

Reflexiones en torno a la dimensión moral del mal radical y la banalidad del mal en el pensamiento arendtiano

Reflections on the moral dimension of radical evil and the banality of evil in Arendtian thought

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s23141174/sxht90esa>

María Elena Wagon¹

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales del Sur –
Universidad Nacional de Sur – Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas

Resumen

El presente trabajo se centra en el análisis de las nociones arendtianas de mal radical y banalidad del mal con el objetivo de tomar posicionamiento en el debate aún abierto respecto a la complementariedad u oposición de ambas concepciones del mal en el marco de la obra de Hannah Arendt. La literatura al respecto es muy amplia, sin embargo, la gran mayoría de los estudios críticos realizan un abordaje multidimensional del problema del mal en el pensamiento arendtiano o no especifican cuál es la dimensión de análisis que estructura el trabajo crítico. Esta investigación, en cambio, se posiciona desde una perspectiva moral y los alcances de sus conclusiones se circunscriben a dicha dimensión de análisis. La dificultad que debe enfrentarse es que el problema del mal y la cuestión moral no son temas abordados por Arendt de forma directa, sino que son contenidos transversales que deben rastrearse en la totalidad de su obra. Se concluye que, desde una perspectiva moral, 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 (mal radical) y el otro vinculado con el comportamiento de los individuos y sus motivaciones en el marco del régimen totalitario nazi (banalidad del mal).

Palabras clave:

HANNAH ARENDT; MAL RADICAL; BANALIDAD DEL MAL; DIMENSIÓN MORAL

Abstract

This work focuses on the analysis of Arendtian notions of radical evil and banality of evil with the aim of taking a position in the still open debate regarding the complementarity or opposition of both conceptions of evil within the framework of Hannah Arendt's work. The literature on the matter is very broad; however, the vast majority of critical studies carry out a multidimensional approach to the problem of evil in Arendtian thought or do

¹ Correo electrónico: mariawagon@gmail.com

not specify the dimension of analysis that structures critical work. This research, on the other hand, is positioned from a moral perspective and the scope of its conclusions is limited to that dimension of analysis. The difficulty that must be faced is that the problem of evil and the moral question are not issues addressed by Arendt directly but are transversal contents that must be traced in the totality of his work. It is concluded that radical evil and the banality of evil are not mutually exclusive notions but rather function as expressions that refer to two different levels, one more general and structural and the other linked to the behavior of individuals within the government structures studied.

Keywords:

HANNAH ARENDT; RADICAL EVIL; BANALITY OF EVIL; MORAL DIMENSION

Fecha de recepción: 11 de febrero de 2021.

Fecha de aprobación: 5 de octubre de 2021.

Reflexiones en torno a la dimensión moral del mal radical y la banalidad del mal en el pensamiento arendtiano

Introducción

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 pensaba el mal 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. La banalidad del mal, en cambio, remite a 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.

El objetivo del presente trabajo es abordar las diferentes concepciones arendtianas del mal desde la dimensión moral a fin de 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. Para cumplir con el mencionado objetivo se realizará, en primer lugar, una exposición general de la concepción arendtiana del mal radical y la banalidad del mal. En segundo lugar, se expondrán las cuestiones más relevantes respecto a la concepción arendtiana de la moralidad y se propondrá como categorías de análisis las nociones de diálogo consigo mismo, responsabilidad y obediencia,

las cuales permitirán un abordaje claro y ordenado de la dimensión moral del mal en dos de las obras arendtianas más importantes, a saber: Los orígenes del totalitarismo (OT) y Eichmann en Jerusalén (EJ). Luego se analizarán las nociones de mal en las dos obras mencionadas a la luz de las categorías propuesta para así, finalmente, poder determinar si, desde el punto de vista moral, los conceptos de mal radical y de banalidad del mal son excluyentes entre sí o si, por el contrario, son complementarios.

1. La concepción arendtiana del mal

1.1. El mal radical

Hayden (2010) sostiene que el análisis arendtiano del problema del mal 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. Este alejamiento tanto de la tradición teológica cristiana como de la noción kantiana de 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). Arendt se refiere al mal totalitario como mal radical, una noción de origen kantiano que ella resignifica.

