

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA BANALIDAD DEL MAL, UN ROSTRO DE LA CONCIENCIA DEFORMADA”

Autor: Aldo Rodrigo De Loza Torres

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Juan Manuel García Hernández.

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**“LA BANALIDAD DEL MAL, UN ROSTRO DE LA CONCIENCIA
DEFORMADA”**

TESIS

Para obtener el grado de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ALDO RODRIGO DE LOZA TORRES.

ASESOR DE TESINA:

Lic. JUAN MANUEL GARCÍA HERNÁNDEZ.

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129



M.R.

MORELIA, MICH., JULIO 2020

Contenido

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I EL FENÓMENO DE LA BANALIDAD DEL MAL	12
1.1 Hannah Arendt, su vida y un primer acercamiento a su pensamiento	12
1.2 La Alemania Nazi y el Antisemitismo.....	16
1.2.1 Surgimiento de la ideología racial	18
1.2.2 Hitler en el poder.....	20
1.3 Adolf Eichmann y la banalidad del mal.....	23
1.3.1 Vida de Eichmann y su afiliación al Partido.....	23
1.3.2 Extradición judía, guerra y solución final.....	25
1.3.3. Captura, juicio, banalidad del mal y muerte	29
CAPÍTULO II EL ROSTRO CONTEMPORÁNEO DE LA BANALIDAD DEL MAL	36
2.1 El hombre del siglo XXI.....	37
2.2 El hombre tecnológico vacío de pensamiento.....	41
2.2.1 Las escuelas como nuevos campos de exterminio.....	44
2.3 La violencia y la política, nada nuevo.....	47
2.3.1 La violencia parte de la vida cotidiana.....	48
2.3.2 La praxis de la política actual	52
CAPITULO III CUATRO APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS PARA ACERCARSE A EICHMANN.....	59
3.1 Primera mirada: desde Platón	60
3.2 Segunda mirada: desde Aristóteles	68

3.3 Tercera mirada: desde Santo Tomás de Aquino	82
3.4 Cuarta mirada: desde Kant.....	98
CAPITULO IV LA FUNCION DEL PENSAMIENTO EN LA VIDA POLITICA PARA EVITAR LA BANALIDAD DEL MAL	119
4.1 El mal banal de Arendt.....	121
4.1.1 La banalidad del mal como resultado del problema de juicio.....	124
4.2 Esfera pública y privada.....	126
4.2.1 Animal laborans, homo faber y el hombre de acción.	130
4.2.2 Instrumentalidad.....	131
4.2.3 La facultad de perdonar.....	133
4.3 El pensar para Arendt.....	138
4.3.1 El concepto de pensamiento en los griegos	140
4.3.2 El pensar en la cultura romana.....	141
4.4 La actividad reflexiva desde Sócrates.....	142
4.5 La conciencia en Sócrates, desde Arendt.....	146
4.5 La responsabilidad personal y colectiva	151
CONCLUSIÓN.....	158
BIBLIOGRAFÍA	162

Dedico este trabajo a mi amigo Jesús de Nazaret a quien recurrí en momentos difíciles de la investigación; a San Óscar Romero por ser ejemplo de vida y ser voz de los pobres; a Santo Tomás de Aquino por su intercesión y al Pbro. Sergio Aceves por su apoyo y dedicación.

INTRODUCCIÓN

Hace más de 50 años se celebró un juicio de guerra contra un exoficial nazi, en Jerusalén. La atención de la prensa mundial se centró en él por el carácter que revistió después de haber pasado poco más de una década de haber finalizado la Segunda Guerra Mundial. La experiencia de esta guerra generó en la humanidad los máximos horrores que pudieran imaginarse hacia el propio hombre y que, en algunos aspectos fue una lección de humanidad para otros, pero que sin embargo, no impactó en todos de la misma manera.

A más de 50 años de haber terminado este conflicto bélico mundial pareciera que el horror de la sombra de la muerte, de la violencia y del mal siguen presentes en algunas acciones de la sociedad, aunque de formas diversas. Lo que algunos aprendieron de esta etapa dolorosa de la humanidad, para otros ha sido algo que ha pasado de manera inadvertida. En ciertos sectores de la sociedad y en el comportamiento de algunas personas se siguen generando situaciones que oprimen a otros pueblos.

