si lo que pretende es mostrar cuáles son los verdaderos fundamentos que sostienen tanto el juicio en sí mismo como la sentencia de los jueces. En otras palabras, resulta difícil dilucidar si en la primera persona del plural a la que Arendt recurre se encuentra incluida la postura de la propia autora como pensadora, como miembro de la comunidad judía, o si es la voz de la justicia la que está hablando por medio de un “nosotros” que personificaría la posición de los jueces y la pensadora se excluye.

Young-ah Gottlieb (2011), en cambio, afirma que no hay dudas respecto a que el “nosotros” que utiliza Arendt para referirse a quienes rechazan el clamor de venganza en nombre de un orden natural violentado es irónico. Ese “nosotros” hace referencia a los individuos modernos y civilizados que consideran que para condenar a un

⁶⁷ Arendt utiliza la tercera persona del singular a lo largo de casi todo el reporte, incluso también en el “Epílogo”. Únicamente cambia a la segunda persona del singular o a la primera del plural en algunos pocos casos, el más significativo a los efectos de esta investigación es el que se puede observar cuando la autora expone la fundamentación de la sentencia que, a su criterio, debería haber sido expresada por los jueces.

transgresor este debe ser consciente de que violó una norma. Arendt no se siente parte de ese “nosotros” moderno y sostiene que hay casos extremos en los que la conciencia o la inconciencia del crimen por parte del transgresor es indiferente a la hora de condenarlo. Eichmann, con o sin intención, cruzó un límite y por esta razón debe pagar con su vida. Si se adhiere a lo que sostiene Young-ah Gottlieb (2011) y se repara en el cambio retórico que realiza Arendt al proponer la fundamentación que debería haber sustentado la sentencia, parece acertado sostener que la pensadora recurre a una noción de justicia retributiva o, en otras palabras, a la venganza (Hilb, 2015).

Al final del reporte Arendt se permite hablarle directamente a Eichmann y reafirmar la condena a muerte, pero no una muerte cualquiera sino en la horca, un recurso que se asemeja a una materialización arcaica de la pena capital (Butler, 2011). Tal opción no podría desprenderse de la propuesta teórica arendtiana en tanto parece responder a un deseo de venganza y, como se expusiera anteriormente, la re-acción vengativa debe ser rechazada desde el mencionado marco de análisis. En tal sentido Butler (2011) sostiene que si no se comprende la diferencia que existe entre el asesinato como crimen y el genocidio como crimen contra la humanidad, no se puede interpretar la sentencia esbozada por Arendt más que como en concordancia con la ley del talión, es decir con la lógica que sostiene que arrebatarle la vida a un individuo que a su vez tomó la vida de alguien, está justificado.

Quizá lo más indicado sea hacerse eco del análisis de Bernstein (2010) quien hace hincapié en que lo característico y distintivo de los análisis arendtianos es que se expresan en lo que se da en llamar “trenes de pensamiento” que son provocados por acontecimientos vitales. Tales “trenes de pensamiento” pueden cruzarse entre sí, contraponerse y, muchas veces, pueden parecer irreconciliables. De la mano de lo expuesto, Canovan (1992) sostiene que el pensamiento político de Arendt puede visualizarse como un complejo entramado de “trenes de pensamiento” en cuyo despliegue la pensadora postula un conjunto firme de conceptos y de posiciones, pero estos no son concluyentes sino que permanecen abiertos y, en este sentido, incompletos. Esto es lo parece suceder con el problema de cómo contrarrestar las acciones de los agentes del mal totalitario desde la perspectiva arendtiana. Exigirle a Arendt una sistematización completa y cerrada en sus análisis es un error crítico significativo en tanto refleja la pretensión de forzarla a adaptarse a un tipo de trabajo intelectual que no

es el suyo. Por otra parte, deben diferenciarse las posturas teóricas respecto del qué hacer ante determinadas cuestiones. En el caso Eichmann, en el plano del qué hacer Arendt no duda de que haya que condenarlo.

2.3 Reflexiones arendtianas sobre el mal después de *EJ*

En este apartado se expondrán los puntos más relevantes respecto al problema del mal que Arendt aborda en tres artículos publicados en la compilación *RJ*. Dichos escritos tienen por origen un conjunto de conferencias arendtianas dictadas en algunas de las instituciones académicas de mayor renombre mundial. Luego se realizará un relevo de las referencias arendtianas sobre el mal en su última obra, *VE*.

“Algunas cuestiones de filosofía moral”

Obrar mal, sostiene Arendt, es ignorar la capacidad humana para el pensamiento, entendido como la reflexión sobre un acontecimiento ocurrido. La manera que tiene el criminal de no ser nunca descubierto es olvidarse de su acto y no volver a pensarlo nunca más. El remordimiento va en contra de esto en tanto es la manifestación de la conexión entre pensar y recordar. Este tipo de pensamiento no es prerrogativa de ninguna minoría sino que lo detentan todos los seres humanos aunque, por desgracia, es mucho menos frecuente de lo que se esperaría. Arendt sostiene que la noción de recuerdo es clave a la hora de reflexionar sobre el problema del mal y que los peores malvados son aquellos que no recuerdan sus actos porque nunca han pensado verdaderamente en ellos. Pensar es una manera de estabilizarse a sí mismo y no verse arrastrados por los acontecimientos, es un echar raíces y moverse en profundidad.

Arendt sentencia: “The greatest evil is not radical, it has no roots, and because it has no roots it has no limitations, it can go to unthinkable extremes and sweep over the whole world” (2003e, 95); [“El mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasarse el mundo entero” (2007a, 111)]. El mal extremo, ilimitado, continúa Arendt, encuentra su condición de posibilidad allí donde la facultad de pensar y recordar no han echado raíces. Encontrará terreno fértil en aquellos individuos que no se autoimponen límites producto del diálogo interno sino que responden solo a las imposiciones externas. Los sentimientos de culpa tampoco son garantía de un resurgir de la conciencia moral en

tanto no indican, necesariamente, moralidad sino únicamente conformidad o disconformidad con la norma vigente. El peor mal que puede existir es el que no fue cometido por nadie. Con esta afirmación Arendt hace referencia a los criminales nazis que constantemente se justificaban diciendo que ellos solo habían obedecido órdenes. Estos criminales habían renunciado a sus cualidades personales, cuestión que hacía imposible el castigo o el perdón, en tanto estas acciones se dirigen al individuo y no al hecho, y, en el caso de los criminales nazis, la noción de persona se había desvanecido.

Respecto de la sentencia socrática que reza “es preferible sufrir la injusticia que cometerla”, Arendt concluye que solo revela la condición por medio de la cual el mal puede ser evitado pero de ella no surge ningún impulso para obrar. La importancia de la fórmula moral socrática se evidencia únicamente en situaciones de emergencia. Respecto de la ética cristiana, centrada en la voluntad y no en el pensamiento como en la moral socrática, Arendt remarca que se centra en el mandato de hacer el bien y no solo de evitar el mal. Ahora bien, a la hora de distinguir entre lo que está bien y lo que está mal, la facultad del juicio es quien arbitra. En el juicio (en sentido kantiano) confluyen la reflexión personal y la de la comunidad en la que el individuo que juzga se encuentra inmerso (en este sentido Kant habla de mentalidad ampliada). La validez en estos juicios no sería universal sino intersubjetiva. Los ejemplos, continúa Arendt, son clave en las cuestiones morales. Se juzga actualizando mentalmente incidentes y personas que no están presentes pero que se han convertido en ejemplos.

Arendt concluye sus lecciones con la afirmación de que, en las cuestiones morales, se juzga teniendo como eje la compañía que se elija. Los mayores peligros, tanto en sentido político como moral, son que a la persona le sea indiferente con quién compartir su vida y que se niegue a juzgar. Es de la reticencia a elegir la compañía y los ejemplos a seguir y de la incapacidad para relacionarse con los otros por medio del juicio de donde surgen los peores horrores y, sentencia Arendt, la banalidad del mal.⁶⁸

“Responsabilidad personal bajo una dictadura”

En este artículo escrito en 1964 lo primero que aclara Arendt es que va a referirse a la controversia generada a nivel mundial a raíz de la publicación de su

⁶⁸ En el cap. 5, “Dimensión política”, se profundizará sobre la concepción arendtiana del juicio.

reporte sobre el juicio a Eichmann. Dicha controversia se centró en cuestiones morales que según su criterio, ella ni siquiera había mencionado ni tenía la intención de abordar.

I had given a factual (...) the book's subtitle, *A Report on the Banality of Evil*, seemed to me so glaringly borne out by the facts of the case that I felt it needed no further explanation (Arendt, 2003d: 17-18).

[Yo había hecho una exposición objetiva del juicio, (...) el subtítulo del libro, *La banalidad del mal*, me parecía tan notorio que se desprendía de los hechos del caso, que yo entendía que no requería ninguna explicación complementaria (Arendt, 2007d: 49).]

De la experiencia del juicio a Eichmann se desprendían dos cuestiones fundamentales, a saber: cómo diferenciar el bien del mal cuando el entorno ya ha prejuzgado al respecto; y si es lícito juzgar respecto de eventos pasados en los que el individuo juzgante no ha participado. Arendt pone el acento en que, en lo que se refiere a la facultad de juzgar, existe en la sociedad cierta reticencia a ejercerla en tanto, en ciertos casos, se duda sobre la libertad del individuo a la hora de actuar, y, en consecuencia, sobre el grado de responsabilidad que le compete. Respecto al fenómeno de culpa colectiva, muy presente en la sociedad alemana de posguerra, Arendt sostiene que es una falacia, puesto que solo tiene sentido hablar de inocencia y culpabilidad respecto de individuos y nunca de colectivos. A su criterio, postular la culpabilidad de un pueblo entero es una estrategia para exculpar a los verdaderos culpables.

En lo que respecta al ejercicio de la facultad de juzgar, Arendt afirma que la renuncia generalizada a ejercerla que se hizo manifiesta por parte de la sociedad alemana es una cuestión fundamental a tener en cuenta a la hora de analizar el fenómeno del nazismo. En lo relacionado al aspecto legal de esta cuestión, menciona que la búsqueda de castigo se fundamenta principalmente en algunas de las siguientes cuestiones: evitar que la sociedad vuelva a correr peligro ante la libertad del delincuente; la retribución como fundamento de la justicia; reformar al criminal; y disuadir futuros delitos mediante el ejemplo. Ahora bien, en lo referente a los criminales nazis, específicamente en el caso Eichmann, Arendt pone el acento en que los motivos que movilizaron el pedido de castigo por parte de la sociedad no pueden ser incluidos

dentro de la enumeración recientemente expuesta. La razón de esto radica en que, durante el régimen totalitario nazi, los criminales de guerra no presentaron las mismas características que los delincuentes ordinarios. Sin embargo, no obstante la no atinencia de los motivos expuestos, el sentido de justicia inherente a cada ser humano reclamaba la existencia de castigo no obstante haber fallado las nociones previas sobre los castigos y la justificación de los mismos. La pregunta que se desprende de esto, entonces, es qué sucede con el juicio como facultad humana a la hora de aplicarse a aquellos casos que no se ajustan a las normas habituales y que no están previstos en la reglamentación general ni siquiera como excepciones.

En lo que respecta al caso Eichmann, Arendt postula lo que dio en llamar la “teoría del engranaje”. Sostiene que en los sistemas políticos burocráticos todos sus miembros son considerados prescindibles, no así las funciones que desempeñan. Lo importante es que se realicen las tareas y se cumplan las órdenes, no quién las lleve a cabo. Esta característica sirvió a los criminales de guerra en general y a Eichmann en particular para justificar su participación en los crímenes nazis⁶⁹. Sin embargo, Arendt aclara que afortunadamente tal justificativo carece de sentido en todo proceso judicial, y, como ejemplo, menciona el juicio llevado a cabo en Jerusalén. Los jueces tienen a su cargo juzgar a personas y no a sistemas enteros. Estos no son dejados de lado de plano pero solo son considerados como circunstancias condicionantes.

“El pensar y las reflexiones morales”

Estas reflexiones fueron preparadas por Arendt como parte de las lecciones que dictó durante el curso en la New School for Social Research dictado en la década del ‘60 pero recién se publicaron en 1971. En su inicio la autora hace referencia a su controvertida concepción de la banalidad del mal y reitera que ella no tenía la intención de ofrecer una teoría sobre el mal sino que pretendía nombrar un hecho que para ella fue evidente durante el juicio a Eichmann. La realidad con la que Arendt se enfrentó durante el juicio fue que los actos criminales llevados a cabo por el régimen nazi, en su gran mayoría, no fueron motivados por la convicción ideológica de sus ejecutores ni por ninguna patología en especial. La novedad con la que se encontró la pensadora fue que

⁶⁹ Arendt menciona que otro argumento utilizado por los criminales de guerra fue el del “mal menor”, el cual consiste en elegir el menor de entre dos males, en este caso fue permanecer en sus puestos de trabajo con el objetivo de evitar que se llevaran a cabo males mayores.

dichos criminales no podían ser catalogados como malvados sino que su principal característica era la superficialidad extrema de quienes no ejercen la facultad de pensamiento.

La falta de reflexión de este nuevo tipo de criminal propició que se cambiara de código moral sin mayores problemas. Aquello que antes estaba prohibido pasó a ser legal, por ejemplo, el asesinato, y casi nadie se rebeló ante ello. Ante esta nueva realidad, Arendt se pregunta si es posible hacer el mal sin tener motivos o intenciones malignas y si la facultad de juzgar se encuentra relacionada con el pensamiento y, de ser así, qué tipo de relación tienen. ¿Puede el pensamiento entendido como la reflexión y el examen sobre todo aquello que acontece, condicionar a los individuos y persuadirlos para que no obren mal? En este contexto resulta fundamental tener presente la distinción entre conocer y pensar. La acción de conocer es una actividad que brinda un conjunto de saberes almacenados por cada civilización, es en este sentido que Arendt sostiene que el conocimiento construye el mundo. El pensamiento, en cambio, no deja nada tangible tras de sí, se actualiza en el presente de quien lo ejerce y se desvanece cuando el individuo deja de pensar. Esta concepción de la facultad de pensar evidencia la capacidad que todos los seres humanos tienen para ejercerla, pues no se requiere de un talento especial ni de ningún grado de erudición. Arendt concluye que si la capacidad de distinguir el bien del mal se relaciona con la facultad de pensar, entonces puede ser exigida a todo individuo mentalmente sano.

Arendt profundiza sobre qué es el pensar y, para hacerlo, toma como “tipo ideal”⁷⁰ la figura de Sócrates, a quien considera el representante por excelencia del pensador que hay en todo ser humano (en contraposición con la noción de “pensador profesional”). Una de las principales características de la actividad de pensar que se desprende del ejemplo socrático es su capacidad destructiva. El pensamiento socava todas las creencias, concepciones y valores que se encuentran arraigados en cada uno y que brindan la comodidad de la protección de los hábitos y las costumbres. En consonancia con esto, Arendt pone el acento en la peligrosidad del pensar. Pero, a su vez, remarca también el gran peligro que subyace en su negativa. Si la gente no ejerce

⁷⁰ Todorov (2002), respecto del concepto de “tipo ideal” menciona la definición weberiana: “El tipo ideal: así se designa (...) la construcción de un modelo destinado a hacer más inteligible lo real, sin que por ello sea necesario poder observar su encarnación perfecta en la Historia. El tipo ideal indica un horizonte, una perspectiva, una tendencia. (...) El tipo ideal no es, en sí mismo, verdadero; solo puede ser más o menos útil, sugerente, ilustrador” (18).

su capacidad para pensar se vuelve susceptible de aceptar cualquier norma de conducta y se habitúa a no tomar decisiones y, por lo tanto, a no responsabilizarse por la acción propia. Al margen de su contenido, es el aspecto formal de la norma el que ofrece estabilidad, por lo que mientras los individuos cuenten con un código de reglas a seguir, no repararán en los contenidos sustanciales de las mismas. Lo importante parece ser la determinación de qué hacer y no del porqué que justifique dicho hacer. Arendt ejemplifica lo anterior con el caso de los regímenes totalitarios y la facilidad con la que lograron la obediencia de sus leyes asesinas.

La conciencia también cumple un rol en la dinámica del pensar y es imprescindible para el ejercicio de la mencionada facultad. La conciencia sugiere que la alteridad es clave para la constitución del ego y es actualizada por medio del diálogo entre el yo y el sí mismo que acontece durante el acto de pensamiento que solo puede actualizarse en soledad. La sentencia socrática que reza que es mejor sufrir la injusticia que cometerla presenta una oportunidad fundamental a la hora de analizarla en estos términos. En el diálogo silencioso que se da en el pensamiento el individuo debe rendir cuentas ante su sí mismo que es visto como un “otro yo” testigo. Si se quiere eludir esta presencia y la necesidad de reflexionar sobre la acción personal alcanza con evitar dar inicio al mencionado diálogo del pensar. Arendt afirma que aquel que no someta su obrar a la reflexión pensante no se verá impedido de cometer actos criminales puesto que su conciencia no actuará interpeándolo y el olvido lo protegerá de sí mismo.

A modo de conclusión, la autora sostiene que la persona corriente que no responde a motivación alguna es capaz de cometer un mal infinito, porque, “unlike the villain, he never meets his midnight disaster” (Arendt, 2003f: 188); [“a diferencia del villano, no encuentra nunca su catástrofe de medianoche” (Arendt, 2007c: 183)]. El pensar no determina qué está bien y qué está mal, no crea valores a seguir sino que desarticula y disuelve los ya establecidos por medio de su interpeación crítica. Su importancia política surge en los momentos de crisis y se materializa en su poder liberador de la facultad del juicio entendida como la facultad de juzgar particulares sin subsumirlos en reglas universales anquilosadas.

The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent

catastrophes, at least for myself, in the rare moments when the chips are down (Arendt, 2003f: 189).

[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 llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt, 2007c: 184).]

Por lo antes expuesto se puede afirmar que, según Arendt, el recuerdo (y el olvido) desempeña un rol clave en lo que respecta al mal. Si el individuo sumerge en el olvido su obrar en el sentido de que no ejerce su facultad de pensamiento y no reflexiona, se libera de cualquier tipo de remordimiento. El peor y más peligroso de los males es aquel que no tiene raíces porque al no tenerlas carece también de límites. Es el pensamiento el que enraíza la acción por lo que el mal encuentra terreno fértil en aquellos individuos que limitan su obrar a la adecuación a normas y pautas impuestas desde el exterior y que no actualizan el diálogo consigo mismos. La facultad del juicio, a su vez, detenta un poder fundamental a la hora de evitar el mal pues es la que le permite al individuo distinguir el bien del mal. En el juicio confluyen tanto la interioridad del que lo emite como la comunidad en la que dicho juicio se encuentra inmerso, en este sentido su validez no es universal sino intersubjetiva. Uno de los graves problemas que detecta Arendt es que la sociedad en general y la comunidad alemana en particular se muestran reticentes a emitir juicios, cuestión que es clave a la hora de comprender el fenómeno del nazismo. El rol ejercido por la burocracia en el régimen de gobierno nazi propició la proliferación del sentido de no responsabilidad e impotencia por parte de sus funcionarios, hecho que fue esgrimido por los mismos como excusa o justificativo. El peor de los males es aquel llevado a cabo por individuos que lejos de encontrarse motivados por convicciones ideológicas obran sin reflexión alguna, hecho que propició el cambio de un código moral por otro sin mayores inconvenientes. En este sentido, Arendt pone el acento en la condición peligrosa y en la capacidad destructiva del pensamiento, el cual puede prevenir el surgimiento del mal en tanto socava creencias, prejuicios e imposiciones y somete al sujeto pensante al cuestionamiento constante de su sí mismo ante el cual debe rendir cuentas.

El mal en *VE*

Como se expusiera anteriormente, Hannah Arendt deja de lado su concepción del mal como mal radical y la reemplaza por la noción de banalidad del mal. Es en su crónica sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén donde Arendt incorpora la mencionada noción, a la que accede luego de escuchar el testimonio del acusado y de observar que su obrar no se fundaba en móviles malvados ni diabólicos sino en la mera irreflexión⁷¹. La conclusión a la que llega Arendt es que la irreflexión puede llevar al ser humano a males inimaginables. En *VE* la autora inicia la introducción a la primera parte, “El Pensar”, haciendo referencia al concepto de mal. Retoma la novedad con la que se encontró al presenciar el juicio a Eichmann en lo que respecta a dicha noción, pues, como se expusiera, el acusado no se mostró acorde con el estereotipo del individuo malvado que recorre el pensamiento occidental. Los hechos que se juzgaban eran monstruosos pero el responsable de ellos era un hombre común y corriente, en palabras de la autora “neither demonic nor monstrous” (Arendt, 1978b: 4); [“ni demoníaco ni monstruoso” (Arendt, 1984: 14).] La ausencia de pensamiento fue lo que llamó la atención de Arendt. Tal ausencia no podía ser explicada por un olvido de aquellos hábitos considerados buenos ni por la estupidez, es decir, por la incapacidad para comprender.

Is evil-doing (...) possible in default of not just "base motives" (...) but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition? (...) Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought? (Arendt, 1978b: 4-5).

[¿Es posible hacer el mal (...) cuando faltan no ya solo los “motivos reprobables” (...), sino también cualquier otro tipo de motivos, el más mínimo destello de interés o volición? (...) ¿Puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar? (Arendt, 1984: 14-15).]

⁷¹ Bernstein (2000) afirma que Arendt está equivocada en atribuirse la autoría de la noción banalidad del mal. En un intercambio epistolar acaecido en 1946 entre Arendt y Jaspers, este utiliza por primera vez el término: “Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente” (citado por Bernstein, 2000: 249).

Estas preguntas son las que motivan y guían el análisis de la facultad de pensar que realiza Arendt en su último libro. Es decir, el cuestionamiento arendtiano intenta dilucidar si es posible que el ejercicio de la capacidad humana de pensar sea una condición necesaria y/o suficiente para evitar que los hombres obren mal. En otras palabras, luego de que su presencia en el juicio a Eichmann la pusiera en posesión de la idea de la banalidad del mal, Arendt se aboca a analizar la atinencia de tal expresión, y concluye que la irreflexión puede ser el motivo impulsor de las malas acciones, incluso de los peores horrores.

“El Pensar”

Arendt comienza este capítulo con un análisis de la naturaleza fenoménica del mundo en el que el Ser y la Apariencia se confunden en tanto coinciden. Lo fundamental es poder determinar si las facultades mentales, inherentes a la vida interna del individuo, pueden aparecer en el mundo o si, por el contrario, nunca hallarán sitio en él. Arendt aclara que el mecanismo mental de los seres humanos está indisolublemente ligado a la Apariencia, no obstante tener la capacidad de desligarse de las apariencias presentes. Respecto de las pasiones (inherentes al alma humana), afirma que lo que se manifiesta en el mundo externo, junto con los signos físicos, es el resultado de una elaboración mediante la actividad de pensar y no la pasión en sí. En lo referente a las actividades mentales y su relación con el mundo fenoménico, Arendt sostiene que los principios a partir de los que el ser humano actúa y los criterios por los que juzga y guía su vida dependen de la vida del espíritu (mente), es decir, de la forma en que se actualizan aquellas actividades mentales aparentemente sin provecho. En consonancia con esto, agrega que la ausencia de pensamiento es un factor importante de la existencia humana.

La vida del espíritu se caracteriza por el diálogo que el yo establece consigo mismo en soledad⁷². El pensar, concebido como el diálogo silencioso entre el yo y el sí mismo, es la actualización de la dualidad original inherente a la conciencia. Para que la

⁷² Arendt distingue la noción de soledad de la de soledad. La primera se refiere al estado en el que el individuo se encuentra privado no solo de toda compañía externa sino también de la suya propia. La segunda, en cambio, remite a un yo aislado respecto del mundo exterior pero en compañía de sí mismo.

actividad del pensamiento pueda ejercerse es imprescindible la retirada de la acción⁷³, y es en este sentido que se afirma que es el espectador quien conoce y comprende el espectáculo y no el actor inmerso en él.

Respecto a la pregunta sobre qué es lo que hace pensar al ser humano, Arendt analiza, entre otras, la respuesta de Sócrates surgida del propio proceso de pensamiento y no proveniente del exterior, como aquellas brindadas por los llamados “filósofos de profesión”. Debido a que Sócrates reúne en su persona el pensamiento y la acción, y no aspira a gobernar a los hombres ni tampoco puede ser considerado parte de la multitud, Arendt lo considera un modelo ejemplar de pensador. Sócrates fue descrito mediante la utilización de diferentes imágenes. Se lo llamó tábano, comadrona, pez torpedo, etc., por el efecto producido por sus acciones en la polis. Él considera que el pensamiento crítico encarnado en su persona es uno de los mayores bienes jamás acaecidos en Atenas. La metáfora que utiliza para referirse a la actividad de pensar es la del viento: “The winds themselves are invisible, yet what they do is manifest to us and we somehow feel their approach” (Arendt, 1978b: 174); [“los vientos tampoco son visibles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia” (Arendt, 1984: 205)].

Los conceptos y virtudes analizados por Sócrates eran sacudidos por los vientos del pensar, y, como consecuencia directa de esto, los valores y criterios establecidos tradicionalmente se veían socavados. Las pautas del bien y el mal, aquellas costumbres y reglas de conducta abordadas por la moral y la ética, eran destruidas por el pensamiento. De lo expuesto se desprende el carácter peligroso del pensar y las consecuencias nefastas que tuvo su ejercicio en la vida de Sócrates. En este sentido, Arendt sostiene que no existen pensamientos peligrosos sino que el propio pensar lo es. Sin embargo, también afirma que el no pensar puede acarrear grandes peligros. Esta intuición es a la que hizo mención en la introducción de *VE* al referirse a los efectos que tuvo en ella la asistencia al juicio de Eichmann.

Si los individuos no se arriesgan a reflexionar críticamente quedan sometidos a obedecer cualquier regla o norma de conducta aceptada socialmente. Se acostumbran a seguir un determinado código guía del obrar sin tener en cuenta el contenido de las reglas que lo componen. Evitan la perplejidad a la que el examen del pensamiento los conduce en pos de la seguridad que brinda la posesión de reglas bajo las cuales

⁷³ El alejamiento respecto de la acción no es prerrogativa del pensamiento sino que es inherente también a las otras dos facultades del espíritu, a saber: la voluntad y el juicio.

subsumir los casos particulares. Si surge alguien que pretende abolir los antiguos valores, como fue el caso de Hitler en la Alemania de mediados del siglo XX, no encontrará dificultades siempre y cuando ofrezca un nuevo código, el cual se impondrá si se demuestra que es mejor que el que regía anteriormente. Con el advenimiento del régimen totalitario quedó demostrado que aquellos individuos considerados como los respetables pilares de la sociedad fueron los primeros en aferrarse al nuevo código impuesto por el nazismo, pues eran quienes más arraigado tenían las antiguas normas de conducta y los menos inclinados a ejercer la capacidad subversiva del pensamiento.

En la actividad de pensar se actualiza la dualidad del Yo y el sí mismo inherente a la conciencia, donde es el mismo individuo quien pregunta y quien contesta. El criterio que rige el pensamiento en sentido socrático no es la verdad sino el acuerdo consigo mismo. Es en este sentido que Sócrates sostiene que es preferible estar en desacuerdo con todo el mundo y no con uno mismo que es con quien estamos obligados a convivir⁷⁴. Una persona que no conoce o no ejerce su capacidad de reflexión y diálogo interno, no teme contradecirse. La consecuencia de esto es que no le preocupará cometer delito alguno, puesto que no debe justificarse ante nadie y, mediante el olvido, se verá liberada de cualquier sentimiento de responsabilidad o culpa. Esta concepción de la facultad del pensamiento demuestra que su ejercicio no requiere de un don o talento especial sino que todo individuo en su sano juicio detenta la capacidad de ponerlo en práctica. De la misma manera, la incapacidad para pensar no debe ser achacada a aquellos considerados menos inteligentes.

“La Voluntad”

Antes de comenzar el análisis de la facultad de la voluntad, Arendt, en el “Post scriptum” de “El Pensar”, esboza los pasos que seguirá en el próximo tomo de su obra. Anticipa que se referirá a la historia de la voluntad entendida como la capacidad por medio de la cual los seres humanos deciden quiénes quieren ser, cómo quieren mostrarse ante el mundo. Arendt sostiene que la voluntad no se mueve entre objetos sino, en tanto órgano mental volcado hacia el futuro, entre proyectos, y es la facultad que da origen a la persona que puede ser alabada o reprobada por sus actos, es decir, que es responsable de lo que llega a ser. Entendida de esta manera, la facultad de la

⁷⁴ Arendt menciona que este individuo que acompaña al Yo pensante al que hace referencia Sócrates devino, con el tiempo, en la conciencia.

voluntad resulta relevante en lo que respecta al problema del mal, pues, particularmente en el caso de Eichmann, motor de los cuestionamientos arendtianos respecto del mal y la actividad del pensamiento, queda de manifiesto la total responsabilidad del procesado en tanto podría no haber hecho lo que efectivamente hizo. De esta afirmación se desprende el carácter contingente de los actos volitivos puesto que, de lo contrario, sería imposible achacarle responsabilidad alguna al yo volente. La contingencia es el precio que se paga por la libertad.

En la introducción al tomo sobre “La voluntad” Arendt anticipa que realizará un recorrido sobre la historia de la mencionada facultad y, para hacerlo, necesariamente deberá reflexionar sobre la noción de libertad. Respecto de la Antigüedad, analizará por qué dicha capacidad mental era desconocida en relación con la concepción vigente de lo que se consideraba un acto libre. Luego pasará a reflexionar sobre el descubrimiento de la voluntad, en la era cristiana, por parte del Apóstol Pablo. Es en la Epístola a los Romanos donde Arendt se centra para analizar las cuestiones inherentes a la actividad del yo volente. En su recorrido sobre la concepción de esta nueva facultad humana, reflexionará, también, sobre las consideraciones de Epicteto, San Agustín, Santo Tomás y Duns Scoto. A su vez, hará una breve referencia a Aristóteles por su papel relevante en la filosofía de la Edad Media así como también porque, a criterio arendtiano, su noción de *proairesis* sería un antecedente de la voluntad. Por último, se referirá al pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Al final de la introducción de “La Voluntad”, Arendt comenta que lo que se encuentra en juego es la concepción de dicha facultad concebida como fuente de acción, es decir, como la capacidad de dar inicio a una cadena de eventos sucesivos. Se reitera, en este punto, que es esta concepción de la voluntad⁷⁵ la que resulta relevante a la hora de profundizar sobre el problema del mal en general y la conducta de Eichmann en particular.

El Apóstol Pablo, en la Epístola a los Romanos, hace referencia al dos en uno, no del pensar sino de la voluntad, una dualidad conflictiva, en lucha constante. San Pablo no habla de dos voluntades sino de dos leyes, la del espíritu y la de la carne, en pugna. La ley antigua reza: “debes hacer”, la nueva ley: “debes *querer*”. “It was the

⁷⁵ Es importante tener en cuenta que desde el ámbito crítico se habla de dos momentos diferentes (casi opuestos) en lo que respecta a la concepción arendtiana de la voluntad. El primero se encuentra en el artículo *QL* y el segundo en el segundo tomo de *VE*, “La Voluntad”, que aquí se expone. Para una profundización de las diferentes caracterizaciones de la facultad de la voluntad llevadas a cabo por Arendt, cf. Gray (1979), Jacobitti (1988), Prior Olmos (2010), entre otros.

experience of an imperative demanding *voluntary* submission that led to the discovery of the Will” (Arendt, 1978b: 68); [“Se trataba de la experiencia de un imperativo que demandaba una sumisión *voluntaria* que conducía al descubrimiento de la Voluntad” (Arendt, 1984: 325).] La voluntad es una facultad precisamente por su capacidad para decir “no”, de no existir una contra-voluntad no sería necesaria la voluntad. Esta facultad es impotente porque se estorba a sí misma. Epicteto, en cambio, cataloga a la voluntad de omnipotente. El bien y el mal están en la voluntad, nunca fuera de su control. Dicha facultad es el órgano capaz para ejercer el mando, no así la razón.

Respecto de Agustín, Arendt se refiere a él como el primer filósofo cristiano y el primer filósofo de la voluntad. En su tratado *De libero arbitrio voluntatis*, se pregunta si Dios es la causa del mal, y ofrece dos explicaciones posibles respecto del mencionado fenómeno, a saber: o bien el mal existe como modalidad deficiente del bien, o es producto de una ilusión óptica producto del carácter limitado del intelecto humano. Su interés por la facultad de la voluntad radicaba, precisamente, en su interés por analizar las causas del mal, pues no puede haber efecto (mal) sin causa y Dios, máxima bondad, no puede ser quien lo haya causado. La voluntad, para Agustín, está en poder del hombre, es decir, es libre, no así la razón, los deseos, los apetitos. En sus reflexiones se mantiene la dualidad descubierta por el Apóstol Pablo pero no ya entre el espíritu y el cuerpo sino en el interior de la voluntad misma. Es el mismo yo volente quien quiere y no quiere al mismo tiempo. En esta escisión interna la voluntad no dialoga consigo misma sino que se encuentra en conflicto constante. Arendt remarca que Agustín aporta una nueva característica a la concepción de la voluntad, a saber: es la fuente de la acción. La voluntad se redime a través del acto que detiene el conflicto entre el querer y el no querer. La transformación de la mencionada facultad en amor resuelve el conflicto interior en el que se encuentra inmersa.

Respecto a las consideraciones de Sto. Tomás sobre la facultad de la voluntad, Arendt menciona que no está interesado en la constitución conflictiva de la misma sino en determinar cuál de las dos facultades, voluntad o intelecto, tiene primacía por sobre la otra. Agustín se decide por la primera, Tomás por la segunda. En lo que se refiere al mal, es concebido como una ausencia allí donde se priva a alguien de un bien que le pertenece esencialmente. Para Tomás no puede existir el mal radical o absoluto precisamente por su carácter privativo. En lo que respecta a Escoto, la primacía la tiene

la voluntad por sobre el intelecto, el cual deviene en una facultad meramente servidora en tanto es el que provee de sus objetos a la voluntad, que es autónoma. Prior Olmos (2010) sostiene que la supeditación del intelecto respecto de la voluntad radica en que este no puede poner a salvo la libertad. Para Escoto la libertad humana radica en la capacidad que tiene el hombre de resistir a los deseos y a los dictados del intelecto y la razón. Distingue entre la “voluntad natural” entendida como aquella que sigue las inclinaciones naturales y la “libre voluntad”, en consonancia con sus antecesores está convencido de que el mal es una debilidad del hombre y que la naturaleza humana se inclina hacia el bien. En este sentido, niega que el hombre pueda querer el mal en cuanto mal.