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, p. 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. 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 incomprensible, imposible de ser perdonado y de recibir un castigo acorde a su magnitud. 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 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 un poder sin límites. 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).

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 miembros. 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. Los desarraigados, los *sin ley*, no tienen a quién reclamar por sus derechos debido a que no forman parte de ninguna comunidad que los proteja. No entran en la categoría de oprimidos porque, en su “quedar-afuera-de-la-ley”, no existe nadie que quiera oprimirlos, “solo si permanecen siendo perfectamente ‘superfluos’, si no hay nadie que los ‘reclame’, pueden hallarse sus vidas en peligro” (Arendt, 1998b, p. 356), 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.

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. “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, p. 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. 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 del mencionado régimen, 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 totalitario. El peor de los males radica en el uso del terror para demostrar que no existen límites para el poder humano (Villa, 1999). 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. 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.

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). 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.

1.2. La banalidad del mal y el posible cambio de postura arendtiano

La banalidad del mal remite a 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.

Luego de su asistencia como cronista al juicio a Eichmann en Jerusalén, Arendt parece abandonar su concepción de mal radical y reemplazarla 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 Scholem 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 banalidad del mal, el análisis arendtiano del rol ejercido por los Consejos Judíos y la relación de Arendt con el sionismo. En la carta en respuesta a Gershom Scholem (julio de 1963), la autora ratifica el mencionado cambio en su concepción del mal:

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, p. 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 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 (Young-Bruehl, 1993). 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 mal¹ y, en este sentido, pueden coexistir. 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.

Ahora bien, estas consideraciones no son aceptadas por toda la masa crítica pues hay quienes 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 filosóficamente.² Villa afirma que Arendt dejó de lado la categoría de mal radical porque pudo entrever el dejo teológico que dicha concepción del mal traía aparejada. A criterio de Villa (1999), el mal

¹ Cf. Bernstein (2004); Pendas (2007); Hilb (2015), entre otros.

² Cf. Bernauer (1985); Villa (1999); Andrade (2010), entre otros.

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 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 (Young-Bruehl, 1993).

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 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, p. 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 existe connivencia con el mal y pretensiones de conocer el futuro. De lo anterior Young-Bruehl 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 original (Young-Bruehl, 1993).

En la anteriormente citada carta a Scholem, Arendt utiliza una imagen metafórica 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 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 (Kohn, 2003).

En las lecciones que Arendt dicta entre 1965 y 1966 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 (Arendt, 2007a). 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 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.

Arendt (2007b) afirma que 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, p. 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, 2007d, p. 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.

2. 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 escritos en la década del '60, *Algunas cuestiones de filosofía moral* y *El pensar y las reflexiones morales*, en los que el eje del análisis es la cuestión moral y a los que haremos mención en los puntos 3.1 y 3.2, 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.

Kateb, 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 la moralidad en relación con el precepto socrático que reza: “Cometer injusticia es peor que recibirla” (Arendt, 2007a, p. 178) y, más adelante, en la misma página, la parafrasea de esta manera: “es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”. 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” (Kateb, 2013, p. 347).³[“Arendt retoma en diversa medida cinco versiones de la moralidad: las costumbres, la moral socrática, los mandamientos de Dios, las enseñanzas de Jesús y la moralidad de la política auténtica” (traducción propia)].

³Arendt cita la sentencia de Sócrates: “Cometer injusticia es peor que recibirla” (2007c, p.178) y, más adelante, en la misma página, la parafrasea de esta manera: “es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”.

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 “un extraño (...) no siempre feliz matrimonio teórico, de la moralidad y de la legalidad, de la conciencia y de la ley” (Arendt, 1999, p. 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 la noción de “diálogo consigo mismo” y en el principio de no contradicción (2011, p. 141).⁴ Estrada Saavedra 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 (Estrada Saavedra, 2007: 32). En relación con lo expuesto, cabe traer a colación el comentario que realiza Arendt en *La condición humana*, 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, p. 68). Esta consideración moral, a criterio arendtiano, se mantuvo incólume en la modernidad secular. En el capítulo en el que analiza la acción, Arendt (2009) 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. 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.