Después de la Segunda Guerra Mundial surgieron organismos internacionales en los que los países se afiliaron para evitar los horrores de la guerra y promover la paz y bienestar mundial. Después de varias décadas del surgimiento de estas instituciones internacionales y en el cambio de época que se está viviendo, en el que se esperaría un gran avance en materia de derechos humanos y protección de los más vulnerables, y que ha significado para algunos seguridad y protección, no se ha podido ofrecer un camino de esperanza para otros. Los medios de comunicación dan cuenta de ello inspirando suficiente desconfianza en el mismo hombre: guerra, violencia, crímenes, pecados, peligros, historias de pueblos que han sido desplazados por cuestiones raciales, étnicas o religiosas; éstos son los temas de muchos escenarios.

¿Por qué parece que la historia vuelve a repetirse y algunos pueblos e incluso naciones viven aún bajo el fantasma de la guerra y del terror? ¿Es el hombre capaz de manejar los instintos de la guerra, de evitarlos o debe dejar que surjan de manera indiscriminada en él? ¿Puede justificarse en algunos la ejecución del mal en lugar de optar por un bien? ¿Qué tan

libres son en sus condicionamientos sociales o qué tipo de conciencia moral se había desarrollado en ellos?

Es por esto que en la presente investigación, siguiendo el método analítico-sintético, se pretende ahondar en el origen del mal en el hombre que se manifiesta en algunos escenarios humanos. En este marco, se busca identificar los motivos por los que el hombre puede optar por el mal e institucionalizarlos en un sistema político y social.

En el primer capítulo de esta investigación se describe el contexto social de la Alemania nazi, el juicio de Eichmann y el origen del término *banalidad el mal*. En este mismo capítulo aborda a Hannah Arendt como una pensadora política, de origen alemán, que cursó sus estudios en filosofía con los grandes filósofos de su época, Heidegger, Husserl y Karl Jasper. Estos filósofos experimentan la invasión nazi, de la cual se tocan también algunos datos históricos, guiados por el autor alemán Götz Aly, que ayudarán a contextualizar la propagación de dicha ideología. Ante la invasión y despliegue del ejército alemán, Arendt se refugió en Francia, pero al ser invadido este país por el ejército nazi, fue apresada por sus orígenes judíos. Tras permanecer unos meses en un campo de concentración, se le concedió la residencia norte-americana, viajando a este país donde se desempeñó como docente en *The New School University*, hasta su deceso en 1974. En este mismo capítulo se presentará también a Adolf Eichmann, militar nazi, encargado de gestionar el exterminio judío.

Después de la derrota de la Alemania Nazi, Eichmann desapareció misteriosamente sin dejar rastro. No es hasta 1960 cuando el Mossad, encontró a un hombre llamado Ricardo Klement, en Argentina, con las mismas características físicas de Eichmann, quien se presumía perdido durante la derrota de Alemania. Sin embargo, el Mossad sospechaba de su verdadera identidad, pues había acogido en su humilde hogar a la esposa del Soldado desaparecido.

Siendo sospechoso, Ricardo fue capturado en Argentina y de este modo, el Mossad, descubrió que en realidad se trataba de Otto Adolf Eichmann, quien unos días después fue trasladado a Israel para ser juzgado por diferentes acusaciones, entre las que estaban, de mayor gravedad, las de delitos contra la humanidad. Durante el juicio, la filósofa Hannah Arendt, fue enviada por el periódico *New Yorker*, para seguir el juicio para la prensa norte americana.

Durante el juicio, Eichmann se declaró inocente a pesar de los testimonios dramáticos de algunos supervivientes que lo acusaban de asesinatos o lo identificaban al haberlo visto en algún campo de concentración. Algunos de estos testigos atribuían a sus actos un origen diabólico o monstruoso. Sin embargo, el hombre insignificante de la cabina de cristal permanecía inmóvil, como si los relatos de sus acciones no causarían en él ninguna emoción. Al contemplar tal escena, se generó interés en Arendt y le sembró algunas interrogantes sobre la naturaleza de tales actos, ya que el acusado no mostraba arrepentimiento alguno, mientras se justificaba en haber obedecido la ley nazi, y por tanto, se declaraba inocente.