Ya en la conclusión de este tomo, luego de hacer un recorrido por las posturas nietzscheanas y heideggerianas respecto a la voluntad, Arendt se refiere a la distinción entre “libertad filosófica” y “libertad política”. Respecto de la primera, también denominada “libertad de la voluntad” sostiene que es relevante solo para aquellos que viven fuera de las comunidades políticas donde las leyes que las constituyen y preservan limitan la libre voluntad de los ciudadanos. La libertad política es una cualidad del yo-puedo y no del yo-quiero inherente a la libertad de la voluntad. Culmina su análisis de la voluntad como facultad humana aludiendo a *La ciudad de Dios*, donde Agustín afirma que el tiempo y el hombre fueron creados al unísono. El hombre fue creado para que hubiese un inicio, la capacidad humana de iniciar se encuentra enraizada en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento. Luego de reconocer la oscuridad a la que llevan sus reflexiones, Arendt manifiesta que el *impasse* al que se ha llegado solo puede ser resuelto por el análisis de otra facultad del espíritu humano, la facultad del juicio, análisis que no llegó a realizar pues falleció justo antes de llevarlo a cabo.

De lo expuesto debe remarcarse el hecho de que el pensamiento, según Arendt, se activa en el diálogo que el yo establece consigo mismo. El ejercicio de la facultad de pensar puede ser peligroso en dos sentidos, a saber: por un lado pone en riesgo a quien ejerce el pensamiento (Sócrates) y, por otro, destruye las normas y pautas de conductas tradicionales. A su vez, el no ejercicio de dicha facultad comporta, también, graves peligros, pues aquellos individuos que no reflexionan se habitúan a obrar según los códigos de conducta impuestos y no reparan en el contenido de las normas de conducta

implicadas en los mismos. Si el individuo no entra en diálogo consigo mismo, es decir, no piensa, evita verse interpelado por su sí mismo y, por consiguiente, no se somete a la incómoda situación de tener que dar cuenta de su obrar y justificarse. La voluntad, por su parte, en tanto órgano orientado hacia el futuro, es concebida por Arendt como la facultad por medio de la cual el individuo decide cómo quiere aparecer ante el mundo. Por medio de dicha facultad se da origen a la persona que puede ser aprobada o reprobada por su obrar, es decir, que es responsable de sus actos. En la libertad detentada por los actos volitivos se evidencia la contingencia de los mismos. En el análisis arendtiano de la voluntad se juega la concepción de la misma como fuente de la acción, es decir, como iniciadora de una nueva serie de acontecimientos en el mundo.

A modo de síntesis, el mal radical es un concepto que remite, en el pensamiento arendtiano, al intento, por parte de los regímenes totalitarios, de eliminar todo rasgo humano de los individuos y, por consiguiente, de expulsarlos de la humanidad. Bajo dicho régimen se anula toda capacidad del individuo de ser espontáneo reduciéndose su obrar a la mera reacción ante diferentes estímulos. El mal radical convierte en superfluos a los seres humanos, los vuelve prescindibles, intercambiables, desechables. Este tipo de mal deviene en una categoría incomprensible en tanto es irreductible a motivaciones claras que lo expliquen. El mal banal, en cambio, es un nuevo tipo de mal que se caracteriza por su falta de reflexión y de compromiso ideológico. En esto radica su peligrosidad y su gran poder de propagación. En la figura de Eichmann Arendt vio materializada una capacidad infinita para llevar a cabo los males más horribles por los motivos más fútiles y nimios. La pensadora deduce de su experiencia en Jerusalén que el no ejercicio de la facultad de pensamiento inherente a todo ser humano puede llevar a la humanidad a realizar el peor de los males sin inmutarse por ello. En el caso de Eichmann, lo llevó a priorizar su trabajo, su carrera profesional, sin reparar en que su obrar lo obligaba a convivir con un asesino.

Capítulo 3

Dimensión moral

En lo que respecta al análisis del problema del mal en el pensamiento arendtiano desde una perspectiva moral, resulta fundamental tener presentes algunos rasgos generales de la teoría ética que permitan tanto enmarcar la problemática como brindar herramientas para un correcto abordaje de la misma. A tal efecto, en este apartado se expondrán brevemente aquellas cuestiones consideradas relevantes para el mencionado análisis. Luego, con el objetivo de determinar qué entiende Arendt por moral, se expondrán las consideraciones sobre la mencionada temática que se encuentra en uno de los artículos publicados en la compilación de Jerome Kohn, *RJ* (2003), a saber: “Some Questions of Moral Philosophy”. Cabe aclarar que, en consonancia con lo expuesto por Kateb (2013), en el texto mencionado se halla el núcleo de las reflexiones arendtianas sobre la moralidad⁷⁶, categoría que resulta de difícil análisis en tanto Arendt parece abordarla con cierto recelo, en palabras del crítico: “She seems suspicious of morality, as if she had an allergy to it” (2013: 343).

Una primera distinción que resulta aclaratoria en referencia a las cuestiones morales en general es aquella que compara las éticas de la virtud (la moralidad como adquisición de las virtudes que conducen a la felicidad en referencia con la comunidad que las genera) con las éticas del deber (la moralidad como cumplimiento de deberes hacia lo que es fin en sí mismo). En lo que respecta a la noción de virtud (*areté*), en la antigua Grecia se la entendía como aquella capacidad plenamente desarrollada que permitía sobresalir a aquel que la detentara. La virtud era concebida como excelencia. Uno de los principales exponentes de la ética de la virtud es Aristóteles⁷⁷, para quien lo moral se vincula con la búsqueda de la felicidad (*eudaimonía*) o de la vida buena. En este sentido se dice que ser moral consiste en buscar y escoger por medio del intelecto aquellos medios que le permitan al individuo alcanzar una vida plena. El comportamiento moral se alcanza por medio de la deliberación racional (razón prudencial) sobre los medios necesarios para la consecución de un fin determinado. La vida feliz debe consistir en un bien supremo que valga por sí mismo, en una actividad

⁷⁶ Un segundo artículo publicado en la misma compilación, “Thinking and Moral Considerations”, es también relevante a la hora de analizar la concepción arendtiana de la moralidad. Para una profundización sobre el mismo, ver cap. 2, “Reflexiones arendtianas sobre el mal después de *EJ*”.

⁷⁷ Cortina y Martínez Navarro (2001) mencionan también como exponentes de esta corriente a Sócrates y Platón.

peculiar del ser humano. Aristóteles concluye que la felicidad en sentido pleno se logra por medio del ejercicio de la inteligencia teórica, es decir, de la contemplación, y de la vida activa (política).

Las éticas del deber, por su parte, entienden que los seres humanos tienden, por naturaleza, a buscar la felicidad, pero dicha actitud los iguala a los demás seres naturales. Kant, como principal exponente de estas teorías⁷⁸, sostiene que una explicación adecuada del fenómeno de la moralidad debe superar dicha dimensión naturalista. La búsqueda de la felicidad personal encuentra un límite en el respeto al otro. Es decir, no es lícito (moral) dañar a los demás no obstante se esté convencido de que tal daño acarrearía mayor felicidad al individuo. La dignidad del hombre radica en su capacidad de ser autónomo, de autolegislarse y de sustraerse al orden natural. El ámbito moral es, para Kant, el ámbito de la autonomía humana, pues es la razón la que se da a sí misma la ley. Es en la capacidad para la vida moral donde radica la grandeza del hombre. En este contexto cobran relevancia los imperativos categóricos que son aquellos que mandan a hacer algo incondicionadamente. La razón de ser de estos mandatos radica en la humanidad del propio sujeto al que obligan. El bien propio de la moral no está en las acciones realizadas sino en tener una buena voluntad, es decir, en la disposición permanente a conducir la propia vida según los imperativos categóricos.

Dentro de este marco de análisis que distingue entre éticas de la virtud o del ser y éticas del deber o de la conciencia, se podría afirmar que la perspectiva arendtiana, en lo que respecta a sus reflexiones sobre el mal, se ubica en las éticas del segundo tipo. Esto se ve reflejado, fundamentalmente y con claridad, en *EJ*, principalmente en el abordaje arendtiano de la personalidad, las respuestas en el juicio y las actitudes del imputado. Precisamente, Eichmann, en sus declaraciones, manifiesta un rechazo explícito a desempeñarse como un ser autónomo, capaz de juicio propio. Este rechazo lo libera del sentido de responsabilidad. A modo de ejemplo, en lo que respecta a la Conferencia de Wannsee en la que se tomaron decisiones sobre la Solución Final, Eichmann manifestó no sentir culpa alguna pues “¿quién era él para juzgar?” (Arendt, 1964: 56). Más adelante, Arendt hace referencia a la afirmación de Eichmann respecto a que su desempeño como funcionario nazi se correspondió, siempre, con los preceptos de la moral kantiana, especialmente con su definición del deber. “This was outrageous, on

⁷⁸ Cortina y Martínez Navarro (2001) mencionan como antecedentes de este tipo de éticas a los estoicos y a la teoría ética medieval.

the face of it, and also incomprehensible, since Kant's moral philosophy is so closely bound up with man's faculty of judgment, which rules out blind obedience” (Arendt, 1964: 66). [“Esta afirmación resultaba simplemente indignante, y también incomprendible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega” (Arendt, 2003c: 83).]

Sin embargo, ya en *OT* pueden encontrarse observaciones por parte de Arendt que remiten a un abordaje moral del mal desde las perspectivas de la ética del deber⁷⁹. La autonomía inherente a todo ser humano respecto a su capacidad para tomar decisiones morales fue abolida por completo durante el régimen totalitario. “Totalitarian terror achieved its most terrible triumph when it succeeded in cutting the moral person off from the individualist escape and in making the decisions of conscience absolutely questionable and equivocal” (Arendt, 1979b: 452). [El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas (Arendt, 1998b: 362).]

A continuación se expondrán los puntos clave de la reflexión arendtiana sobre la moralidad en los artículos anteriormente mencionados a fin de contar con la información necesaria para llevar a cabo el análisis de la dimensión moral del mal que se realizará posteriormente.

La concepción arendtiana de la moralidad

Como sucede con muchos de los temas y conceptos analizados por Arendt, la cuestión moral no es abordada por la pensadora de manera directa en lo que se considera las “grandes obras arendtianas” sino que es un contenido transversal que se encuentra diseminado a lo largo de su recorrido intelectual. Con excepción de los artículos de la década del '60 en los que el eje del análisis es la cuestión moral, en el resto del corpus teórico arendtiano se debe realizar un trabajo de rastreo y deducción de las implicancias morales de los acontecimientos y fenómenos analizados por Arendt, hecho que agrega una nota de complejidad al estudio del tema.

⁷⁹ En el presente capítulo se desarrollará en profundidad, en apartados posteriores, la dimensión moral del mal en las dos obras mencionadas.

Kateb (2013), por su parte, se pregunta qué entiende Arendt por moralidad y, a modo de respuesta, encuentra dos sentidos fundamentales. Por un lado concibe la moralidad como costumbre (*mores*), es decir, en tanto conjunto de prescripciones convencionales respecto de las conductas consideradas buenas o malas en una sociedad determinada. Resalta que bajo esta perspectiva la moralidad es susceptible de sufrir modificaciones a lo largo del tiempo. Por otro lado, Arendt concibe lo moral en relación con el precepto socrático que reza: “It is better for the person to suffer wrong than to do it to another person” (Kateb, 2013: 347)⁸⁰. A su vez, Kateb menciona otros tres sentidos inherentes a la concepción arendtiana de la moralidad, los cuales, sumados a los dos anteriores que considera los más relevantes, suman cinco maneras diferentes en que Arendt entiende el fenómeno moral. “Arendt takes up in varying extent five versions of morality: mores, Socratic morality, God’s commandments, the teachings of Jesus, and the morality of authentic politics” (2013: 347)⁸¹.

Hechas las salvedades anteriores, una de las primeras cuestiones que deben tenerse en cuenta a la hora de reflexionar sobre la concepción arendtiana de la moralidad es que, para Arendt, el agente moral es siempre el individuo y las cuestiones morales se juegan en su interioridad, es decir, en la relación que este establece consigo mismo. Debe tenerse presente, como sostiene González Santos (2011), que el deber moral no siempre es compatible con el deber político. Arendt se refiere a la relación entre moral y política como “a strange and (...) not altogether happy theoretical marriage of morality and legality, conscience and the law of the land” (1972: 52). [“un extraño (...) no siempre feliz matrimonio teórico, de la moralidad y de la legalidad, de la conciencia y de la ley” (Arendt, 1999: 60).] González Santos agrega que la concepción arendtiana de la moralidad puede entenderse en el marco del “individualismo moral socrático”, el cual se centra en las nociones de “diálogo consigo mismo” y en el principio de no contradicción (2011: 141)⁸². Estrada Saavedra (2007:

⁸⁰ Arendt cita la sentencia de Sócrates: “Cometer injusticia es peor que recibirla” (2007c: 178) y, más adelante, en la misma página, la parafrasea de esta manera: “es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”.

⁸¹ La intención principal del artículo de Kateb (2013) es mostrar la relevancia de los valores existenciales inherentes a la acción política y su vinculación con el mal y la moralidad en el pensamiento de Arendt. Beiner (1985: 629), por el contrario, considera que Kateb exagera en lo que respecta a los matices existenciales de la obra arendtiana.

⁸² En este punto González Santos menciona que el individualismo moral socrático se encuentra en contradicción constante respecto de las virtudes cívicas y las exigencias de la *polis*. Dentro de la teoría arendtiana afirma que la moral socrática cobra relevancia política en los momentos de crisis (2011: 142).

32) menciona, por su parte, que el afán arendtiano por distinguir las cuestiones morales de los asuntos políticos radica, justamente, en su interés por distanciar la política de lo subjetivo (lo moral) y ubicarla en el *entre* que une y separa a los individuos en el espacio público. En relación con lo expuesto, cabe traer a colación el comentario que realiza Arendt en *CH*, en el apartado sobre la esfera privada y la propiedad del capítulo II, donde se refiere a la moral cristiana en relación con la responsabilidad política, la cual es considerada una carga para el individuo, quien dentro de este marco interpretativo solo debe ocuparse de sus asuntos (2009: 68). Esta consideración moral, a criterio arendtiano, se mantuvo incólume en la modernidad secular. En el capítulo en el que analiza la acción, Arendt se refiere a la moral y afirma que en tanto esta es más que la suma de costumbres y modelos de conducta válidos en el marco de los acuerdos, a nivel político su único soporte es la buena voluntad para afrontar los riesgos inherentes a la acción por medio de la capacidad de perdonar y ser perdonados y la de prometer y mantener las promesas (2009: 264-265). Dichas capacidades humanas (perdonar y prometer) son consideradas por Arendt preceptos morales de la acción. En este comentario se evidencia que, en la teoría arendtiana, existen puntos de encuentro entre la moral y la política, tal es así que dos categorías claves de la definición de “acción” (perdón y promesa) son catalogadas como valores morales.

These moral precepts are the only ones that are not applied to action from the outside, from some supposedly higher faculty or from experiences outside action's own reach. They arise, on the contrary, directly out of the will to live together with others in the mode of acting and speaking, and thus they are like control mechanisms built into the very faculty to start new and unending processes (Arendt, 1998c: 246).

[Estos preceptos morales son los únicos que no se aplican a la acción desde el exterior, desde alguna supuestamente más elevada facultad o desde las experiencias fuera del alcance de la acción. Por el contrario, surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control construidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos (Arendt, 2009: 265).]

No obstante lo expuesto, Kateb (2014) sostiene que la teoría arendtiana de la moralidad se puede rastrear en el libro publicado póstumamente, *Responsibility and Judgment*. Y, respecto de los valores morales de la acción mencionados en la cita anterior de *CH*, afirma que en los artículos de la mencionada compilación se da por tierra con la mención arendtiana que vincula política y moral a través de los conceptos de “perdón” y “promesa”. Kateb (2014) sostiene que hay un cambio en las consideraciones arendtianas respecto del valor político del perdón, al punto de que este no tiene relevancia alguna en la teoría política de Arendt. La promesa, en cambio, sí la tiene en tanto se la concibe como la acción que vincula a los individuos entre sí. “It is individuals freely coming together to engage in political discourse over the common good, and staying with each other through thick and thin” (Kateb, 2014: 696).

Para concluir, retomando lo abordado con anterioridad, el análisis de la moralidad en el pensamiento de Arendt requiere, en gran parte de su obra, de un trabajo de rastreo y análisis profundo si lo que se pretende es lograr una idea clara y acabada del posicionamiento arendtiano al respecto. Sobre todo si se tienen en cuenta las alteraciones que sufriera su reflexión respecto de ciertos valores morales de la acción, es decir, en lo que se refiere a la relación entre el plano moral y el político (Kateb, 2013). La concepción moral arendtiana, focalizada en la relación del individuo con su interioridad, es clave en las reflexiones de Arendt sobre el mal, pues se evidencia en ellas una conexión indiscutible entre el mal ejercido por el régimen totalitario nazi y el colapso moral de la sociedad alemana.

“Algunas cuestiones de filosofía moral”

Bajo este título se condensan las lecciones que conformaron el curso que Arendt dictó en la New School for Social Research entre 1965 y 1966. Uno de los primeros puntos que remarca la autora es que a comienzos del siglo XX se creía que las cuestiones morales formaban parte de un conjunto de entidades consideradas permanentes y vitales y, sin embargo, la experiencia dejó en evidencia que no se mantuvieron incólumes. Las cuestiones morales entendidas como aquellas reglas que les permiten a los hombres distinguir lo que está bien respecto de lo que está mal y cuya validez se considera evidente por sí misma para todos los individuos mentalmente

sanos, con el advenimiento del totalitarismo degeneraron y pasaron a remitir, de acuerdo con su sentido etimológico, a un mero conjunto de hábitos y costumbres (*mores*) susceptible de ser reemplazado por otro análogo. Arendt remarca que durante las décadas de 1930 y 1940 el mundo fue testigo del completo derrumbe de las pautas morales en Alemania y Rusia, tanto en el ámbito público como en el privado⁸³. En la Alemania nazi la verdadera cuestión moral se planteó entre aquellos individuos que no eran nazis convencidos sino que se pusieron en sintonía con el nuevo código moral y actuaron en consecuencia pero no por convencimiento.

Arendt menciona que las cuestiones morales implicadas en los terribles acontecimientos del siglo XX quedaron opacadas por el monstruoso horror que acarrearón. Estos hechos parecían trascender todo el espectro categorial de la moral vigente en tanto daban por tierra con las normas jurídicas disponibles. Arendt llegó a sostener que los acontecimientos totalitarios nunca deberían haber ocurrido pues nadie sería capaz de castigarlos y de perdonarlos así como tampoco de reconciliarse con ellos. El comienzo de los juicios contra los nazis tuvo el efecto de reflotar las cuestiones morales dejadas de lado hasta el momento en tanto todo proceso legal se fundamenta en el supuesto de la responsabilidad y culpa personal del individuo así como también en el correcto funcionamiento de su conciencia. Arendt remarca el hecho de que las cuestiones legales y las morales no deben identificarse pero tienen en común el tratar con personas y no con organizaciones o instituciones.

Respecto específicamente a los juicios llevados a cabo contra los funcionarios nazis, Arendt menciona que las cuestiones morales cobraron un rol preponderante en tanto muchos de los procesados no eran criminales comunes sino personas corrientes que cometieron delitos dentro del marco de sus trabajos solo por el hecho de obedecer órdenes. Cabe aclarar que los sádicos y perversos existieron también dentro de las filas del nazismo pero su rol fue menor en relación con el contexto en que se inserta este análisis⁸⁴. Los juicios llevados a cabo contra los funcionarios nazis permitieron sacar a la luz el grado de responsabilidad concreta de aquellos que no cometieron crímenes de

⁸³ Arendt afirma que, moralmente, el régimen nazi fue más extremista que el estalinista en sus peores momentos en tanto proclamó un nuevo conjunto de valores y estableció un sistema jurídico acorde con ellos (2003e, 78).

⁸⁴ Sobre este punto Arendt profundiza en la introducción que escribiera para el libro de Bernd Naumann que describe y reflexiona sobre los juicios de Auschwitz. En el cap. 1 de este trabajo, “El mal ordinario: ‘Auschwitz a juicio’”, se exponen los puntos principales de la introducción arendtiana y, en los cap. 3, 4 y 5 se la analizará desde la perspectiva moral, jurídica y política.

forma directa pero desempeñaron un papel dentro del régimen o, incluso, se limitaron a guardar silencio. La controversia que generaron los mencionados procesos propició un debate sobre cuestiones morales que devino en malas interpretaciones y grandes confusiones.

A raíz de los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, Arendt afirma que ya no se puede sostener que la conducta moral es algo inherente a cada ser humano. El supuesto socrático de la filosofía moral (considerado evidente para toda persona cuerda) que sostiene que es mejor sufrir una injusticia que cometerla ha sido puesto en cuestión por los hechos. Al margen de cuál se considerara la fuente del conocimiento moral, se suponía que todo individuo mentalmente sano contaba con una voz interna que le indicaba qué estaba bien y qué estaba mal en cada situación. Sin embargo, como indicara Kant, el ser humano se ve tentado (por sus sentidos) a desoír la voz de la razón (de donde surge el conocimiento moral) y a actuar de acuerdo a sus inclinaciones⁸⁵. De esto se desprende, a criterio de Arendt, que la conducta moral no va de suyo sino únicamente el conocimiento moral. La conducta moral parece depender del trato del individuo consigo mismo y la norma que la sustenta es el respeto a sí mismo. No puede depender de ninguna regla emanada desde el exterior, ya sea de dios o de las leyes vigentes. En terminología kantiana, el individuo es su propio legislador, debe actuar de manera tal que la máxima que rija su acción pueda convertirse en ley universal. En este punto Arendt reflexiona sobre el problema de la relación entre la razón y la voluntad. La primera le indica a la segunda qué está bien y qué está mal, la buena voluntad, en Kant, es aquella que responde de acuerdo a los dictados de la razón. Arendt observa que hay una tendencia en la filosofía a evitar explicar la maldad humana. De acuerdo con la tradición filosófica, de Sócrates a Kant, es imposible que un individuo haga el mal de forma deliberada, es decir, que quiera el mal. El mal se explica por medio de la ignorancia o de la debilidad humanas, el hombre debe esforzarse para hacer el bien y vencer la tentación al mal.

Respecto de aquellas pocas personas que permanecieron libres de culpa en medio del derrumbe moral que vivía la Alemania de Hitler, Arendt menciona que no vivieron ninguna crisis de conciencia. No obstante la legalidad de los crímenes en el

⁸⁵ El hecho de que el individuo se vea tentado a obrar mal siguiendo sus inclinaciones no obstante tener conocimiento de lo que está bien y de lo que está mal es lo que Kant denomina mal radical. En el cap. 2 se profundizó sobre este tema.

mencionado contexto, nunca dudaron de la criminalidad de dichos actos. Su conciencia no actuaba por obligación, no respondía a un “no debo” sino a un “no puedo” que se desprendía de la evidencia de la proposición moral. Esta cuestión se vincula con la moral kantiana por remitir a la interioridad y no por el vínculo con el deber. El único problema que encuentra la autora es que esta actitud moral tiene como eje al yo y no al mundo ni mucho menos su transformación y mejora. Arendt afirma que su generación es la primera (desde el surgimiento del cristianismo de Occidente) que cree que su conciencia es un órgano que reacciona sin temor al castigo y sin esperar recompensa alguna.

Dimensión moral del mal totalitario

A continuación se relevarán las observaciones morales en relación con el problema del mal que se encuentran dispersas en los escritos expuesto con anterioridad, a saber: *OT*, *EJ* y *AJ*. Como se anticipara, a los efectos de ordenar el relevo se utilizarán categorías de análisis que permitirán realizar, luego, una comparación entre las reflexiones arendtianas en los diferentes períodos de su obra para detectar posibles contradicciones y cambios de perspectiva. Las categorías de análisis serán: diálogo consigo mismo, responsabilidad y obediencia. Resulta importante tener presente que la utilización de las mencionadas categorías no implica que Arendt haya reflexionado específicamente sobre ellas en cada una de sus obras. El objetivo de realizar una relectura de los escritos arendtianos en lo que respecta a las cuestiones morales bajo la óptica del diálogo consigo mismo, la responsabilidad y la obediencia no es agotar el problema moral del mal en el pensamiento arendtiano sino ofrecer un análisis profundo y ordenado de los puntos más relevantes de la mencionada temática. A continuación se expondrán brevemente y de manera general las características más relevantes de cada una de las mencionadas categorías de análisis para pasar, luego, a la relectura de la obra arendtiana a la luz de las mismas.

3.1 Categorías de análisis

Diálogo consigo mismo

Una de las principales cuestiones que deben tenerse en cuenta en lo que respecta al diálogo consigo mismo en el marco de la obra arendtiana es que es una

forma de definir la actividad del pensamiento. El pensar, para Arendt, es el diálogo interno que se establece entre el yo y el sí mismo y que acontece necesariamente cuando el individuo pensante se encuentra solo⁸⁶. En este diálogo el individuo encuentra las respuestas sobre qué es lo que está mal o lo que está bien materializadas en su voz interna⁸⁷. Sócrates es el tipo ideal elegido por Arendt para ilustrar esta clase de pensador y de pensamiento. En este diálogo interno el yo pensante, en tanto ser responsable, debe rendir cuentas ante sí mismo sobre su obrar⁸⁸. Sin embargo, esta interpelación personal puede ser eludida, basta con no dar inicio al mencionado diálogo y no reflexionar sobre los actos realizados, sumergiéndolos en el olvido, para escapar del cuestionamiento del sí mismo.

Responsabilidad

La categoría de responsabilidad resuena de manera implícita o explícita en el abordaje arendtiano del mal. Cabe aclarar que existe una acepción de la noción de responsabilidad que es inherentemente jurídica y objetiva y que se vincula con la noción de culpa (legal), la cual será dejada de lado a los efectos de los objetivos planteados en este apartado. La otra acepción de la noción de responsabilidad es la moral y es la que será utilizada para realizar la relectura de la obra arendtiana desde la perspectiva de la moralidad. Por último, Arendt también afirma que existe una tercera acepción del concepto de responsabilidad que responde a la concepción política de la misma, la responsabilidad colectiva.

En lo que respecta a la responsabilidad personal ante el mal, Arendt la vincula con lo que dio en llamar la teoría del engranaje dentro de los sistemas burocráticos (2007e: 58-59). Esta teoría supone que cada diente y engranaje debe ser prescindible, por lo que debe poder ser reemplazado por otro sin afectar el funcionamiento general del mencionado sistema. Este marco propició, a nivel individual, la pérdida de la percepción de responsabilidad por parte de los individuos inmersos en la realidad totalitaria. Una de las excusas más escuchadas durante los diferentes juicios a los funcionarios nazis fue que no tenía sentido que alguien se negara a llevar a cabo

⁸⁶ En este punto resulta clave la distinción realizada por Arendt entre las nociones de soledad y solitud. En el apartado “Dimensión política del mal en *OT*” se ampliará al respecto.

⁸⁷ Ver Arendt, 2003d: 22; 2003e: 50, 92.

⁸⁸ Ver Arendt, 2003d: 44-45.

determinado acto porque otro lo haría y el resultado sería el mismo. Es decir, había una percepción generalizada de que las decisiones personales no afectaban el resultado final. El desvío de responsabilidades dentro de los sistemas burocráticos es parte de su rutina, lo que convierte la burocracia en el gobierno de nadie y, por esto mismo, en la forma de gobierno más peligrosa (Arendt, 2007e: 60). Desde el punto de vista moral habría que tener presente que, incluso si se admitiera que la negativa a participar en el asesinato en masa no repercutía en el resultado, no se concluye en la moralidad de la participación. Es decir, si el individuo se considera prescindible y reemplazable, lo moralmente aceptable sería que sea otro quien realice dichas acciones. Respecto a la relación del yo consigo mismo, la cuestión no radica en que otro lo haría sino en que el individuo que reflexiona, no.

La responsabilidad colectiva, por su parte, remite a una responsabilidad por los actos y las cosas que el individuo no ha hecho. Arendt aclara que esta responsabilidad no debe ser confundida con la noción de culpa, la cual nunca puede ser colectiva sino siempre personal (2007d: 151). La responsabilidad colectiva cobra relevancia en contextos políticos singulares y complejos y no remite a cuestiones morales ni legales pues estas se vinculan siempre con la persona y con los hechos llevados a cabo por esta. Las dos condiciones inherentes a la responsabilidad colectiva según Arendt son que el individuo debe ser considerado responsable por algo que no hizo y que su responsabilidad esté dada por su pertenencia a un determinado grupo⁸⁹. A criterio arendtiano, la responsabilidad colectiva es responsabilidad política⁹⁰. Young sostiene que lo moral y lo legal conciernen al yo, la responsabilidad política, en cambio, corresponde a cómo están las cosas con el mundo (2011: 3)⁹¹. “Para que sea política, la

⁸⁹ Arendt aclara que dicha pertenencia no debe ser voluntaria por lo que no puede ser disuelta por el individuo.

⁹⁰ También existe una dimensión personal de la responsabilidad política vinculada a la relación del individuo con los otros que aparecen en el espacio público. Dicha dimensión se vincula, a su vez, con la noción de promesa. Arendt (1998c: 237) sostiene que la acción de prometer (así como la de perdonar) se corresponde con la condición humana de la pluralidad, pues depende de los otros para actualizarse en tanto nadie se siente ligado a una promesa hecha hacia sí mismo. Para una profundización sobre el concepto de promesa en el pensamiento arendtiano cf. López (2011).

⁹¹ Young (2011: 4) manifiesta su total desacuerdo con la definición arendtiana de la responsabilidad política, pues considera inadmisibles que un individuo sea considerado responsable simplemente por formar parte de una comunidad política y no por una acción personal.

acción debe ser pública y dirigida a la viabilidad o al objetivo de la acción colectiva para responder e intervenir en los eventos históricos” (Young, 2011: 11)⁹².

Obediencia

En este contexto, la categoría de obediencia está íntimamente vinculada con el concepto de responsabilidad pues remite, en la mayoría de los imputados en los crímenes nazis, a una de las explicaciones y justificaciones de su obrar. La excusa consistía en afirmar que las órdenes debían ser obedecidas sin reparar en el contenido de las mismas. De esta afirmación se desprende un hecho clave, a saber: al no haber lugar para las decisiones personales por considerarse anulado el espacio de libertad necesario para ejercer la capacidad de elegir, el individuo no reflexionante deja de sentirse responsable de sus actos.

3.2 La dimensión moral del mal en *OT*

En este apartado se expondrán de manera interconectada las reflexiones y comentarios arendtianos referentes a las tres categorías de análisis mencionadas anteriormente que se encuentran en *OT*.

En la mencionada obra y como se expusiera con anterioridad, la concepción del mal vigente en el pensamiento de Arendt es la del mal radical. Este tipo de mal consiste en la búsqueda y pretensión de convertir a los individuos en seres superfluos por parte de los agentes totalitarios. Es decir, en extirparles aquellas características que los convierten en seres humanos. A criterio arendtiano el mal radical, por su novedad y magnitud, se vuelve un mal imperdonable e incastigable. La radicalidad de este mal está dada por el terror que genera y por la carencia de motivaciones humanamente comprensibles que lo expliquen o justifiquen, pues este tipo de mal se mueve al margen de cualquier tipo de lógica o racionalidad estratégica.

Ahora bien, teniendo en cuenta las categorías propuestas para el análisis de la dimensión moral del mal, lo primero que puede decirse respecto al diálogo consigo mismo es que queda completamente abolido al ser eliminado todo rasgo de humanidad

⁹² Como ejemplo de responsabilidad política Arendt menciona a los hermanos Scholl, quienes distribuyeron al público octavillas en las cuales acusaban a Hitler de asesino. El carácter político de este caso está dado por el hecho de que es una acción pública y que tiene como objetivo incitar a los demás a unirse al repudio público del líder nazi.

del individuo. Si no hay humanidad no hay posibilidad alguna de reflexión porque desaparece también la capacidad para pensar. Esta desaparición se complementa con la incapacidad humana para responsabilizarse por el propio obrar. Podría decirse, en este caso, que si desaparece la humanidad solo queda la animalidad y con ella la obediencia entendida como el acatamiento ciego a toda orden superior, ya sea por temor al castigo o por otras razones no fundamentadas ideológicamente⁹³. Los animales tienen la capacidad de obedecer órdenes y de sentir temor, no de dialogar internamente consigo mismos ni de responsabilizarse por su obrar. Sin embargo, de la mano del análisis de Marrades (2002), la categoría de animalidad tampoco es apta para hacer referencia a los internados en los campos, pues los animales están vivos y sienten, en cambio las víctimas nazis son convertidas en autómatas únicamente capaces de reaccionar, nunca de actuar⁹⁴. En *OT* Arendt no reflexiona directamente sobre las categorías de análisis propuestas, sin embargo, de la caracterización que realiza del mal radical se pueden extraer conclusiones respecto de las mismas. La pensadora nunca se refiere a las víctimas del régimen totalitario como animales, el par humanidad-animalidad responde a una propuesta de lectura propia de esta investigación. Pero Arendt sí cataloga a los internados en los campos como “muertos en vida”. En esta instancia la capacidad de obedecer también queda relegada en tanto supone adhesión voluntaria.

La principal referencia arendtiana a las consecuencias morales que acarrea el acaecimiento del mal radical es la intención deliberada de eliminar la dimensión moral de la existencia humana por parte del régimen totalitario. En el tomo final de *OT*, “Totalitarismo”, Arendt menciona tres etapas por las que atraviesan las víctimas del régimen nazi antes de ser convertidas en seres plenamente superfluos, a saber: eliminación de la persona jurídica, eliminación de la persona moral y eliminación de la individualidad. En lo referente al tema de este apartado, la moralidad como dimensión del mal en el pensamiento arendtiano, podría decirse que es una categoría anulada. En los campos de exterminio se logró que las decisiones de la conciencia individual fueran

⁹³ Claro que es posible obedecer por estar de acuerdo con el contenido de la orden pero, como se mencionara con anterioridad, la noción de obediencia con la que se trabaja en este apartado es aquella que remite a la excusa sostenida por los imputados en sus interrogatorios. Obediencia, en este sentido, es obediencia debida y pretende desligar al individuo de todo tipo de responsabilidad.

⁹⁴ Marrades menciona el concepto de “musulmán” para ejemplificar lo expuesto. El musulmán es un caso límite, remite a un individuo al cual se le ha bloqueado por completo su capacidad para ser espontáneo, no ha sido animalizado sino cosificado, “el *musulmán* es una marioneta con rostro humano que ya no actúa, sino solo reacciona” (2002: 83).

por completo confusas y equívocas. Cuando las alternativas eran ambas criminales ya no era posible optar por el bien o el mal, cualquier decisión era por demás conflictiva.

Through the creation of conditions under which conscience ceases to be adequate and to do good becomes utterly impossible, the consciously organized complicity of all men in the crimes of totalitarian regimes is extended to the victims and thus made really total (Arendt, 1979b: 452).

[A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de hallarse adecuada y el hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total (Arendt, 1998b: 363).]