⁴ En este punto González Santos (2011, p. 142) 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.

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 contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos (Arendt, 2009, p. 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 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, p. 696). [“Se trata de individuos que se unen libremente para participar en un discurso político sobre el bien común y se mantienen juntos en las buenas y en las malas” (traducción propia).]⁵

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. La concepción moral arendtiana, focalizada en la relación del individuo con su interioridad, es clave en las reflexiones de Arendt

⁵ En la entrevista realizada por Tomás Chuaqui Henderson y Diego Rosello (ambos profesores de la Pontificia Universidad Católica de Chile) a George Kateb en la Universidad de Princeton en enero de 2013 el crítico se refiere, brevemente, a la mencionada interpretación de los cambios en la concepción arendtiana del perdón. Al final de la mencionada entrevista sostiene que no está de acuerdo con la concepción arendtiana de la política como un fin en sí mismo, el cual posee su propio código moral, y declara la carencia de relevancia política del concepto de perdón en la compilación *Responsibility and Judgment*.

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.

2.1. 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 privado. 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. El comienzo de los juicios contra los nazis tuvo el efecto de reflatar 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 de 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. 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 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 considerará 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 inclinaciones. 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 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.

Respecto a 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 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.

2.2. El pensar y las reflexiones morales

En el inicio de este artículo la autora hace referencia a su controvertida concepción de la banalidad del mal y reitera que 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 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* 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 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. 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. 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. 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.

3. Análisis del problema del mal en la obra arendtiana desde una perspectiva moral

3.1. Categorías de análisis

3.1.1. 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 solo. En este diálogo el individuo encuentra las respuestas sobre qué es lo que está mal o lo que está bien materializadas en su voz interna. 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 obrar. 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.

Arendt (1984, p. 206), en sus reflexiones sobre el pensamiento en relación con Sócrates, menciona el efecto destructivo del pensamiento, el cual socava los valores establecidos, las pautas que permiten distinguir el bien del mal, es decir, desestabiliza y da por tierra con las reglas y costumbres de la moral y la ética. El viento del pensar, continúa la pensadora, provoca una parálisis doble: por un lado, el detenimiento de toda actividad al comenzar el acto del pensamiento y, por otro, el pensamiento tiene un efecto de aturdimiento posterior al crear una sensación de inseguridad que no se experimentaba mientras se estaba viviendo la vida irreflexivamente.

3.1.2. 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 (2007d, p. 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 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, 2007d, p. 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 (2007c) aclara que esta responsabilidad no debe ser confundida con la noción de culpa, la cual nunca puede ser colectiva sino siempre personal⁶. 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 grupo⁷. A criterio arendtiano, la responsabilidad colectiva es responsabilidad política⁸. Young (2011) sostiene que lo moral y lo legal conciernen al yo, la responsabilidad política, en cambio, corresponde a cómo están las cosas

⁶ Pendas (2007) 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 metafísica. Para una mayor profundización sobre las reflexiones jasperianas sobre la culpa, cf. Jaspers (1998).

⁷ Arendt aclara que dicha pertenencia no debe ser voluntaria por lo que no puede ser disuelta por el individuo.

⁸ 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 (1998b) 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).

con el mundo⁹. “Para que sea política, la 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, p. 11)¹⁰.

3.1.3. 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. Forti (2014) menciona que Arendt reflexiona sobre la responsabilidad (o desresponsabilidad) de los actos realizados por obediencia y docilidad mucho antes del juicio a Eichmann. En los apuntes de su *Diario filosófico*, en 1955, la pensadora deja constancia de su inquietud respecto al porqué de la consideración de la obediencia como virtud. En palabras de Forti: “el abordaje mal-poder-obediencia solo quedará esbozado. (...) Arendt nunca llegará a explicar por extenso las implicancias del problemático cruce de estos tres factores” (2014, p. 326).

