

# Arendt en Jerusalén.

## El episodio kantiano de Eichmann

### *Arendt in Jerusalem. The Eichmann's Kantian episode*

**Federico Donner**

Pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, da Universidad Nacional de Rosario. Contato: [fededonner@gmail.com](mailto:fededonner@gmail.com)

#### **RESUMO:**

Em *Opus Dei*, Giorgio Agamben assinada a substituição da ontologia clássica do ato e da potência pelo paradigma cristão do *officium* que separa o sujeito dos efeitos de suas ações. Esse paradigma alcança na modernidade a ética kantiana, nas figuras do militante política e do funcionário (através da noção weberiana de *Beruf*), e no conceito de adiaforização cunhado pelo sociólogo Zygmunt Bauman. Com esse enfoque, analisaremos um episódio no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, relatado por Hannah Arendt. Eichmann declarou ter atuado segundo a mais estrita ética kantiana, o que suscitou a indignação de Arendt. Foi Eichmann um homem sem capacidade de julgamento, típico produto de um regime totalitário? Ou, talvez, o encarregado das deportações em plena Solução Final não foi mais que um obediente funcionário que permaneceu aferrado kantianamente ao seu juramento?

Palavras-chave: *Officium*, Shoah, Eichmann, ética kantiana, Agamben.

#### **RESUMEN:**

*En Opus Dei, Giorgio Agamben señala el reemplazo de la ontología clásica del acto y la potencia por el paradigma cristiano del officium, que separa al sujeto de los efectos de sus acciones. Este paradigma alcanza en la modernidad a la ética kantiana, a las figuras del militante político y del funcionario (a través de la noción weberiana de Beruf), y al concepto de adiaforización, acuñado por el sociólogo Zygmunt Bauman. Desde este enfoque, analizaremos un episodio del juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén, relatado por Hannah Arendt. Eichmann declaró haber actuado según la más estricta ética kantiana, lo que suscitó la indignación de Arendt. ¿Fue Eichmann un hombre sin capacidad de juicio, típico producto de un régimen totalitario? ¿O, quizás el encargado de las deportaciones en plena Solución Final no fue más que un obediente funcionario que permaneció aferrado kantianamente a su juramento?*

Palabras clave: *Officium*, Shoah, Eichmann, ética kantiana, Agamben.

#### **ABSTRACT:**

*In Opus Dei, Giorgio Agamben notes the replacement of the classical ontology of act and potency by the Christian paradigm of the officium, which separates the subject from the effects of its actions. In modern times, this paradigm embraces Kantian ethics, modern typical characters as the political activist and public servant (based on the Weberian notion of Beruf), and the concept of adiaforization, coined by sociologist Zygmunt Bauman. Based on this approach, we will analyze an episode that took place during the trial of Adolf Eichmann in Jerusalem, narrated by Hannah Arendt. Eichmann stated that he had acted in accordance with the strictest Kantian ethics. This aroused the indignation of Arendt. Was Eichmann a man without faculty of judgment at all, a typical product of a totalitarian regime? Or maybe, was the man in charge of the deportations during the Final Solution, no more than an obedient servant that remained, in a Kantian way, devoted to his oath?*

Keywords: *Officium*, Shoah, Eichmann, Kantian ethics, Agamben.

DONNER, Federico. Arendt en Jerusalén. El episodio kantiano de Eichmann. *Revista Ecopolítica*. São Paulo, n. 9, mai-ago, pp. 25-46.

Recebido em 02 de maio de 2014. Confirmado para publicação em 02 de junho de 2014.

## 1. Introducción

En *Opus Dei. Arqueología del Oficio*, Giorgio Agamben analiza uno de los paradigmas decisivos de la praxis occidental. Este consistiría en el paso de la ontología clásica del acto y la potencia, donde el ser se presentaba bajo dos modos distintos pero homogéneos, al paradigma cristiano de la liturgia, en el que dos elementos heterogéneos, el *ministerium* (del sacerdote) y el *effectus*, definen el ser en términos de su efectualidad (*Wirklichkeit*). Las consecuencias de este cambio de paradigma implicaron que el ser sea comprendido como la efectividad de una praxis, como obra.

El paradigma del oficio aún resuena no sólo a en la ética kantiana, sino en la comprensión weberiana de *Beruf* (término que designa por igual a la vocación religiosa como a la profesión) y tiene gran influencia aún en el campo político moderno, sobre todo en las figuras del militante y del funcionario (Weber, 2006; Agamben, 2006).

Desde allí, intentaremos analizar las dificultades que se suscitan a partir de que Adolf Eichmann, una de las figuras que mejor encarna al funcionario del paradigma burocrático y tanatopolítico del siglo XX, se declarara un ferviente defensor de la ética kantiana durante la celebración de su juicio en Jerusalén. Se trata de medir hasta qué punto podemos afirmar, con Hannah Arendt, que Eichmann fue un hombre sin capacidad de juicio, típico producto de un régimen totalitario o, por el contrario, si su actuación como encargado de las deportaciones en plena Solución Final no fue más que el adecuado comportamiento de un funcionario que se inscribe en el paradigma del oficio y de la ética kantiana.