En síntesis, al quedar abolida la persona moral se elimina, también, toda posibilidad de actualización de las categorías morales en general y, en particular, las propuestas en este análisis. El individuo bloqueado moralmente carece de la capacidad de hacer el bien tanto como de evitar el mal y, a su vez, se ve imposibilitado de emitir juicios morales. En este sentido, Marrades afirma:

Suprimir la frontera entre el bien y el mal, de manera que cualquier cosa pueda resultar aceptable; borrar los límites entre la verdad y la mentira, de tal modo que cualquier cosa sea creíble. Así es como intenta el sistema totalitario liquidar la conciencia del individuo como instancia última de juicio moral (2002: 83).

En este punto cabe reflexionar detenidamente sobre la noción de obediencia. En el contexto expuesto, solo la capacidad de obedecer puede mantenerse vigente pero no en tanto elección personal que acaece en la interioridad (el individuo opta por obedecer en vez de desobedecer) sino como reacción obligada y excluyente ante las órdenes recibidas. Ahora bien, debe tenerse presente que la obediencia puede analizarse desde el punto de vista de las víctimas pero también desde la perspectiva de los victimarios, pues, como se mencionara con anterioridad, una de las principales excusas

dadas por los imputados en los juicios a los criminales nazis fue la de la obediencia debida. La contracara de esta equiparación entre víctimas y victimarios es la noción de superfluidad inherente a los regímenes totalitarios. Arendt (1998b) afirma que bajo este sistema de gobierno no solo los internados en los campos se vuelven superfluos sino también sus propios funcionarios. Como conclusión directa se desprende que la deshumanización es generalizada, en un caso (el de las víctimas) genera autómatas que solo reaccionan o muertos en vida, en el otro (el de los victimarios), seres capaces de los peores crímenes, sin remordimientos ni sentimientos de responsabilidad y culpa.

3.3 La dimensión moral del mal en *EJ*

A continuación se realizará un análisis de la dimensión moral del mal en la crónica arendtiana del juicio a Eichmann teniendo como eje las tres categorías anteriormente mencionadas, a saber: diálogo consigo mismo, responsabilidad y obediencia. A diferencia del apartado anterior donde se realizó el análisis en *OT* y las observaciones fueron generales, es decir que se habló de las consecuencias del mal radical en lo que respecta a la moralidad de manera generalizada, en este punto toda la reflexión se centra en la figura de una sola persona, Eichmann. Podría decirse que, en el primer caso, Arendt brinda una reflexión más abstracta y general (aunque fiel a su concepción teórica siempre conectada con la experiencia) del problema en cuestión y, en *EJ* encarna las categorías utilizadas en la figura de un único individuo. Una vez relevadas en la mencionada obra las categorías de análisis propuestas y hecho el análisis, se intentará dilucidar si puede hablarse de una continuidad del pensamiento arendtiano en lo que respecta a la dimensión moral del mal totalitario en ambas obras o si, por el contrario, se detectan cambios o contradicciones.

Como se expusiera en el capítulo 2. “Consideraciones generales sobre el mal”, en el apartado sobre la banalidad del mal, Arendt, durante el juicio a Eichmann en Jerusalén, llegó a la conclusión de que un nuevo tipo de mal advino al mundo junto con los totalitarismos del siglo XX y, con él, un nuevo tipo de criminal. Del testimonio del imputado Arendt rescató el hecho de que era imposible tildarlo de monstruo sino que se asemejaba más a la imagen de un payaso (por su falta de seriedad y su ridiculez) cuyas principales características eran la incapacidad de pensar, materializada en sus

dificultades para expresarse, y su falta de empatía con las víctimas⁹⁵. En el capítulo 7 del mencionado reporte Arendt se refiere a la Conferencia de Wannsee y pone el acento en una cuestión por demás relevante en lo que atañe al tema de este apartado. Menciona la tranquilidad de conciencia de Eichmann respecto a la Solución judía al tomar conciencia de que personalidades tan importantes de Alemania y hombres tan respetables estaban de acuerdo con la mencionada medida de exterminio. Él no era quién para juzgar, no era más que un simple funcionario que cumplía órdenes de sus superiores y tenía a cargo la logística del traslado de los internos por todo el Reich. El diálogo consigo mismo no se activó nunca en Eichmann porque no existió nunca, tampoco, la instancia reflexiva en la que el yo debe cuestionarse y justificar su obrar ante su otro yo testigo. Eichmann no se consideraba quién para cuestionar a sus superiores y tampoco se cuestionó a sí mismo. La sensación de responsabilidad quedó también relegada pues él, cual Poncio Pilatos, no había tomado decisión alguna, salvo la de obedecer y la obediencia es alabada como una virtud muy preciada.

Retomando esta última cuestión, la de la obediencia, Eichmann estaba convencido y orgulloso de su obrar. Las órdenes superiores debían, siempre, ser obedecidas y no sometidas al juicio personal de los subalternos, máxime si dichas órdenes se condecían con las leyes vigentes. En este punto mencionó que él siempre había actuado de acuerdo al imperativo categórico kantiano, es decir, su obrar había sido siempre motivado por el cumplimiento del deber y no por la búsqueda de algún beneficio personal ni por ninguna otra razón. Solo cuando recibió órdenes relacionadas con la puesta en práctica de la Solución Final fue conciente de no estar actuando de acuerdo al mencionado imperativo pero se excusó ante sí mismo diciéndose que él ya no era dueño de sus actos. Alegó, también, el hecho de que nadie, jamás, le reprochara por su desempeño, ni siquiera el pastor Grüber, de quien podría haberse esperado la condena, o, por lo menos algún reparo moral al respecto⁹⁶. El religioso, a criterio de Arendt, más que preocuparse por evitar los sufrimientos innecesarios de las víctimas se dedicó a eximir a algunos internos de dichos sufrimientos. Este comentario apunta al hecho de que existieron, dentro de la sociedad judío-alemana, categorías privilegiadas

⁹⁵ En sentido estricto, Arendt se refiere a la incapacidad manifiesta de Eichmann para ponerse en el lugar del otro, cuestión que no solo haría referencia a la posición de las víctimas sino de los otros en general.

⁹⁶ Eichmann mencionó que el pastor Grüber se presentó ante él para interceder por los prisioneros pidiéndole que se los eximiera de sufrimientos innecesarios.

de personas⁹⁷, cuya aceptación y no cuestionamiento por parte de los mismos judíos es interpretada por Arendt como el inicio de lo que dio en llamar el colapso moral de la sociedad judía. Los nazis, en cambio, se desempeñaron al margen de dichas categorías, para ellos un judío era siempre un judío, sin excepciones. A contramano de la opinión pública que parecía justificar lo anterior alegando la existencia de una suerte de ley natural que determinaba la pérdida de la dignidad humana en situaciones de desastre, Arendt trajo a colación la actitud tomada por los ex combatientes franco-judíos que rechazaron los privilegios que les ofreciera su gobierno (2003c: 81). En la aceptación personal del beneficio de la excepción se aceptaba, también, la legitimidad de la clasificación que determinaba la superioridad e inferioridad de los seres humanos.

Como contraposición a esta postura de Eichmann, Arendt menciona el caso del sargento alemán Anton Schmidt, quien fuera ejecutado al descubrirse que brindaba ayuda a los judíos otorgándoles documentación falsa y poniendo a su disposición camiones del ejército. Con este ejemplo (y el de los ex combatientes franco-judíos mencionado en el párrafo anterior) Arendt quiere demostrar que era posible, aún en el contexto imperante en la Segunda Guerra Mundial, ejercer el juicio propio y actuar en consecuencia. Es evidente que el sargento Schmidt ejercía su capacidad de reflexión y de diálogo consigo mismo. La interpelación del propio yo, si es escuchada, puede ser insoportable en tanto es continua, constante y sin reparos. En la breve referencia arendtiana al caso del sargento Schmidt se puede percibir cómo se lo erige como el opuesto exacto de Eichmann, tanto desde el punto de vista externo, pues sus acciones fueron opuestas (el primero ayudó y salvó a tantos judíos como le fue posible, el segundo desempeñó un rol fundamental en su aniquilamiento) como desde la interioridad. Schmidt se supo dueño de sus actos y, en consecuencia, responsable. No solo desobedeció a sus superiores sino que se puso al servicio de aquellos que debían ser considerados sus enemigos. Este caso excepcional durante el régimen totalitario nazi es esperanzador a los ojos de Arendt, pues demuestra que el mundo todavía es un lugar apto para que lo habiten los seres humanos.

En el “Epílogo” de *EJ* Arendt expresa una versión personal de la sentencia de Eichmann. Lo condena a morir en la horca, al igual que el tribunal de Jerusalén, pero por motivos diferentes. Le habla directamente, le discute. Sostiene que en las cuestiones

⁹⁷ Los judíos alemanes vs. los judíos de otras nacionalidades, los judíos ex combatientes vs. los ciudadanos judíos comunes, etc.

políticas obedecer es equivalente a apoyar, por lo que la obediencia nunca puede fungir como excusa ni justificativo. En el “Post Scriptum” del mencionado reporte aborda la cuestión de la controversia generada por la publicación de su crónica y se refiere, brevemente, a la banalidad del mal, noción que, a criterio arendtiano, fue, como mínimo, malinterpretada y, en algunos casos, tergiversada. Arendt no percibió en Eichmann odio hacia el pueblo judío ni motivos ideológicos que motivaran su obrar, sino solo la actitud del funcionario correcto y respetuoso de las leyes cuyo único objetivo es cumplir con su deber. Es en esta actitud donde encuentra el peor de los peligros, en la falta de reflexión sobre sus acciones por parte de los individuos. En el no ejercicio del diálogo interno inherente al pensamiento que obliga a dar cuenta del propio obrar ante el más implacable de los jueces, el sí mismo.

Respecto del mal totalitario, Kateb (2013) sostiene que ofende todos los posibles sentidos de la moralidad⁹⁸ salvo la concepción de lo moral como costumbre, la cual puede permitir y hasta facilitar el florecimiento del mal. ¿De qué manera? El mal ingresa al mundo de la mano de un reducido grupo cuyos integrantes confluyen en una ideología común que no reconoce límites a la hora de bregar por sus objetivos, pero crece y se apodera de todos por medio de la moralidad de los ciudadanos comunes. Esto acontece debido a que, para la gran mayoría de los miembros de una sociedad, la moral se reduce a desempeñarse de acuerdo a las costumbres, actitud que promueve el cumplimiento de cualquier orden o práctica sin mayores conflictos y con buena conciencia, es decir, creyendo que su manera de desempeñarse es la correcta. “The terrible irony is that unthinking conformity joined to unexamined selfpreference (self-love) suffices to produce in normal people an everyday version of the loss of human status endured in the death camps” (Kateb, 2013: 355). La concepción moral que se alinea con el precepto socrático ofrecería, en cambio, una posibilidad de resistencia al mal. A tal efecto dicho precepto (“es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”) debe ser transformado, según Kateb de la siguiente manera: “I would rather suffer wrong (because it is better for me) than allow evil to go uncontested” (2013: 359). En los momentos de

⁹⁸ En el apartado “La concepción arendtiana de la moralidad” analizado con anterioridad en el presente capítulo, se detallan los cinco diferentes sentidos de la moralidad según Kateb (2013).

crisis la moralidad socrática exige que el bienestar de la víctima o de la víctima potencial prevalezca por sobre el de uno mismo⁹⁹.

3.4 La dimensión moral del mal en AJ

En el presente apartado se analizará la reflexión arendtiana sobre los juicios a los criminales de Auschwitz llevados a cabo en Frankfurt durante 1963-1965. A diferencia de las obras analizadas anteriormente, en este caso se trata de la introducción escrita por Arendt al libro de Bern Naumann, *Auschwitz*, por lo que su extensión es muy breve. No obstante, se encuentran condensadas en dichas breves páginas ideas y reflexiones de gran relevancia en lo que respecta a la temática de esta investigación.

Una de las primeras cuestiones mencionadas por Arendt es el hecho de que la opinión pública alemana se mostraba reticente ante los nuevos juicios que comenzaban en Frankfurt en 1963, los cuales no parecían ser trascendentes ni importantes a criterio del pueblo alemán. Arendt agrega a esta cuestión la normalidad con la que los imputados llevaron adelante sus vidas, hasta el inicio de los juicios, no obstante mantener su identidad, la cual era de público conocimiento. La explicación que esboza la pensadora es que reinaba, en Alemania, un clima de impunidad que les permitía a los ex funcionarios nazis, convivir con sus conciudadanos sin mayores inconvenientes. Muchos de los testigos alemanes que declararon en los mencionados juicios consideraban que la brutalidad con la que habían actuado los procesados respondía a la conducta violenta de los prisioneros de los campos. Es decir, no solo se justificaba el desempeño de los miembros de las SS sino que prácticamente se lo consideraba una defensa ante las agresiones de los internos.

Entre los acusados la opinión generalizada era, por una parte, que ellos, miembros de rango inferior y escaso poder dentro del régimen nazi, eran tomados como chivos expiatorios, quedando sin condena los verdaderos responsables de los crímenes, los funcionarios más poderosos e influyentes del partido. Por otra parte, se jugaba nuevamente la carta de la obediencia debida, la cual, desde su perspectiva, los eximía de responsabilidad alguna. Los acusados sostenían que el buen desempeño de un subalterno consiste en obedecer las órdenes y no en juzgarlas. Este convencimiento los

⁹⁹ En este punto Kateb remarca el hecho conflictivo de la posible vinculación entre los actos morales y el martirio, pues surge la cuestión problemática de hasta qué punto el individuo debe sacrificarse por los otros.

liberaba de cualquier tipo de remordimiento o sentimiento de culpa. “Hofmann shouts: ‘But where are the gentlemen who stood on top? They were the guilty ones, the ones who sat at their desks and telephoned’” (Arendt, 2003a: 238). [“Hofmann grita: ‘Pero ¿dónde están los encumbrados caballeros? ¡Ellos eran los culpables, los que telefoneaban sentados en su despachos!’” (Arendt, 2007b: 222).] El diálogo consigo mismo, la voz de la conciencia, no tuvo cabida en la interioridad de los acusados por lo que quedó clausurada, a su vez, toda posibilidad de arrepentimiento o de pedido de perdón. A criterio de los victimarios (ya sean los miembros del régimen nazi en general, Eichmann, o los acusados de Auschwitz) las órdenes deben ser obedecidas, al margen de sus contenidos, por lo que no pueden ser responsabilizados por las consecuencias nefastas de las mismas en tanto no les era posible actuar de otra manera. En el caso específico de los juicios de Auschwitz, la defensa alegó que los acusados desconocían el carácter injusto de sus actos y que fueron obligados a actuar de la manera en que lo hicieron. En este punto Arendt remarca lo que interpreta como una contradicción: si realmente desconocían la criminalidad de las órdenes recibidas no se explica por qué debieron ser obligados a obedecerlas. Por otra parte, se quiso investir a los imputados de un halo de solidaridad y humanidad en tanto se sostuvo que la selección que estos realizaban en las rampas de llegada de los trenes con prisioneros era una forma de salvar algunas vidas que, de otra manera, hubiesen sido condenadas a una muerte inmediata.

De lo expuesto se puede deducir que las nociones de responsabilidad y obediencia se encuentran en íntima relación, como se desprende, también, del análisis realizado anteriormente. Sin embargo, Arendt detecta, en los juicios de Frankfurt, una diferencia sustantiva respecto, por ejemplo, al proceso de Jerusalén en el que se juzgó a Eichmann. Los acusados de Auschwitz eran aquellos individuos que dieron muerte personalmente a los prisioneros, ya fuera mediante el uso de gas, armas, o producto de la tortura. Eichmann, no obstante no haber asesinado a nadie en su vida, fue condenado a muerte por su rol activo en la organización y el correcto funcionamiento de un sistema cuya finalidad fue el exterminio de millones de personas. Eichmann fue un “asesino de escritorio”, en Frankfurt, en cambio, se juzgaba a asesinos ordinarios. En este sentido, una de las distinciones establecidas por Arendt fue que, precisamente, los acusados de Auschwitz no podían excusarse alegando obediencia porque lo que ellos habían hecho, al torturar y asesinar por mano propia, fue desobedecer las órdenes superiores. La

automaticidad y celeridad con la que había sido ideado y planeado el sistema de exterminio en el campo se vio obstaculizada por el factor humano. En Auschwitz todo era caótico y sujeto a la arbitrariedad de cada oficial y a su estado de ánimo. En este punto Arendt habla de un mal ordinario¹⁰⁰ (no por eso menos horrendo) pues, a diferencia de sus consideraciones respecto al mal radical y a la banalidad del mal, en Frankfurt, a su criterio, se juzgó a individuos que llevaron a cabo crímenes terribles pero que no eran inéditos en tanto respondían a una tipología estándar de criminal del que, lamentablemente, se encuentran réplicas a lo largo de la historia.

En lo que respecta a la condición psicológica de los imputados, Arendt menciona que los peritajes psiquiátricos demostraron que eran individuos normales y, por lo tanto, imputables. La mayoría de ellos no había tenido nunca problemas legales y se había desempeñado en su vida de manera correcta. Sin embargo, ella se permitió catalogarlos de sádicos, aunque no en sentido patológico sino en términos morales, e interpretó ciertas actitudes y gestos de los acusados durante los testimonios en los juicios como motivados por el recuerdo de un gran placer sexual. En un nivel reflexivo más profundo, la pensadora alertó sobre el estado de la interioridad de los individuos corrientes que, ante la menor oportunidad, dieron rienda suelta a sus peores instintos y se convirtieron en asesinos o torturadores sin ningún tipo de dilema moral ni cargo de conciencia, cuestión que quedó evidenciada durante los juicios.

Ahora bien, si se analiza en profundidad lo expuesto parece percibirse una contradicción en las reflexiones arendtianas. Por un lado, la pensadora habla de un tipo de criminal ordinario y utiliza la categoría de “sadismo” para explicar sus conductas, no obstante hacer mención a los resultados de los peritajes psiquiátricos, los cuales no sostienen ninguna aseveración en este sentido sino que, por el contrario, manifiestan la completa normalidad de los imputados. Arendt encuentra, en las actitudes de los acusados, los rasgos inherentes al comportamiento de un criminal común: desobediencia a la ley (en este caso, a las órdenes superiores), motivos personales claros (el principal, a su criterio, es la búsqueda del placer sexual), contradicción en las declaraciones, culpabilización de la víctima, etc. Por otro lado, en cambio, menciona la gravedad del

¹⁰⁰ En sentido estricto Arendt cataloga de ordinarios los crímenes juzgados en Auschwitz. Respecto del mal, en *AJ* no hace referencia ni al mal radical ni a la banalidad del mal así como tampoco explicita una nueva concepción del mismo. La referencia a un mal ordinario como protagonista de los juicios de Frankfurt remite al análisis crítico de Pendas (2007) que, en esta investigación, se considera relevante y atinente.

hecho de que individuos por completo normales que viven sus vidas de acuerdo a los principios cívicos y morales imperantes en su entorno se transformen en asesinos ante la menor habilitación legal para ello. Es decir, Arendt parece alertar sobre el hecho de que muchos ciudadanos no cometen delitos (robar, matar, torturar, entre una infinidad de posibilidades) por el simple hecho de que hay leyes que los prohíben y castigan y no porque encuentren una objeción moral para llevarlos a cabo.

Sin embargo, Arendt encuentra, otra vez, un caso excepcional que demuestra que había alternativas, que, aunque difícil, era posible actuar de otra manera en la Alemania nazi. El caso excepcional fue el del Dr. Lucas quien no solo se mostró, durante el juicio, por completo consternado por su obrar en Auschwitz sino que manifestaba señales claras de vergüenza y arrepentimiento. Por los testimonios de los testigos se supo que había ayudado a los prisioneros de diferentes formas y en distintas oportunidades y quedó demostrado, también, que en la medida en que le fue posible se excusó y evadió la responsabilidad de seleccionar prisioneros en las rampas. Además, fue el único de los acusados que ejerció su capacidad reflexiva y cuestionó el carácter moral de las órdenes recibidas, cuestión que quedó evidenciada en el pedido de consejo, por parte del acusado, a un obispo y a un jurista de renombre.

A modo de conclusión

De lo expuesto con anterioridad se desprende la relevancia que tuvo la dimensión moral en las reflexiones arendtianas sobre el mal. La línea de lectura propuesta en esta investigación fue enfocar el análisis en tres conceptos considerados clave en este sentido, el diálogo consigo mismo, la responsabilidad y la obediencia. En un primer momento, en *OT*, Arendt se refirió a la eliminación de la persona moral como segundo paso en el camino hacia la eliminación de la humanidad de los internados en los campos. Una vez convertidos en seres superfluos les era imposible comportarse moralmente pues solo los seres humanos pueden hacerlo y las víctimas del totalitarismo nazi ya no lo eran. El diálogo interior que se establece entre el yo y el sí mismo cuando se activa la facultad del pensamiento se encontraba cancelado y, en consecuencia, también lo estaba la capacidad que detentan los individuos de responsabilizarse por sus actos. La obediencia, por su parte, dejó de ser una elección en tanto los autómatas no toman decisiones sino que solo reaccionan ante los estímulos.

En *EJ*, desde cierto punto de vista, se puede observar una continuidad en lo que respecta a la dimensión moral del mal en el pensamiento arendtiano. Eichmann dejó en evidencia que no se encontraba arrepentido de su obrar, y que las consecuencias de su desempeño no eran responsabilidad suya sino de quienes habían impartido las órdenes y, ascendiendo en la escala jerárquica, quienes fueron los idearios del sistema de exterminio. Sin embargo, hay ciertos puntos que merecen una reflexión más profunda. La anulación de la capacidad moral de los prisioneros de los campos a la que se hiciera mención con anterioridad respondió a una situación de violencia y deshumanización extrema donde no solo se eliminó la moralidad de las capacidades de los internos sino cualquier signo de humanidad posible. En el caso de Eichmann, en cambio, la anulación del diálogo interno y del sentido de responsabilidad respondía a una realidad estructural dentro de la Alemania nazi, y, por esto, profundamente peligrosa. Arendt observó, materializada en la figura de Eichmann, una tendencia a la irreflexión y a la no emisión de juicios morales por parte, no solo de los funcionarios nazis, sino de la sociedad moderna en general¹⁰¹.

En la incapacidad evidenciada por Eichmann para emitir juicios, en términos arendtianos, para distinguir el bien del mal, es donde se ancla la posibilidad de un mal sin precedentes, el mal banal. Si la irreflexión y la falta de juicio imperan, un código moral puede ser reemplazado por otro sin mayores inconvenientes, la clave es que el individuo común, el ciudadano respetuoso y respetable, sepa qué hacer, no que se cuestione sobre la legitimidad moral de las nuevas reglas. Esta banalización del mal radica precisamente en que los peores horrores pueden ser llevados a cabo por motivos burdos y fútiles en relación con sus consecuencias. La mera obediencia, el afán de reconocimiento, la pura irreflexión demostraron, durante el régimen totalitario nazi, conllevar efectos atroces. A diferencia del mal radical con el que Arendt había

¹⁰¹ En este punto cobra relevancia una afirmación que se extendiera a raíz de la controversia generada por la publicación de *EJ* que sostenía que hay un Eichmann en cada ser humano, con la que Arendt no estaba de acuerdo. Existía un solo Eichmann que había sido juzgado, condenado y colgado en Jerusalén. Al respecto, Arendt, en respuesta a un comentario de Christian Bay que tuvo lugar durante las conferencias organizadas por la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, sostuvo: “First of all, you like my book *Eichmann in Jerusalem* and you say that I said there is an Eichmann in each one of us. Oh no! There is none in you and none in me! This doesn't mean that there are not quite a number of Eichmanns. But they look really quite different. I always hated this notion of “Eichmann in each one of us”. This is simply not true” (Arendt, 1979a: 308). No obstante, esto no niega que muchas de las reflexiones arendtianas impulsadas por su asistencia al juicio hayan podido trascender su contexto particular y referirse a la generalidad de una sociedad en la que el régimen nazi pudo desplegar toda su capacidad asesina.

catalogado la novedad de la malignidad totalitaria, cuyos motivos eran incomprensibles, el mal banal remite al acaecimiento de una maldad extrema motivada por las razones más débiles y vacías en comparación con la dimensión de sus efectos. En este punto podría hablarse de una incompatibilidad entre ambas concepciones de mal, uno es motivado por cuestiones incomprensibles, el otro, por razones fútiles y burdas pero no por eso menos claras y evidentes. Sin embargo, dicha incompatibilidad podría mitigarse si se entiende que el mal radical refiere a la estructura organizacional del totalitarismo y el mal banal a los individuos.

En el caso de *AJ*, como se expuso, también se pudo observar un sentido de no responsabilidad por parte de los imputados. Se justificaron los hechos cometidos por ser las consecuencias de órdenes superiores (que, a criterio de los oficiales acusados, siempre deben ser obedecidas) o por estar justificados ante la violencia de los prisioneros, es decir, como actos defensivos. Salvo por la excepción del Dr. Lucas, a la que se hizo referencia, no hubo, en Frankfurt, pedido de perdón, confesión ni manifestaciones de arrepentimiento. Sin embargo, Arendt cataloga a los imputados de ser criminales comunes (en ningún caso debe esto ser interpretado como un justificativo ni banalización de sus crímenes por parte de la pensadora) y, en este sentido, al mal cometido por estos de ser un mal ordinario. Fundamenta esta interpretación el hecho de que los acusados dieron rienda suelta a sus peores instintos y desobedecieron las órdenes recibidas. Los prisioneros debían morir en las cámaras de gas pero no hubo orden alguna en relación con las torturas y los asesinatos llevados a cabo por los oficiales de manera directa.

En lo que respecta a las motivaciones del mal ordinario, si se acepta la hipótesis arendtiana de que los imputados en Auschwitz eran sádicos que perseguían, con su obrar, la consumación de sus perversas pulsiones sexuales, se evidencia una similitud en relación con los motivos inherentes al mal banal, pero solo en cuanto al hecho de que las mismas son identificables. La diferencia radica en que en el caso del mal ordinario, sus efectos atroces son proporcionales y compatibles con el trastorno o las patologías sexuales. Ahora bien, si se tiene en cuenta el hecho de que los peritajes psicológicos realizados a los imputados en Frankfurt dieron como resultado la total normalidad de los mismos, la determinación de las motivaciones del mal ordinario se torna más compleja. Como se expuso con anterioridad, los imputados por los crímenes

de Auschwitz no tenían antecedentes por lo que, hasta el advenimiento del régimen nazi, cabe suponer que se habían comportado legalmente. ¿Cuáles fueron los motivos, entonces, que fundamentaron la desobediencia de los oficiales? Una respuesta posible es la superfluidad a la que habían sido reducidos tanto víctimas como victimarios dentro del gobierno totalitario. Dicha superfluidad anuló la humanidad de los implicados, hecho que propició que los peores instintos e impulsos de los funcionarios del régimen salieran a la luz.

Ahora bien, no obstante ser clara la diferencia observada por Arendt entre Eichmann y los asesinos de escritorio y los imputados de Auschwitz, es posible establecer vínculos entre ambas situaciones, unos evidentes y otros que actuaron en un nivel más profundo, y que la pensadora parece dejar de lado. El más claro es que todos se desempeñaron como funcionarios del nazismo, detentaban diferentes cargos pero se encontraban inmersos en el mismo régimen de gobierno. En un nivel más profundo, se podría explicar el ejercicio desmedido de la fuerza y la violencia por parte de los oficiales de Auschwitz por el grado de deshumanización en el que se encontraban inmersos, la cual fue el objetivo principal del régimen totalitario para lograr la dominación total, según Arendt lo analizara en *OT*. Dicha falta de humanidad tuvo como consecuencia directa la falta total de conmiseración para con los prisioneros reflejada en el sinnúmero de sufrimientos innecesarios¹⁰² a los que fueron sometidos. La deshumanización de los victimarios, por su parte, se materializó en la ausencia total de sentimientos de culpa, arrepentimiento o angustia. No se sentían responsables por lo que no era posible que sintieran ningún tipo de remordimiento ni cargo de conciencia.

Por todo lo expuesto, parece haber una continuidad a nivel moral entre los agentes del mal totalitario en las tres obras analizadas, no obstante la sentencia arendtiana respecto al carácter ordinario tanto de los criminales como del tipo de mal que se juzgara en Frankfurt. La dimensión moral del mal totalitario, tanto en su versión primigenia de mal radical como en su controvertida acepción del mal banal parece no sufrir alteraciones sustanciales en el pensamiento arendtiano, excepto por la anterior referencia a las motivaciones que fundamentan el acaecimiento de los dos tipos de males. El mal ordinario que ella viera manifestado en los juicios de Frankfurt no entra en contradicción en este sentido sino que se puede entender desde la misma perspectiva

¹⁰² La noción de “sufrimientos innecesarios” no apunta al hecho de que existieran sufrimientos justificados por su necesidad sino al hecho de que no respondían a órdenes superiores.

de análisis. Es verdad que en Auschwitz hubo desobediencia por parte de los oficiales imputados, pero no menos cierto es que la deshumanización de los seres implicados, víctimas y victimarios, fue la nota determinante que habilitó el peor de los horrores.

Capítulo 4

Dimensión jurídica

Arendt se refiere a los sistemas legales como los principales garantes de la estabilidad que regula la vida humana en el mundo compartido. Dicha estabilidad facilita el fluir del cambio¹⁰³ y, por lo tanto, es una condición necesaria de toda civilización para constituirse en tal (1972: 79). Aclara, luego, que, no obstante las muchas y variadas diferencias existentes entre tales sistemas legales, estos tienen en común su función estabilizadora y el hecho de que su validez no es (ni pretende ser) universal. El cuerpo político materializado en la figura del Estado tiende a la estabilidad y a la fijación institucional en un territorio y población (Canclini, 2016: 85). Los Estados nacionales modernos se caracterizaban por el respeto a la igualdad ante la ley de sus ciudadanos y eran concebidos como organizaciones jurídicas legitimadas por la voluntad de sus pueblos. Las normas jurídicas, no obstante poder ser injustas, cumplen con la función de estabilizar y establecer límites. Por otra parte, a la hora de reflexionar sobre la dimensión jurídica del mal en el pensamiento de Arendt, resulta de gran importancia realizar una mención al análisis de la autora respecto a la noción de ley, a sus diferentes concepciones y a las consecuencias políticas que cada una de ellas conlleva. A modo de recapitulación, el espacio público arendtiano es aquel en el que irrumpe la acción (espacio de aparición) así como también el espacio contenido en un mundo que otorga estabilidad a las relaciones humanas (Canclini, 2016: 244)¹⁰⁴. Como modelos de espacios públicos Arendt propone la *polis* griega y la república romana. En el primer caso, el principio de estabilidad está dado por el *nomos*, es decir, la ley entendida como el marco extrapolítico de la acción. En el segundo, es el senado el que otorga estabilidad a la república romana por medio de la *lex*, la ley concebida como alianza política fruto de la acción ciudadana. En ambos casos se combina la *isonomía* (igualdad ante la ley) con la *isegoría* (igualdad para la acción). “[E]l *nomos* griego como muralla y la *lex* romana como relación, refieren a dos elementos que permiten estabilizar la esfera pública sin renunciar a la libertad política y sin apelar a una fuente trascendente de autoridad” (Canclini, 2016: 187). Tanto el *nomos* griego como la *lex*

¹⁰³ Arendt aclara que la ley puede legalizar el cambio toda vez que este se haya hecho efectivo, es decir, puede hacerlo legal en retrospectiva, pero el cambio en sí es una acción extra-legal (1972: 80).

¹⁰⁴ En el apartado siguiente se profundizará sobre las nociones arendtianas de espacio público y acción.

romana se encuentran exentos de la apelación a una trascendencia que los fundamente y les otorgue autoridad. Los Estados contemporáneos, por su parte, reconocen la igualdad de sus ciudadanos ante la ley pero les niegan la posibilidad de acción política (igualdad en cuanto a la accesibilidad a la acción y la palabra), en tanto en la época moderna se interpretaron los derechos sin referencia a la acción concebida como participación pública.

En contraposición con los ejemplos citados, en el mundo moderno la ley era entendida según el modelo de la *torah* (mandato), centrada en la obediencia más que en el contenido de la norma. Arendt (1990: 189) afirma que el modelo que utilizó la sociedad occidental para sus leyes no fue romano sino hebreo. Dicho modelo se mantuvo sin alteraciones durante los siglos XVII y XVIII, salvo que el lugar de la divinidad fue ocupado por el derecho natural. “Only to the extent that we understand by law a commandment to which men owe obedience regardless of their consent (...), does the law require a transcendent source of authority for its validity” (Arendt, 1990: 189). [“Solo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento (...), la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez” (Arendt, 2006b: 261).] Arendt menciona que esta concepción de la ley promovió la organización de las masas por medio de los aparatos burocráticos y redujo la obligación política a la obediencia a la ley. En cambio, “la propuesta arendtiana sostiene que las leyes deberían entenderse como un vínculo configurado por los seres humanos para establecer las bases de una convivencia que puede, eventualmente, ser revisada sin destruir el propio ordenamiento” (Canclini, 2016: 247).

Como excepción de lo expuesto Arendt menciona el caso de los regímenes totalitarios, los cuales interpretan la legalidad de manera opuesta a las concepciones anteriormente descritas (*nomos*, *lex* y *torah*) en tanto la ley que respetan es la ley, trascendente, del movimiento constante (por lo que la capacidad estabilizadora de la legalidad queda obstruida) y aspira a ser obedecida universalmente, dicha ley era fijada ideológicamente. A criterio arendtiano, allí donde las leyes imperantes son las de la Historia o de la Naturaleza y cuya interpretación se restringe a la que realiza el jefe de un Estado, reina la ilegalidad (1972: 79). Vargas (2011: 117) menciona que la ley totalitaria es una herramienta clave utilizada por los totalitarismos a los fines de lograr

sus objetivos. Dichos regímenes no serían, en sentido estricto, ilegales, pues manipulan la legalidad y, en este sentido, se podría afirmar que actúan según derecho. La ley totalitaria obligaba necesariamente, negando toda posible intervención del juicio del ciudadano concebido como legislador (concepción de la obligación política en Arendt siguiendo los supuestos de las organizaciones políticas post revoluciones modernas).

Ballesteros Soriano, de la mano de las reflexiones de Arendt, menciona que los puntos centrales que comparten las diferentes concepciones arendtianas de la ley (*nomos*, *lex* y *torah*) son la búsqueda de la estabilidad política y, en tanto aspiran a imponer y mantener un orden, la limitación de la acción (2015: 12). En este sentido hace referencia a la relación conflictiva que se establece entre las concepciones arendtianas de la acción y el derecho. “Por un lado, la acción política como capacidad humana de innovar se caracteriza por carecer de límites y ser impredecible; por otro, el fin principal del derecho es dar estabilidad a la comunidad política y delimitar el ámbito de la acción” (Ballesteros Soriano, 2015: 7). Agrega, a su vez, que el derecho es el único recurso con el que cuentan los individuos para otorgar durabilidad a las relaciones humanas que acontecen en el mundo artificial que ellos mismos crean, el cual se ve limitado por las leyes (2015: 134). La concepción de *lex* (ley que no supone un origen absoluto y que no se entiende como producto de la fabricación) permitiría reconciliar la libertad política con la ley.