A su vez, en el capítulo 5, apartado 2: *La contribución de las ciencias sociales: el crimen de la obediencia*, Forti señala que no fue el odio hacia los judíos lo que provocó el surgimiento de los instintos irracionales del pueblo alemán. Fue la contribución de la tecnología, de la ciencia y de la burocracia la que promovió la puesta en práctica de la limpieza racial que azotó a Europa a mediados del siglo XX. El mal se desplegó ilimitadamente debido a que movilizó fuerzas ligadas al campo de la normalidad. La banalidad del mal se erigió sobre la base de una sociedad distanciada, “sobre la falsificación del deber moral de

⁹ Young (2011) 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.

¹⁰ 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.

lealtad a la autoridad, sobre la transformación de la responsabilidad en competencia” (Forti, 2014, p. 284).

3.2. La dimensión moral del mal en OT

En *OT* 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 esta clase de mal se mueve al margen de cualquier tipo de lógica o racionalidad estratégica.

Teniendo en cuenta las categorías propuestas para el análisis de la dimensión moral del mal, debe tenerse presente que en *OT* Arendt no reflexiona directamente sobre el diálogo consigo mismo, la responsabilidad y la obediencia, sin embargo, de la caracterización que realiza del mal radical se pueden extraer conclusiones respecto de las mencionadas categorías de análisis. Hecha esta aclaración, lo primero que puede decirse respecto al diálogo consigo mismo es que durante el régimen totalitario nazi queda completamente abolido al ser eliminado todo rasgo de humanidad 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 ideológicamente¹¹. 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) cabe aclarar que 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

¹¹ 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.

víctimas nazis son convertidas en autómatas únicamente capaces de reaccionar, nunca de actuar.¹² Arendt nunca se refiere a las víctimas del régimen totalitario como animales, pero 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 esta investigación, 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 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.

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, p. 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, la propuesta 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

¹² Marrades (2002) 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.

sea creíble. Así es como intenta el sistema totalitario liquidar la conciencia del individuo como instancia última de juicio moral (2002, p. 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 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 mueren 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 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 su reflexión en la figura de un único individuo. Una vez relevadas en la mencionada obra las categorías de análisis propuestas (diálogo consigo mismo, responsabilidad y obediencia) 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.

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 pues 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 víctimas. 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 trabajo. Menciona la tranquilidad de conciencia de Eichmann respecto a la Solución Final al percatarse 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. Forti (2014), respecto a la conducta de Eichmann, menciona que este no lleva a cabo actos malvados transgrediendo las leyes por amor al mal, sino que, por el contrario, realiza el mal ateniéndose estrictamente a la forma de la ley y sin tener en cuenta su contenido¹³. El concepto de responsabilidad es, a criterio de Prior Olmos (2010) central en el reporte arendtiano. Al respecto el autor sostiene que un primer acercamiento arendtiano al mencionado concepto radica en la problematización de las nociones de culpa e inocencia jurídica, cuestiones clave durante el proceso en Jerusalén. Como rasgos de la culpa y la inocencia jurídicas Prior Olmos (2010) menciona que: tienen carácter objetivo y son personales; son independientes de las circunstancias y del aspecto funcional; se atribuyen según las acciones y no los motivos ni intenciones; no se acepta el argumento de la obediencia.

Retomando la cuestión 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

¹³ Leibovici (2017) polemiza con la interpretación de Forti respecto a la obediencia a la ley por parte de Eichmann al proponer la hipótesis de que, durante el régimen totalitario nazi, no se puede hablar propiamente de ley sino de su caricatura.

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 (y las llevó a cabo) relacionadas con la puesta en práctica de la Solución Final fue consciente 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. Al respecto, Forti menciona:

Eichmann (...) no es sordo a la voz de la conciencia. La escucha, ya sea porque es presa de la esclavitud de las pasiones, o porque es víctima del delirio de la razón, cuando se expresa en la lengua de la colectividad, que está a su vez relacionada con el contenido y la vigencia de la nueva ley (Forti, 2014, p. 306).

Eichmann 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 respecto¹⁴. 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 de personas¹⁵, 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 desempañaron 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 (2003) trajo a colación la actitud tomada por los ex combatientes franco-judíos que rechazaron los privilegios que les ofreciera su gobierno. 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

¹⁴ Eichmann mencionó que el pastor Grüber se presentó ante él para interceder por los prisioneros pidiéndole que se los eximiera de sufrimientos innecesarios.