## 2. Sujeto y acción

El uso del término *liturgia*, que etimológicamente significa “servicio público”, es bastante reciente, ya que hasta finales del siglo XIX el vocablo más difundido era el latino *officium*. Se trata de un paradigma

para la acción humana que tiene su origen en los primeros siglos del cristianismo, y que, bajo el nombre de *Opus dei*, designa la efectualidad del obrar más allá de la cualidad ética del sujeto que lo lleva a cabo. Se trata, por lo tanto, de la ruptura del nexo ético entre el sujeto y su acción, ya que en el paradigma del oficio “lo determinante no es más la recta intención del agente, sino sólo la función que cumple la acción en tanto *opus Dei*”(Agamben, 2012a: 47).

El paradigma de la liturgia entiende que el Cristianismo es principalmente una praxis más que un credo. La praxis litúrgica del sacerdote puede comprenderse como *opus operatum* (la obra realizada) o como *opus operantis* (la acción del que realiza la obra) (*Ibíd.*: 37). Esta distinción surge de un debate teológico del siglo III en torno al bautismo. Mientras que la *opus operatum* “ nombra la acción sacramental en su efectividad performativa, es decir, porque provocará ciertos efectos”, la *opus operantis* “ nombra el acto en la medida en que es realizado por un determinado sujeto, un determinado agente, el sacerdote que tiene una cierta cualidad moral y física” (Agamben, 2012b: 40).

Esta distinción buscaba solucionar el problema de la validez del bautismo en caso de que fuera administrado por un sacerdote asesino, apóstata o con algún carácter o intención inmoral. La Iglesia decidió que más allá de la cualidad moral del agente, el bautismo es válido en todos los casos.

La misma lógica parece mostrar la teoría de Pedro de Poitiers, quien en el siglo XIII sostuvo que como el diablo es siervo de Dios, sus obras son siempre malas en tanto *opera operantia*, pero Dios siempre aprueba los efectos de su acción en tanto *opera operata*.

Tenemos entonces que la acción del sacerdote está dividida en dos aspectos: el de su efectividad, su realización y, por otro lado, el del modo del sujeto que realiza la acción. No sólo que el vínculo ético entre sujeto y acción se ha cortado, sino que el status moral del agente resulta por completo irrelevante (Agamben, 2012b: 41).

Si comparamos esta forma de entender la praxis con la ética aristotélica, notaremos enseguida que los operadores conceptuales potencia y acto (*dýnamis* y *enérgeia*), son dos modalidades diferentes de un mismo ser. El pasaje de la una a la otra se da por medio del hábito, y la voluntad juega un papel apenas discreto, en el sentido que existe una primacía de lo ontológico, del ser, por sobre lo volitivo, el querer.

A partir de este cambio, el sujeto se transforma en una especie de instrumento, una mera función. La verdadera causa de la efectividad de ese obrar radica en Cristo, que garantiza la realización del sacramento. El sacerdote debe “hacer las veces de” Cristo. Esto es lo que Tomás de Aquino entiende por causa instrumental, según la cual el instrumento no obra por su forma “sino en virtud de aquel por el que es movido” (Agamben, 2012a: 89).

De ahí el concepto de vicariedad, que implica que el sacerdote carezca de sustancia y que se defina en términos de la acción, pero de una acción funcional, en la que cumple el mandato de un otro superior. La función, por lo tanto, se realiza en nombre de una alteridad, y el ser en cuestión se define en términos fácticos y funcionales, en constante referencia a una praxis que lo define y lo realiza (Agamben, 2012a: 89–90).

### 3. Arendt en Jerusalén

En 1961 se llevó a cabo en Jerusalén el juicio contra el teniente coronel de las SS Adolf Eichmann, que se encontraba viviendo en Argentina bajo el seudónimo de Ricardo Klement y que fue capturado por agentes del Mossad en 1960.

Hannah Arendt fue enviada como corresponsal de la revista *The New Yorker* para cubrir el caso. Los informes que fue confeccionando durante el proceso conformaron la base de su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (2001), publicado en 1963. Este

texto les valió a Arendt y al historiador Raul Hilberg – autor de *La destrucción de los judíos europeos* (2005), donde se documenta el impresionante dispositivo burocrático e industrial de las matanzas durante la Segunda Guerra Mundial –, la antipatía de Israel y, a modo de coro, de los representantes de las organizaciones sionistas del mundo. El supuesto pecado de ambos fue haber revelado el papel colaborador de los dirigentes de las comunidades judías de Europa que integraron los diferentes *Judenräte*, lo que en teoría implicaba una especie de *autoinculpación* judía.

Los *Judenräte* eran los Consejos Judíos formados por los *notables*, por disposición de los nazis, que se encargaban tanto de la administración y gobierno de los guetos, así como de la implementación de todas las medidas requeridas por los altos funcionarios del Reich, desde confeccionar las listas de las deportaciones hasta coordinar la policía judía que se encargaba de hacer cumplir todas las órdenes provenientes de la Oficina Central del Reich.

El texto de Arendt recién fue traducido al hebreo en la década de 2000, luego de varios años en los que los llamados nuevos sociólogos y nuevos historiadores israelíes recuperaron su figura a la vez que enarbolaron un discurso crítico contra la narrativa oficial del estado israelí respecto a la *Shoah* y a su uso en el conflicto con los palestinos.