The laws hedge in each new beginning and at the same time assure its freedom of movement, the potentiality of something entirely new and unpredictable; the boundaries of positive laws are for the political existence of man what memory is for his historical existence: they guarantee the pre-existence of a common world, the reality of some continuity which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them (Arendt, 1979b: 465).

[Las leyes cercan a cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible; las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una

continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos (Arendt, 1998b: 373).]

En lo referente a la aplicación de la ley en los juicios a los criminales nazis, Pendas (2007) menciona la existencia de un dilema moral y otro legal. Sostiene que las paradojas propias de los mencionados juicios son, en realidad, dilemas inherentes a todo proceso legal que tiene por objetivo juzgar las matanzas administrativas, es decir, los asesinatos en masa organizados por el Estado. A criterio de Arendt, las cuestiones estructurales (por ejemplo, la emergencia de lo social en la época moderna) que enmarcan los hechos juzgados no eximen de su responsabilidad al individuo que los llevó a cabo. Los encargados de impartir justicia deben considerar los factores contextuales únicamente como las circunstancias que propiciaron el crimen pero nunca como un modo de liberar de culpa al perpetrador. Arendt concluye que el sistema legal vigente durante los juicios nazis es inadecuado a la hora de juzgar las matanzas administrativas. No obstante, considera que tales juicios deben llevarse a cabo indefectiblemente. “This crime [‘crime against humanity’] was indeed not covered by international or municipal law” (Arendt, 1964: 120). [“Este tipo de delito [‘delitos contra la humanidad’] no estaba previsto por las normas internacionales ni tampoco por las leyes internas” (Arendt, 2003c: 154).”]

Nothing is more pernicious to an understanding of these new crimes [‘crime against humanity’], or stands more in the way of the emergence of an international penal code that could take care of them, than the common illusion that the crime of murder and the crime of genocide are essentially the same, and that the latter therefore is “no new crime properly speaking”. The point of the latter is that an altogether different order is broken and an altogether different community is violated (Arendt, 1964: 127).

[Nada hay más pernicioso para la correcta comprensión de estos nuevos delitos [“delitos contra la humanidad”], o nada hay que obstaculice mayormente la formación de un código penal internacional que sea de aplicación a aquellos, que la difundida falsa creencia en que el delito de asesinato y el delito de genocidio son esencialmente iguales, y que, en

consecuencia, el segundo “no es un delito nuevo, en pureza”. La esencia del segundamente nombrado delito consiste en que quebranta un orden distinto y perjudica a una comunidad distinta (Arendt, 2003c: 162).]

Pendas (2007: 87) sostiene que a la base de esta convicción se encuentra la necesidad de los juicios morales y la demanda de justicia por parte de la sociedad. Los individuos (y no los sistemas o movimientos) deben ser juzgados y condenados porque son, en sentido jurídico, los agentes morales de la acción. La ley presupone que el individuo juzgado es autónomo y, por lo tanto, responsable. “Far from treating individual defendants in Holocaust trials as mere cogs in a vast machine, the law insists that even under such circumstances, it is the individual human agent who stands trial” (Pendas, 2007: 88). En cuanto a la obligación moral que tienen los individuos de obedecer las leyes, Arendt afirma que deriva de la suposición de que estos consienten en obedecerlas o son, en realidad, sus propios legisladores, esto bajo los supuestos post revolucionarios. En otras palabras, los individuos se obedecerían a sí mismos y no serían sometidos por una voluntad externa y extraña (1972: 84)¹⁰⁵. En el caso de Eichmann y de los imputados en Frankfurt, si bien la obediencia se dio respecto a órdenes recibidas por ser funcionarios del régimen y no a leyes positivas, se pudo observar una equiparación entre la ley y la norma propia del aparato burocrático.

Por lo expuesto se puede observar que la concepción de ley, inherente al plano jurídico, es fundamental a la hora de reflexionar sobre el vínculo que se establece entre esta y el ciudadano y, en consecuencia, cobra importancia la noción de obligación política que cada concepción de la legalidad implica. En lo que respecta al mal totalitario esta línea de análisis es fundamental pues dicho mal acaeció en el marco de un sistema de gobierno que había legalizado el crimen y la excusa de muchos de sus perpetradores se focalizaba en la noción de obediencia.

Dimensión jurídica del mal totalitario

¹⁰⁵ Arendt agrega que esta solución rousseauiano-kantiana al problema de la obediencia a la ley tiene el defecto de trasladar el conflicto a la conciencia. En lo que respecta a las corrientes de la ciencia política moderna la cuestión problemática se centra en el carácter ficticio del consentimiento entendido como afiliación voluntaria de cada individuo a la comunidad (1972: 87).

En este apartado se realizará un relevo (en *OT*, *EJ* y *AJ*) de las consideraciones arendtianas respecto a la noción de ley dentro del régimen totalitario y a los problemas que rodean el mencionado concepto en relación con el nuevo tipo de asesino y de mal acaecido durante la Segunda Guerra Mundial.

4.1 Categorías de análisis

Para realizar el siguiente análisis se tendrán como eje los conceptos de obligación política y ley que fueron analizados en el párrafo anterior. A continuación se relevarán sus notas esenciales a los efectos de contar con un concepto claro y útil para abordar el estudio de la dimensión jurídica del mal en las tres obras analizadas: *OT*, *EJ* y *AJ*.

Ley

La ley, sea cual fuere su concepción (*nomos*, *lex* o *torah*) y su fuente de legitimidad, es concebida como un principio estabilizador y tiene como objetivo principal mantener el orden. El *nomos* remite a la ley como el marco extrapolítico de la acción y la *lex* a la ley concebida como alianza política fruto de la acción ciudadana. En ambos casos se combina la *isonomía* (igualdad ante la ley) con la *isegoría* (igualdad para la acción) y ambos, a su vez, se encuentran exentos de la apelación a una trascendencia que los fundamente y les otorgue autoridad. En el mundo moderno, en cambio, la ley era entendida como *torah* (mandato), y se centraba fundamentalmente en la obediencia más que en el contenido de la norma.

Durante los regímenes totalitarios la ley se identifica con la norma burocrática y no se limita a prohibir una acción sino que indica qué hacer. Dicha ley pierde su cualidad estabilizadora y pasa a ser concebida como la ley del movimiento, el cual se encuentra garantizado por el terror.

Obligación política

La categoría de obligación política remite directamente a la de ley tal como es entendida en el pensamiento político moderno, en tanto se considera que todo ciudadano está obligado a obedecerla. En los Estados modernos el ciudadano es beneficiario de ciertos derechos inherentes al ámbito privado a cambio de la obediencia a las leyes. En

los regímenes totalitarios, en cambio, se requiere la obediencia ciega y total pues se cancela la relación entre acción, motivación e interés (Canclini, 2016: 14).

4.2 La dimensión jurídica del mal en *OT*

Arendt, en el “Prólogo a la primera edición norteamericana” de *OT*, menciona que los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, los cuales se materializaron en el marco de los totalitarismos del siglo XX luego de atravesar diferentes etapas, a saber: la consolidación del antisemitismo europeo y el surgimiento de los imperialismos, dejaron en evidencia la necesidad de una nueva ley de carácter universal que salvaguarde la dignidad humana. Esta nueva ley es entendida por Arendt como un nuevo principio político que si bien debe alcanzar a la humanidad toda, su poder debe estar limitado por y enraizado en entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 1998b: 5). En el tomo denominado “Imperialismo” Arendt se refiere a los límites expansivos que el sistema Nación-Estado le imponía a los intereses económicos de la burguesía y, al respecto, menciona el concepto de ley, el cual condensaba en su interior una sustancia singular que era válida solo dentro de sus fronteras y para su propio pueblo (1998b: 119). En el apartado referido al creciente poder de la burguesía, hace mención a la noción de progreso pero no en el sentido en que se lo definía en la Francia del siglo XVIII, es decir, el progreso que llegaba a su fin con la emancipación del hombre. El progreso en la sociedad burguesa del siglo XIX no tenía fin y se encontraba dispuesto a sacrificar la libertad y autonomía del hombre en pos de la ley (sobrehumana) de la Historia (1998b: 131).

En el capítulo denominado “El pensamiento racial ante el racismo”, Arendt se refiere a la ideología y la distingue de la mera opinión en tanto la primera cree detentar la clave de la Historia, el conocimiento de los enigmas del Universo y de las leyes ocultas que gobiernan la Naturaleza y, por extensión, al hombre. De todas las ideologías, solo dos, a criterio arendtiano, han podido trascender a las demás, a saber: aquella que interpretó la Historia como lucha económica de clases (llevada a su extremo durante el totalitarismo stalinista en Rusia) y la que leyó en los derroteros de la Historia la lucha natural de razas (materializada en Alemania durante el régimen totalitario nazi) (1998b: 143-144). El poder persuasivo de las ideologías no proviene de sus pretensiones científicas sino que está directamente vinculado a sus aspiraciones políticas. El

sistema de gobierno burocrático que sustituye la ley por el decreto (inherentemente cambiante y temporal) se fundamenta en una creencia casi mágica en la identificación del hombre con las fuerzas de la Historia.

Thus does the bureaucrat shun every general law, handling each situation separately by decree, because a law's inherent stability threatens to establish a permanent community in which nobody could possibly be a god because all would have to obey a law (Arendt, 1979b: 216).

[[R]ehúye el burócrata toda ley general, atendiendo por decreto a cada situación aislada, porque la estabilidad inherente a la ley amenaza con establecer una comunidad permanente en la que nadie pueda posiblemente ser dios porque todos tengan que obedecer a una ley (Arendt, 1998b: 186).]

Arendt afirma que en tanto el gobierno burocrático es el gobierno por decreto, el poder pasa a ser la fuente directa de legitimación, a diferencia de lo que acontece en los regímenes constitucionales en los que dicha fuente radica en el cumplimiento de la ley. Una de las notas distintivas de los decretos es que permanecen anónimos y crean la sensación de emanar de un poder que no necesita justificativo alguno y que domina a todos (*torah*).

Una cuestión clave en lo que respecta a la noción de ley es a la que hace referencia Arendt en el capítulo denominado “Las perplejidades de los derechos del hombre”. Menciona la declaración de los Derechos del Hombre en el siglo XVIII como un momento decisivo en la Historia, pues la ley dejó de ser concebida como emanada de un poder superior y absoluto (*torah*) en tanto su fuente pasó a ser el Hombre así como también su fin último. Los Derechos del Hombre se suponían independientes e irreductibles a ley alguna y no requerían de ninguna legislación que los protegiera porque todas se basaban en ellos. En este sentido, el Hombre se elevó a la condición de soberano en lo que respecta a la ley. Los derechos civiles (inherentes a los ciudadanos de las naciones particulares) fueron, luego, la encarnación en leyes concretas de los

Derechos del Hombre, considerados inalienables e independientes de la nacionalidad y la ciudadanía¹⁰⁶.

Los regímenes totalitarios son un ejemplo paradigmático de la violación de los Derechos Humanos, la cual se ve justificada por la concepción de ley inherente a dicho sistema de gobierno. La ley en el marco del totalitarismo se concibe como la identificación entre los conceptos de justicia y utilidad, es decir que, dentro del régimen, es justo lo que es útil para determinado grupo o parte (el pueblo, la nación, una mayoría, etc.). En el tomo denominado “Totalitarismo”, Arendt menciona que esta concepción de ley se vuelve una realidad ineludible cuando los absolutos (Dios, Naturaleza, etc.) son dejados de lado y pierden autoridad. En referencia a las cadenas de mando dentro del régimen totalitario, la voluntad del Führer es la ley suprema (1998b: 297). La totalidad de la estructura jerárquica del mencionado régimen manifiesta, a criterio arendtiano, una combinación de credulidad y cinismo en lo que respecta a las declaraciones falsas de los jefes y la ficción ideológica inherente al movimiento. La convicción imperante en todos los escalones de mando es que el Führer siempre tiene la razón y que la política es un juego de engaños. Este “tener razón” que detenta el Führer no se relaciona con la verdad sino con la veracidad de sus declaraciones, la cual se verificará a la luz de los futuros éxitos o fracasos y no según los hechos vigentes.

La concepción de la ley dentro del nazismo tenía un carácter universal en el sentido de que todos caían, de manera potencial, bajo su jurisdicción. El ejército alemán, al ocupar un nuevo territorio, no actuaba como un elemento de conquista que obligaba a cumplir con una nueva ley sino como un órgano ejecutor de una ley que consideraba vigente en todo el mundo (1998b: 335). La policía secreta de los regímenes totalitarios era la encarnación de la ley del movimiento. Respecto al grado y tipo de dominación ejercido por el totalitarismo, Arendt afirma que era una novedad, pues no podía ser equiparado a lo sucedido en las tiranías ni las dictaduras precedentes. Por una parte reconoce que la dominación totalitaria arrasa con las leyes positivas, pero, por

¹⁰⁶ Arendt menciona la paradoja en la que caen los Derechos del Hombre, a saber: dichos derechos fueron concebidos como inalienables e independientes de todo tipo de gobierno particular pero, en la realidad, quedó demostrado que los apátridas, en tanto individuos carentes de Estado alguno, vieron coartados sus derechos al no contar con ninguna autoridad que los protegiera ni ninguna institución que los garantizara (1998b: 243). La calamidad en la que se vieron inmersos los apátridas no consistía en haber perdido tal o cuál derecho sino en no contar con una comunidad que los considerara miembros y, por esto, los protegiera y garantizara su bienestar. Para una profundización de esta temática cf. Benhabib (1999, 2005, 2010).

otra, sostiene que esto no implica que tal dominación se desarrolle al margen de la ley sino que respondería a las leyes de la Naturaleza o de la Historia, de las cuales se cree que derivan las leyes positivas mencionadas. En este sentido es que Arendt afirma que el poder ejercido por los totalitarismos no es ilegal. No obstante pasar por alto la insignificante legalidad de las leyes positivas, se remonta a las fuentes de la legalidad y su desarrollo se despliega en consonancia con ellas con un grado de obediencia inédito hasta entonces.

Los totalitarismos no traducen la ley de la Naturaleza o de la Historia en normas que regulen y determinen lo justo y lo injusto sino que la aplican a la Humanidad en sentido genérico y no tienen en cuenta el desempeño particular de los individuos. El objetivo de esto es lograr que la especie humana se convierta en portadora activa de aquella ley primigenia y deje de estar sometida pasivamente a ella. Arendt aclara que lo que distingue la concepción de la ley totalitaria de las demás concepciones es que esta pretende escindir su realización y cumplimiento de la acción humana. En este sentido es que la pensadora sostiene que se impone sin el *consensus iuris*, el cual no tiene lugar dentro de los regímenes totalitarios, pues estos no establecen un nuevo régimen legal que reemplace al anterior sino que aspiran a lograr que la Humanidad sea la encarnación de la ley.

Arendt compara lo anterior con aquellas concepciones que consideran que las leyes positivas emanan de un poder o fuerza superior (la Naturaleza o las divinidades) que es considerado permanente e inmutable. Las leyes emanadas de estos absolutos trascendentes eran cambiantes y susceptibles de modificaciones pero poseían un grado de estabilidad (en comparación con las acciones humanas que se encuentran en constante fluctuación) que derivaba directamente de la presencia eterna de sus fuentes de autoridad. En el caso de los totalitarismos, en cambio, cuando se hace alusión a las leyes de la Naturaleza o de la Historia, estas aluden no ya a principios fijos estabilizadores sino que son concebidas como movimiento en sí mismo en constante despliegue. En el gobierno totalitario las leyes positivas son reemplazadas por el terror total, el cual es el encargado de hacer real la ley del movimiento de la Naturaleza o de la Historia (Arendt, 1998b: 372). En otras palabras, el objetivo del terror es allanar el camino para el completo despliegue de las leyes mencionadas por medio de la eliminación de cualquier escollo (acción espontánea) que interrumpa la libre carrera, a

través de la Humanidad, de sus fuerzas. El terror elimina al individuo en pos de la especie.

4.3 La dimensión jurídica del mal en *EJ*

En torno a los procesos legales llevados a cabo con el fin de juzgar y condenar a los oficiales y funcionarios del nazismo por los aberrantes hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, se despliegan un sinnúmero de opiniones divergentes, conflictos legales materializados en vacíos y/o ambigüedades inherentes a la legislación vigente durante los acontecimientos juzgados, complejidades técnicas, etc. En este apartado se analizarán los problemas jurídicos que surgieron durante el juicio a Adolf Eichmann desde la óptica arendtiana teniendo como concepto clave la noción de ley, y se hará, a su vez, referencia a los juicios de Nuremberg (el precedente legal del mencionado proceso en Jerusalén), en consonancia con el recorrido que realiza la autora al desarrollar el problema jurídico inherente al tipo de juicio en cuestión. Es importante aclarar que no se entrará en detalles sobre todas las cuestiones vinculadas al plano jurídico que menciona Arendt sino que se profundizará sobre aquellas consideradas relevantes a la hora de reflexionar sobre la dimensión jurídica del mal totalitario.

Una de las primeras cuestiones que hay que tener presentes a la hora de abordar la dimensión jurídica del mal totalitario es que el sistema legal que enmarcó y aportó su estructura para hacer efectivos los juicios a los criminales nazis se vio excedido, en cuanto a su alcance, por la novedad de los hechos juzgados. Arendt menciona, en varias oportunidades y en diferentes escritos, que las categorías de análisis con las que se había entendido el mundo hasta el advenimiento de los regímenes totalitarios se vieron excedidas y, en consecuencia, revelaron su incapacidad para comprender cabalmente los nuevos acontecimientos. Esta incapacidad se vio replicada en el plano jurídico-legal, pues las leyes vigentes carecían del grado de complejidad y amplitud para poder ser aplicadas de forma clara y sin salvedades y cuestionamientos a los hechos juzgados.

Los juicios de Nuremberg fueron citados como precedentes legales válidos durante el juicio llevado a cabo en Jerusalén. No obstante, entre ambos procesos salían a la luz, a criterio arendtiano, diferencias no menores. Una muy evidente era el hecho de que el tribunal que se desempeñó durante los juicios de Nuremberg era de carácter internacional y el que actuó en Jerusalén era un tribunal israelí, cuestión muy

controvertida que será abordada más adelante. Otra diferencia marcada por Arendt fue el hecho de que durante el juicio a Eichmann la cuestión judía fue central, no así en los juicios de Nuremberg. Entre los puntos en común entre ambos procesos se encontraban las siguientes objeciones esgrimidas respecto a la legitimidad de los mismos, a saber: el carácter retroactivo de la ley con la que los acusados eran juzgados y el hecho de que quienes juzgaban eran los vencedores.

En el capítulo 2 de *EJ* Arendt remite a la ley denominada “Ley de Castigo de Nazis y Colaboradores Nazis” promulgada en 1950 (aplicable al caso Eichmann), la cual sostenía que cualquier individuo que fuera hallado culpable de alguno de estos delitos podía ser condenado a muerte (2003c: 18). Eichmann, por su parte, se declaró inocente respecto de los 15 cargos que se le imputaban¹⁰⁷. En lo que respecta a las cuestiones jurídico-legales implicadas, era menester poder determinar el grado de conocimiento que el imputado tenía de las consecuencias de su obrar, puesto que Eichmann no mató personalmente a nadie y su tarea consistía en el traslado de los prisioneros, de manera eficaz y con la mayor celeridad posible, y en la logística necesaria para llevar a cabo los mismos. Otro de los cuestionamientos legales a los que se debía dar respuesta era el hecho de determinar si el acusado poseía conocimiento respecto a la responsabilidad jurídica inherente a sus actos. Ambos cuestionamientos fueron respondidos de forma afirmativa. Arendt menciona, también, dos cuestiones jurídicas más, a saber: si era factible eximir de responsabilidad a Eichmann atendiendo a su declaración, en la que alegaba que no tenía más opción que obedecer las órdenes, pues de lo contrario peligraba su propia vida¹⁰⁸; y si era factible que el acusado alegara la concurrencia de circunstancias atenuantes en tanto había hecho todo lo posible a los efectos de disminuir la gravedad de las consecuencias del delito. Ambas cuestiones estaban contempladas en la ley a la que se hizo referencia con anterioridad en las secciones 10 y 11.

¹⁰⁷ Específicamente, Arendt relata que Eichmann se declaró inocente “en el sentido en que se formula la acusación” y que esta cuestión no fue profundizada ni requirió aclaración por parte de la defensa, de la acusación ni de ninguno de los jueces. Es decir, no se indagó a Eichmann sobre el sentido en el cual sí se consideraba culpable de los cargos que se le imputaban.

¹⁰⁸ Respecto a la cuestión de la obediencia debida alegada por Eichmann, Arendt hace referencia a que en los documentos de Nuremberg no se halla ni un solo caso de pena de muerte aplicada a un oficial de las SS que se haya negado a cumplir con las órdenes recibidas (2003c: 58).

La defensa no alegó la concurrencia de órdenes superiores pero sí lo hizo respecto a la concurrencia de “actos de Estado”¹⁰⁹, en la cual basaba su pedido de absolución. La apelación a “actos de Estado” fue moneda corriente en los juicios de Nuremberg. Al respecto Arendt hace alusión al carácter conflictivo de la pretensión de que los nuevos hechos que, precisamente por su novedad carecían de precedentes, fueran juzgados según las normativas y precedentes que dichos actos habían hecho desaparecer. En el Tercer Reich la palabra del Führer tenía fuerza de ley, es decir que no era imprescindible el registro escrito de la misma si esta había emanado directamente de Hitler. En este contexto jurídico, las manifestaciones orales del Führer fungían como el derecho común básico y toda orden que contradijera sus palabras era, por definición, ilegal. Arendt afirma que en un régimen de gobierno criminal son consideradas ilegales aquellas reglas que serían legales bajo cualquier otro tipo de gobierno. En consonancia con lo expuesto, Eichmann tenía pleno convencimiento de que su obrar estaba justificado por encontrarse enmarcado dentro del marco legal vigente, el cual emanaba de manera directa de la voluntad del Führer. En su obediencia a las órdenes estaba obedeciendo, también, la ley.

Según Eichmann, todos los funcionarios nazis se habían convertido en criminales por una ley y no por una orden. Las órdenes del Führer eran tratadas como si fueran leyes, pues no se encontraban limitadas en el tiempo y el espacio (limitación inherente al concepto de orden). En relación con esto, Arendt menciona que en los países civilizados la voz de la conciencia le dice al individuo “no matarás”, mientras que en la Alemania nazi la ley común emanada de Hitler aspiraba a que la conciencia les dijera “debes matar”. El mal, a criterio arendtiano, perdió, en el Tercer Reich, una de sus notas esenciales, el de ser una tentación. Por el contrario, muchos alemanes se vieron en la tentación de no matar, no robar, no enviar a miles a la muerte, pero obedecieron la ley y cumplieron con su deber. Como sostiene Arendt, los nazis habían aprendido a resistir la tentación (2003c: 91).

En el Epílogo de *EJ* Arendt se refiere a la enorme cantidad de irregularidades jurídicas que tuvieron lugar durante el juicio a Eichmann. Al respecto menciona el

¹⁰⁹ En el capítulo 2 de *EJ* Arendt menciona que el Dr. Servatius (defensor de Eichmann) basaba su defensa en el hecho de que, según el ordenamiento jurídico nazi, el imputado no había cometido ningún delito sino que había llevado a cabo “actos de Estado”, los cuales quedaban por fuera de la jurisdicción de cualquier otro Estado que no fuera el de su nacionalidad (2003c: 18).

hecho de que el proceso fue el foco de diferentes cuestionamientos y objeciones. Por un lado, fue objetado en el mismo sentido en que lo fueron los juicios de Nuremberg, es decir, por juzgar con una ley considerada retroactiva respecto de los hechos juzgados y por el hecho de que quienes juzgaban eran los vencedores. Por otro lado, se le objetó de manera particular, en tanto se consideraba que el tribunal de Jerusalén no era competente para juzgar a Eichmann en lo que respecta a su jurisdicción territorial¹¹⁰ y, además, se cuestionó el hecho de que no se tuviera en cuenta la cuestión de que el imputado había sido raptado y no extraditado, es decir que había sido llevado a Israel por medios ilegales. A criterio arendtiano esta fue prácticamente la única cuestión sin precedentes en el juicio de Jerusalén. Por último, entre las objeciones más importantes, según Arendt, se encontraban aquellas que apuntaban a la acusación en sí misma y, en consonancia, a la ley con la que se juzgó al acusado. Según estas objeciones, Eichmann había cometido “crímenes contra la humanidad” más que “crímenes contra el pueblo judío”, por lo que el tribunal que debía juzgarlo tenía que ser de carácter internacional. Este delito (el denominado “crimen contra la humanidad”) no tenía precedentes por lo que no se encontraba previsto por las leyes internas ni por la normativa internacional.

Arendt sostiene que uno de los errores jurídicos más graves y nocivos consiste en considerar el delito de genocidio, entendido como un ataque a la diversidad humana como tal, y el delito de asesinato, como esencialmente iguales. Dicha equiparación obstaculiza la comprensión del nuevo tipo de crimen que surgió durante la Segunda Guerra Mundial (el genocidio) y obstaculiza la formación de un código penal de carácter internacional capaz de juzgar este tipo de delitos (2003c: 163). El delito de genocidio no es equivalente ni equiparable a los crímenes comunes pues quebranta un orden distinto y, a su vez, perjudica a una comunidad diferente¹¹¹. A criterio arendtiano, el juicio en Jerusalén, si bien cumplió con el objetivo de hacer justicia, fracasó en tres aspectos importantes, a saber: “the problem of impaired justice in the court of the victors; a valid definition of the ‘crime against humanity’; and a clear recognition of the

¹¹⁰ El cuestionamiento apuntaba al hecho de que el Estado de Israel (fundado en 1948) no existía en el momento en que los crímenes fueron cometidos por lo que no podía juzgarlos. Esta objeción, para Arendt, carecía de trascendencia (2003c: 155).

¹¹¹ En el “Post Scriptum” Arendt afirma que la noción de genocidio es aplicable a los crímenes cometidos por el régimen nazi y, particularmente, al caso Eichmann, pero insuficiente, en tanto existen precedentes a lo largo de la historia del asesinato masivo de personas. A su criterio el concepto de “matanzas administrativas” sería más adecuado, pues reflejaría el carácter novedoso y complejo de los hechos juzgados (2003c: 171).

new criminal who commits this crime” (Arendt, 1964: 128). [“el problema de la parcialidad propia de un tribunal formado por los vencedores, el de una justa definición de ‘delito contra la humanidad’, y el de establecer claramente el perfil del nuevo tipo de delincuente que comete este tipo de delito” (Arendt, 2003c: 164).] Arendt, al final del “Epílogo”, hace referencia a que uno de los principales problemas que salió a la luz durante el juicio a Eichmann fue el implicado en la premisa (común a todo ordenamiento jurídico moderno) de que para que exista delito debe concurrir el ánimo de causar daño. Como se expuso anteriormente, esta cuestión no es de fácil esclarecimiento en el contexto en que se cometieron los crímenes juzgados.

Por último, en el “Post Scriptum” de *EJ* Arendt menciona los problemas con los que se enfrentó la jurisprudencia a la hora de juzgar los crímenes totalitarios. Dicha problemática radicaba en la carencia de categorías adecuadas, dentro del marco legal, para hacer referencia a los hechos juzgados. A criterio arendtiano, los dos únicos conceptos aptos, aunque insuficientes, para tal fin eran el de “actos de Estado” y el de “órdenes superiores”. La teoría de los actos de Estado sostiene que ningún Estado soberano puede ser juzgado por otro Estado, Arendt menciona que esta teoría fue dejada de lado en Jerusalén pero, con anterioridad, en los juicios de Nuremberg. Para aclarar la cuestión, propone retrotraer el análisis a la noción de *raison d’État*, la cual hace alusión al hecho de que los actos llevados a cabo por el Estado, así como sus leyes, no están sujetos a la misma normativa que aquellos hechos cometidos por los ciudadanos. Los delitos estatales que se cometan apelando a la *raison d’État* deben ser excepcionales, es decir que deben justificarse únicamente como medidas de emergencia. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo expuesto, es inviable que se apele al concepto de actos de Estado para hacer referencia a lo acontecido durante el régimen nazi en Alemania. Tal imposibilidad radica en que la relación expuesta entre actos legales y excepciones se invierte, pues son los actos no criminales los que se conceden en vistas a una realidad determinada, es decir, lo que devienen en excepciones.

En lo que respecta al concepto de “órdenes superiores”, Arendt menciona que la totalidad de los textos jurídicos consultados durante el juicio sostenían que las órdenes criminales no debían ser obedecidas. Ahora bien, el problema era poder determinar lo que se consideraba criminal en el momento y el contexto en que sucedieron los hechos en cuestión, lo cual podía entrar en contradicción (y, de hecho,

así fue) con la reglamentación vigente a la hora de enjuiciar los mencionados hechos. Es crucial en este contexto la cuestión a la que se hizo referencia con anterioridad respecto a la inversión de la relación entre norma y excepción que tuvo lugar durante el régimen nazi, pues dicha relación es clave a la hora de determinar el carácter criminal de la orden obedecida por un subordinado. Al respecto, la jurisprudencia israelí sostenía que solo era legítimo desobedecer una orden si esta era “manifiestamente ilícita”. La determinación de su ilegalidad se desprendería del hecho de que dicha orden violase las normas del sistema jurídico en el que el subordinado se encontrara inmerso. En este marco, el problema radica en que en el caso de Eichmann no se cumplieron los requisitos requeridos para legitimar su desobediencia a las órdenes superiores, por lo que no hubiese sido correcto condenarlo por obedecer. En un régimen de gobierno criminal, el crimen es legal, por lo que determinar el carácter ilegítimo de una norma y optar por desobedecerla puede llevar a consecuencias indeseadas si se la analiza y juzga desde fuera del mencionado régimen. Es decir, el razonamiento anterior llevaría a la conclusión de que las órdenes que determinaran la detención de las matanzas, la salvación de vidas o el fin de los sufrimientos por parte de los prisioneros (en el supuesto caso de que hubiesen existido) deberían haber sido desobedecidas, en tanto contradecían el sistema jurídico vigente. Por medio del análisis de las nociones de “actos de Estado” y “órdenes superiores”, en relación con los acontecimientos sucedidos durante el régimen nazi, Arendt intenta dejar evidencia de la compleja situación que debió afrontar el sistema legal, alemán e internacional, a la hora de juzgar los crímenes totalitarios.

4.4 La dimensión jurídica del mal en AJ

En este apartado se analizarán los problemas jurídicos inherentes a los juicios llevados a cabo en Frankfurt a los oficiales nazis que se desempeñaron en Auschwitz. En su carácter de juicios cuyo objetivo era hacer justicia en relación con los crímenes nazis, los procesos de Frankfurt se vieron enfrentados a los mismos problemas jurídico-legales a los que debieron hacer frente los juicios anteriores, tanto los de Nuremberg como el de Jerusalén. Sin embargo, como el carácter de los imputados difería sustancialmente del de aquellos que fueron procesados con anterioridad, el problema jurídico cobra un cariz particular. Como se expusiera previamente, en los juicios de

Frankfurt se juzgaba a aquellos funcionarios y oficiales nazis de rango inferior que habían llevado a cabo las matanzas en forma personal. Como justificativo de su obrar esgrimieron dos cuestiones fundamentales, una, al igual que lo aducido por Eichmann, apuntaba a la obligatoriedad de obedecer órdenes superiores por parte de los oficiales subordinados. Es decir, se pretendía convencer al jurado del hecho de que la desobediencia implicaba, dentro del régimen nazi, la muerte del desobediente (cuestión que no fue probada durante ninguno de los procesos legales mencionados). La segunda cuestión que mencionaron los imputados para justificar su desempeño criminal fue el hecho de que respondieron de manera violenta ante la violencia de los prisioneros de Auschwitz. En otras palabras, se intentó culpabilizar a las víctimas y transformar en actos defensivos lo que en realidad fueron ataques criminales de carácter inhumano.

Como se expusiera con anterioridad, Arendt interpretó los juicios de Frankfurt como la contracara del juicio de Jerusalén. Las diferencias eran notorias: en el primer caso se sometía a juicio a oficiales de rango inferior que habían dado muerte a cientos de personas por mano propia, en el segundo, en cambio, se juzgó a un individuo de rango superior que no mató nunca a nadie pero que desempeñó un rol clave en la matanza de millones de prisioneros con pleno conocimiento de las consecuencias de su obrar. Respecto a la cuestión de la obediencia a las órdenes superiores, Arendt marcó, también, diferencias fundamentales entre ambos procesos. Los oficiales de Auschwitz desobedecieron las órdenes y dieron rienda suelta a sus perversiones, eran, en palabras arendtianas, sádicos que disfrutaban de los sufrimientos impartidos a las víctimas. Eichmann, en cambio, justificaba su desempeño alegando que siempre y en todos los casos había actuado de acuerdo a las órdenes recibidas, cuestión que lo enorgullecía, pues la obediencia es una virtud hartamente alabada, principalmente, en el ámbito militar. La interpretación arendtiana de los juicios de Frankfurt iba en el sentido de catalogar a los crímenes allí juzgados de crímenes ordinarios, sin por ello restarles gravedad. Es decir, Arendt consideró que los imputados por los asesinatos de Auschwitz eran asesinos crueles que merecían ser condenados por su obrar pero interpretó dichos crímenes como fruto de la perversión individual y, por lo tanto, los ubicó dentro de una línea de antecedentes legales de carácter ordinario.

En este sentido cobra relevancia el estudio de Pendas, en el cual, respecto al aspecto legal de los juicios del Holocausto (en terminología del autor) analizado por

Arendt, el autor menciona una situación paradójica (un dilema) inherente a estos juicios en particular y a todos aquellos que busquen dar cuenta de asesinatos en masa organizados de manera sistemática por el Estado (masacres administrativas en la terminología arendtiana) (2007: 78). Entre las diversas cuestiones que aborda, una de gran relevancia es la cuestión de la determinación del grado de responsabilidad legal de los imputados¹¹². Arendt llegó a la conclusión de que en los casos en los que se juzgan crímenes en masa, el grado de responsabilidad aumenta de forma directamente proporcional al incremento de la distancia respecto de quienes hicieron uso, personalmente, del instrumento fatal (cámaras de gas, armas de fuego, etc.) (2007b: 3). Es decir que, desde esta perspectiva, sería más responsable (y, por lo tanto le correspondería un castigo mayor) un burócrata encargado de las cuestiones administrativas y o logísticas de las matanzas, (Eichmann), que cualquier oficial que haya disparado o dado muerte directa a un prisionero.