Sin embargo, la sentencia era evidente y se declaró su condena: muerte en la horca. El 29 de mayo de 1962 fue llevado al patíbulo y Eichmann se despidió con las siguientes palabras:

¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria!; Arendt expresa que se sintió motivado y olvidó que se trataba de su propia muerte, así lo resume. Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección de la *banalidad del mal*, ante las palabras y el pensamiento se sienten importantes¹.

Así surgió el concepto de «la banalidad del mal» en Hannah Arendt, el cual le causó grandes críticas a nivel mundial, situación que no será abordada en este Trabajo de Investigación por no formar parte de sus objetivos. Después de Eichmann, la vida de la filósofa se enfocó en reflexionar en la presencia del mal en el hombre, iniciando su reflexión con aquel soldado capturado en 1960. Algunas interrogantes que surgen a partir del asombro de no manifestar ningún signo de arrepentimiento, ni vergüenza, o el hecho de considerarse inocente se abordan en el capítulo primero. Entre las preguntas que se plantean están, ¿qué paso en la conciencia de Eichmann?, ¿hasta qué punto sus actos lo hacen culpable?, ¿qué le hizo ejecutar el mal de forma ordenada?

Sirviendo lo anterior como un contexto para el lector, en el segundo capítulo se lleva a cabo una fenomenología del comportamiento humano que muestra que en la actualidad hay muchos acontecimientos similares al caso de Eichmann, tanto de sistemas políticos que oprimen a los ciudadanos, como de personas que cometen el mal, sin un aparente signo de arrepentimiento. Una evidencia de ello son las noticias que se han incrementado en los diferentes medios de comunicación y que están relacionados con el incremento de la

¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 368.

violencia, como asesinatos, guerras, corrupción política, robos, entre otras; Muchas de estas acciones se llevan a cabo por intereses personales o políticos, por gusto o por engaños; unas de forma muy sistematizada (como el narcotráfico y la corrupción en los ambientes políticos), y otras por circunstancias personales del autor (como el robo, el asesinato, los fraudes, etc). En este mismo capítulo se plantearán algunas interrogantes transversales de la investigación, entre las que están las siguientes: ¿la banalidad del mal está presente en la actualidad?; ante los escenarios que se describen, ¿se puede afirmar que el mal es cometido por ignorancia y conscientemente?, ¿cuál es el origen de la banalidad del mal? y ¿qué propuesta nos da Arendt, para evitar la banalidad del mal?.

Se considera necesario el cuestionar los actos humanos, pues en la actualidad parecería que algunas personas tienden a actuar y luego pensar, y entonces, esta reflexión sobre la moralidad de las acciones se lleva posteriormente cuando se ha afectado a terceros o ha costado la vida de otros, como el caso del Holocausto judío. Arendt puede brindar una explicación muy palpable de éste fenómeno desde el concepto de la *banalidad del mal* y a descubrirlo desde un plano político. Para ello, se revisarán las aportaciones antropológicas y sociopolíticas de Carlos Díaz, Alejandro Guerrero y Lipovetsky, con el fin de poder entender el proceso por el cual las personas pueden optar por el mal.

Por consiguiente, en el tercer capítulo, aplicando una metodología deductiva y siguiendo con el caso de Eichmann, se considerarán a Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Kant, con el fin de adentrar al lector, desde el concepto antropológico de estos filósofos, en una reflexión del mal moral.

Finalmente, en el cuarto capítulo se expondrán algunas propuestas de Hannah Arendt contenidas en sus obras *La condición humana* (1958), *La vida del espíritu* (1979) y una obra *post-mortem* que consiste en una recopilación de varias exposiciones de la autora y que fue publicada en 1995 con el título de *Responsabilidad y juicio*. En este capítulo se pretende realizar una reflexión sobre el origen de la *polis*, la necesidad de retomar el significado y el sentido de hacer política, la facultad del perdón ante «la banalidad del mal», y la necesidad de la reflexión -pensar- y la responsabilidad para generar buenos ciudadanos y evitar la banalización del mal.