Pese a todo, no sería arriesgado afirmar que tanto Arendt como Hilberg adoptaron en sus escritos una actitud bastante comprensiva para con los ex miembros de los *Judenräte*, ya que les sindicaron responsabilidad *política* y no jurídica. Actitud bastante comprensiva al menos si se la compara con el clima hostil que estos dirigentes comunitarios soportaron en Israel desde su llegada. Lo que había cambiado, en realidad, era el contexto político y la posición de los sobrevivientes de la *Shoah* en Israel, pues éstos pasaron del oscurantismo a cobrar un rol protagónico en el discurso oficial.

Hasta el juicio a Eichmann, que cambió para siempre la posición internacional de Israel, el exterminio de los judíos europeos casi no ocupaba lugar en la retórica oficial israelí ni en las principales comunidades judías de occidente. En ese momento, el nuevo estado israelí se empeñaba en construir una nueva imagen del judío sionista, viril, trabajador y con un fusil en la mano, en contraste con la imagen vergonzante de un supuesto judío europeo debilucho, humillado, que se habría comportado como una oveja camino al matadero.<sup>1</sup> Según el nuevo relato oficial israelí, los únicos judíos heroicos que resistieron fueron los jóvenes sionistas del Gueto de Varsovia. Esto es históricamente falso, ya que los rebeldes no-sionistas eran más numerosos que los sionistas. Tal es el caso de Marek Edelman, militante del *Bund* (organización judía comunista, que se encontraba en las antípodas del movimiento sionista) quien rehusó vivir en Israel luego de la guerra, y regresó definitivamente a Polonia. Edelman fue opacado en la épica israelí de la rebelión del Gueto por otras figuras identificadas con el sionismo, como Mordechai Anilevitch. Cabe aclarar, que esto se debió en parte a la propia decisión de Edelman, quien declaró varias veces no sentirse ningún héroe.<sup>2</sup>

Bien diferente era el panorama durante la década de 1950, en la que se dio en Israel una especie de caza de brujas contra los dirigentes acusados de colaborar en el exterminio de sus propias comunidades.

---

<sup>1</sup> Brauman y Sivan (2000: 33) lo describen muy claramente: “Considerados prisioneros de su pasado, eran tachados de melancólicos, poco fiables, privados de las cualidades humanas superiores de los *sabras* – los nativos de Palestina –. Entre los sobrevivientes del genocidio y los israelíes se alzaba entonces lo que Ben Gurion llamó ‘una barrera de sangre y de silencio, de angustia y de soledad’. Esos judíos del exilio habían ido a los campos como ‘corderos al matadero’, según una expresión ampliamente difundida en Israel. Llegaron después de la guerra como refugiados, los sobrevivientes no estaban ahí por convicción ni por un ideal, sino por necesidad. En la prensa, en los discursos políticos y en las conversaciones los estereotipos antisemitas de la Europa de los años treinta traducían cotidianamente el desdén de los pioneros por los ‘judíos de gueto’.”

<sup>2</sup> Cf. Zertal (2010). Esta historiadora israelí dedica el último capítulo de su libro a la figura de Arendt y sus relaciones conflictivas con la dirigencia sionista.

Tal fue el caso de Rudolf Kastner, dirigente de la comunidad judía de Budapest, quien en su momento negoció con el mismísimo Eichmann la vida de más de más de mil judíos que fueron enviados a Suiza en el tren que luego fue conocido como *tren Kastner*. En la década de 1950, Kastner era funcionario del Ministerio de Agricultura israelí, pero más tarde fue juzgado por colaboracionismo con los nazis, ya que *salvó* a ese puñado de judíos a cambio de no advertirle al resto de la población judía húngara su destino final. Las actividades de Eichmann y sus colaboradores comenzaron en abril de 1944. En menos de dos meses, 437.000 judíos fueron enviados a Auschwitz. En 1957, Kastner fue asesinado en Tel-Aviv.

Los sobrevivientes de la *Shoah*, mal vistos por la propia sociedad israelí que proyectaba sobre ellos la sospecha de colaboracionismo, fueron sacralizados por la retórica nacional a partir del juicio a Eichmann. Ya nadie quería oír hablar de colaboracionismo, ni del complejo papel de los *Judenräte*. Eso explica en parte porqué personajes como Kastner fueron condenados por la retórica oficial antes del juicio a Eichmann y luego fueron esmerilados por la nueva retórica. Ya nadie quería escuchar a una Arendt o a un Hilberg.<sup>3</sup>

Hacia finales de la década de 1990, el realizador israelí Eyal Sivan halló las grabaciones fílmicas y sonoras del juicio a Eichmann. Sivan, junto con Rony Brauman, editaron las más de 350 horas de material original del juicio y dieron a luz el film *Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne (El especialista)* (1999), inspirado en el libro de Arendt, aunque con una curiosa omisión que referiremos más adelante. Un año más tarde, Sivan y Brauman publicaron en Francia *Elogio de la desobediencia* (2000), libro que incluye el guión del film *El especialista*.

Tanto *Elogio de la desobediencia*, como los textos de Zertal (2010) y de Finkelstein (2014) que hemos citado, muestran el contraste que

---

<sup>3</sup> Además de los planteos de Zertal (2010), hemos seguido en este los aportes de Norman Finkelstein (2014), intelectual norteamericano hijo de sobrevivientes de Auschwitz.

se da entre la ausencia de la *Shoah* en el discurso público israelí hasta la década de 1960 y cómo luego del juicio a Eichmann, pero fundamentalmente después de la Guerra de los Seis Días, la Shoah pasó a ser el eje de la esencia nacional israelí:

Un estudio consagrado a este tema y que tiene por objeto los manuales escolares del período 1967-1988 enumera cinco libros –de alrededor de quinientas páginas– totalmente destinados al genocidio y ciento treinta y dos páginas reservadas a la Resistencia. El mismo estudio muestra que entre 1949 y 1967 los trece manuales de historia judía sólo dedicaban algunas líneas, a lo sumo dos o tres páginas, a la Shoah (Brauman y Sivan: 33).