Sin embargo, Pendas (2007) menciona cierta ambigüedad y hasta contradicción dentro de la línea de análisis arendtiana si se comparan las conclusiones de Arendt al respecto en *EJ* y en *AJ*. Pendas hace mención a los “momentos de verdad” que emergieron durante los mencionados procesos legales y sostiene que difieren uno respecto del otro (2007: 102-103). “When viewed in terms of the legal and moral reproach to the individual for helping kill millions of other humans, the Holocaust loses that unitary and systematic character it possesses when viewed through the lens of causation” (Pendas, 2007: 103). El autor habla de diferentes niveles de mal en el marco de lo acontecido durante el régimen totalitario nazi, a saber: un mal radical en tanto proyecto político, un mal banal en lo que respecta al nivel psicológico de quienes lo planificaron y un mal ordinario llevado a cabo por aquellos que lo implementaron (2007: 103). Según su criterio, Arendt, en distintas etapas de su obra, parece abordar dichos niveles de mal de manera diferenciada, es decir, un mal radical vinculado de manera directa con el experimento totalitario cuyo objetivo era deshumanizar a las víctimas, un mal banal entendido como la consecuencia de la irreflexión, el cual puede ser interpretado como prevaleciente en el marco de las características de algunos estados policiales o, particularmente, como un rasgo distintivo de Eichmann. Por último, un mal ordinario que resurge en el contexto del asesinato en masa totalitario y que responde a

¹¹² Respecto a la dimensión moral de la responsabilidad ver el capítulo 3, “Dimensión moral: categorías de análisis”.

una necesidad individual de satisfacer las propias desviaciones sexuales. No obstante lo expuesto, Arendt entiende que dichos niveles diferenciados de mal se relacionan de manera sistemática en el marco del genocidio llevado a cabo por los nazis. Pendas, respecto a la naturaleza de esta relación, sostiene que no resulta del todo clara al interior del pensamiento arendtiano (2007: 103), aunque, a partir de la lógica argumentativa de Arendt, parece correcto derivar una prioridad causal del nivel político del mal radical por sobre los demás niveles.

El problema que surge a raíz de la distinción del mal en diferentes niveles, cuestión que le permite a Arendt mantener la autonomía e independencia de cada uno de ellos sin negar las relaciones que los vinculan, radica, a criterio de Pendas, en que, precisamente, una vez distinguidos resulta problemático reconectarlos (2007: 104). “By defining the operative evil at work in each ‘level’ of the Holocaust according to distinct principles (...), Arendt fragments an exterminatory process that can be understood only as a totality” (Pendas, 2007: 105). En lo que respecta a las cuestiones jurídicas del mal totalitario que se analizan en este apartado, Pendas (2007: 106) hace alusión a una cuestión clave que se desprende de lo expuesto anteriormente. La separación del mal en diferentes niveles, si bien le permite a Arendt establecer la autonomía moral de cada uno de ellos, tiene como consecuencia el hecho de que refuerza aspectos inherentes a los juicios contra los funcionarios nazis que contradicen su afirmación respecto al mayor grado de responsabilidad que detentan los perpetradores indirectos de los crímenes. Es decir, durante los juicios era más probable que se condenara a los asesinos directos que a los indirectos debido al hecho de que la voluntad del perpetrador se evidenciaba en el caso de los primeros y resultaba de compleja visualización respecto de los segundos.

La conclusión a la que llega Pendas es que la cuestión motivacional propia de cada nivel del mal distinguido por Arendt deviene en una diferencia legal, pues los asesinos directos (los sádicos en terminología arendtiana) que cometieron excesos de carácter individual recibieron, en muchos casos, una condena mayor que los asesinos de escritorio. El esfuerzo arendtiano por distinguir los diferentes tipos de perpetradores del mal puede, a criterio de Pendas, ser contraproducente pues, en el plano legal, las nociones de motivación y responsabilidad no se corresponden necesariamente. Esta cuestión lo lleva a concluir que los problemas que surgen de la teoría del mal de Arendt

se corresponden con las dificultades propias de la ley, en tanto el sistema legal criminal se ha desarrollado en aras de dar cuenta de las responsabilidades individuales y no colectivas (2007: 107). Pendas concluye su artículo por medio de la afirmación de que la teoría arendtiana del mal refleja los límites inherentes al sistema criminal de justicia occidental a la hora de dar cuenta de las responsabilidades criminales en el contexto de las masacres administrativas. Dicho sistema jurídico parece no poder extenderse más allá de las fronteras de la responsabilidad individual. Si la teoría del mal propuesta por Arendt es insuficiente e insatisfactoria respecto de las cuestiones enumeradas con anterioridad, es debido a la propia incapacidad de la justicia a la hora de juzgar el tipo de mal que advino con los regímenes totalitarios (2007: 109).

A modo de conclusión

En el apartado anterior se reflexionó sobre la dimensión jurídica del mal totalitario según la perspectiva de abordaje arendtiana. Por medio del concepto de ley, utilizado como guía del análisis, se profundizó, en *OT*, en la concepción de la ley por parte de los regímenes totalitarios y sus diferencias respecto a la caracterización tradicional de la misma. A lo largo de su análisis Arendt dejó en evidencia los peligros y las graves consecuencias que acarrea una concepción de la ley que, por estar alineada con el movimiento constante de la Historia o la Naturaleza, desestabiliza las relaciones humanas. Esta ley emana de la voluntad del líder y responde de manera directa a su concepción ideológica. El ciudadano, por su parte, en tanto no es considerado colegislador, debe obedecerla necesariamente. Con respecto al marco legal que tuvo a su cargo los juicios a los criminales nazis, Arendt hizo referencia a su incapacidad para juzgar la nueva tipología de asesinos y de crímenes que advino con el establecimiento de los gobiernos totalitarios durante el siglo XX. En este sentido sostuvo que era imprescindible el surgimiento y consolidación de una nueva ley, de carácter universal, que se materializara en un nuevo principio político y que pusiera en resguardo la dignidad humana.

En *EJ* Arendt se abocó por entero al análisis del proceso legal por medio del cual se juzgó a Eichmann. En los puntos en los que se detenía en el análisis del aspecto jurídico del mismo y los problemas legales en él implicados, hizo alusión a los juicios de Nuremberg en reiteradas oportunidades, a su complejidad y a los errores que, a su

criterio, se cometieron. Y, dado que en Jerusalén fueron citados como precedentes válidos, cabía que se repitieran las mismas fallas. Como problema central en los juicios a los criminales nazis Arendt mencionó el hecho de que el sistema jurídico por medio del cual se los procesó y que tenía como principal objetivo impartir justicia, se reveló insuficiente y, hasta cierto punto, incapaz de dar cuenta, en toda su magnitud, del nuevo tipo de crimen ante el cual se encontraba y, en consecuencia, de una tipología de criminal también novedosa. La sentencia arendtiana que se refería a la imposibilidad de castigar los crímenes totalitarios (Arendt, 1998b: 368) parecía entrar en contradicción con el acuerdo manifiesto por parte de la pensadora respecto a la realización de los juicios a los funcionarios nazis pero alinearse con los problemas jurídicos anteriormente mencionados. Arendt (1998b) había hecho referencia al problema jurídico que surge cuando se intenta castigar legalmente a aquellos individuos cuyos actos juzgados sucedieron durante un gobierno totalitario. El problema central radicaría en la inexistencia del *consensus iuris* en la concepción de la ley totalitaria, el cual es el presupuesto básico de todo sistema legal tradicional a la hora de impartir castigo.

En *AJ*, Arendt, al considerar que quienes eran juzgados pertenecían a una categoría de criminales ya conocida por el sistema legal, no hizo alusión a los problemas jurídicos de los juicios en cuestión probablemente porque no consideró que los hubiera. En la única circunstancia en la que se refirió a una limitación legal por parte del sistema jurídico a cargo del proceso de Frankfurt fue al referirse al caso excepcional del Dr. Lucas. Su primera referencia al imputado aludía al hecho de que no era posible comprender por qué se encontraba procesado junto con los demás, pues, por los testigos se supo que el Dr. Lucas era extremadamente amable con los prisioneros y siempre estaba dispuesto a ayudarlos. Además, se supo que se encontraba en conflicto moral con el rol que debía cumplir en el campo, cuestiones, todas, por demás alejadas de las actitudes de los demás imputados. Respecto de la condena que el tribunal le adjudicara (tres años y tres meses de trabajos forzados), Arendt sostuvo que la misma fue producto de la complejidad inherente al enjuiciamiento de aquellos crímenes que fueron cometidos en circunstancias terribles y extraordinarias, y de la carencia de herramientas legales adecuadas a tal fin. A criterio arendtiano el veredicto respondió a que el tribunal no pudo evitar condenar al Dr. Lucas con la mínima condena pues se encontraba obligado a hacerlo por los presupuestos legales en los que se sustentaban los juicios.

De todo lo expuesto se derivan las siguientes cuestiones, a saber: respecto de la dimensión jurídica del mal totalitario se puede observar una continuidad entre lo abordado por Arendt en *OT*, donde si bien no se analiza un proceso legal en particular, sí se reflexiona sobre los cambios inherentes al concepto de ley en el marco de los regímenes totalitarios y sobre las consecuencias que dicha concepción trae aparejadas, y *EJ*, cuyo punto central es el juicio a Eichmann en su condición de funcionario a cargo de una tarea clave dentro del sistema de exterminio nazi. En el mencionado reporte se realiza la descripción y el análisis de un juicio en particular, cuestión que impele a Arendt a profundizar sobre cuestiones jurídico-legales conflictivas que surgieron a raíz de lo inédito y excepcional de los hechos juzgados. En este sentido podría decirse que Eichmann, en su particularidad, encarnó la consecuencia del nuevo orden legal impuesto por el régimen nazi, cuestión que se vio reflejada en su obrar y en los justificativos que esgrimió para defenderse. En la Alemania nazi los individuos se veían obligados por una nueva legalidad que emanaba de fuerzas superiores (la Historia o la Naturaleza) y se materializaba en la voluntad del Führer. Estas fuerzas y sus leyes eran concebidas en constante despliegue, encarnaban en sí mismas el movimiento del cual emanaban y encontraban vía libre, en la sociedad totalitaria, gracias al imperio del terror encargado de garantizarlas.

En el “Epílogo” de su crónica volvió a cobrar peso la afirmación de Arendt respecto a la imposibilidad de condenar el mal totalitario, denominado mal radical en *OT* y mal banal en *EJ*. Ante la horrenda novedad de los crímenes nazis el sistema jurídico penal se vio excedido y superado, cuestión que debía resolverse por medio de la opción entre diferentes alternativas, entre ellas las más claras eran: que los juicios a los asesinos nazis no se llevaran a cabo por falta de herramientas adecuadas; que se creara una nueva normativa apta para realizar los juicios de la mejor manera posible; o que se forzaran y tergiversaran los hechos juzgados a los efectos de adaptarlos a la normativa vigente. Si se tienen en cuenta los escritos arendtianos se puede observar que la cuestión se resolvió apelando a las dos últimas alternativas. Por un lado, se creó la noción de “crímenes contra la humanidad” para hacer referencia a la naturaleza del nuevo tipo de crimen que había surgido de la mano del plan de exterminio nazi. Por otro, a lo largo del análisis de Arendt, quedó en evidencia que, en numerosas ocasiones, los procesos legales puestos en marcha durante los juicios no pudieron dar cuenta de la novedad de

los hechos juzgados, cuestión que se vio reflejada no solo en las sentencias sino en los fundamentos de las mismas. En un caso en particular, la condena a muerte de Eichmann, a criterio arendtiano se dio el caso de una condena acorde a la gravedad de los hechos juzgados pero en la que el justificativo esgrimido por los jueces no cumplió con el requisito de dejar expresado en palabras y públicamente el acto de justicia que la sentencia a la horca hacía efectivo.

Ahora bien, respecto al análisis de la dimensión jurídica del mal en *AJ*, es menester resaltar algunos puntos conflictivos en sí mismos y en relación con las reflexiones arendtianas sobre el tema en sus escritos anteriores. Por lo expuesto con anterioridad podría afirmarse que Arendt, al catalogar a los imputados de asesinos ordinarios, no encuentra problemas jurídicos de relevancia a la hora de procesarlos legalmente. Sin embargo, ella también hace mención al hecho de que los hechos juzgados en Frankfurt se dieron en el marco de un sistema totalitario de gobierno en donde la deshumanización, tanto de las víctimas como de los victimarios, era moneda corriente. En este sentido, llama la atención sobre lo peligroso del hecho de que un sinnúmero de ciudadanos respetuosos de las leyes hayan estado dispuestos a cometer delitos, muchos de ellos de gravedad, ante el mínimo respaldo legal para hacerlo. Es decir que, por un lado, Arendt enmarca los crímenes juzgados en Frankfurt dentro del régimen totalitario de gobierno en tanto se llevaron a cabo en Auschwitz, un campo de concentración clave dentro del plan de exterminio nazi. En este sentido podría hablarse de un análisis arendtiano que se condice con los expuestos con anterioridad. Por otro lado, en cambio, Arendt parece alejarse de sus reflexiones anteriores al catalogar el mal llevado a cabo por los acusados de Auschwitz de ordinario. La clave de esta interpretación radica en el hecho de que los imputados desobedecieron órdenes al cometer sus delitos y no a la inversa, como en el caso de Eichmann, donde precisamente fue la obediencia la que lo llevó a ser juzgado. A criterio arendtiano, en Auschwitz el sadismo fue la motivación principal que llevó a los oficiales a cometer horribles crímenes y torturas. Dicho motivo no carece de gravedad pero, al contar con una larga tradición en la historia criminal, Arendt considera que es la manifestación de una tipología de mal de carácter ordinario.

Por todo lo expuesto se puede concluir que el sistema jurídico-legal imperante en la Europa el siglo XX fue puesto en jaque por el régimen totalitario. Durante dicho

régimen, porque cambió las reglas de juego al concebir la ley como movimiento en sí mismo, ajena por completo al quehacer ciudadano, y quebró el vínculo existente entre la acción del individuo, la culpabilidad y el castigo. Luego, ya vencido el nazismo, el sistema jurídico debió enfrentar el difícil escollo de juzgar a los criminales nazis e impartir justicia por medio del uso de las categorías legales con las que contaba pero que no podían dar cuenta cabalmente de los acontecimientos juzgados.

El mal acaecido durante el régimen totalitario no tenía precedentes por lo que requería de un marco legal también inédito, apto para subsumir bajo su jurisprudencia la terrible novedad de los crímenes nazis. Ahora bien, las reflexiones arendtianas no explicitan ni aclaran suficientemente en qué consiste dicha novedad. Una posible respuesta podría apuntar al hecho de que el nivel jurídico de análisis repone el vínculo entre el agente y la acción (en el sentido de que atribuye responsabilidades) y que dicho vínculo, en el contexto totalitario, es débil. El problema, entonces, radicaría en que los sistemas jurídicos tradicionales no están preparados para distinguir entre grados de responsabilidad o que, en el marco de los totalitarismos, el mencionado vínculo entre agente y acción cambia de tal manera en que no hay responsabilidad.

En lo que respecta a los juicios de Frankfurt, aislar los hechos juzgados respecto del contexto político en el que se dieron y catalogarlos de ordinarios se considera una simplificación por parte de Arendt que, por serlo, deja de lado una variedad de cuestiones inherentes a la complejidad de las situaciones juzgadas. Es decir, que los acusados hayan dado rienda suelta a sus perversiones durante su desempeño en Auschwitz no quita que la deshumanización imperante durante el régimen nazi haya sido, por lo menos, una condición necesaria para ello. Debe tenerse presente que los acusados no tenían cargos anteriores y mucho menos relacionados con el sadismo, y que se permitieron delinquir en el marco de un régimen de gobierno que legalizó el crimen en relación con un enemigo de carácter objetivo cuyo delito no consistía en su acción sino en su condición. El no arrepentimiento por parte de los imputados y la inexistencia de pedido de perdón alguno puede entenderse, a su vez, como una consecuencia del grado de deshumanización en el que el nazismo hundió a sus víctimas y a sus propios miembros. Los prisioneros de los campos tenían la muerte asegurada y, al haber sido despojados de su condición humana, se convirtieron en el centro de los arrebatos perversos de los oficiales nazis.

Capítulo 5

Dimensión política

Una de las primeras cuestiones que deben tenerse presentes a la hora de abordar la concepción arendtiana de lo político es que dicha noción no permanece inmutable a lo largo de la trayectoria académica de Arendt sino que sufre modificaciones que han dado lugar a diferentes abordajes críticos. Lo político arendtiano acontece bajo condiciones de pluralidad e igualdad. En *CH*, la categoría que lo representa es la acción, en *VE*, lo es la facultad humana del juicio. A continuación se expondrán de manera breve las cuestiones más relevantes de las categorías de acción, juicio y espacio público, a los efectos de contar con una referencia clara y concisa de los mismos que permita un abordaje profundo de la problemática política del mal totalitario.

Acción

Arendt, en *CH* (2009), se aboca al análisis de la noción de *vita activa*, concepto que alude a tres actividades propias del género humano: labor, trabajo y acción. La labor es definida como la actividad propia del proceso biológico del cuerpo humano por medio de la cual se logra la supervivencia. La condición humana de la labor es la vida. Por trabajo la autora entiende aquella actividad que le proporciona al individuo un mundo artificial de cosas. En tal sentido, el trabajo no está inmerso en el ciclo natural de la vida del hombre, sino que lo trasciende en la durabilidad del producto de su actividad. Arendt no reduce el mundo creado por el trabajo a su utilidad sino que lo concibe como “la verdadera morada humana (...), interpuesta no solo entre ser humano y naturaleza, sino (...) entre uno y otro ser humano, (...) de manera que al mismo tiempo separa y une” (Jonas, 2000: 31). La condición humana del trabajo es la mundanidad. Por último, la acción es entendida como la actividad que acontece *entre* los hombres y que no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna. Su condición humana es la pluralidad, condición indispensable de toda vida política. “All three activities and their corresponding conditions are intimately connected with the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality” (Arendt, 1998c: 8). [Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la

condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad” (Arendt, 2009: 22).]

En la propuesta política arendtiana la acción es la única actividad exclusivamente humana que requiere necesariamente de la presencia de otros para ser llevada a cabo, con lo cual Arendt establece una estrecha relación entre el actuar y el estar juntos. Los hombres se diferencian entre sí mediante el discurso y la acción, atributos que se fundamentan en la condición de la pluralidad que alberga en su interior la igualdad y la distinción¹¹³. Para Arendt, es el discurso compartido el que le otorga realidad a los hechos, es mediante la materialización de la acción y el discurso que los seres humanos se diferencian unos de otros y se igualan en su pluralidad¹¹⁴. Mediante la palabra y la acción el ser humano se inserta en el mundo y, por medio de la acción, además, inicia una cadena nueva de acontecimientos. Es en la acción humana donde Arendt ancla la idea de que los hombres no han nacido para morir sino para iniciar algo nuevo en el mundo¹¹⁵.

La acción de la que es capaz el hombre trae ínsita la noción de natalidad, el discurso, por su parte, a través de la pluralidad humana expresa la distinción y singularidad de cada individuo. A su vez, la acción requiere del discurso para completarse puesto que es por medio de la palabra que se visualiza el sujeto actuante. La acción y el discurso acaecen *entre* los hombres, en la trama de las relaciones humanas, de modo que no pueden darse en aislamiento, es decir, se desvanecen en situación de soledad, son frágiles en relación con los procesos y productos de la labor y el trabajo y requieren de la recepción de otros que los vean, los oigan y los recuerden (Birulés, 2002)¹¹⁶. A diferencia de la materialidad de los procesos y productos de la

¹¹³ Arendt (1997) distingue entre dos tipos de pluralidad, dos modos diferentes del estar juntos: entre seres humanos iguales entre sí, de donde surge la acción; y entre uno y su sí mismo, relación de la que surge el pensar.

¹¹⁴ Benhabib (1996: 199) aclara que Arendt no considera que el discurso en sí mismo sea una forma de acción sino que toda acción humana es estructurada lingüísticamente. Según su criterio, es el descubrimiento de la estructuración lingüística de la acción humana lo que inspira a Habermas su teoría de la acción comunicativa.

¹¹⁵ Arendt realiza, aquí, una referencia implícita a la propuesta filosófica de Heidegger. Para una mayor profundización sobre las posibles relaciones entre los pensamientos de ambos autores cf. Canovan (1992), Kristeva (2001), Bárcena (2002), Birulés (2002), Ramírez García (2009), Bagedelli (2011), entre otros.

¹¹⁶ Birulés (2002: 25) remarca que no se debe confundir la noción de “pluralidad” con la de “alteridad”. La pluralidad hace referencia a la singularidad y particularidad que surge a través del discurso y de la acción, y se da entre seres humanos. La relación de alteridad, en cambio, acontece entre el individuo y las cosas.

labor y del trabajo, la acción y el discurso no dejan tras de sí ningún rastro concreto sino que requieren de los otros, de su memoria y sus narraciones, para poder perdurar en el tiempo.

Canclini destaca que habría dos polos de la acción en el pensamiento arendtiano, a saber: el agonal y el consensual. El primero tiene prevalencia en los textos escritos por Arendt con anterioridad a 1963 y remite a una posibilidad de oposición respecto de la eliminación de la individualidad operada por el totalitarismo. El segundo cobra énfasis a partir de la publicación de *SR* (1963), y, si bien se relaciona con el primero, se enfoca en la capacidad humana de actuar en concierto (libertad) y en la natalidad como aquella característica de la acción que remite a la capacidad humana de iniciar algo nuevo e inesperado (2016: 32-33).

Natalidad

Lo primero que resulta importante remarcar es que la crítica temprana de la obra de Arendt no profundizó en el análisis del concepto de natalidad, relegándolo a un papel secundario en su teoría política. Sin embargo, a partir de la década del '90, dicho concepto comenzó a ser objeto de análisis de los estudios críticos, dándosele un valor que no le había sido adjudicado hasta ese momento. Se comenzó a observar que la noción de natalidad aparecía en casi todas las obras de Arendt, y que su rol no era secundario o complementario sino que cumplía una función central en los argumentos en los cuales era utilizada.

[E]l término aparece en todos sus libros en un lugar privilegiado de la argumentación: es siempre la bisagra entre una concepción fatalista del desarrollo de los asuntos humanos y la afirmación de las posibilidades de los hombres para actuar y torcer los destinos del mundo (Bagedelli, 2011: 37).

Al realizar un rastreo de la aparición del concepto de natalidad en la obra de Arendt, se observa que el primer acercamiento a dicho concepto como categoría política clave en su pensamiento fue en su artículo *CP* (“Comprensión y política”), publicado en

Partisan Review en 1953¹¹⁷. En él, Arendt cita a Agustín en relación con la creación del hombre como un *inicio* en sí mismo y dotado, además, con la capacidad de iniciar una cadena nueva de acontecimientos en el mundo. Ahora bien, es recién en *CH* donde Arendt utiliza explícitamente el término natalidad y lo desarrolla en profundidad, vinculándolo estrechamente con la noción de acción (Vatter, 2006: 137)¹¹⁸. Como expone Bagedelli (2011), es a partir de esta obra que Arendt introduce el concepto en reediciones de escritos anteriores, a saber: *OT*¹¹⁹ y *CAA*. En relación con lo expuesto, Tsao (2010: 40) remarca que existe una diferencia significativa entre la interpretación arendtiana de la obra de Agustín que se puede rastrear en *OT* (publicado en 1951 pero finalizado dos años antes, en 1949) y la que se observa en *CH* (1958). Tal transformación anunciaría una reorientación del pensamiento de la autora por medio de la cual el concepto de natalidad cobra la relevancia política que Arendt le concede a partir de la última etapa de su producción teórica. Ahora bien, dicha diferencia interpretativa ha sido difícil de percibir debido a las reediciones de *OT* en las cuales se agregó un capítulo basado en un ensayo de Arendt publicado en 1953 en el cual la autora introduce el concepto de natalidad.

En lo que respecta a la concepción arendtiana de la natalidad, categoría a la que Arendt arriba explícitamente en *CH*, cabe remarcar que el hombre, por el hecho de nacer, no solo tiene la posibilidad de comenzar una serie nueva de acontecimientos sino que él mismo es un comienzo. “Programado o no, cada nacimiento es un *hiato* en la cadena, un inicio, un comienzo, un momento de pura libertad” (Bárcena, 2002: 111). Arendt afirma que lo nuevo que llega al mundo con el nacimiento de cada hombre lo hace en forma de milagro, pues este, al ser capaz de acción, tiene la posibilidad de hacer lo inesperado, hasta lo improbable. La experiencia de dicha capacidad humana es la que da fe y esperanza a los asuntos humanos. “The miracle that saves the world, the realm of

¹¹⁷ Título original: “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, XX, IV (julio - agosto) 1953: 377-392. La versión en idioma original que aquí se utiliza es la publicada por Jerome Khon en Hannah Arendt, *Essays in Understanding*. La traducción al castellano aquí consultada se encuentra en Hannah Arendt, “Comprensión y política” (1995a).

¹¹⁸ Vatter (2006: 142) plantea que ya en los fragmentos escritos por Arendt en 1950 publicados bajo el título *QP* se puede observar una primera alusión a dicha problemática en el análisis que realiza la autora respecto a la noción de pluralidad.

¹¹⁹ En la primera edición de dicha obra, del año 1951, Arendt no hace alusión ni a la noción de natalidad ni se lo cita a Agustín respecto a la creación del hombre como inicio. En la segunda edición del año 1958, en cambio, agrega la cita agustiniana (*[Initium] ut esset homo creatus est*) y hace una referencia a la misma en el capítulo agregado: “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno” (Arendt, 1998b: 383).

human affairs, from its normal, ‘natural’ ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted” (Arendt, 1998c: 247). [El milagro que salva al mundo [...] de su ruina normal y ‘natural’ es [...] el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción”.] Arendt valora la particularidad e irrepitibilidad de cada nacimiento, es decir, la natalidad como nota distintiva de la acción, a la que sin vacilar designa como “el milagro de la vida” (Kristeva, 2001: 5). En este sentido, la natalidad es concebida no solo como un proceso natural sino como un acontecimiento que en su acaecer establece una ruptura con dicho proceso (Canovan, 2000). Por lo dicho, Bárcena (2002) entiende que la natalidad se convierte en la categoría política clave del pensamiento arendtiano, entendiéndosela no solo como “reproducción de la vida” sino como la “interrupción del proceso vital”.

[L]os hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. [...] Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra” (Arendt, 1995b: 107).

El recién nacido es un otro que por primera y única vez adviene al mundo introduciendo así una nota de heterogeneidad en la pluralidad de seres humanos de la que es parte. A través de dicha pluralidad se abre la posibilidad de la revelación de los seres humanos en su indiscutible singularidad mediante sus acciones y palabras. Como la misma Arendt afirma, por medio de la natalidad el mundo es constantemente invadido por extraños, por recién llegados, cuyas actividades no pueden ser previstas por quienes ya estaban viviendo en él (López, 2011).

En síntesis, Arendt entiende la acción como la actividad que acontece *entre* los hombres y que, a diferencia del trabajo y la labor, no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna. Su condición humana es la pluralidad. Una de las notas esenciales del concepto arendtiano de acción es la natalidad, la cual remite a que el hombre, por el solo hecho de nacer, es un nuevo comienzo en el mundo y, a su vez, está dotado de la capacidad de iniciar de forma espontánea una nueva cadena de acontecimientos. La acción requiere del discurso para completarse puesto que es por medio de la palabra que

se visualiza el sujeto actuante y ambos, acción y discurso, acaecen en la trama de las relaciones humanas, de modo que no pueden darse en aislamiento. La acción y el discurso no dejan tras de sí ningún rastro concreto sino que requieren de los otros, de su memoria y sus narraciones, para poder perdurar en el tiempo.

Juicio

Arendt falleció justo antes de comenzar a escribir la tercera y última parte de su obra sobre las facultades del espíritu humano, *VE*, en la cual tenía previsto abordar el juicio como facultad autónoma junto al pensamiento y la voluntad. Por esta razón, reflexionar sobre la concepción arendtiana del juicio implica necesariamente rastrear a lo largo de su obra todos sus aportes al respecto y, fundamentalmente, hacer hincapié en las conferencias sobre Kant que Arendt dictara en la New School for Social Research durante el otoño de 1970, publicadas póstumamente como *CFPK*. La relevancia de estas conferencias radica en el hecho de que en ellas la pensadora reflexiona sobre la *Crítica del Juicio* kantiana y reinterpreta su contenido en clave política.

En lo que respecta a la concepción de la facultad del juicio de Arendt, Benhabib (1996: 173) sostiene que es desconcertante debido, principalmente, a tres conjuntos de afirmaciones que la pensadora desarrolla al respecto en distintas obras y que se encuentran en tensión entre sí. En primer lugar, en la introducción al primer tomo de *VE*, Arendt menciona que su interés por las facultades de la mente (pensamiento, voluntad y juicio) se fundamenta en dos cuestiones, a saber: el juicio a Eichmann en Jerusalén y, por otro lado, su interés por investigar la *vita contemplativa*, es decir, la contraparte de la *vita activa*, la cual había sido el centro de su análisis en *CH*. Arendt se distanció del abordaje tradicional del problema del mal al acuñar la noción de banalidad del mal y sostener que Eichmann no era un monstruo sino un ser cuya cualidad principal era la irreflexión. Esto la llevó a preguntarse si existe una relación entre la facultad del juicio entendida como aquella que le permite al individuo distinguir entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, y la facultad del pensamiento. Benhabib (1996, 174), en este punto, pone el acento en que esta caracterización de la facultades de juicio y pensamiento responde a una concepción moral de las mismas.

Por otra parte, continúa Benhabib (1996, 174), en el “Postscriptum” del primer tomo de *VE*, “Pensamiento”, deja de lado la concepción moral del juicio y pasa a

concebirlo como una facultad retrospectiva cuya función es extraer significado del pasado, es decir, como la facultad propia del arte de narrar historias. En este cambio se puede observar, como señalara Beiner (2003), cómo Arendt pasa de poner el acento en el actor que juzga para actuar para interesarse en el espectador que juzga para extraer significado del pasado. Por último, Benhabib (1996: 175) menciona que la concepción arendtiana del juicio no solo vacila entre la perspectiva moral del actor y la retrospectiva del espectador, sino que existe una perplejidad filosófica más profunda en lo que respecta al estatus otorgado al juicio en su obra. Dicha perplejidad radica en el intento arendtiano por unir la concepción aristotélica del juicio concebido como un aspecto de la *phronesis* y la concepción kantiana que entiende el juicio como la facultad del pensamiento ampliado o del pensamiento representativo.

La lectura política arendtiana de la *Crítica del Juicio* de Kant

En este punto se comentarán las cuestiones más relevantes de las conferencias sobre Kant dictadas por Arendt en 1970 a los efectos de relevar aquellas cuestiones que resulten necesarias a la hora de comprender la problemática del mal en su relación con la facultad del juicio.

En la primera conferencia Arendt aclara que debe tenerse en cuenta el hecho de que Kant no escribió una filosofía política propiamente dicha, por lo que rastrearla a lo largo de sus escritos es una tarea compleja¹²⁰. En la segunda conferencia, menciona que los temas que Kant analiza en la *Crítica del Juicio*, a saber: lo particular, el juicio concebido como facultad que se nutre de lo particular, la sociabilidad imprescindible para el ejercicio de la facultad de juzgar, la interdependencia de los seres humanos a causa de sus facultades mentales, etc., son temas de gran relevancia política.

For judgment of the particular (...) has no place in Kant's moral philosophy. Judgment is not practical reason; practical reason "reasons" and tells me what to do and what not to do; it lays down the law and is identical with the will, and the will utters commands; it speaks in imperatives. Judgment (...) arises from "a merely contemplative pleasure or inactive delight" (Arendt, 1992b: 15).

¹²⁰ Beiner (2003) afirma que lo mismo sucede cuando se emprende la tarea de analizar la teoría del juicio arendtiana, puesto que Arendt no llegó a escribirla.

[El juicio de lo particular (...) no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. El juicio no es razón práctica; la razón práctica “razona” y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y esta (...) habla en imperativos. El juicio (...) surge del “placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva*” (Arendt, 2003b: 35-36).]

En la tercera conferencia Arendt comienza haciendo mención al problema que le surgía a Kant a la hora de reconciliar la organización del Estado con su filosofía moral. La salida kantiana, alejada de cualquier moralismo, fue constreñir al hombre para que sea buen ciudadano sin que se vea obligado a ser moralmente bueno. Como conclusión se desprende que un hombre malo puede ser un buen ciudadano dentro de un buen Estado. Kant cataloga de malvado a aquel individuo que realiza, secretamente, una excepción consigo mismo. Mantener en secreto dicha excepción es clave pues, de hacerla pública, se atentaría contra el interés común, y, por extensión, contra la comunidad. En la sexta conferencia Arendt se refiere al principio de no-contradicción socrático que, en la filosofía de Aristóteles, se elevó a primer principio del pensamiento y que, para Kant, constituye la base de su filosofía moral. La ética kantiana se basa en un proceso de pensamiento que reza: obra de tal forma que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una ley general. Respecto a la relación entre filosofía y política, Arendt remarca que en el pensamiento kantiano el pensamiento crítico siempre tiene connotaciones políticas. El pensar crítico es anti-autoritario por esencia. El pensar se manifiesta en el diálogo silencioso del yo consigo mismo.

En la séptima conferencia, no obstante lo dicho anteriormente sobre el pensar en soledad, Arendt se refiere al carácter vincular del pensamiento crítico en tanto le es imprescindible la existencia de los otros para poder ser ejercido. El pensar críticamente debe aplicarse a doctrinas, conceptos y prejuicios heredados. Para alcanzar la imparcialidad es imprescindible tener en cuenta el punto de vista de los otros. Es por medio de la imaginación que esos posibles otros se hacen presentes, creándose, así, la ficción de un espacio público abierto a todas las partes. Al tenerse en cuenta el punto de vista de los demás se amplía el pensamiento y se logra la imparcialidad. De dicha imparcialidad se desprende la noción kantiana de “pensamiento ampliado o extensivo”.

La relevancia del espectador

El “pensar extensivo” es ejercido mediante la comparación de los juicios personales con otros meramente posibles y poniéndose en el lugar de los otros. La facultad que permite llevar a cabo la mencionada actividad comparativa es la imaginación. La perspectiva del “pensamiento ampliado” ofrece un prisma desde el cual reflexionar y formar juicios sobre los asuntos humanos pero no brinda líneas de acción. De las directivas kantianas sobre cómo tener en cuenta a los otros en los juicios y la ausencia de lineamientos sobre cómo asociarse con ellos para actuar, Arendt deriva la cuestión de la relevancia de los espectadores respecto de los actores.

En la octava conferencia Arendt retoma la cuestión sobre la relevancia que el espectador tiene, para Kant, a la hora de otorgarle sentido a los acontecimientos, pues su forma de reaccionar ante los mismos revela la “disposición moral” de la humanidad. Menciona que Kant, en *La paz perpetua*, utiliza la analogía del conflicto entre el actor que actúa y el espectador que juzga para explicar la relación conflictiva existente entre la política y la moral. Respecto de la filosofía moral kantiana, debe tenerse en cuenta que la publicidad es el criterio de rectitud y, por lo tanto, insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado. De esta afirmación se deriva una de las características del mal (ordinario), a saber: la retirada del ámbito público. Respecto de su naturaleza, Kant cree que el mal es autodestructivo. Luego, en la conferencia novena, aclara que, por un lado se encuentra el espectáculo y el espectador y, por otro, los acontecimientos y los actores. De ambos, solo el espectador conoce el designio de la naturaleza o providencia por el hecho de no estar implicado en los acontecimientos. Es el desinterés el que le permite al espectador tener una mirada global de los acontecimientos para poder dotarlos de sentido.