¹⁵ Los judíos alemanes vs. los judíos de otras nacionalidades, los judíos ex combatientes vs. los ciudadanos judíos comunes, etc.

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 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 fundamentos 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 moralidad 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, p. 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, p. 359) [“prefiero sufrir el mal (porque es mejor para mí) que permitir que el mal quede sin oposición” (traducción propia)]. En los momentos de crisis la moralidad socrática exige que el bienestar de la víctima o de la víctima potencial prevalezca por sobre el de uno mismo.

4. 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 general.

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 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 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.

Por todo lo expuesto, parece haber una continuidad a nivel moral entre los agentes del mal totalitario en las dos obras analizadas. 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. Se concluye que el mal

radical y la banalidad del mal no son nociones excluyentes entre sí desde el punto de vista moral, 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.

Referencias

- 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. (1948). The Concentration Camps. *Partisan Review*, XV (7), 743-763.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1998a) Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. *Raíces*, 36, 23-33.
- Arendt, H. (1998b). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Arendt, H. (1999). Desobediencia civil. En Arendt, H. (autora) *Crisis de la República* (59-108). Madrid, España: Taurus.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, España: Editorial Lumen.
- Arendt, H. (2007a). Algunas cuestiones sobre filosofía moral. En Arendt, H. (autora) *Responsabilidad y juicio* (75-150). Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2007b). El pensar y las reflexiones morales. En Arendt, H. (autora) *Responsabilidad y juicio* (161-184). Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2007c). Responsabilidad colectiva. En Arendt, H. (autora) *Responsabilidad y juicio* (151-159). Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2007d). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En Arendt, H. (autora) *Responsabilidad y juicio* (49-74). Barcelona, España: Paidós.
- Bernauer, J. (1985). On Reading and Mis-reading Hannah Arendt. *Philosophy & Social Criticism*, 11 (1), 1-34.
- Bernstein, R. (2000). ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. En Birulés, F. (Comp.) *Hannah Arendt y el orgullo de pensar* (235-257). Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Bernstein, R. (2004) *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- 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.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Forti, S. (2014). *Los nuevos demonios. Repensar hoy el mal y el poder*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

- García, D. y Kohn, C. (2010). Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento. *Revista Enfoques*, 13, 11-30.
- González Santos, A. (2011). *Hannah Arendt, el pensamiento y el mal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, tesis de maestría.
- Hayden, P. (2010). The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness. *Human Rights Review*, 11 (4), 451-467.
- Hilb, C. (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.
- Jaspers, K. (1998). El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania. Barcelona, España: Paidós.
- Kateb, G. (2013). Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality. En Benhabib, S. (Ed.) *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (342-373). New York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Kateb, G. (2014). Existential democratic individuality: a conversation with George Kateb. *Revista de Ciencia Política*, 34 (3), 665-699.
- Kohn, J. (2003). Introduction. En Arendt, H. (autora) *Responsibility and Judgment* (VII-XXIX). New York, Estados Unidos: Schocken Books.
- Leibovici, M. (2017). Pervetissement totalitaire et perversion de la loi. Olivier Jouanjan avec Hannah Arendt, en C. Hilb y M. Leibovici (eds.), Dossier Pourquoi Arendt importe. Journées d'étude internationales (25 et 26 avril). Disponible en: <http://lcsp.univ-paris-diderot.fr/Arendt/leibovici.html> (acceso 01/10/2021).
- López, M. (2011). La reversibilidad del tiempo, el perdón y la promesa en Hannah Arendt. *Investigaciones fenomenológicas*, (Volumen monográfico) 3, 265-278.
- Marrades, J. (2002). La radicalidad del mal banal, *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 35, 79-103.
- 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.
- Villa, D. (1999). Cons cience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator. En Villa, D. (autor) *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (39-60). Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Young, I. (2011). Culpa vs. responsabilidad. Lectura y crítica parcial de Hannah Arendt. En Young, I. (autora) *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, España: Ediciones Morata.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia, España: Edicions Alfons el Magnànim-IVEL.