Durante el juicio, se dio un curioso episodio. En una de sus innumerables declaraciones, Eichmann le dijo al tribunal que toda su vida había sido un kantiano consecuente en su obrar. La reacción de Arendt fue escandalizarse, lo que contrasta notablemente con el tono del resto del libro.

No puede dejar de llamar la atención que el texto de Arendt se presenta como un estudio o un informe [ésta sería la traducción correcta de *report*] sobre la banalidad del mal, cuestión difícil de hallar a lo largo de toda la obra, que no es de una extensión menor. En segundo término, llama la atención la falta de argumentos y el rechazo de plano a la pretensión de Eichmann de ser un hombre que se rige por la más estricta moral kantiana. Tampoco puede pasar desapercibido el hecho de que tanto en el libro de Brauman y Sivan, que se presenta como una defensa de la desobediencia, como en el guión de *El especialista* –que se anuncia como un film basado en el texto de Arendt–, se hayan omitido por completo el *episodio kantiano* del juicio de Eichmann.

#### 4. ¿Informe o lección?

En el post-scriptum, Arendt aclara que la idea de banalidad del mal es más una lección que una explicación del fenómeno del que pretendió

dar cuenta. Pese a que el subtítulo de la obra promete ser un *informe sobre la banalidad del mal*, resulta difícil hallar tal cosa a lo largo del volumen que se cierra así: “El objeto del presente informe ha sido determinar hasta qué punto el tribunal de Jerusalén consiguió satisfacer las exigencias de la justicia” (Arendt, 2001: 450).

El objeto del texto no es entonces un informe o un ensayo sobre la banalidad del mal, sino medir hasta qué punto el tribunal israelí estuvo a la altura del crimen que juzgaba. Esta es la única definición explícita que da la filósofa sobre el concepto en cuestión:

También comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que hacía [...] No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez — fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común<sup>4</sup> (Arendt, 2001: 433–434).

---

<sup>4</sup> El segundo subrayado es nuestro. Hemos modificado ligeramente la traducción de este párrafo, ya que la frase subrayada de la traducción de Lumen era “*sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*”. Hay allí, a nuestro entender, un grave error de traducción, ya que en la versión inglesa se lee “He merely, to put the matter colloquially, never realized what he was doing.” Y no “what he was doing to himself.”

La clave para comprender en qué consiste la banalidad del mal, radicaría según Arendt en la incapacidad de Eichmann para reflexionar. Este tipo de incapacidad se vería acentuada en los regímenes totalitarios, que para la filósofa implican el derrumbe de toda moralidad, de todos los mandatos y prohibiciones conocidos y la pérdida de todas las ideas de libertad y justicia plasmadas en las relaciones sociales y en las instituciones políticas (Arendt, 2005: 395). Esto, por supuesto, no exime a Eichmann de su terrible responsabilidad política, ética y jurídica.

La banalidad del mal consiste, al menos según estas escuetas precisiones, en la irreflexión de un burócrata que sólo procuraba ascender y que en el cumplimiento de su deber nunca asume la responsabilidad de estar enviando a la muerte a millones de personas. Parece que Arendt se impresionó por la insoportable escrupulosidad e insignificancia de la personalidad de Eichmann, quien no perdía oportunidad para corregir al tribunal o al fiscal cada vez que se incurría en alguna imprecisión respecto a detalles nimios de su trabajo como organizador de las deportaciones.

La verdad inquietante que revela el libro de Arendt es que uno de los peores crímenes de la historia de occidente tuvo como uno de sus máximos responsables a un gris funcionario de mentalidad burocrática al que no se le puede achacar una gran dosis de sadismo, ni una gran ambición de poder y honores, y ni siquiera algún tipo de encarnizamiento contra el pueblo judío. Pero precisamente, el aspecto más siniestro de esa verdad queda de algún modo neutralizado o encapsulado cuando Arendt dice que Eichmann era incapaz de reflexionar.

No era estúpido pero sí *irreflexivo*. Y sin embargo, Eichmann sabía perfectamente qué era lo que estaba haciendo. Prueba de ello es su relato sobre la Conferencia de *Wannsee* (incluido en el texto de Arendt), tras el la cual confesó sentirse aliviado por no tener ninguna responsabilidad, ya que sólo debía seguir ejecutando órdenes de sus superiores sin tener que

tomar ninguna iniciativa respecto a la política de evacuaciones. También era un alivio para sus aspiraciones, ya que sus iniciativas previas para trasladar todos los judíos europeos hacia Madagascar o Palestina habían sido ignoradas por sus superiores.<sup>5</sup>

Durante el juicio, Eichmann relató sus cuatro viajes oficiales hacia territorios del Reich para cumplir con diferentes órdenes. Vio las cámaras de gas, y entre todos los horrores de los cuales fue testigo, quedó impresionado por una imagen:

Pasé por un lugar donde habían sido fusilados judíos poco tiempo antes y – probablemente como resultado de la presión de los gases – la sangre surgía de la tierra como un chorro de agua. Fueron los cuatro viajes oficiales que hice en servicio bajo órdenes y en cuyo transcurso estuve en contacto directo con el exterminio de los judíos. Eso lo viví contra mi voluntad. Debía obedecer, debía hacerlo (Brauman y Sivan, 2000: 157).