En la décima conferencia Arendt menciona que, en el pensamiento kantiano, el juicio nace de la “complacencia inactiva” del espectador y no tiene cabida en el ámbito práctico¹²¹. Los espectadores son siempre plurales, no están implicados en la acción pero sí co-implicados entre sí. En esta conferencia la autora vuelve al hecho de que Kant no escribió una filosofía política y afirma que, no obstante, se la puede encontrar en su “Crítica del juicio estético”, “in discussing the production of art works in their relation to taste, which judges and decides about them, he confronts an analogous problem

¹²¹ Arendt aclara que práctico, para Kant, es sinónimo de moral.

(Arendt, 1992b: 61).”; [“donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo” (Arendt, 2003: 116).]

El sentido del gusto y el juicio humano

El sentido que elige Kant como vehículo del juicio es el gusto, según Arendt porque únicamente el gusto (y el olfato) se relaciona con lo particular y tiene un carácter discriminatorio. Es un sentido subjetivo y, por lo tanto, interior, lo que afecta al gusto lo hace de manera directa. Todas estas características permiten deducir que las cuestiones de gusto no son comunicables ni susceptibles de ser declaradas verdaderas o falsas.

Ahora bien, no obstante el aislamiento al que el sentido del gusto parece estar sometido por sus condiciones inherentes, Arendt menciona, en la undécima conferencia, que su incomunicabilidad y subjetividad se solucionan por medio de la imaginación y el sentido común. La imaginación es concebida como la facultad que tiene la capacidad de hacer presente lo que está ausente, permitiendo, de esta manera, que un objeto que el individuo ha interiorizado con anterioridad lo afecte por medio de su representación, no obstante no haberse enfrentado directamente con él. “Only what touches, affects, one in representation, when one can no longer (...) can be judged to be right or wrong (...), beautiful or ugly” (Arendt. 1992b: 67). [“Solo lo que conmueve y afecta en la representación (...) puede ser juzgado como bueno o malo (...), bello o feo” (Arendt, 2003a: 124).] La distancia y no-implicación que se ha logrado por medio de la representación, es decir, la imparcialidad, es la que permite evaluar los objetos en su justo valor, es en esta instancia que se habla de juicio y ya no de gusto. En lo concerniente al sentido común, su componente no subjetivo es la intersubjetividad. El juicio no se da en aislamiento sino que se encuentra inserto en una determinada comunidad. El individuo que juzga toma en cuenta los posibles juicios de los otros.

En la duodécima conferencia Arendt especifica algunas cuestiones sobre la actividad de juzgar. Retoma su caracterización de la imaginación y aclara que dicha facultad prepara al objeto para la reflexión, y es por medio de esta operación que el juicio propiamente dicho acontece. Es el espectador y no el actor quien tiene la capacidad de percibir la representación en su totalidad.

El sentido común

El sentido común es el que permite la comunicación. En la teoría kantiana, dicho *sensus communis* está compuesto por tres máximas, a saber: “think for oneself (...); put oneself in thought in the place of everyone else (...); and (...), be in agreement with oneself” (Arendt, 1992b: 71); [“pensar por uno mismo (...); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (...); y (...) estar de acuerdo con uno mismo” (Arendt, 2003a: 131).]

En la decimotercera conferencia Arendt continúa refiriéndose al sentido común. Agrega que el juicio de cada individuo apela a dicho sentido puesto que, como se expusiera anteriormente, no se da en aislamiento sino que se encuentra enraizado en el sentido comunitario, el cual permite ampliar la mentalidad de los individuos juzgantes. Su validez, claro está, no es la misma que detentan las proposiciones científicas. La complejidad del juicio radica, a criterio de Arendt, en que es la facultad por medio de la cual se “piensa” lo particular por medio de una misteriosa combinación de lo particular y lo general. Por último, una distinción kantiana a la que hace referencia Arendt y que resulta fundamental en su teoría del juicio es la distinción entre juicios determinantes y reflexionantes. Los primeros subsumen lo particular a una regla universal, los segundos, en cambio, derivan la regla del particular.

De lo expuesto se desprende, sin lugar a dudas, que en esta etapa del pensamiento arendtiano el juicio es una facultad eminentemente especulativa. Son los espectadores los que, mediante su alejamiento y desinterés respecto de los hechos, detentan la capacidad de evaluarlos sopesando las diferentes perspectivas que los atraviesan para, así, poder emitir juicios.

La doble teoría del juicio en la obra de Arendt. El análisis de Ronald Beiner

Beiner (2003) menciona que Arendt esperaba solucionar los problemas con los que se había encontrado al analizar el pensamiento y la voluntad mediante su estudio de la facultad del juicio. Respecto de lo que se puede reconstruir de la concepción arendtiana de la facultad de juzgar, sostiene que la obra de Arendt ofrece no una sino dos teorías del juicio. A su criterio, en los trabajos arendtianos de la década del '60 el juicio es considerado desde el punto de vista del actor político, es decir, en su vinculación con las nociones de mentalidad ampliada y pensamiento representativo.

Desde esta perspectiva, el juzgar es concebido como inherente a las deliberaciones de los actores a la hora de decidir una línea de acción. A partir de la década del '70, en cambio, Arendt cambia de postura y aborda el análisis de la facultad de juzgar en relación con el pensamiento retrospectivo del historiador y del narrador en tanto espectadores. Desde este punto de vista juzgar implica reflexionar sobre lo pasado. “As I interpret Arendt, her writings on the theme of judgment fall into two more or less distinct phases: early and late, practical and contemplative” (Beiner, 1992: 92). [“Según mi interpretación, los escritos de Arendt sobre el juicio pertenecen a dos fases más o menos distintas: la primera es práctica; la segunda, contemplativa” (Beiner, 2003: 162).]

Beiner menciona el ensayo arendtiano publicado en 1953, *CP*, en el que Arendt se refiere al advenimiento del totalitarismo y a la crisis categorial que trajo aparejado. El horror totalitario parece resistirse a la comprensión y ponerla en crisis, tal crisis interpretativa se replica en lo que respecta al juicio. Sin embargo, no obstante carecer de categorías generales bajo las cuales subsumir los eventos particulares, un ser que tiene como esencia la capacidad de iniciar posee la originalidad necesaria para comprender aún sin categorías y para juzgar al margen de un código moral determinado. Justamente, la facultad de juzgar se justifica plenamente en aquellos momentos en que desaparecen los criterios del juicio.

El pensamiento representativo

En este punto, Beiner se refiere al ensayo arendtiano *VP* en el cual el conflicto entre ambas categorías se ubica en el contexto de la oposición entre la vida filosófica y la vida del ciudadano. La opinión, inherente al ámbito político, obtiene su dignidad de la pluralidad humana, de la necesidad que tiene el ciudadano de dirigirse a sus semejantes y debatir. El carácter representativo del pensamiento político, radica, para Arendt, en el hecho de tener en cuenta el punto de vista de los otros a la hora de opinar. Si se representan mentalmente los criterios y perspectivas de los demás, se enriquecen las conclusiones y opiniones propias. La noción kantiana de “mentalidad ampliada” da nombre a dicha capacidad representativa, solo que, en el caso de Kant, se encuentra desprovista de cualquier matiz político o moral. Beiner afirma que la intención que motiva las reflexiones arendtianas sobre la facultad de juzgar es despojar la opinión del desprestigio que la envuelve desde Platón. La oposición que establece Arendt entre

“verdad filosófica” y “opinión ciudadana” refuerza la dignidad de la opinión. Esta revalorización se extiende a la política, pues la opinión es considerada su pilar fundamental.

A partir de la década del '70, en cambio, se puede observar un giro en la concepción arendtiana del juicio. El pensamiento representativo de los agentes políticos es dejado de lado para pasar a centrarse en la relación entre el juicio y la facultad de pensar, la cual solo posee una dimensión política en época de crisis o de situaciones límite.

Instead of being conceived in terms of the deliberations of political actors deciding on possible courses of future action (an activity Arendt subsequently identifies with projects of the will), judging now comes to be defined as reflection on the past, on what is already given (Beiner, 1992: 109); [En lugar de ser concebido como las deliberaciones de los actores políticos a la hora de decidir las posibles líneas de acción futuras (una actividad que Arendt identificará más tarde con los proyectos de la voluntad), juzgar pasa a definirse como una reflexión sobre el pasado, sobre lo ya dado (Beiner, 2003: 190).]

Juzgar en situaciones críticas

En este apartado Beiner reflexiona sobre el papel otorgado por Arendt a la facultad de juzgar en los momentos históricos críticos. En relación con esto, lo primero que apunta es que el pensamiento cobra relevancia política porque solo aquellos que lo ejerzan críticamente evitarán ser arrastrados por la irreflexividad de la opinión pública. Para fundamentar lo expuesto se apoya en una cita kantiana en la que Kant si bien establece una distinción entre el pensamiento y el juicio (el primero opera con las representaciones de cosas ausentes y el segundo se ocupa de particulares siempre presentes), propone, a su vez, una relación estrecha entre ambas facultades. El juicio es la manifestación del pensamiento en el mundo de apariencias, es su realización. La consecuencia relevante de esta afirmación es que se pueden prevenir catástrofes gracias a la manifestación del “viento del pensar” que permite distinguir el bien del mal.

Respecto a la concepción de la facultad del juicio en el pensamiento arendtiano, Beiner menciona que opera siempre con particulares en el mundo de apariencias. Estos particulares son aprehendidos mediante su subsunción a un universal. Ahora bien, cuando estos universales son concebidos como reglas y hábitos rígidos surge el peligro de dejar pasar ciertos matices inherentes a la realidad fenoménica que se somete a juicio. Para poder distinguir las diferencias en los acontecimientos, es decir, percibir la realidad por fuera de las reglas rígidas a las que el individuo se encuentra acostumbrado, es necesaria una particular cualidad del juicio. “Those who possess taste, who are discriminating in things beautiful and ugly, good and bad, will be less likely to be caught off their guard in times of political crisis (Beiner, 1992: 111).”; [“En tiempos de crisis política, será más difícil pillar desprevenidos a quienes tienen gusto y distinguen en las cosas lo bello de lo feo, el bien del mal (Beiner, 2003: 195).] La pertinencia política del pensamiento radica en su relación con el juicio.

En la fase contemplativa de la facultad de juzgar desempeña un rol preponderante la imaginación. El juicio, al ser emitido cuando el objeto juzgado ya no se encuentra presente, requiere que, por medio de la imaginación, la actividad reflexiva re-presente aquello sobre lo que se juzga. Beiner (2003) menciona el hecho de que a lo largo del abordaje arendtiano del juicio se puede observar cómo Arendt va abandonando la perspectiva del actor, quien requiere necesariamente la presencia de los otros para poder actuar, para posicionarse desde la solitaria perspectiva del espectador que juzga en soledad¹²². Juzgar, en la teoría arendtiana, se asemeja al pensamiento en tanto ambas facultades requieren la retirada del mundo para la posterior reflexión sobre los actos de los hombres. Son los espectadores, desinteresados y autónomos, quienes disponen de la visión total del acontecer político, los actores, en cambio, solo cuentan con la parcialidad de su perspectiva.

Finalmente, Beiner propone algunas líneas críticas respecto a la concepción arendtiana del juicio. Entre otras cosas menciona que Arendt es taxativa en lo que respecta a su negación del juicio como facultad de conocimiento, cuestión que desde su punto de vista trae aparejado el problema de la imposibilidad de determinar, por ejemplo, qué persona está más calificada que otra para juzgar respecto de determinado

¹²² En este punto Beiner aclara que si bien al momento de juzgar se tienen en cuenta los juicios posibles de los otros imaginarios, no sucede lo mismo con los juicios emitidos por los interlocutores reales, de ahí el aislamiento del espectador que juzga.

objeto. A criterio de Beiner, en la teoría arendtiana “no está claro cómo se puede dar sentido a las opiniones sin que ello implique *alguna* pretensión de conocimiento (...) ni por qué deberían tomarse en serio las opiniones que no pretenden la verdad” (Beiner, 2003: 237). Por otra parte, Beiner pone el acento en la libre interpretación que Arendt realiza de la teoría kantiana del juicio estético, lo que motiva a sospechar una posible tergiversación por parte de Arendt con la finalidad de justificar su lectura política de la misma.

La facultad de juzgar, en el pensamiento arendtiano, es entendida como aquella encargada de distinguir lo bello de lo feo, el bien del mal. Dicha facultad logra la imparcialidad sopesando los puntos de vista de los otros y poniéndose, mediante la imaginación, en el lugar de los otros. De esto se desprende que la facultad de juzgar no se actualiza en soledad sino que ejerce su capacidad dentro de una comunidad. El juicio apela al sentido común, el cual alcanza la objetividad por medio de la intersubjetividad y supone el punto de vista del espectador.

Espacio público

Arendt (2009) define lo público como aquello que aparece en un mundo compartido y, por esto, puede ser visto y oído por otros. La acción, solo posible en la esfera pública, requiere, a los efectos de su aparición, de la visibilidad que únicamente le brinda dicho espacio.

The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized (Arendt, 1998c: 199). [El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y para la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública (Arendt, 2009: 222).]

Una de las características principales del espacio público es su carácter efímero, pues no sobrevive al movimiento que lo origina, es decir que, ni bien los hombres se dispersan o suspenden su actividad, desaparece. Su esencia radica en la acción y el discurso. Arendt agrega que el espacio público no es homogéneo¹²³ y se encuentra potencialmente allí donde los individuos se reúnen, es decir que no se da necesariamente ni para siempre (1998c: 200). El espacio público es el lugar donde se construye la igualdad¹²⁴ entendida en un doble sentido, a saber: como *isonomía* (igualdad ante la ley) y como *isegoría* (igualdad para la acción).

El poder que genera la unión de palabra y acto es lo que mantiene la existencia de la esfera pública. “[P]ower springs up between men when they act together and vanishes the moment they disperse” (Arendt, 1998c: 200)¹²⁵. [[E]l poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan (Arendt, 2009: 223).] A su vez, Arendt (1998c) vincula el espacio público no solo con la acción y el discurso, como se expuso, sino también con la noción de mundo, la cual en su análisis de la *vita activa* se relaciona con el concepto de trabajo. El mundo de cosas que se encuentra en medio de los seres humanos, los une y los separa al mismo tiempo¹²⁶. Canclini destaca que la noción de espacio público vinculada a la de mundo remite a la necesidad de permanencia y durabilidad de las relaciones humanas (2016: 169).

Rabotnikof (2005), en su estudio sobre las diferentes concepciones del espacio público, realiza una doble clasificación, a saber: la concepción procedimental del espacio público y la fenomenológica. Dentro de esta clasificación ubica a Arendt en la concepción fenomenológica cuyo principal interés radica en las formas en que el poder

¹²³ Debido, precisamente, a su heterogeneidad, no es equiparable a las nociones de voluntad general ni conciencia colectiva.

¹²⁴ No debe confundirse igualdad con igualación, pues en el seno de la noción de igualdad se encuentran autorizadas las diferencias.

¹²⁵ Arendt (1998c) distingue el poder de la noción de fuerza, la cual es una cualidad inherente al individuo en aislamiento.

¹²⁶ Arendt utiliza la metáfora de la mesa para referirse al espacio público: “To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time” (1998c: 52). [Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo (Arendt, 2009: 62).]

se constituye y aparece ante los hombres¹²⁷. Benhabib (1993: 30), respecto a la concepción arendtiana del espacio público en el marco de su teoría sobre el totalitarismo, sostiene que puede observarse un cambio de enfoque si se compara lo expuesto por Arendt en *OT* con su posterior análisis de dicha noción en *CH*. “El contraste entre estos modelos de espacio público puede ser captado a través de términos como ‘agonista’ *versus* ‘asociativo’” (Benhabib, 1993: 31). El primer modelo de espacio público, el agonista, es desarrollado por Arendt en *CH* y remite a un espacio de aparición competitivo en el cual se despliegan y comparten con los demás la grandeza, tanto moral y política, como el heroísmo. En este tipo de espacio se lucha por el reconocimiento y la aclamación, la colaboración, por su parte, es dejada de lado es por la competencia. El modelo asociativo de espacio público, en cambio, emerge siempre que los individuos actúen en concierto, es decir que no remite a un espacio topográfico concreto sino a un modo de relación entre los hombres, y es el ámbito en el cual, según Arendt, puede surgir la libertad (Benhabib, 1993: 32). Los espacios topográficos “se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven ‘sitios’ de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje y la persuasión” (Benhabib, 1993: 32). Si bien ambos modelos de espacio público, según Benhabib (1993: 32), están presentes en la obra arendtiana, el modelo asociativo se encuentra menos analizado y, a diferencia del modelo agonista, remite a un espacio abierto en el cual no se encuentran determinados ni el quién de los participantes ni el qué del debate. Benhabib (1993: 33) concluye que el legado dejado por Arendt, tanto en su concepción del modelo de espacio público agonista como asociativo, no siempre se ha cohesionado de manera armoniosa en sus análisis sino que la tensión entre ambos se revela a lo largo de toda su obra.

En una obra posterior, Benhabib (1996: 201) retoma el análisis de las funciones del espacio público en el marco de la concepción política arendtiana. Afirma que en la vinculación que Arendt establece entre el espacio público y el espacio de aparición tiene en mente un modelo de interacción humana directa que supone un cierto grado de homogeneidad y la convergencia de los individuos implicados en un *ethos* compartido¹²⁸. A esta función del espacio público la denomina holística. “Public space,

¹²⁷ Dentro de la concepción fenomenológica del espacio público Rabotnikof menciona que hay otra rama, cuyo representante principal es Luhmann, que se centra en la forma en que ciertos temas son determinantes a la hora de la toma de decisiones políticas.

¹²⁸ Benhabib aclara que dicha convergencia en un *ethos* común no debe interpretarse como unanimidad en las interpretaciones.

according to this view, is a space in which a collectivity becomes present to itself and recognizes itself through a shared interpretive repertoire” (Benhabib, 1996: 201). A su vez menciona que la noción arendtiana de espacio público tiene, también, una función epistémica que cobra relevancia en el intento que realiza Arendt por distinguir lo político de la social. El proceso de lucha público-político debe transformar el interés propio en un interés público o común compartido ampliamente.

What constitutes the authentic political attitude is the capacity and the willingness to engage in “the enlarged mentality”; to give reasons in public, to entertain others’ point of view, to transform the dictates of self-interest into a common public goal (Benhabib, 1996: 201).

Benhabib (1996: 202) concluye que los modelos holístico y epistémico de espacio público son clave para cualquier teoría de legitimidad democrática, ya sea antigua o moderna, que sostiene que el gobierno es, esencialmente para el pueblo, a través del pueblo y por el pueblo.

Sahui Maldonado, por su parte, en lo que respecta a la noción de espacio público, ofrece una interpretación que lo vincula hasta casi identificarlo con el concepto de mundo. Aclara que dicho concepto, en la concepción arendtiana, no debe confundirse con la naturaleza o el cosmos. El mundo es el lugar de aparición de los seres humanos, es el espacio público en donde los individuos se encuentran con ellos mismos y con los demás (Sahui Maldonado, 2002: 243). Este espacio es eminentemente político y es el escenario donde se despliega la trama de las relaciones humanas. La política, para Arendt, es entendida en tanto relación que acontece en el *entre* que al mismo tiempo une y separa a los seres humanos. De las tres actividades inherentes a la *vita activa* anteriormente mencionadas, solo la acción es propia del espacio de publicidad, la labor y el trabajo pertenecen a la esfera privada. En otras palabras, la esfera pública en tanto espacio de aparición en el que se manifiestan el discurso y la acción es una esfera de igualdad entre seres desiguales. Los procesos que se inician por medio de la acción humana son impredecibles y, en este sentido, incontrolables. El hombre carece de la capacidad de deshacer aquello que realizó en el mundo y de anticipar las consecuencias de su obrar. Tal incapacidad surge del hecho de que, como se expusiera con

anterioridad, en la acción misma confluyen una pluralidad de actores, de modo que resulta imposible que el individuo en su singularidad pueda tener el control total de las consecuencias de su obrar. El perdón y la promesa son las dos alternativas que Arendt encuentra dentro del marco de la acción misma para hacer frente a dichas incapacidades.

El análisis de la dimensión política del mal, condensado en la reflexión sobre las categorías arendtianas de acción, juicio y espacio público, muestra la catástrofe a la que llevó el régimen totalitario, fundamentalmente en lo que respecta a la capacidad humana de actuar en el espacio público en una comunidad que lo reconoce como miembro. La natalidad, en tanto nota distintiva de la concepción arendtiana de la acción y, por lo tanto, de lo político, fue borrada de plano de las posibilidades humanas, los individuos perdieron su capacidad de ser espontáneos y de introducir la novedad en el transcurso de los acontecimientos y fueron reducidos a un manojito de meras reacciones.

5.1 Dimensión política del mal totalitario

En esta sección se realizará un análisis de la dimensión política del mal surgido durante el gobierno de los regímenes totalitarios con los conceptos arendtianos de acción, juicio y espacio público como centro de la reflexión. Si bien dichas nociones no fueron desarrolladas por la pensadora en *OT* de manera explícita, sus referencias y reflexiones sobre las consecuencias políticas de los gobiernos totalitarios constituyen la esencia de ambos conceptos, que luego serán abordados por Arendt en profundidad en *CH*. Dichas categorías serán rastreadas y analizadas en cada una de las obras estudiadas con anterioridad (*OT*, *EJ* y *AJ*) con el objetivo de determinar si hay una continuidad en las reflexiones arendtianas respecto a la dimensión política del mal o si, por el contrario, se detectan cambios de postura por parte de Arendt o contradicciones en su pensamiento.

5.2 Categorías de análisis

A continuación se relevarán las notas esenciales de las tres categorías mencionadas que fueron analizadas en el párrafo anterior a los fines de contar con un instrumento de análisis claro y definido.

Acción

Arendt entiende la acción como la actividad que acontece *entre* los hombres y que, a diferencia del trabajo y la labor, no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna. Su condición humana es la pluralidad. Una de las notas esenciales del concepto arendtiano de acción es la natalidad, la cual remite a que el hombre, por el solo hecho de nacer, es un nuevo comienzo en el mundo y, a su vez, está dotado de la capacidad de iniciar de forma espontánea una nueva cadena de acontecimientos. La acción requiere del discurso para completarse puesto que es por medio de la palabra que se visualiza el sujeto actuante y ambos, acción y discurso, acaecen en la trama de las relaciones humanas, de modo que no pueden darse en aislamiento. La acción y el discurso no dejan tras de sí ningún rastro concreto sino que requieren de los otros, de su memoria y sus narraciones, para poder perdurar en el tiempo.

Juicio

La facultad de juzgar, en el pensamiento arendtiano, es entendida como aquella encargada de distinguir lo bello de lo feo, el bien del mal. Dicha facultad logra la imparcialidad sopesando los puntos de vista de los otros y poniéndose, mediante la imaginación, en el lugar de los otros. De esto se desprende que la facultad de juzgar no se actualiza en soledad sino que ejerce su capacidad dentro de una comunidad. El juicio apela al sentido común, el cual alcanza la objetividad por medio de la intersubjetividad y supone el punto de vista del espectador.

Espacio público

El espacio público, entendido como espacio de aparición, cobra existencia en el momento en que los individuos se reúnen para el discurso y la acción, por lo que antecede cualquier constitución formal de la esfera pública y a toda forma de gobierno. Una de sus notas distintivas es su carácter efímero, es decir que en el momento en que los individuos se dispersan, este desaparece. Es en el espacio público donde se construye la igualdad concebida como *isonomía* e *isegoría*. Dicho espacio es eminentemente político y en él reina la pluralidad, en otras palabras, el espacio público arendtiano es una esfera donde impera la igualdad entre seres desiguales.

5.3 La dimensión política del mal en OT

En el prólogo a la primera edición de *OT* Arendt hizo referencia a la crisis que atravesara el ámbito político tradicional, principalmente en su espectro categorial, durante el proceso que devino en el surgimiento de los movimientos totalitarios, al punto de que sus conceptos más representativos quedaron disueltos. En el tomo denominado “Imperialismo”, Arendt menciona el surgimiento de la burguesía como clase social que detenta un gran poder económico sin aspirar al poder político. En la descripción arendtiana de esta etapa histórica se puede observar cómo las cuestiones económicas comienzan un proceso de independencia respecto del cuerpo político. Al verse coartado en sus pretensiones expansionistas por las características inherentes al sistema de gobierno vigente, el poder económico de la naciente burguesía se rebeló contra las limitaciones impuestas por las Naciones-Estado. En las colonias, el control era ejercido por la policía y el ejército pero de forma independiente respecto de las instituciones políticas de las cuales dependían en sus Estados de origen. Los territorios conquistados se convirtieron en espacios hostiles para la conformación de nuevos cuerpos políticos en tanto se regían por los mandatos inherentes a la política imperial, a saber: expansión y acumulación de capital ilimitadas. La burocracia, definida por Arendt como el gobierno de una minoría experta sobre una mayoría inexperta, se volvió el agente de gobierno principal en las colonias y las leyes fueron reemplazadas por decretos. Respecto al imperialismo continental, Arendt resaltó el hecho de que se manifestaba por completo hostil a las instituciones políticas vigentes. Esta ideología fue encarnada por los pan-movimientos, conformados por el populacho, los cuales adoptaron del imperialismo de ultramar la forma burocrática de organización y el racismo, en este caso, fundado sobre una concepción fuerte del concepto de “raza”, del cual carecía el racismo colonial. Canclini destaca, entre los hechos que propiciaron el advenimiento de los regímenes totalitarios, el auge de lo social, la degradación de la acción asociada a los nacionalismos y la identificación de la ley con la voluntad del soberano (2016: 128).

En el último tomo de *OT*, “Totalitarismo”, Arendt se refirió al surgimiento de los regímenes totalitarios, los cuales requirieron necesariamente del apoyo masivo para constituirse como fuerzas dominantes. Estas masas estaban conformadas por hombres cuya principal característica era su atomización y su falta de relaciones sociales

normales¹²⁹. Los movimientos totalitarios contaron con el apoyo de miembros de los estratos sociales más dispares, desde intelectuales hasta representantes del populacho. Pero entre sus seguidores más aptos en relación con sus intereses y objetivos se encontraban los filisteos, definidos por Arendt como aquellos individuos reclusos en sus vidas privadas, amantes de sus familias y abocados íntegramente a sus vidas profesionales. En cuanto a la composición de su forma de gobierno, el terror era su pieza clave y su ley suprema, la voluntad del Führer. El objetivo principal de los regímenes totalitarios era la dominación total de los individuos por lo que la eliminación de la libertad y la espontaneidad inherentes a la constitución básica de todo ser humano se volvió un requisito ineludible. El campo de concentración y exterminio, en tanto tecnología inédita puesta al servicio de los objetivos del movimiento, representaba el grado máximo del horror. En él los seres humanos son reducidos a la superfluidad, impera la soledad y toda posibilidad de acción, pensamiento y juicio propio queda abolida.

En este punto cabe analizar con un grado mayor de profundidad la noción de soledad recientemente mencionada, la cual cobra importancia en este contexto en tanto se encuentra directamente relacionada con la dimensión política del quehacer humano. Arendt, en el capítulo XIII del último tomo de *OT*, realiza una distinción entre los conceptos de aislamiento y soledad. Respecto del primero afirma que remite a esa situación extrema y sin salida en la que se encuentran aquellos individuos a los que se les destruyó la esfera política de sus vidas (Arendt, 1998b: 380). En este estado no hay posibilidad alguna para el ejercicio ni la actualización de la acción y del poder. Este aislamiento que se vuelve necesario para la puesta en práctica de la actividad productora inherente también al ser humano, se torna insoportable cuando la creatividad, entendida como la capacidad de añadir algo nuevo al mundo, es destruida. Arendt afirma que semejante estado de la humanidad se vuelve una posibilidad cuando todas las esferas de la vida del hombre se conciben como labor, de tal forma que la relación del individuo con el mundo, concebido como artificio humano, también se rompe. El ser humano aislado, anulado en su dimensión política al no encontrar espacio para la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es más reconocido como *homo faber* sino que

¹²⁹ Arendt menciona que estos individuos atomizados fueron el resultado de la ruptura de la burguesía como clase social.

es reducido a su condición de *animal laborans*, en este estado el aislamiento se vuelve soledad.

While isolation concerns only the political realm of life, loneliness concerns human life as a whole. Totalitarian government, like all tyrannies, certainly could not exist without destroying the public realm of life, that is, without destroying, by isolating men, their political capacities. But totalitarian domination as a form of government is new in that it is not content with this isolation and destroys private life as well. It bases itself on loneliness, on the experience of not belonging to the world at all, which is among the most radical and desperate experiences of man (Arendt, 1979b: 475).

[Mientras que el aislamiento corresponde solo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre (Arendt, 1998b: 380).]

Arendt sostiene que la soledad es la esencia del terror ejercido por los totalitarismos y cobra su sentido más real y profundo en compañía de los demás. Dicha soledad tuvo como antecedentes directos el desarraigo y la superfluidad a la que fueron sometidas las masas modernas desde la revolución industrial, hecho que se profundizó durante la era imperial y como consecuencia de la destrucción de instituciones políticas y de las tradiciones sociales en el siglo XX. La soledad que fue convirtiéndose en una realidad cotidiana durante los tiempos modernos, preparó el terreno para la consolidación y dominación de los regímenes totalitarios, de ahí su relevancia política. El desarraigo es la precondition de la superfluidad y, de la misma manera, el aislamiento lo es de la soledad. En los campos se materializó esta lógica y los

prisioneros, no obstante (sobre)vivir en un hacinamiento extremo, se encontraban condenados a la más terrible de las soledades, situación que, a criterio arendtiano, es contraria a los requerimientos mínimos y básicos de la condición humana (1998b: 380). Al perderse el propio yo, la soledad se torna insoportable pues, a esta pérdida está unida la pérdida del mundo, de la capacidad de pensamiento y experiencia¹³⁰.

Como se anticipara en el primer párrafo de esta sección, Arendt no utiliza los conceptos de acción, juicio y espacio público en su análisis de la dimensión política de la dominación totalitaria en *OT* pero de sus reflexiones sobre las medidas tomadas por las autoridades del régimen y sobre la realidad imperante en los campos de concentración, se deriva el hecho de que la capacidad política de los seres humanos fue abolida durante el nazismo. Si por acción se entiende la capacidad humana que acontece *entre* los hombres, cuya condición es la pluralidad, y por medio de la cual el individuo inicia en el mundo, de manera espontánea, una cadena nueva de acontecimientos, no cabe duda de que esta fue abolida durante el régimen totalitario. La facultad del juicio que remite, en la concepción arendtiana, a la capacidad humana de distinguir el bien del mal, no puede actuar en aislamiento pues se encuentra inmersa en una determinada comunidad que le otorga sentido y logra la imparcialidad sopesando los posibles puntos de vista de los otros por medio de la imaginación. Por todo lo expuesto es evidente, también, que el espacio público en el que se inserta dicha acción, el mundo donde los seres humanos se encuentran e interactúan, fue destruido por el mismo movimiento. Allí donde impera la soledad no hay posibilidad alguna de discurso ni de acción en tanto ambas actividades requieren, necesariamente, de la trama de las relaciones humanas para hacerse efectivas.

En la imposibilidad de ser espontáneos se evidencia la anulación de la libertad, sin la cual la dimensión política del hombre carece de sentido. Esta libertad concebida políticamente no es un fenómeno derivado de la voluntad, pues deriva de la ciudadanía y se da en el marco de las relaciones intersubjetivas (Canclini, 2016: 36). La dimensión política del mal totalitario consistió en la anulación de la misma, es decir, en la

¹³⁰ En *VE* Arendt reflexiona sobre el concepto de soledad en contraposición con la noción de “solitud” y deja de lado el análisis de la relación entre soledad y aislamiento. Respecto de la soledad, la define como el estado en el que el individuo se encuentra solo en un doble sentido, a saber: está privado de la compañía de los demás y también de la suya propia. La solitud, por su parte, remite a un yo que se hace compañía a sí mismo no obstante encontrarse solo. Esta solitud es la esencia de la vida del espíritu en tanto es la actualización del dos en uno inherente a la actividad del pensamiento (1984: 92).

eliminación de la capacidad humana para la acción, en tanto se aisló a los individuos entre sí para, luego, hundirlos en la desesperación que acarrea la soledad. “Totalitarianism appeals to the very dangerous emotional needs of people who live in complete isolation and in fear of one another” (Arendt, 1978a: 18). El espacio público concebido como espacio de aparición y cuya característica principal es la pluralidad y la igualdad, fue abolido durante el gobierno totalitario nazi.

5.4 La dimensión política del mal en *EJ*

Como se mencionara en reiteradas oportunidades, *EJ* es la crónica de un juicio en la que el foco del análisis está puesto en su figura principal, el imputado. Es por esto que en este apartado cuyo eje reflexivo se centra en la dimensión política del mal, se analizarán las actitudes, los gestos, el testimonio y los hechos llevados a cabo por Eichmann en relación con los conceptos guía propuestos para realizar el mencionado análisis: acción, juicio y espacio público. De manera anticipada podría decirse que la mencionada dimensión de análisis, la política, cobra relevancia en toda reflexión sobre la banalidad del mal por su anulación y no por su ejercicio. Este comentario debe hacerse extensivo a todo estudio sobre el mal totalitario, pues tanto el mal radical como el mal banal son categorías que solo pueden hacerse efectivas en el marco de la abolición del espacio público y, por consiguiente, de la incapacidad para el ejercicio de la acción y de la facultad del juicio.

A modo de recapitulación, cabría afirmar que Eichmann representa la encarnación perfecta del filisteo y, en este sentido, cumple con el prototipo del seguidor ideal de todo régimen totalitario¹³¹. Su principal preocupación giraba en torno a cumplir cabalmente y de manera eficiente el rol inherente a su investidura. En su obediencia a las órdenes recibidas de forma eficaz y sin cuestionamientos radicaba su orgullo y el sentido de su existencia, pues, a su entender, tal era el modo de comportamiento esperado por parte de la sociedad de todo oficial o funcionario del régimen que aspirara a ser respetado y valorado. Estas cuestiones dejan en evidencia que Eichmann, durante el período juzgado, no ejerció su capacidad de acción en sentido arendtiano. En consonancia con esto podría afirmarse que fue una víctima del sistema de gobierno

¹³¹ Para una profundización de la definición arendtiana de “filisteo” ir al capítulo 1, “Antecedentes histórico-políticos de la concepción arendtiana del mal radical en *OT*” y al capítulo 4, “La dimensión política del mal en *OT*”.

totalitario que, a los efectos de alcanzar la dominación total y haciendo uso del terror, anuló e impidió que se dieran las condiciones necesarias para que acontezca la acción. Sin embargo, si se acepta lo anterior, debería catalogarse de víctimas a todos los miembros y funcionarios del partido y, por consiguiente, los juicios llevados a cabo a los fines de impartir justicia respecto de los crímenes nazis perderían su sentido. Es decir, solo Hitler y los miembros principales del movimiento podrían haber sido juzgados como responsables, cuestión que, como mínimo, desestima la autonomía humana y la capacidad del individuo para autolegislarse y actuar en consecuencia.