Luego de haber observado con sus propios ojos todo lo que ya sabía previamente, Eichmann adujo haberle solicitado a su superior, Müller, que lo destinara a otra función, cuestión que, siempre según su versión, le fue denegada. También dijo que si hubiera sido destinado a tareas en algún campo de exterminio probablemente se habría suicidado por no ser apto para soportar todo aquello.

Eichmann fue perfectamente conciente de lo que hacía, y sin embargo mantuvo una y otra vez su inocencia desde el punto de vista jurídico. ¿Es posible, seguir sosteniendo con Arendt, que simplemente *no sabía lo que hacía?*

---

<sup>5</sup> “En verano de 1940, cuando sus actividades de emigración llegaron a una total paralización, Eichmann fue requerido para que elaborara un plan detallado para la evacuación de cuatro millones de judíos a Madagascar, y parece que este proyecto ocupó la mayor parte de su tiempo hasta la invasión de Rusia un año después. (Cuatro millones es una cifra sorprendentemente baja para hacer Europa *judenrein*. Es evidente que no incluía los tres millones de judíos polacos que, como todos sabemos, estaban siendo asesinados desde los primeros días de la guerra)” (Arendt, 2001:118).

Eichmann insistió una y otra vez en que él cumplía órdenes y que debía lealtad a su juramento. No negaba ni afirmaba conocer lo que les esperaba a los judíos que viajaban en los trenes que él organizaba. No al menos hasta *Wannsee*. Y mucho menos luego de sus viajes hacia el este. En ningún momento Eichmann justificó los asesinatos y se puede decir que hasta los condenaba moralmente. Sin embargo, respecto a su propia responsabilidad dentro de la gran organización burocrática del Reich, Eichmann consideró que sólo cumplía su deber, aún cuando sabía que dicho cumplimiento tenía consecuencias inaceptables desde el punto de vista moral.

A lo largo de todo el texto, Arendt se muestra preocupada por establecer el grado de responsabilidad jurídica de Eichmann, el tipo de crimen que cometió y la capacidad del tribunal para hacer justicia. Cuestiones que son expuestas en profundidad. Sin embargo, existe otra cuestión a la que Arendt le confiere una importancia superior, pero que lamentablemente queda apenas esbozada. Se trata de una pregunta que a primera vista parecería de inspiración rousseauiana: ¿cómo es posible que hombres de bien hayan vencido con tanta facilidad la natural repugnancia al sufrimiento de otro ser vivo? Sin embargo, Arendt se la formula kantianamente: ¿cuánto tiempo necesita una persona normal para vencer la innata repugnancia hacia el *delito*? (Arendt, 2001: 143)

Sin embargo, Arendt no explora los problemas que presenta el paradigma de la obediencia a la autoridad burocrática moderna. Prefiere hablar de la irreflexividad de Eichmann y del derrumbe de los marcos tradicionales producido por el totalitarismo, sin prestar atención a las diversas hipótesis que desde la sociología, la historia, o la ciencia política, intentarían explicar la marcada escisión entre racionalidad instrumental y responsabilidad moral en el seno de las monstruosas burocracias del siglo XX.

El concepto de banalidad del mal, entonces, aparece no reemplazando las teorías arriba mencionadas, sino como mera lección de la actuación

de Eichmann. Pero en realidad sí opera como explicación, ya que la insistencia en la irreflexión de Eichmann es un modo de dar cuenta de los motivos por los cuales pudo actuar de ese modo a pesar de los grandes problemas de conciencia que adujo haber tenido.

## 5. Civilización versus moralidad

En *Modernidad y Holocausto*, Bauman (2006) sostiene que no casualmente la SS reclutaban en sus filas personas con un perfil psicológico que se alejaba del sádico y del antisemita furibundo, y que, por el contrario, se inclinaban hacia personalidades como las de Eichmann. Para comprender esa preferencia, el sociólogo polaco se apoya en su análisis de los réditos políticos de la *Kristallnacht*, que de algún modo reproduce la lógica del *pogrom* (Bauman, 2006: 98–99). Según este autor, la lógica del *pogrom* es efímera, ya que se trata de una furia de tal intensidad que no puede ser sostenida por mucho tiempo. En términos de racionalidad instrumental, el *pogrom* es absolutamente ineficaz, ya que si bien el número de víctimas puede llegar a ser elevado, no puede compararse con las medidas que requirieron la precisa maquinaria burocrática e industrial del encierro en guetos, las deportaciones, y finalmente las matanzas masivas (primero fusilamientos por parte de los grupos móviles de exterminio –*Einsatzgruppen*– luego los gaseamientos en camiones, y finalmente las masivas cámaras de gas). Dicho de otro modo, lo que necesitaban los nazis era un ejército de hombres obedientes, escrupulosos y respetuosos de la ley, en lugar de individuos perversos. Esto contraría el sentido común sociológico para el cual los procesos civilizatorios son esencialmente moralizantes, mientras que la falta de moral se asocia con un estado precario de civilización y de racionalidad (Bauman).

Contrariando ese sentido común, Bauman afirma que la moralidad no es un producto de la sociedad, sino que los procesos sociales – es decir, institucionales, modernos, burocráticos, racionales, etc. –

mediatizan el hecho presocial del estar-con-otros. En convergencia con ciertos planteos de Arendt en *La condición humana* y de Levinas, para Bauman la moralidad es una condición originaria del hombre, previa a los procesos sociales. Los procesos sociales, fundamentalmente a partir del siglo XX, han mediatizado y adiaforizado el estar-con-otros, separando las acciones de sus efectos visibles inmediatos.

En este sentido, cabe recordar la disconformidad de los dirigentes nazis luego de la *Kristallnacht*. Al día siguiente, se pudo ver a muchos ciudadanos alemanes que seguían comprando en los comercios atacados e incluso muchos de los clientes ayudando a los dueños a recoger los vidrios rotos. Desde este enfoque, resulta más adecuado adjudicar el gradual apoyo de los alemanes a las políticas antijudías no tanto al terror impuesto por la policía secreta, que al principio no era tal, sino el paulatino aislamiento de los judíos del resto de la población. Eso ayudó a zanjar el problema de que el judío de carne y hueso no se parecía al estereotipo de la propaganda nazi. De hecho, a medida que los judíos fueron siendo aislados y exterminados, los niveles de aprobación de las políticas antijudías fueron creciendo.

La producción social de la distancia, la *adiaforización*, implica la separación entre nuestras acciones y sus consecuencias. La moral presocial es diluida a través de la distancia burocrático-organizacional que se extiende entre el cumplimiento de una función y sus consecuencias. No sólo se mediatiza la percepción del daño que se inflige a otros, sino que se disipa la conciencia de la propia responsabilidad, que se volatiliza vertical y horizontalmente a través de la red institucional. El famoso experimento de Milgram (2002) es, en este sentido, revelador, ya que vincula la percepción directa, sobre todo la visual, con el impulso moral y la asunción de responsabilidad:

La responsabilidad, ese componente básico de todo comportamiento moral, surge de la cercanía del otro. Cercanía significa

responsabilidad y responsabilidad cercanía. Discutir la prioridad relativa de una u otra es evidentemente gratuito ya que ninguna de las dos puede concebirse sola. Desactivar la responsabilidad y, así, neutralizar el impulso moral que le sigue, implica necesariamente (de hecho, es su sinónimo) sustituir la cercanía por la separación física y espiritual (Bauman, 2006: 215).

La obstinación de la defensa en mostrar a Eichmann como una mera ruedecilla en un gran engranaje, para dispensarlo de asumir la responsabilidad por lo que les sucedió a los judíos que viajaron en los transportes que él organizaba, de algún modo refuerza los enfoques sociológicos que recoge Bauman de sus lecturas de Milgram y Zimbardo. Con esto, insistimos, no se trata, como rechazaba Arendt, de acudir a teorías que justifiquen ni legitimen los comportamientos asesinos en las grandes matanzas administrativas del siglo XX. Pero sí se trata de ir más allá de la postura establecida por la alemana respecto a la capacidad de juicio. La incapacidad para reflexionar se presenta como una hipótesis por lo menos insuficiente a la hora de analizar la participación de individuos civilizados y racionales en asesinatos masivos burocráticos.

A la pregunta de Arendt sobre cuánto tiempo necesita una persona normal para vencer la innata repugnancia hacia el *delito*, deberíamos oponer la conocida sentencia de Dwight MacDonal que nos recuerda Bauman: *ahora debemos temer más a la persona que obedece la ley que a quien la viola* (Bauman, 2006: 180). Porque la repugnancia al delito no es equivalente a la repugnancia hacia el sufrimiento ajeno. De hecho, el caso Eichmann revela el aspecto siniestro de la repugnancia al delito en una sociedad adiaforizada: Eichmann no violó ninguna ley vigente en su momento. Eichmann no asesinó con sus propias manos a ninguna persona. Eichmann obedeció a rajatabla las disposiciones de sus superiores y permaneció fiel a su juramento.

El derrumbe que implicó el totalitarismo de todas nuestras tradiciones políticas y éticas, como sostiene Arendt, no parece suficiente para dar

cuenta de la actuación de Eichmann. Por el contrario, lo que muestra el caso Eichmann es que las estructuras societales, sobre todo en su nivel institucional-burocrático, hacen del apego a la norma uno de los elementos centrales de la adiaforización. La repugnancia al delito y el asesinato masivo no son entonces opuestos que se excluyen. Por el contrario, la obediencia a la jerarquía burocrática, hipótesis que Arendt descarta o al menos desplaza como si fuera un asunto marginal, es un elemento central en la comprensión de la perpetración de tamaños crímenes.

## 6. Las reflexiones de un kantiano

Arendt relata cómo Eichmann, durante un interrogatorio policial, remarcó que había vivido según los preceptos de la ética kantiana del deber. Según Arendt, Eichmann tenía una vaga idea de tal noción:

Esta afirmación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que *la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega* [...] Ante la general sorpresa, Eichmann dio una *definición aproximadamente correcta del imperativo categórico*: «Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales» (Arendt, 2001: 206–7).

Hay aquí tres afirmaciones fundamentales: 1) que la filosofía moral de Kant está íntimamente unida a la facultad de juzgar, lo que eliminaría 2) la obediencia ciega; y 3) que Eichmann da una *definición aproximadamente correcta* del imperativo categórico.