Tener en cuenta la realidad contextual de los delitos juzgados es clave para comprender y juzgar a quienes los cometieron, pero esto no los exime de sus responsabilidades. Arendt se alegra de que exista una institución, la legal, que juzgue a individuos reales y no a sistemas ni tendencias y donde resulta difícil eludir la responsabilidad personal por los actos cometidos (2007e: 52). Eichmann se hacía eco de una tendencia generalizada vinculada a la reticencia, por parte de la sociedad en general, a emitir juicios, a criterio arendtiano, por una suerte de temor hacia ellos. Arendt esboza la explicación de que, detrás de la mencionada reticencia a ejercer la capacidad de juicio se encuentra la creencia o sospecha de que los agentes juzgados no eran libres al momento de llevar a cabo los delitos y, por consiguiente, tampoco responsables. En lo que respecta a la concepción arendtiana del juicio y su relación con el problema del mal, Benhabib (1996: 185) sostiene que el caso Eichmann es, al respecto, paradigmático. Por un lado se encuentra el juicio retrospectivo de cada narrador de los eventos pasados, por otro, el juicio moral de los contemporáneos que tienen a su cargo llevar adelante el proceso legal contra Eichmann y, por último, la completa incapacidad del acusado de ejercer la facultad de juicio. “To (...) think through the philosophical problem of judgment, which this trial had raised for her in all its urgency, Hannah Arendt turned to Kant’s moral and political philosophy” (Benhabib, 1996: 186).

En lo que se refiere a la banalidad del mal, noción que como ya se mencionara tiene a Eichmann como su principal exponente pero no se reduce a él¹³², no obstante las escasas especificaciones que Arendt brinda al respecto, se puede sostener que las categorías de acción, juicio y espacio público se actualizan en un escenario que excluye

¹³² Debe tenerse en cuenta que existe una línea crítica que considera que la noción de la banalidad del mal aplica únicamente a Eichmann. Al respecto cf. Formosa (2007), Leibovici (2007), entre otros.

necesariamente el surgimiento y la pervivencia del mal banal. La acción, cuya principal característica es la capacidad de iniciar de forma espontánea nuevas cadenas de acontecimientos en el marco de un espacio de aparición compartido y de encuentro con otros no es detentada por el agente del mal banal. Precisamente, una de las notas distintivas de la banalidad del mal es su desconexión casi total con la racionalidad entendida como la capacidad para la reflexión. “Las palabras y el pensamiento son los dos elementos clave respectivamente tanto de la acción política (...) como de la preparación para el juicio (...), el cual a su vez requiere el uso del lenguaje” (Ilivitzky, 2017: 193). Arendt, a lo largo de su crónica del juicio a Eichmann, menciona en diferentes oportunidades las falencias del acusado a la hora de expresarse ante el tribunal, su constante recurrir a frases hechas, eslóganes y clichés, y la renuncia explícita a ejercer su facultad de juicio. Todas estas cuestiones repercuten, directa o indirectamente, en la capacidad que tiene el individuo para actuar en el espacio público.

Beiner (2003) recuerda que Arendt intentaba encontrar una explicación para el mal que se hizo realidad durante los regímenes totalitarios. Es en estrecha relación con esto que la facultad del juicio cobra vital importancia, pues es en la incapacidad detentada por Eichmann para emitir juicios donde Arendt ve la fuente de los peores males en la esfera política. En el seminario que dictara en Chicago, “Basic Moral Propositions”, menciona que esta incapacidad o rechazo del ejercicio de la facultad de juzgar no se reduce a Eichmann sino que es un fenómeno típico de la modernidad. Este rechazo del juicio es entendido por Arendt como la incapacidad para elegir los propios ejemplos y la compañía, es en esto en lo que consiste la banalidad del mal, el peor de los peligros que acechan a la humanidad. Estas cuestiones se replican en un debate entre Arendt y Jonas que tuvo lugar en la Universidad de York en 1972. En una de sus intervenciones la pensadora manifiesta que lo que más la atemoriza es el hecho de que muchos individuos están dispuestos a intercambiar un código moral por otro sin que medie la reflexión y el análisis crítico, pues lo que les brinda seguridad no es el contenido de la regla sino el hecho de contar con una norma a seguir. Esto se evidenció en la Alemania nazi donde los ciudadanos respetables obedientes de los viejos valores fueron los primeros en adoptar el nuevo código moral impuesto por el nazismo sin mayores inconvenientes.

El mal banal prolifera en un ámbito en el que los individuos se encuentran atomizados, abocados a sus propios intereses, preocupados por la consecución de sus objetivos y el bienestar personal. Al ser estas sus motivaciones, la acción no puede acontecer en tanto la dimensión política del ser humano se encuentra obstruida. Tal obstrucción radica en la despreocupación y el descuido a la hora de fomentar el crecimiento de un espacio público compartido en el cual se asienta la posibilidad de crear poder junto a los otros. A modo de recapitulación, si se vuelve al análisis de la dimensión política del mal en *OT*, se podría decir que Eichmann, tanto en los hechos juzgados como en su modo de comportarse durante el juicio, es la encarnación de los efectos de la anulación total de la dimensión política del ser humano. En este sentido cabría decir que las reflexiones arendtianas respecto a lo acontecido durante el nazismo en el plano político ofrecen una continuidad entre *OT* y *EJ* en tanto el caso Eichmann funge como ejemplo particular de lo analizado por Arendt en *OT* en un nivel general.

La noción de juicio y el “Post Scriptum” de *EJ*

En este apartado se volverá a analizar el “Post Scriptum” de *EJ* pero, en este caso, con el objetivo específico de relevar las referencias arendtianas a la facultad del juicio.

Como menciona Beiner (2003), el hecho concreto que motivó a Arendt a reflexionar no solo sobre el pensamiento sino también sobre la facultad de juzgar fue su presencia como cronista en el juicio a Eichmann en 1961. Esta experiencia la enfrentó con una realidad que la llevó a cambiar de opinión respecto a la naturaleza del mal totalitario. De su caracterización del mal acaecido durante el régimen nazi como un mal radical pasa a postular su controvertida noción de la banalidad del mal. “Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación” (Arendt, 1978b: 14). Arendt (2003c) sostiene que fue la irreflexión lo que llevó a Eichmann a cometer crímenes horrendos, pues durante el juicio quedó en evidencia que sus actos no fueron motivados por intenciones malvadas ni por el odio extremo hacia sus víctimas sino que fueron en respuesta a las órdenes recibidas y a su afán por ser bien considerado por los rangos más importantes del movimiento nazi. La enseñanza que, según Arendt, se deriva de la experiencia del juicio que tuvo lugar en Jerusalén es que la

irreflexión puede ser mucho más peligrosa y causar daños mucho mayores que los peores instintos del ser humano.

En lo que se refiere a los juicios de la posguerra, Arendt pone el acento en que dejaron en evidencia una cuestión moral fundamental, “a saber, la naturaleza y función del juicio humano” (Arendt, 2003b: 175). Puesto que durante el régimen totalitario nazi los crímenes eran legales, es decir que, en muchos casos, la ilegalidad radicaba en negarse a cometerlos, resultaba imprescindible que los individuos fueran capaces de distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, valiéndose de su propio juicio y no de un código de normas impuesto. No obstante, menciona que la opinión pública está convencida de que quien no formó parte de los hechos a juzgar no está capacitado para emitir juicios. Al respecto Arendt aclara que, de ser esto cierto, la administración legal de justicia carecería por completo de sentido, cuestión con la que, sin lugar a dudas, la mencionada opinión pública no estaría de acuerdo.

Como se puede observar en lo que respecta a la facultad de juzgar, Arendt considera, al momento de escribir el “Post Scriptum”, que el no ejercerla fue lo que llevó a Eichmann a convertirse en uno de los principales responsables del advenimiento de un tipo de mal nunca antes experimentado. En el análisis de este caso en particular se puede observar cómo Arendt está convencida de que quien debe juzgar los hechos y actuar en consecuencia es quien se encuentra directamente inmerso en el devenir de los acontecimientos.

5.5 La dimensión política del mal en *AJ*

En este apartado se realizará un análisis de la dimensión política del mal ordinario a la luz de las categorías arendtianas de acción, juicio y espacio público. Al igual que en el análisis de la mencionada dimensión que se realizara anteriormente en *OT* y en *EJ*, debe tenerse en cuenta que Arendt, en el presente escrito, no hace referencia de manera directa a ninguna de las categorías que guían el estudio, por lo que las reflexiones al respecto responden a una lectura de las observaciones arendtiana respecto a los juicios de Frankfurt tendiente a detectar vínculos y posibles consecuencias relacionadas con los conceptos guía.

Luego de una primera lectura del texto se sostiene, respecto a los conceptos mencionados, que estos, a criterio de Arendt, no se verían directamente afectados por lo

que, en comparación con el análisis de la dimensión política del mal realizado en *OT* y *EJ*, habría una diferencia sustancial. Esta primera apreciación derivaría del hecho de que los criminales procesados en Frankfurt eran, según las consideraciones arendtianas, delincuentes ordinarios que cometieron crímenes de la misma índole. Es decir, los hechos juzgados eran horriblos y merecían ser castigados de manera proporcional a los daños infligidos pero respondían a motivaciones perversas cuyo objetivo era la satisfacción del deseo personal. Estos crímenes, no obstante su gravedad, tenían antecedentes en la historia penal de occidente y, en este sentido, eran ordinarios. “Thus the doubtful legal ruling of all Nazi criminal trials that they were ‘ordinary criminal trials’ and that the accused were not distinct from other criminals for once came true” (Arendt, 2003a: 247). [De ahí que el discutible dictamen jurídico sobre todas las causas penales contra nazis en el sentido de que eran ‘causas penales ordinarias’ y que los acusados no se diferenciaban de otros delincuentes resultara por una vez verdadero (Arendt, 2007b: 229).]

Arendt continúa diciendo que lo que salió a la luz durante los juicios de Frankfurt fue la terrible atmósfera del crimen de exterminio que acaeció en Auschwitz, la cual estaba conformada por un sinnúmero de crímenes individuales cometidos por subalternos de rango inferior cuyo común denominador era el horror, no así el crimen de Estado y los delitos cometidos por los jefes respetables del nazismo. Debido a esta situación y en contraposición con lo ocurrido en Jerusalén, el testimonio de cada uno de los testigos era relevante porque estos conocían y se habían enfrentado con los imputados y no con los asesinos de escritorio. En el mismo sentido, Arendt menciona que en lo que respecta a las personalidades de los acusados y a los hechos juzgados, el caso era “muy simple”, pues los imputados habían desobedecido las órdenes de sus superiores y habían dado rienda suelta a sus impulsos criminales.

Ahora bien, no obstante lo expuesto, en el mismo texto arendtiano se pueden encontrar afirmaciones y comentarios respecto del encuadre totalitario de los hechos juzgados en Frankfurt que Arendt considera cuestiones clave a ser tenidas en cuenta a la hora de juzgar los hechos. Es en este punto donde las nociones de acción, juicio y espacio público cobran peso por su abolición explícita, al igual que lo analizado en las dos obras anteriores (*OT* y *EJ*). Por una parte, Arendt hace alusión al esfuerzo realizado por el juez presidente Hans Hofmeyer por llevar adelante el proceso legal de Frankfurt

como si fuese de carácter ordinario. A tal efecto se intentó dejar de lado el trasfondo político de los crímenes juzgados, cuestión que, a criterio arendtiano, no se logró. “But the political background of both past and present (...) made itself felt factually and juridically in every single session (Arendt, 2003a: 231). [“Pero el trasfondo político tanto del pasado como del presente (...) se dejaban sentir fáctica y jurídicamente en cada sesión del tribunal” (Arendt, 2007b: 216).] Por otra parte, se hace mención a los problemas que debieron enfrentar todos los procesos legales llevados a cabo con el fin de juzgar los crímenes nazis, tanto a nivel moral como jurídico, a la hora de deslindar responsabilidades y determinar el alcance de la culpabilidad criminal.

Arendt afirma que era un error considerar y abordar los juicios de Frankfurt como procesos legales comunes con independencia de su contexto político. En este sentido sostiene que el código penal utilizado era incapaz de tener en cuenta la realidad imperante durante los hechos juzgados, tanto en Alemania a nivel general, como en Auschwitz en particular. A su criterio, el trasfondo que no podía dejarse de lado eran las matanzas administrativas llevadas a cabo por el Estado con métodos de producción en masa. Las multitudes apiñadas en los campos conformadas por innumerables individuos aislados entre sí, comportándose como autómatas, incapaces de ser espontáneos, de actuar, con la única garantía de la muerte inevitable y cercana, propiciaron que los miembros de las SS dieran rienda libre a sus peores impulsos.

A modo de conclusión

La concepción arendtiana de la dimensión política del ser humano responde a la relación del individuo con los otros en el espacio público. En este espacio de aparición acontece el encuentro entre seres diferentes, y cuya pluralidad respetan, que detentan su capacidad de acción en cada dar inicio espontáneamente a una cadena nueva de acontecimientos. Esta dinámica política de la *vita activa* inherente, en cuanto a capacidad, a todo ser humano, se ve impedida de actualizarse durante el imperio de los regímenes totalitarios. Como se expusiera durante el análisis de la dimensión política del mal en *OT*, la degradación de los individuos a seres superfluos llevada a cabo por el régimen nazi como principal objetivo para lograr la dominación total tuvo como consecuencia directa y necesaria la obturación de la capacidad de acción propia de los

seres humanos. El espacio público que tiene lugar en el mundo creado por los hombres y en cuyo ámbito se despliega la acción humana fue destruido.

En el caso de *EJ* el análisis de la dimensión política del mal ofrece una continuidad respecto del de *OT* en tanto las referencias y menciones a los hechos llevados a cabo por Eichmann como a su comportamiento durante el juicio y a los rasgos de su personalidad son el ejemplo de lo que ocurre con los seres humanos que viven bajo el imperio de los regímenes totalitarios. La incapacidad de ejercer el juicio propio, de ser espontáneo y actuar en consonancia con las reflexiones del pensamiento que surgen del diálogo del yo consigo mismo se hizo evidente durante el proceso llevado a cabo en Jerusalén. Debe tenerse presente que Arendt insiste en la posibilidad de no dejarse arrastrar por la situación imperante, no obstante su dificultad innegable, y ejercer la capacidad de análisis y reflexión inherente a todo ser humano. Es decir que las condiciones de vida creadas por los totalitarismos del siglo XX no son determinantes y no pueden fungir de excusa a la hora de dar cuenta del obrar personal.

En el caso de los procesados en los juicios de Frankfurt, como se evidenció en el apartado anterior, el análisis de la dimensión política del mal resulta menos claro debido a las referencias divergentes respecto de los imputados, por un lado, y del marco político de los hechos juzgados, por otro. En lo referente a este último, Arendt pone el acento en el contexto totalitario de los crímenes cometidos en Auschwitz y en el error de reducir a un proceso legal de carácter ordinario lo que en realidad se encuadra en una realidad extraordinaria donde se implementó un sistema masivo de producción de cadáveres. En este sentido podría afirmarse la continuidad de las reflexiones arendtianas en lo referente a la anulación de la capacidad humana para la acción y en la eliminación del espacio público en las tres obras analizadas. Sin embargo, en el caso de *AJ*, parece entrar en contradicción el hecho de que Arendt considere a los imputados como asesinos ordinarios en tanto cometieron delitos horribles motivados por impulsos perversos personales. Como mencionara Young-Bruehl (1993: 473), el análisis arendtiano del mal nunca vuelve sobre la noción de mal radical, pues, a partir del juicio a Eichmann Arendt se convence de que el mal no tiene raíces sino que, por el contrario, es un fenómeno superficial, es decir, es banal. De esta característica del mal, tan controvertida, no ofreció un análisis minucioso así como tampoco se extendió en explicar, en *AJ*, por qué el sadismo no sería un ejemplo de mal radical.

Capítulo 6

Consideraciones finales

A lo largo de su recorrido intelectual y en constante y estrecha vinculación con el acontecer histórico-político del que le tocó ser parte, Arendt intenta comprender las características y las condiciones de posibilidad de un nuevo tipo de mal que, por su magnitud y horror, sacudió a la Europa de mediados del siglo XX. Este nuevo tipo de mal tuvo como objetivo principal la degradación y posterior extinción de millones de personas que por su condición (enfermos mentales, homosexuales, gitanos, judíos, etc.) y no por su acción, fueron considerados enemigos del régimen de gobierno totalitario¹³³. Lo más importante de este intento de comprensión radica en el hecho de que este mal inédito no surgió ni se extinguió junto con el movimiento que sentó las bases para su advenimiento sino que se encuentra inscripto como una posibilidad latente en las sociedades actuales (por sociedades actuales se entiende tanto la sociedad de posguerra en la que Arendt se desempeñó intelectualmente como las sociedades del siglo XXI). Comprender cómo y por qué este tipo de mal pudo surgir y propagarse permite esbozar posibles líneas de acción para prevenirlo o detectar aquellas potencialidades inherentes a la condición humana que pueden hacer las veces de barreras para impedir su resurgimiento.

Como se expusiera a lo largo de esta investigación, el análisis de la noción de mal en la obra arendtiana es complejo y requiere de un esfuerzo especial por rastrear y detectar los diferentes matices y cambios de perspectivas de Arendt a lo largo de sus reflexiones, las cuales se encuentran diseminadas en su corpus teórico en estrecha conexión con distintos conceptos clave de su teoría política. En este trabajo se realizó el abordaje del problema del mal con el objetivo de echar luz sobre la concepción arendtiana de dicho problema en el sentido de poder dilucidar en qué radica y a qué se debe el cambio de postura arendtiano respecto a su concepción del mal, luego de que dicho cambio se halla evidenciado, por medio del análisis profundo, como realmente existente.

En un primer momento, en la introducción, se expuso la problemática del mal en la obra de Arendt desde el punto de vista crítico. Es decir, se analizaron los diferentes acercamientos críticos a dicha temática, sus puntos centrales, sus ejes de abordaje y sus

¹³³ Esta característica es la nota esencial del concepto de enemigo objetivo.

conclusiones. En segundo lugar, se realizó una descripción de los acontecimientos históricos que Arendt analizara en las tres obras más relevantes para esta investigación, a saber: *OT*, *EJ* y *AJ*. En el primer caso se realizó un recorrido por cada uno de los tres tomos de *OT*, “Antisemitismo”, “Imperialismo” y “Totalitarismo”, con el objetivo de relevar aquellas cuestiones clave que, a criterio arendtiano, explican el advenimiento del mal radical en el mundo moderno. En lo que respecta al antisemitismo europeo, se hizo referencia a su surgimiento, a su evolución y a los factores que propiciaron su propagación y despliegue. Luego se mencionaron las cuestiones más relevantes inherentes al desarrollo del imperialismo, el cual es considerado por Arendt como una fase esencial, en tanto preparatoria, para el posterior surgimiento de los regímenes totalitarios. Se hizo referencia a la crisis en la que cayera el sistema de Naciones-Estado y al rol llevado a cabo por la burguesía en dicho proceso, la cual veía limitado su progreso económico por la constitución misma de dicha forma de gobierno. El racismo devino en la ideología fundamental de los imperialismos del siglo XIX, primeramente en los territorios conquistados y, luego, al interior de Europa. La burocracia, a su vez, desempeñó un papel clave en el desarrollo del imperialismo de ultramar que, luego, es adoptado por el imperialismo continental. Bajo el gobierno burocrático la ley es reemplazada por los decretos y la policía secreta detenta un poder inédito hasta entonces. Los acontecimientos anteriormente mencionados tuvieron como consecuencia la aparición de minorías de apátridas y refugiados que no contaban con un lugar de asilo y que se volvieron un problema imposible de resolver para las Naciones-Estado. Dentro de dichas minorías, los judíos y los armenios fueron los más desventajados, pues eran los más numerosos. En esta coyuntura, la policía comienza a desempeñar un rol esencial y a detentar un gran poder.

Por último, en el apartado sobre el totalitarismo, se hizo referencia al rol llevado a cabo por las masas en la constitución de los regímenes totalitarios, al antisemitismo como un principio esencial de la ideología nazi, a la aspiración, por parte del nazismo, de alcanzar la dominación total, a la constitución de los campos y al terror imperante. En este punto cobra relevancia la noción de superfluidad, la cual se convierte en la característica esencial de los individuos al interior de los gobiernos totalitarios. Dicha superfluidad consiste en la eliminación de todo rasgo de humanidad inherente a los individuos, ya sean víctimas o victimarios.

En un segundo momento se relevaron las referencias arendtianas a los juicios de Nuremberg, las cuales no se encuentran nucleadas en una sola obra sino que se presentan alternadas en distintos escritos arendtianos, principalmente en *EJ*. Los mencionados juicios fueron los primeros procesos jurídicos en los que se juzgó a los funcionarios nazis y, a los efectos de esta investigación, resultan relevantes en tanto fueron considerados un precedente válido tanto en el juicio de Eichmann en Jerusalén como en los juicios de Auschwitz en Frankfurt. Por otro lado, gran parte de las objeciones y críticas de las que fueron objetos los juicios de Nuremberg, así como los problemas jurídicos que debieron enfrentar, se replicaron en los juicios posteriores.

Luego se expusieron las cuestiones clave inherentes al reporte arendtiano sobre el juicio a Eichmann, teniendo como principal objetivo relevar aquellos puntos fundamentales para poder comprender qué entiende Arendt por banalidad del mal, noción que la pensadora acuñara en *EJ* y que generó una avalancha crítica cuyos ecos repercuten aún en la actualidad. Al respecto se expusieron algunas consideraciones generales sobre el juicio a Eichmann, a saber: su rapto en Argentina, los cargos de los que fue acusado, el rol desempeñado por el fiscal, la defensa y los jueces, etc. Luego se mencionaron las tres etapas por las que atravesó el problema judío (expulsión, concentración y exterminio) haciendo hincapié en el rol desempeñado por Eichmann en cada una de ellas, cuestión de gran relevancia a la hora de estipular el grado de conocimiento y, por consiguiente, de responsabilidad del imputado de cara a la sentencia. Posteriormente se hizo referencia al nuevo tipo de criminal que Arendt vio materializado en la figura de Eichmann, en tanto este no podía ser considerado un ser monstruoso ni cabía atribuirle motivaciones malvadas a sus acciones, sino que se evidenciaba como un individuo incapaz de ponerse en el lugar del otro y de ejercer su capacidad de pensamiento y de emitir juicios. Arendt pone el acento en el hecho de que el acusado se encontraba a sí mismo libre de culpa pues él solo había obedecido órdenes, cuestión que lo enorgullecía. Por último se expusieron los comentarios y aclaraciones arendtianas que aparecen en el epílogo de la obra y en el post scriptum. El epílogo está dedicado a las críticas y comentarios sobre los juicios en sí, sus problemas jurídicos, las objeciones que se hicieron, etc. Pero lo más importante es la reflexión arendtiana respecto de la sentencia, la cual Arendt considera apropiada pero incorrectamente justificada por los jueces y da las razones y fundamentos por los que, a

su criterio, Eichmann debe ser colgado. En el post scriptum hace referencia a la controversia suscitada por la publicación de su reporte y a los problemas surgidos a raíz del subtítulo del mismo, a saber: “Un estudio acerca de la banalidad del mal”, y realiza unas aclaraciones al respecto. Menciona la incapacidad evidente de Eichmann a la hora de reflexionar y emitir juicios y los graves peligros que dichas incapacidades implican.

Por último, al final del primer capítulo, se expone el análisis realizado por Arendt respecto de los juicios realizados a los oficiales nazis que se desempeñaron en Auschwitz. El objetivo principal de dicha exposición consiste en registrar aquellas reflexiones y comentarios arendtianos que permitan dar cuenta de la concepción del tipo de mal que Arendt considera que tuvo lugar en el mencionado campo de exterminio. Este breve artículo arendtiano, *AJ*, se considera relevante en esta investigación por las consecuencias del análisis de la autora en relación con el problema del mal. La distinción que Arendt establece entre la actitud de Eichmann y la de los acusados en Frankfurt obliga a realizar un análisis profundo de su concepción del mal. En *AJ* Arendt hace referencia a la opinión pública alemana y a la escasa importancia que esta le daba a los juicios contra los nazis. Este punto es clave a la hora de reflexionar sobre el colapso moral en el que la pensadora ve sumergida a la sociedad alemana. A su vez reflexiona sobre los acusados en sí, sus actitudes y testimonios. Al respecto percibe, en la desobediencia de los mismos a las órdenes recibidas, un impulso sádico de satisfacción de los deseos personales que son la contracara de la actitud de Eichmann. Debido a esta cuestión, Arendt considera que los crímenes de Auschwitz caen dentro de la categoría de crímenes ordinarios.

En el segundo capítulo se realiza un análisis profundo de la concepción arendtiana del mal radical. La noción de radicalidad es la que Arendt utiliza para referirse al nuevo tipo de mal que surgiera de la mano de los totalitarismos del siglo XX. Como característica principal menciona que es un mal cuyas motivaciones son insondables e inexplicables a la luz de las categorías de análisis del pensamiento tradicional y cuya principal característica es la superfluidad, es decir, la pretensión de convertir a los individuos en seres superfluos, carentes de cualquier rasgo de humanidad. Esta superfluidad afecta a víctimas y victimarios y se nutre del desarraigo, pues necesita tanto de la destrucción del mundo concebido como una creación humana estable así como de la anulación de los lazos intersubjetivos que unen a los individuos

entre sí y que crean el sentimiento de comunidad. En este sentido se puede afirmar que la soledad es otra de las notas esenciales del mal radical. También lo es el terror, el cual ya no es concebido desde un perfil utilitario, es decir, como medio para conseguir determinado fin, sino que se vuelve un fin en sí mismo. Arendt sostiene que la aspiración a la dominación total propia de los regímenes totalitarios atraviesa tres etapas, a saber: la anulación de la persona jurídica, la anulación de la persona moral y, por último, la anulación de la individualidad e identidad del individuo, una vez alcanzado este objetivo todo se vuelve posible.

A los efectos de alcanzar mayor profundidad de análisis, se realiza un abordaje de la concepción kantiana del mal radical (justificada por el hecho de que Arendt hace explícita su deuda con Kant así como también su distanciamiento respecto a su concepción del mal radical) y una comparación entre las consideraciones de ambos intelectuales. Luego se hace referencia al cambio de postura arendtiano en lo que respecta a su concepción del mal y se exponen las notas esenciales de la noción de banalidad del mal. El mal banal acaece de la mano de la irreflexión y es motivado por las razones más burdas y nimias, pero no por esto deja de tener consecuencias nefastas. Es un nuevo tipo de mal que se caracteriza por su falta de reflexión y de compromiso ideológico. En esto radica su peligrosidad y su gran poder de propagación. En la figura de Eichmann Arendt vio materializada una capacidad infinita para llevar a cabo los males más horribles por los motivos más fútiles y nimios. La pensadora deduce de su experiencia en Jerusalén que el no ejercicio de la facultad de pensamiento que detenta todo ser humano y la reticencia a emitir juicios puede llevar a la humanidad a realizar el peor de los males sin inmutarse por ello. En el caso de Eichmann, lo llevó a priorizar su trabajo, su carrera profesional, sin reparar en que su obrar lo obligaba a convivir con un asesino, él mismo.

En este punto, luego de la exposición del contexto histórico que Arendt analiza en las tres obras abordadas a los efectos de comprender el fenómeno totalitario y de las referencias a las distintas nociones de mal que se desprenden de dicho análisis, a saber: mal radical y mal banal, es posible establecer una distinción clara entre ambas concepciones. El mal radical se deduce del nivel estructural y organizacional inherente al régimen totalitario mientras que el mal banal remite al modo de relacionarse de los individuos con dicho sistema de gobierno. Esta distinción de planos resulta clave a la

hora de realizar un análisis comparativo del problema del mal según las dimensiones moral, jurídica y política en *OT*, *EJ* y *AJ*, el cual es uno de los objetivos primordiales de esta investigación.

A continuación, en el tercer, cuarto y quinto capítulo se exponen de manera general las reflexiones arendtianas inherentes a las tres dimensiones de análisis por medio de las cuales, en este trabajo, se aborda el problema del mal en la obra de Arendt. Dichas dimensiones, la moral, la jurídica y la política, no agotan (ni pretenden hacerlo) las posibilidades del abordaje crítico sino que han sido seleccionadas por ofrecer una perspectiva de análisis clave en lo que respecta al análisis arendtiano del mal en consonancia con las reflexiones de la autora sobre diferentes tópicos fundamentales de su obra. Por otra parte, las dimensiones mencionadas permiten realizar un análisis comparativo entre los diferentes abordajes arendtianos sobre el mal totalitario a lo largo de su obra, fundamentalmente en *OT*, *EJ* y *AJ*. En dichas obras se podría afirmar que Arendt expone diferentes concepciones del mal y el objetivo de la presente investigación es, por un lado, analizarlas y, por otro, determinar cuáles son los cambios, continuidades y posibles problemas interpretativos o contradicciones que se pueden establecer entre ellas.

En lo que respecta a la dimensión moral del mal totalitario, las categorías guía del análisis fueron: diálogo consigo mismo (entendido como la manifestación de la facultad del pensamiento. Mediante el diálogo que el yo establece con su sí mismo el individuo encuentra las respuestas sobre qué es lo que está mal o lo que está bien materializadas en su voz interna. En este diálogo interno el yo pensante, en tanto ser responsable, debe rendir cuentas ante sí mismo sobre su obrar), responsabilidad (la cual, debido a la extrema burocratización y deshumanización inherentes al régimen totalitario, fue anulada en tanto los individuos se sentían impotentes y, por lo tanto, no responsables respecto de las decisiones que se tomaban en el Tercer Reich) y obediencia (íntimamente vinculada con la noción de responsabilidad, remite a una de las explicaciones y justificaciones de su obrar esgrimida por muchos de los oficiales y funcionarios nazis. La excusa consistía en afirmar que las órdenes debían ser obedecidas sin reparar en el contenido de las mismas). Por medio de las categorías de análisis mencionadas se pudo llegar a la conclusión de que no se encuentran puntos de

divergencia claros en lo referido al análisis arendtiano en cada una de las tres obras analizadas.

En lo que respecta al diálogo consigo mismo, este se evidenció como una categoría anulada en *OT* en tanto había sido eliminada la persona moral, condición necesaria para que dicho diálogo se actualice. Eichmann, por su parte, es el prototipo arendtiano del individuo que no ejerce su capacidad de reflexión y pensamiento por lo que reduce su obrar a la obediencia a las órdenes. Al no activar el diálogo con su sí mismo es incapaz de arrepentirse o de sentir remordimiento. Los oficiales de Auschwitz, en este sentido, son la continuidad del modo de desempeñarse de Eichmann, consideran que no les competía a ellos cuestionar las órdenes y que la responsabilidad recae en quienes las dieron. En ningún caso ejercieron su capacidad reflexiva ni cuestionaron su obrar.

Sin embargo, más allá de las continuidades mencionadas, el análisis realizado pone el acento en dos cuestiones relevantes que complejizan el análisis de la dimensión moral del mal en el pensamiento arendtiano. Por un lado, en lo que respecta a la categoría de obediencia, se observa que el caso de *AJ* se contrapone directamente con las observaciones realizadas al respecto en *EJ*. Eichmann se jactaba de haber obedecido siempre las órdenes recibidas y se lo condenó por ello, los imputados por los crímenes de Auschwitz, en cambio, desobedecieron las órdenes de sus superiores y torturaron y mataron a sus víctimas movidos por el deseo personal. Por otro lado, y esta es una cuestión de mayor relevancia, respecto del mal radical y la banalidad del mal, Arendt detecta una distinción clave, a saber: el mal radical carece de motivaciones humanamente comprensibles en cambio el mal banal, no. A diferencia del mal radical con el que Arendt había catalogado la novedad de la malignidad totalitaria, cuyos motivos eran incomprensibles, el mal banal remite al acaecimiento de una maldad extrema motivada por las razones más débiles y vacuas (la mera obediencia, el afán de reconocimiento, la pura irreflexión) en comparación con la dimensión de sus efectos. Precisamente esta distinción entre ambas concepciones es la que motiva el cambio de postura arendtiano y le otorga al mal totalitario un grado de peligrosidad alarmante. La falta de profundidad y de enraizamiento ideológico propio del mal banal es lo que permite su rápida propagación, en esto radica su gran peligrosidad. Apareta ser inofensivo pero sus consecuencias son difíciles de prever y mucho más de contrarrestar.

En cuanto a la dimensión jurídica del mal, las categorías de análisis utilizadas fueron ley (entendida como principio estabilizador cuyo principal objetivo es mantener el orden. Durante los regímenes totalitarios la ley se identifica con la norma burocrática y no se limita a prohibir una acción sino que indica qué hacer. Dicha ley pierde su cualidad estabilizadora y pasa a ser concebida como la ley del movimiento, el cual se encuentra garantizado por el terror) y obligación política (la cual remite a la concepción de la ley propia del pensamiento político moderno en tanto se considera que todo ciudadano está obligado a obedecerla. En los Estados modernos el ciudadano es beneficiario de ciertos derechos inherentes al ámbito privado a cambio de la obediencia a las leyes. En los regímenes totalitarios, en cambio, se requiere la obediencia ciega y total pues se cancela la relación entre acción, motivación e interés). Respecto de las continuidades y/o discontinuidades de las reflexiones arendtianas en este nivel de análisis, en principio parece haber una continuidad. En el caso de *OT*, la cuestión jurídica del análisis arendtiano está enfocada en el concepto de ley inherente al totalitarismo, sus características y sus consecuencias. En cambio en *EJ* y *AJ*, las reflexiones jurídicas remiten al colapso al que se vio sometido el sistema judicial vigente a la hora de juzgar crímenes que no tenían precedentes perpetrados por un tipo de criminal también inédito.

Por lo expuesto, se hace manifiesto un cambio en la perspectiva del abordaje jurídico del mal en Arendt pero no se desprende de esta cuestión incompatibilidades ni contradicciones en las reflexiones de la pensadora. Sin embargo, nuevamente es el caso de *AJ* el que ofrece un ejemplo problemático. En este caso particular, Arendt considera que, por un lado, no obstante lo horrendo de los crímenes juzgados en Frankfurt estos no carecen de precedentes. Es decir, al ser crímenes cometidos por individuos que desobedecieron las leyes y actuaron en pos de satisfacer sus impulsos criminales no entran en la categoría de matanzas administrativas, las cuales surgieron por primera vez de la mano de los regímenes totalitarios y cuyo caso paradigmático es el juicio a Eichmann. Sin embargo, por otro lado Arendt remarca que los imputados no tenían antecedentes, por lo que sugiere una conexión necesaria (aunque quizá no suficiente) entre los crímenes juzgados y el contexto totalitario que los enmarcó. Al respecto, una cuestión que debería tenerse en cuenta es el hecho de que si bien se pudo probar que en Auschwitz hubo desobediencia a las órdenes y motivaciones criminales evidentes,

hecho que equipara los crímenes juzgados en Frankfurt con crímenes ordinarios, no menos cierto es que, si se tiene en cuenta el análisis realizado por Arendt en *OT*, las víctimas, los prisioneros de los campos, en su gran mayoría se sometieron sin resistencia y de forma pasiva a su suerte. Quizá lo novedoso y lo específicamente totalitario en los crímenes de Auschwitz estuvo dado por el contexto de deshumanización imperante en dicho campo que anuló por completo en las víctimas su capacidad de resistencia. A su vez, tal deshumanización generalizada podría explicar, también, la brutalidad con la que los oficiales nazis arremetieron contra los internos y, ya distanciados témporo-espacialmente de sus crímenes, su reticencia al arrepentimiento o a pedido de perdón alguno. A modo de síntesis y aclaración, se puede resumir el análisis de la dimensión jurídica del mal totalitario en dos cuestiones fundamentales de las cuales se desprenden dos problemáticas a resolver, a saber: 1) existe una diferencia esencial entre la ley del movimiento y la ley tradicional, ¿cómo deben juzgarse, entonces, los hechos cometidos durante el imperio de la ley del movimiento? ¿Con qué marco legal? Y, 2) es evidente el surgimiento de un nuevo tipo de criminal durante el régimen totalitario, ¿cómo se vincula el individuo con la ley en cada caso (*OT*, *EJ* y *AJ*)?

La dimensión política del mal totalitario, por su parte, comparte, como las dos anteriores (la moral y la jurídica), la continuidad a lo largo de las reflexiones arendtianas matizadas con algunos puntos conflictivos. En *OT* Arendt describe cómo y bajo qué condiciones las posibilidades de acción y juicio propio fueron obturadas durante el régimen totalitario nazi de la mano de la eliminación del espacio público. Quedó demostrado, con el experimento puesto en práctica por el nazismo, que los individuos, aunque se encuentren apiñados unos al lado de otros y conformen una multitud, la soledad es el rasgo que impera y, al hacerlo, se ve impedido tanto el surgimiento de la acción como la construcción de un espacio público.

La acción (entendida como la actividad que acontece *entre* los hombres, que no requiere de la mediación de materia alguna, cuya nota esencial es la natalidad, la cual remite a que el hombre, por el solo hecho de nacer, es un nuevo comienzo en el mundo y, a su vez, está dotado de la capacidad de iniciar de forma espontánea una nueva cadena de acontecimientos. La acción requiere del discurso para completarse puesto que es por medio de la palabra que se visualiza el sujeto actuante y ambos, acción y

discurso, acaecen en la trama de las relaciones humanas, de modo que no pueden darse en aislamiento), el juicio (entendido como la facultad encargada de distinguir lo bello de lo feo y el bien del mal, que logra la imparcialidad sopesando los puntos de vista de los otros y poniéndose, mediante la imaginación, en el lugar de los otros. La facultad de juzgar no se actualiza en soledad sino que ejerce su capacidad dentro de una comunidad. El juicio apela al sentido común, el cual alcanza la objetividad por medio de la intersubjetividad y supone el punto de vista del espectador) y el espacio público (entendido como espacio de aparición que cobra existencia en el momento en que los individuos se reúnen para el discurso y la acción, por lo que antecede cualquier constitución formal de la esfera pública y a toda forma de gobierno. Es de carácter efímero, pues en el momento en que los individuos se dispersan, este desaparece. Es en el espacio público donde se construye la igualdad concebida como *isonomía* e *isegoría*. Dicho espacio es eminentemente político y en él reina la pluralidad), cobran realidad en el marco de una comunidad compuesta por una pluralidad de seres que interactúan entre sí, la cual reconoce y otorga valor a sus acciones y discursos. En este sentido cobra relevancia la reflexión que Arendt expone en *OT* al final del tomo “Imperialismo” sobre las perplejidades de los Derechos del Hombre, en la cual hace mención, precisamente, al grave peligro que acarrea la pérdida de comunidad.

La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Solo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad (Arendt, 1998b: 248).

En *OT* Arendt da cuenta del proceso de pérdida por el que atraviesa la comunidad política en la que reina la reciprocidad y, en este sentido, la igualdad. Dicho proceso culmina en la realidad totalitaria donde impera el aislamiento, la soledad y la capacidad de acción y juicio es abolida.

En *EJ* Arendt encuentra la encarnación de lo anteriormente analizado en *OT*. Eichmann es incapaz de acción y juicio propio y, por el hecho de obedecer todas y cada una de las órdenes recibidas por la única razón de que encarnaban la voluntad del Führer, es decir, la ley, justifica y entiende su obrar en el marco de la teoría moral kantiana. Lo que desconoce, sin embargo, es que en la ética kantiana la ley emana de la propia razón del individuo y nunca viene dada desde fuera. En el mencionado reporte arendtiano cobra relevancia la falta de reflexión y de pensamiento que Arendt descubre en el obrar del imputado, rasgo fundamental a la hora de comprender la noción de banalidad del mal. Es en este punto donde la relevancia política de la facultad de pensar cobra peso. El pensar, la facultad contemplativa por excelencia, adquiere valor político, a criterio arendtiano, en época de crisis. Pero esta capacidad humana no se mantiene incólume respecto de la *vita activa*, es decir, se ve afectada por las condiciones materiales que la sustenta. Arendt sostiene que el pensamiento es posible siempre y cuando los hombres vivan en condiciones de libertad política (2009: 349) y son precisamente dichas condiciones las que se vieron afectadas directamente durante el régimen totalitario nazi. Eichmann es el prototipo del funcionario no reflexivo que delega en la autoridad de la ley (una ley externa a él) la toma de decisiones y, por lo tanto, no se siente responsable de su obrar. La única decisión que toma es la de obedecer, decisión que defiende y de la que se siente orgulloso hasta el final de su vida.

En *AJ* la dimensión política del mal cobra un cariz particular pues, si bien los crímenes juzgados en Frankfurt se enmarcan en la realidad totalitaria, por lo que el análisis arendtiano de *OT* y, hasta cierto punto, el de *EJ*, son acordes y se condicen con las reflexiones arendtianas en dicho texto, el hecho de que los funcionarios imputados (con la honrosa excepción del Dr. Lucas) hayan desobedecido las órdenes recibidas en pos de la satisfacción de sus deseos personales, merece un análisis especial. Lo inédito de los crímenes y criminales totalitarios radica en lo que Arendt denominó matanzas administrativas y asesinatos de escritorio respectivamente. Es decir, en la puesta en práctica de un sistema de exterminio masivo en la que su extrema burocratización propició la anulación, por un lado, del sentido de responsabilidad de la gran mayoría de los funcionarios nazis y, por el otro, el aumento directamente proporcional de la misma respecto del distanciamiento del arma asesina. En este tipo de crímenes la obediencia y la renuncia explícita a emitir juicios propios detentan un rol fundamental. Sin embargo,

en los crímenes de Auschwitz se elimina, de la anterior ecuación, la obediencia. Los imputados desobedecieron órdenes y dieron rienda suelta a sus impulsos asesinos al torturar y matar por mano propia a muchos de los internados en contra de las órdenes recibidas (los internos debían morir en las cámaras de gas). Es en este sentido que Arendt afirma que dichos crímenes, no obstante ser aberrantes, eran de carácter ordinario en tanto tenían antecedentes en la tradición criminal occidental.

Ahora bien, lo anteriormente expuesto no entra en contradicción total con el análisis arendtiano de *OT* y de *EJ* sino que requiere una mayor profundización en su abordaje y una distinción más fina y precisa de algunas cuestiones clave. Como se desarrollara en el apartado “Dimensión política del mal en *AJ*”, la cuestión de la desobediencia de los oficiales juzgados en Frankfurt no debe aislarse respecto del contexto en el que aconteció. Es decir, que la desobediencia tenga antecedentes en la tradición criminalística de occidente no implica que no pueda cobrar un cariz particular, inédito, en el marco del régimen totalitario nazi. Una cuestión fundamental es el hecho de que los asesinos de Auschwitz no tenían antecedentes criminales por lo que es evidente que se permitieron delinquir en un ámbito en el que reinaba la deshumanización y los individuos habían sido reducidos a la condición de meros autómatas. Este permiso auto-otorgado fue seguido de una falta total de arrepentimiento y de sentimiento de culpa. Esta cuestión no debe sorprender si se reconoce que para arrepentirse y sentirse culpable se requiere el ejercicio del pensamiento, de la reflexión, y esta capacidad fue abolida durante el régimen totalitario nazi.

No obstante lo expuesto, el mal encarnado en los crímenes de Auschwitz no puede ser catalogado como un mal banal pues sus motivaciones no lo eran. Lo que los distancia de dicha categoría es, precisamente, la búsqueda de satisfacción personal por parte de sus perpetradores a la hora de cometer los crímenes. Sin embargo, lo que los acerca y los hace formar parte del marco totalitario es, como se expusiera anteriormente, que fueron llevados a cabo por individuos que en otro contexto se habían comportado, siempre, acorde a las leyes. De la concepción del mal radical los aleja el hecho de que sus motivaciones son comprensibles pero los acerca la noción de superfluidad en tanto en un ámbito donde los seres humanos son considerados superfluos, intercambiables, prescindibles, insignificantes, donde los individuos son deshumanizados, se abre el juego para el total despliegue de los peores impulsos del hombre.

Para finalizar y en conexión directa con lo anterior, es fundamental tener presente que el nazismo eliminó la pluralidad de la esfera de las relaciones humanas y, al hacerlo, indirectamente obturó la capacidad de pensamiento inherente a todos los seres humanos. En tanto la concepción arendtiana de la facultad de pensar alude al diálogo del yo consigo mismo, el individuo, al encontrarse en soledad (ya no en solitud), se ve impedido de todo pensamiento. Esta consecuencia, concluyó Arendt luego de conocer a Eichmann, demostró ser nefasta no solo en este caso en particular sino en su capacidad infinita de propagación y su capacidad de daño.

Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana [la capacidad del pensamiento] tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto – quizás erróneamente – que el pensamiento era patrimonio de unos pocos. Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del mundo, pero no lo es para el futuro del hombre (Arendt, 2009: 349).

El pensamiento crítico, ese que cobra relevancia en época de crisis y que puede intuirse como la única alternativa que encuentra Arendt para prevenir ante la amenaza constante del mal, se caracteriza por su carácter vincular, por lo que en aislamiento y en total ausencia de los otros sería incapaz de ser ejercido. Sin embargo, desde la dimensión política se puede sostener que los dos casos excepcionales que mencionara Arendt en *EJ* y en *AJ*, el del sargento Schmidt y el del Dr. Lucas respectivamente, dan cuenta de que la capacidad de reflexionar y de emitir juicios sin parámetros externos puede manifestarse más allá de las dificultades, no así la acción, la cual se ve por completo anulada ante la imposibilidad del establecimiento y la constitución del espacio público. Queda por resolver si ambos individuos pueden considerarse ejemplo de lo mismo o no, pues de las escasas referencias arendtianas al respecto se sabe que el Dr. Lucas tuvo conflicto de conciencia (pidió consejos a un cura y a un jurista) pero el sargento Schmidt no, o, por lo menos, no se cuenta con información al respecto. Esta

cuestión no carece de importancia en tanto Arendt sostiene que los pocos que se mantuvieron fieles a sí mismos, que dialogaron consigo mismos y se atrevieron a juzgar, no tuvieron conflicto de conciencia y no dudaron a la hora de decidir de qué lado estaban. Eichmann y los acusados de Auschwitz son la contracara generalizada (en tanto la gran mayoría de la sociedad alemana se comportó, a nivel moral, de la misma manera) de los ejemplos esperanzadores que Arendt viera en el sargento Schmidt y el Dr. Lucas. Por las decisiones que tomaron (Eichmann y los imputados en los juicios de Frankfurt), debían ser juzgados, aunque ellos no se sintieran responsables. Es decir, Arendt no duda en ningún momento de la legitimidad de ninguno de los procesos legales analizados en sus obras pero se cuestiona al respecto. ¿Por qué deben ser juzgados y cómo deben llevarse a cabo dichos juicios? ¿Debe crearse una reglamentación *ad hoc*? ¿Qué rol debe desempeñar el contexto a la hora de la sentencia?

Bibliografía

- Abel, L. (1963). The Aesthetics of Evil. Hannah Arendt on Eichmann and the Jews. *Partisan Review*, (XXX) 2, 211-230.
- _____. (1964). More on Eichmann. Arguments. *Partisan Review*, (XXXI) 2, 270-275.
- Aguirre, V. y Malishev, M. (2011). Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores. La guerra mundial y la propaganda como catalizadores del origen de los regímenes totalitarios. *La Colmena*, 71, 63-71.
- Aloff, M. (23 de junio de 2006). What We Know, and Don't, About Eichmann. *Forward*. Recuperado de: <http://forward.com/culture/829/what-we-know-and-don-e2-80-99t-about-eichmann/>. Última visita 02 de marzo de 2016.
- Andrade, M. (2010). A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*, 15 (43), 109-125.
- Arendt, H. (1945). Nightmare and Flight. *Partisan Review*, XII (2), 259-260.
- _____. (1948). The Concentration Camps. *Partisan Review*, XV (7), 743-763.
- _____. (1953). Understanding and Politics. *Partisan Review*, 20 (4), 377-392.
- _____. (1954). The Nature of Totalitarianism. Conferencia inédita, Library of Congress.
- _____. (1964). *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- _____. (1972). Civil Disobedience. En Hannah Arendt: *Crises of the Republic* (49-102). New York: Harcourt Brace & Company.
- _____. (1978a). Hannah Arendt. From an Interview. *The New York Review of Books*, 25 (16), 18-19.
- _____. (1978b). *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt, Inc.
- _____. (1979a). On Hannah Arendt. En Melvyn Hill (Ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (301-339). New York: St. Martin's Press.
- _____. (1979b). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- _____. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- _____. (1990). *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books.

- _____ (1992a). *Hannah Arendt / Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*. Lotte Kohler y Hans Saner (Comp.). Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- _____ (1992b). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1994a). Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). En: *Essays in Understanding 1930-1954* (307-327). Nueva York: Schocken Books.
- _____ (1994b). "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. En: *Essays in Understanding 1930-1954* (1-23). Nueva York: Schocken Books.
- _____ (1995a). Comprensión y Política. En Hannah Arendt: *De la historia a la acción* (29-46). Barcelona: Paidós.
- _____ (1995b). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En: Hannah Arendt: *De la historia a la acción* (89-107). Barcelona: Paidós.
- _____ (1996). Verdad y política. En Hannah Arendt: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (239-277). Barcelona: Península.
- _____ (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- _____ (1998a). Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. *Raíces*, 36, 23-33.
- _____ (1998b). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1998c). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1999). Desobediencia civil. En Hannah Arendt: *Crisis de la República* (59-108). Madrid: Taurus.
- _____ (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro.
- _____ (2002). Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión. *Δαίμων. Revista de filosofía*, 26, 17-30.
- _____ (2003a). Auschwitz on Trial. En Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (227-256). New York: Schocken Books.
- _____ (2003b). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2003c). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen.
- _____ (2003d). Personal Responsibility under Dictatorship. En Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (17-48). New York: Schocken Books.

- _____ (2003e). Some Questions of Moral Philosophy. En Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (49-146). New York: Schocken Books.
- _____ (2003f). Thinking and Moral Considerations. En Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (159-189). New York: Schocken Books.
- _____ (2005). *La tradición oculta*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2006a). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- _____ (2006b). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- _____ (2007a). Algunas cuestiones sobre filosofía moral. En Hannah Arendt: *Responsabilidad y juicio* (75-150). Barcelona: Paidós.
- _____ (2007b). Auschwitz a juicio. En Hannah Arendt: *Responsabilidad y juicio* (213-236). Barcelona: Paidós.
- _____ (2007c). El pensar y las reflexiones morales. En Hannah Arendt: *Responsabilidad y juicio* (161-184). Barcelona: Paidós.
- _____ (2007d). Responsabilidad colectiva. En Hannah Arendt: *Responsabilidad y juicio* (151-159). Barcelona: Paidós.
- _____ (2007e). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En Hannah Arendt: *Responsabilidad y juicio* (49-74). Barcelona: Paidós.
- _____ (2007f). *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books.
- _____ (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bagedelli, P. (2011). Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política. *SAAP*, 5 (1), 37-58.
- Ballesteros Soriano, A. (2015). *La génesis del pensamiento jurídico de Hannah Arendt* (tesis doctoral). Facultad de Derecho. Universidade da Coruña, da Coruña.
- Bárcena, F. (2002). Hannah Arendt: Una poética de la natalidad. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 26, 107-123.
- Bell, D. (1963). The Alphabet of Justice. Reflections of "Eichmann in Jerusalem". *Partisan Review*, XXX (3), 417-429.
- Beiner, R. (1985). Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil by George Kateb. *Political Theory*, 13 (4), 626-630.
- _____ (1992). Hannah Arendt on Judging. En Hannah Arendt: *Lectures on Kant's political philosophy* (89-156). Chicago: The University of Chicago Press.

- _____ (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En Hannah Arendt: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant (157-270)*. Buenos Aires: Paidós.
- Benhabib, S. (1999). Hannah Arendt and the Right to have Rights. *Journal for Political Thinking*, 2 (1), 5-14.
- _____ (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- _____ (2008). Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos. *Isegoría*, 39, 175-203.
- _____ (2010). International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism. En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (219-243). New York: Cambridge University Press.
- _____ (21 de septiembre de 2014a). Who's On Trial, Eichmann or Arendt? *The New York Times*. Recuperado de: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/>
- _____ (14 de octubre de 2014b). Richard Wolin on Arendt's "Banality of Evil" Thesis. *The New York Times*. Recuperado de: <http://jewishreviewofbooks.com/articles/1313/richard-wolin-on-arendts-banality-of-evil-thesis/>
- Berkowitz, R. (7 de julio de 2013). Misreading 'Eichmann in Jerusalem'. *The New York Times*. Recuperado de: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/>
- Bernauer, J. (1985). On Reading and Mis-reading Hannah Arendt. *Philosophy & Social Criticism*, 11 (1), 1-34.
- Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press.
- _____ (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En Fina Birulés (Comp.): *Hannah Arendt y el orgullo de pensar (235-257)*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____ (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

- _____ (2005). *The Abuse of Evil*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (2010). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (293-304). New York: Cambridge University Press.
- Bettelheim, B. (1963) Eichmann; the System; the Victims. *The New Republic*, 148 (24), 23-33.
- Bilsky, L. (2001). The Arendt Controversy 2000: An Israeli Perspective. *Journal for Political Thinking*, 5 (1), 41-46.
- _____ (2013). The Eichmann Trial and the Legacy of jurisdiction. En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (198-218). New York: Cambridge University Press.
- Birulés, F. (1997). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? En: Hannah Arendt, *¿Qué es política?* (9-40). Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). Hannah Arendt: modernidad, identidad y acción. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 26, 21-29.
- _____ (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder Editorial.
- Blanco Ilari, J. (2014). Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIX (2), 319-338.
- Bosoer, V. (2013). El juicio según Arendt: su aporte a la reflexión sobre pasados traumáticos. *African Yearbook of Rhetoric*, 3 (2), 107-118.
- Breton, A. y Wintrobe, R. (1986). The Bureaucracy of Murder Revisited. *Journal of Political Economy*, 94 (5), 905-926.
- Butler, J. (2011). Hannah Arendt's Death Sentences. *Comparative Literature Studies*, 48 (3), 280-295.
- Campos Zamora, F. (2013). Responsabilidad ante la Solución Final. Acerca del informe Arendt sobre el caso Eichmann. *Revista de Ciencias Jurídicas*, 131, 69-86.
- Canclini, R. (2016). *Un mundo para la acción. Subjetividades políticas y ley en Hannah Arendt*. Bahía Blanca, EdiUNS.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.

- _____ (1998). Introduction. En: Hannah Arendt, *The Human Condition* (vii-xx). Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (2000). Hannah Arendt como pensadora conservadora. En: Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (51-75). Barcelona: Gedisa.
- _____ (2006). Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment. En Dana Villa (Comp.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (25-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Canto Ortiz, J. y Álvaro, J. (2015). Más allá de la obediencia: reanálisis de la investigación de Milgram. *Escritos de psicología*, 8 (1), 13-20.
- Cesarani, D. (2004). *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a "Desk Murderer"*. New York: Da Capo Press.
- Clarke, B. (1980). Beyond 'The Banality of Evil'. *British Journal of Political Science*, 10 (4), 417-439.
- Cortina, A. y Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cotkin, G. (2007). Illuminating Evil: Hannah Arendt and Moral History. *Modern Intellectual History*, 4 (3), 463-490.
- Denneny, M. (1979). The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment. En Melvyn Hill (Ed.): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (245-274). New York: St. Martin's Press.
- Di Pego, A. (2007). Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía. *Al Margen*, Número Especial: Hannah Arendt, pensadora en tiempos de oscuridad, 1-15.
- _____ (2016). Totalitarismo. En Beatriz Porcel y Lucas Martín (Comp.): *Vocabulario Arendt* (195-209). Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Eagleton, T. (2010). *Sobre el mal*. Barcelona: Ediciones Península.
- Echeverría, D. (1998). The Eichmann Trial: A Triumph of Natural Law. *Catholic Social Science Review*, 3, 173-182.
- Estrada Saavedra, M. (2007). La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLIX (201), 31-53.
- Ezra, M. (2007). The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics. *Democratia*, 9, pp. 141-165.

- Felman, S. (2001). Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust. *Critical Inquiry*, 27 (2), 201-238.
- Formosa, P. (2007). Is Radical Evil Banal? Is Banal Evil Radical? *Philosophy & Social Criticism*, 33 (6), 717-735.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder Editorial.
- _____ (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- García, D. y Kohn, C. (2010). Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento. *Revista Enfoques*, 13, 11-30.
- Garsten, B. (2013). The Elusiveness of Arendtian Judgment. En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (316-341). New York: Cambridge University Press.
- Gray, J. (1979). The Abyss of Freedom – and Hannah Arendt. En Melvyn Hill (Ed.): *The Recovery of the Public World* (225-244). New York: St. Martin's Press.
- González Santos, A. (2011). *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal* (tesis de maestría). Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Guerra, M. (2003). Responsabilidad “ampliada” y juicio moral. *Isegoría*, 29, 35-50.
- Haag, H. (1981). *El problema del mal*. Barcelona: Editorial Herder.
- Haslam, S., & Reicher, S. (2005). The Psychology of Tyranny. Power Corrupts, and Absolute Power Corrupts Absolutely – Or Does It? *Scientific American Mind*, 44-55.
- _____ (2007). Beyond the Banality of Evil: Three Dynamics of an Interactionist Social Psychology of Tyranny. *Society for Personality and Social Psychology*, 33 (5), 615-622.
- _____ (2008). Questioning the banality of evil. *The Psychologist*, 21 (1), 16-19.
- Haslam, S., Reicher, S., Millard, K. y McDonald, R. (2014). ‘Happy to have been of service’: The Yale archive as a window into the engaged followership of participants in Milgram’s ‘obedience’ experiments. *British Journal of Social Psychology*, 54 (1), 55-83.

- Haslam, S., Reicher, S. & Millard, K. (2015). Shock Treatment: Using Immersive Digital Realism to Restage and Re-Examine Milgram's 'Obedience to Authority' Research. *PLOS ONE*, 10 (3), 1-10.
- Hayden, P. (2010). The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness. *Human Rights Review*, 11 (4), 451-467.
- Heuer, W. (2005). "La imaginación es el prerequisite del comprender" (Arendt): Sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento. *Cuadernos de ética y filosofía política*, 7 (2), 37-51.
- Hilb, C. (2013a). ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica. *Discusiones*, 12, 31-58.
- _____ (2013b) Justicia, reconciliación, perdón. *African Yearbook of Rhetoric*, 3 (2), 41-52.
- _____ (2015). "Por eso, Sr. Eichmann, debe Ud. colgar". De *Eichmann en Jerusalén* a los "Juicios" en Argentina (reflexiones situadas). *African Yearbook of Rhetoric*, 6 (1), 3-13.
- Huhle, R. (2005). De Nuremberg a La Haya: los crímenes de derechos humanos ante la justicia. Problemas, avances y perspectivas a los 60 años del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg. *Análisis político*, 55, 20-38.
- Ilivitzky, M. (2017). *Del "mal radical" a la "banalidad del mal"*. Buenos Aires: Editorial Teseo (URL: <https://www.teseopress.com/delmalradical>).
- Isaac, J. (1996). A new guarantee on Earth: Hanna Arendt on human dignity and the politics of human Rights. *American Political Science Review*, 1, 61-73.
- Jacobitti, S. (1988). Hannah Arendt and the Will. *Political Theory*, 16 (1), 53-76.
- Jaspers, K. (1998). El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania. Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En Fina Birulés (Comp.): *Hannah Arendt y el orgullo de pensar* (23-40). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.

- Kateb, G. (2013). Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality. En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (342-373). New York: Cambridge University Press.
- _____ (2014). Existential Democratic Individuality: A Conversation with George Kateb. *Revista de Ciencia Política*, 34 (3), 665-699.
- Katz, F. (1982). Implementation of the Holocaust: The Behavior of Nazi Officials. *Comparative Studies in Society and History*, 24 (3), 510-529.
- Kauppinen, J. (2010). Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil. En Mika Ojakangas (Ed.): *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement* (48-66). Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Kekes, J. (1990). *Facing Evil*. Princeton University Press: Princeton.
- _____ (2005). *The Roots of Evil*. Cornell University Press: Ithaca.
- Klusmeyer, D. (2009). Beyond Tragedy: Hannah Arendt and Hans Morgenthau on Responsibility, Evil and Political Ethics. *International Studies Review*, 11 (2), 332-351.
- Kohn, C. (2010). El derecho a tener derechos: los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt, XV Congreso Nacional de Filosofía: El diálogo filosófico, México D. F.
- Kohn, J. (2003). Introduction. En Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (VII-XXIX). New York: Schocken Books.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt. Life is a narrative*. Canada: University of Toronto Press.
- Lafer, C. (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Laqueur, W. (1966). A Reply to Hannah Arendt. *The New York Review of Books*, 6 (1). Recuperado de: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1966/feb/03/a-reply-to-hannah-arendt/>. Última consulta 11 de abril de 2016.
- Leibovici, M. (3 de noviembre de 2007). Banality of Evil (The). *Online Encyclopedia of Mass Violence*. Recuperado de: <http://www.massviolence.org/Banality-of-Evil-The>. Última consulta 19 de diciembre de 2017.

- Littman, R. y Levy Paluck, E. (2015). The Cycle of Violence: Understanding Individual Participation in Collective Violence. *Advances in Political Psychology*, 36 (1), 79-99.
- López, M. (2011). La reversibilidad del tiempo, el perdón y la promesa en Hannah Arendt. *Investigaciones fenomenológicas*, (Volumen monográfico) 3, 265-278.
- Lowell, R. (1964). More on Eichmann. Arguments. *Partisan Review*, XXXI (2), 261.
- Lozowick, Y. (2001). Malicious Clerks. The Nazi Security Police and the Banality of Evil. En Steven Aschheim (Ed.): *Hannah Arendt in Jerusalem* (214-223). Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Macdonald, D. (1964). More on Eichmann. Arguments. *Partisan Review*, XXXI (2), 262-269.
- Madrid Gómez Tagle, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 26, 131-149.
- Maier-Katkin, D. (2011). The Reception of Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem* in the United States 1963-2011. *Journal for Political Thinking*, 6 (1/2), 1-14.
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 35, 79-103.
- Mathewes, C. (2000). A Tale of Two Judgments: Bonhoeffer and Arendt on Evil, Understanding, and Limits, and the Limits of Understanding Evil. *The Journal of Religion*, 80 (3), 375-404.
- McCarthy, M. (1964). The Hue and Cry. *Partisan Review*, XXXI (1), 82-94.
- Mertens, T. (2005). Memory, Politics and Law. The Eichmann Trial: Hannah Arendt's View on the Jerusalem Court's Competence. *German Law Journal*, 6 (2), 407-424.
- Milgram, S. (1963). Behavioral Study of Obedience. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4), 371-378.
- _____ (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- Mindlin, L. (15 de marzo de 1963). During the week... as I see it. *The Jewish Floridian*, p. 4A y 10A.
- Neiman, S. (2002). *Evil in Modern Thought. An alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

- _____ (2013). Banality Reconsidered. En Seyla Benhabib (Ed.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (305-315). New York: Cambridge University Press.
- Onfray, M. (2009). *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*. Barcelona: Gedisa.
- Parvikko, T. (1998). Hannah Arendt as Judge. A *Conscious Pariah* in *Jerusalem. Redescriptions Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, (2), 37-57.
- Patrón, P. (1990). Acción política y “banalidad del mal” en el pensamiento de Hannah Arendt. *Areté*, Volumen Extraordinario, 249-268.
- Pendas, D. (2007). “Eichmann in Jerusalem”, Arendt in Frankfurt: The Eichmann Trial, the Auschwitz Trial, and the Banality of Justice. *New German Critique*, 100, 77-109.
- Pfeiffer, M. (2000). El mal radical. Su lugar en la ética kantiana. *Ágora. Papeles de filosofía*. 2, 127-138.
- Phillips, W. (1964). More on Eichmann. Arguments. *Partisan Review*, XXXI (2), 278-283.
- Plata Pineda, O. (2010). La antropología de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. *Areté. Revista de filosofía*. 2, 259-285.
- Podhoretz, N. (1963) Hannah Arendt on Eichmann. A Study in the Perversity of Brilliance. *Commentary*, 36 (3), 201-208.
- Prior Olmos, A. (2010). Historia de la voluntad y banalidad del mal. *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXVI (742), 211-226.
- Rabotnicof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM: México.
- Ramírez García, H. (2009). Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural. *Persona y Derecho*, 61, 249-281.
- Reicher, S. & Haslam, S. (2011). After shock? Towards a social identity explanation of the Milgram ‘obedience’ studies. *British Journal of Social Psychology*, 50, 163–169.

- Rensmann, L. (2014). Totalitarianism and evil. En Patrick Hayden (Ed.): *Hannah Arendt. Key Concepts* (87-107). New York: Routledge.
- Reyes Mate, M. (2010). Hannah Arendt y los derechos humanos. *Arbor*, 742, 241-243.
- Ricoeur, P. (2006). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Robin, C. (12 de mayo de 2015). The Trials of Hannah Arendt. *The Nation*. Recuperado de <http://www.thenation.com/article/trials-hannah-arendt/>. Última consulta 02 de marzo de 2016.
- Robinson, B. (2003). *The Specialist on the Eichmann Precedent: Morality, Law, and Military Sovereignty*. *Critical Inquiry*, 30 (1), 63-97.
- Robinson, J. (1965). *And the crooked shall be made straight: The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative*. New York and London: The Macmillan Company.
- Rosenbaum, E. (2012). The Eichmann Case and the Distortion of History. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 34 (3), 387-400.
- Rosenbaum, R. (30 de octubre de 2009). The Evil of Banality. Troubling new revelations about Arendt and Heidegger. *SLATE*. Recuperado de: http://www.slate.com/articles/life/the_spectator/2009/10/the_evil_of_banality.single.html. Última consulta 01 de marzo de 2016.
- Safranski, H. (2000). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tustquest Editores.
- Sahui Maldonado, A. (2002). Hannah Arendt. Espacio público y juicio reflexivo. *Signos filosóficos*, (8), 241-263.
- Sánchez Muñoz, C. (2009). Political Responsibility in the Construction of the Public Realm: Reflections Based on Hannah Arendt. *Journal for Political Thinking*, 5 (1), 1-11.
- _____ (2011). La responsabilidad política en Hannah Arendt. *Taula, quaderns de pensament*, 43, 159-170.
- Serrano de Haro, A. (1998). Acotaciones a la correspondencia. *Raíces*, 36, 34-44.
- _____ (2015). *Hannah Arendt*. Barcelona: RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales.

- Shenhav, Y. (2013). Beyond 'instrumental rationality': Lord Cromer and the imperial roots of Eichmann's bureaucracy. *Journal of Genocide Research*, 15 (4), 379–399.
- Stangneth, B. (2011). *Eichmann before Jerusalem. The unexamined life of a mass murderer*. Zürich – Hamburg: Arche Literatur Verlag AG.
- Strauss, H. (17 de mayo 1963). The Thesis of Hannah Arendt. *Aufbau*, p. 13-15.
- Syrkin, M. (1966). The Jewish Establishment. *The New York Review of Books*, 6 (4). Recuperado de: <http://www.nybooks.com/articles/1966/03/17/the-jewish-establishment-5/>. Última consulta 11 de abril de 2016.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Tsao, R. (2010). Arendt's Augustine. En: Seyla Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (39-57). New York: Cambridge University Press.
- Vargas, J. (2011). Los Orígenes del Totalitarismo de Hannah Arendt y la manipulación de la legalidad (el desafío totalitario de la ley). *Revista boliviana de derecho*, (11), 114-131.
- Vargas Bejarano, J. (2008). Reconciliación como perdón. Una aproximación a partir de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 26, 111-129.
- Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 26 (2), 137-159.
- Vetlesen, A. (1994). Coming to Terms with Moral Judgment: The Challenge of Eichmann. En Arne Johan Vetlesen: *Perception, Empathy and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance* (86-125). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Villa, D. (1999a). Conscience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator. En Dana Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (39-60). Princeton, Princeton University Press.
- _____ (1999b). Terror and Radical Evil. En Dana Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (11-38). Princeton, Princeton University Press.

- Wagon, M. (2013). Eichmann según Kant. Consideraciones sobre el problema del mal en Arendt y Kant. *Anacronismo e Irrupción*, 3 (5), 69-97.
- _____ (2015). Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: un posible aporte desde la perspectiva derridiana. *Ágora Filosófica*, 1, 59-83.
- _____ (2015). ¿Desigualdad en la teoría de la justicia de John Rawls? Un análisis desde la perspectiva arendtiana. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 4, 45-64.
- Wellmer, A. (2000). Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón. En Fina Birulés (Comp.): *Hannah Arendt y el orgullo de pensar* (259-280). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Wolin, R. (2014). The Banality of Evil: The Demise of a Legend. *Jewish Review of Books*, 5 (3), 28-32.
- Young, I. (2011). Culpa vs. responsabilidad. Lectura y crítica parcial de Hannah Arendt. En Iris Young: *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Ediciones Morata.
- Young-ah Gottlieb, S. (2011). Beyond Tragedy: Arendt, Rogat and The Judges in Jerusalem. *College Literature*, 38 (1), 45-56.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.
- _____ (2004). *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.