En los tres libros donde trata problemas de ética, Kant prácticamente no menciona el juicio reflexivo. El juicio reflexivo, que para Arendt es la capacidad de juzgar lo singular, sin someterlo a criterios predeterminados, como en el caso del juicio determinante, pertenece en Kant al dominio de la estética. No resulta para nada evidente que “la filosofía moral de

Kant esté estrechamente ligada a la facultad de juzgar.” Además, Arendt ni siquiera aclara que se esté refiriendo al juicio reflexivo de la tercera crítica, sino apenas a un juicio sin *epíteto* (Onfray, 2009: 23).<sup>6</sup>

Arendt naturaliza su propia interpretación de la ética kantiana como si fuera la más aceptada y difundida. Para comprender la interpretación arendtiana del juicio reflexivo kantiano se precisaría contar con un grado de conocimiento tal que no sólo no detentaba Eichmann, sino la mayor parte del género humano.

Esto nos lleva aquí a la tercera cuestión: ¿resulta tan evidente que Eichmann malinterpretó a Kant? ¿O acaso la imposibilidad de aceptar el kantismo de un nazi revela un prejuicio propio que no nos permite ver un problema más profundo e inquietante? La definición de Eichmann del imperativo categórico no traiciona ninguna de las tres formulaciones que da Kant del mismo.<sup>7</sup>

Sin ser literal, puede decirse que Eichmann no torció el espíritu del imperativo en su definición. Quien sí torció los dichos de Eichmann fue la propia Arendt. Eichmann sostuvo que luego de la Solución Final dejó de vivir de acuerdo a los principios de la ética kantiana. Como esto no le conformó a Arendt, entonces la filósofa imaginó qué es lo que pensó Eichmann durante ese período:

Lo que Eichmann *no explicó* a sus jueces fue que, en aquel «período de crímenes legalizados por el Estado», como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, *sino que la había modificado* de manera que dijera: compórtate como si el principio

---

<sup>6</sup> Nuestras intuiciones sobre el trasfondo de la indignación arendtiana frente a Eichmann fueron reforzadas por el descubrimiento de este texto.

<sup>7</sup> Cf. Kant (1967). Las tres definiciones kantianas en la *Fundamentación* rezan: “Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.” (1967: 71); “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.” (1967: 72); y “Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines.” (1967: 92).

de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del «imperativo categórico del Tercer Reich», debida a Hans Franck, *que quizá Eichmann conociera*: «Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos» (Arendt, 2001: 207).<sup>8</sup>

Arendt pretende claramente endilgarle a Eichmann sus propias deducciones, para llevarlo a una *reductio ad absurdum*. Refuta afirmaciones que Eichmann jamás pronunció, y reformula el imperativo que Eichmann *quizá conociera*, lo que lo habría llevado a una *inconsciente deformación* del imperativo que habría configurado la versión de Kant para *uso casero del hombre sin importancia* (Ídem).

Sin embargo, Arendt termina reconociendo, casi sin percibirlo, que la ética kantiana ha tenido un gran influjo en la mentalidad del burócrata alemán promedio:

“Gran parte de la horrible y trabajosa perfección en la ejecución de la Solución Final —una perfección que por lo general el observador considera como típicamente alemana, o bien como obra característica del perfecto burócrata— se debe a la *extraña noción*, muy difundida en Alemania, de que *cumplir las leyes no significa únicamente obedecerlas, sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece*. De ahí la convicción de que es preciso ir más allá del mero cumplimiento del deber” (Íbidem: 208).

Esta *rareza* alemana es nada menos que el corazón de ética kantiana, que hace de cada hombre una especie de legislador de la norma universal que determina su voluntad. Recordemos la tercera formulación del imperativo: *Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines*.

Falta analizar el segundo elemento, a nuestro entender central. La ética kantiana es de modo muy explícito una ética de la obediencia que, en algunos casos (muy ilustrados, por cierto) les permite a los funcionarios

---

<sup>8</sup> El subrayado es nuestro.

estatales discrepar con sus superiores, pero jamás la desobediencia. El cumplimiento del deber es sin dudas un valor kantiano fundamental, que se refuerza si es cumplido por apego al deber mismo (pese a que Arendt considere esto como el uso casero para el hombre sin importancia, o como una *rareza alemana*) y no por condiciones contingentes (imperativo hipotético). Eichmann obedeció la ley, redoblando su apego a ella por fidelidad a su juramento nazi, más allá del contenido de esa ley.

Por más que Arendt pretenda negar la obediencia ciega en Kant, en ningún lugar de los escritos del filósofo éste sostiene que para obedecer una ley debemos antes examinar su contenido. La ley moral es independiente de la acción. La ley moral kantiana no se revela en la singularidad del actuar humano, como pretende Arendt al introducir al juicio estético en la filosofía moral. La obediencia a la ley funciona siempre como un principio anterior y superior a cualquier acción (Onfray: 24).

En “¿Qué es la ilustración?”, Kant sostiene claramente que a los fines de la ilustración, se requiere libertad para el uso de la razón. Pero se trata de una libertad para hacer un uso público de la razón y no uno privado. El uso público se ejerce en calidad de *maestro* en la república de las letras, mientras que el uso *privado* se hace en calidad de *funcionario*: “sería muy perturbador que un oficial que recibe una orden de sus superiores se pusiera a argumentar en el cuartel sobre la pertinencia o utilidad de la orden: tiene que obedecer” (Kant, 1997: 28-9). Y, más claramente: “razonad todo lo queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!” (Ídem: 37).

## 7. Voluntad de obedecer

El paradigma del oficio marcó la transformación de las categorías de la ontología y de la praxis occidentales. Lo que el hombre es y lo que éste hace, presentan una relación de circularidad al punto tal que

se produce una indistinción entre ser y obrar. Se es lo que se debe y se debe ser lo que se es. Este paradigma reemplazó al de la filosofía clásica (Agamben, 2012a: 9). Y lo hizo también en la relación entre lenguaje y mundo. El paradigma clásico, apofántico, implica una relación denotativa del lenguaje con el mundo: el conocimiento se dice en modo indicativo.

El paradigma del oficio responde en realidad a otra tradición, en la que están inscriptas el derecho y la religión. La relación entre la palabra y el mundo pone su peso del lado de la palabra, bajo la forma de la orden, en modo imperativo. Esta otra gran tradición ontológica no hace hincapié en lo que las cosas son, sino en lo que deben ser. Es una ontología del mando. Como en el derecho y en la religión, no se dice “es” sino “que sea”.

La ontología del mando va ligada a la hipostatización del concepto de voluntad. En general, la orden es definida como un acto de voluntad. Y la voluntad es uno de los conceptos más difíciles de definir a lo largo de toda la historia del pensamiento, ya que es precisamente lo que viene a reemplazar aquello que en el pensamiento clásico era apenas un pasaje de un estado a otro. Quien invierte esto es Nietzsche, diciendo que querer no significa otra cosa que mandar: “Un hombre que realiza una volición –es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece” (Nietzsche, 1986: 40).

Agamben señala claramente la inscripción en el paradigma de la operatividad del vínculo entre deber y mando en la ética kantiana:

“En la forma del deber-ser, en Kant se cumple justamente la ontología de la operatividad [...] En ella, [...] el ser y el obrar se indeterminan y se contraen uno en el otro y el ser se vuelve algo que no *es* simplemente, sino que *debe* ser obrado. Sin embargo, no es posible entender la naturaleza y las características propias de la ontología de la operatividad si no se comprende que, desde el comienzo y en la misma

medida, ella es una ontología del mando. La contracción de ser y de deber-ser tiene la forma de un mando; es esencial y literalmente un ‘imperativo’” (Agamben, 2012a: 181).

La gris personalidad de Eichmann y su devoción por la moral kantiana no deben ser tomadas a la ligera. La ética de la obediencia y el apego ciego a la ley han configurado en la modernidad un tipo de sujeto capaz de asesinar a millones de personas a distancia e incapaz de ejercer la violencia física directa. La adiaforización que produce las estructuras burocráticas societales hace que buenos padres de familia y buenos ciudadanos participen en grandes genocidios desde sus oficinas, sin experimentar el sufrimiento directo de las víctimas, invisibilización que contribuye aun más a diluir la responsabilidad ya de por sí diluida del reino de nadie que es la burocracia.

La potencia narcotizante de la obediencia kantiana ha sido galvanizada por las gigantescas estructuras burocráticas del siglo XX – impensables a finales del siglo XVIII. El apego a la ley, pero sobre todo a la autoridad a la que se responde, junto con la hipermediatización de los efectos de las acciones que se presentan como inofensivas, invisibilizan el sufrimiento del Otro y facilitan las políticas de exterminio de franjas completas de la población. El aislamiento de los indeseados, ya sea por acción (traslados, confinamientos en guetos, etc.), o por omisión (retirada del estado de ciertas zonas de marginalidad), sustrae del campo de percepción directa de los sujetos integrados que, con facilidad, aceptan la demonización de los invisibilizados, lo que allana el camino de los funcionarios de las maquinarias de exterminio, pero también de los empleados de empresas privadas cuyas acciones afectan la calidad de vida de millones.

Lo inquietante del caso no es solamente que Eichmann sea un kantiano consecuente, sino que sea el paradigma de esa ética.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2012a). *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Traducción de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2012b). *Teología y lenguaje. Del poder de dios al juego de los niños*. Traducción de Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- ARENDT, Hannah (2001). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Ensayos de comprensión*, Madrid: Caparrós Editores.
- BAUMAN, Zygmunt (2006). *Modernidad y Holocausto*. Traducción de Francisco Ochoa de Michelena y Ana Mendoza. Madrid: Sequitur.
- BRAUMAN, Rony, y SIVAN, Eyal (2000). *Elogio de la desobediencia*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FINKELSTEIN, Norman (2014). *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Traducción de María Corniero Fernández. Madrid: Akal.
- HILBERG, Raul (2005). *La destrucción de los judíos europeos*. Traducción de Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal.
- KANT, Immanuel (1967). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Filosofía de la historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- MILGRAM, Stanley (2002). *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- NIETZSCHE, Friedrich (1986). *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. México: Alianza Editorial.
- ONFRAY, Michel (2009). *El sueño de Eichmann. Precedido por Un kantiano entre los nazis*. Traducción de Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa.
- WEBER, Max (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis L. Lacambra. La Plata: Terramar.
- ZERTAL, Idith (2010). *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*. Traducción de Marta Pino Moreno. Madrid: Gredos.