No se pretende dar una respuesta exhaustiva y definitiva a la pregunta sobre el fenómeno del mal en el hombre. Al contrario, se reconocen las limitaciones de este trabajo

de investigación en el momento histórico actual en el que el fenómeno humano atraviesa por cambios acelerados. Hoy se pueden trazar diversas perspectivas desde el arte, la política, la literatura, la teología, la filosofía, etc., con las cuales se puede dar respuesta al fenómeno del mal, pero estas perspectivas de análisis escapan al objetivo de la presente investigación. Sin embargo, se reconoce que sólo el diálogo entre las diferentes ciencias del hombre puede crear las condiciones necesarias para responder las transformaciones en este momento histórico y a las preguntas abiertas que aún persisten ante el mal humano.

CAPÍTULO

I

EL FENÓMENO DE LA BANALIDAD DEL MAL

1.1 Hannah Arendt, su vida y un primer acercamiento a su pensamiento

Hannah Arendt, filósofa y teórica política, de origen judío, nació en Hannover, Alemania; en 1906. Tres años después, sus padres se mudaron a la ciudad de Königsberg, misma en donde 182 años antes había nacido el filósofo Immanuel Kant. Durante su infancia, su padre muere y años más tarde, su abuelo paterno, a quien veía como un segundo padre².

La madre de Hannah fue quien despertó la curiosidad en su hija por los movimientos sociales. De ella fue aprendiendo y entendiendo sobre el desarrollo político, pero es hasta 1924, cuando Arendt se matriculó en la Universidad de Marburgo, donde estudió filosofía con Martín Heidegger, con quien sostuvo una relación amorosa hasta 1925. Su cercanía con Heidegger ejercerá en ella una gran influencia en su pensamiento, tanto en las principales cuestiones de la filosofía griega clásica, como en el método epistemológico que a menudo emplea para establecer el significado exacto de conceptos claves presentes en su obra³.

² Hannah, en su apasionante investigación al abordar el mecanismo de operación de los sistemas totalitarios, le lleva a inclinarse y ser considerada como una teórica política. Además, ella misma se considera así, pues lo expresó en 1963 en una entrevista con el escritor Günter Grass. Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, Cátedra teorema, Madrid 2013⁶, 301.

³ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 301.

Posteriormente continuó sus estudios con el filósofo existencialista Karl Jasper. Bajo su asesoramiento, Arendt concluyó su doctorado en 1929, con la tesis «*El concepto de amor en san Agustín*». Ese mismo año contrajo matrimonio con Gunther Anders⁴.

En 1933 sale de Alemania hitleriana, cuna donde se despertó su sentido crítico y filosófico, y se va exiliada a Francia. Estando en París conoce a Heinrich Blücher, ambos casados y exiliados, quienes deben disolver sus matrimonios anteriores y huyen de París, cuando esta ciudad fue invadida por el ejército Nazi en 1940, escapando a Estados Unidos, donde se establecieron en New York. Ahí ella consiguió un puesto docente en la *New School for Social Research*, donde continuó escribiendo hasta su muerte en 1975⁵.

Siendo docente en New York, es en el año 1961 cuando su carrera se verá marcada tras la captura del teniente coronel Adolf Eichmann, quien fue sometido a un juicio en Israel acusado por los actos de genocidio contra el pueblo Judío. Este proceso jurídico en su momento atrajo la atención a nivel mundial. Arendt, por ser de origen judío dominaba la lengua hebrea y alemana, cubriendo el perfil adecuado para seguir la noticia. Ya en Jerusalén, ella, presente en el juicio como corresponsal del periódico *New Yorker*, narrará lo acontecido. Pero, para su sorpresa, Arendt desenmascarará al «monstruo devorador de judíos», y sólo verá a un individuo inofensivo, indiferente a lo acontecido⁶.

Hannah tiene muy presente la vivencia del totalitarismo, por sus orígenes judío y alemán. Una de las obras principales de Hannah Arendt es precisamente *Los orígenes del totalitarismo*, que apareció en 1951. En esta obra,

analiza el camino por el cual el imperialismo introdujo una estructura administrativa, en la que sólo la eficiencia -con total independencia de los fines a conquistar- era valorada como el elemento más importante; más importante sin duda que las vidas y el bienestar de los pueblos colonizados. La horripilante mezcla de racismo y masacre administrativa se unieron codo con codo en diversas manifestaciones del imperialismo⁷.

Ella sostiene que el holocausto y los campos de concentración estalinistas son pruebas de un sistema totalitario, señalando especialmente el caso de los judíos, que han sido despojados de su humanidad⁸. Se descubre un rasgo característico de nuestra autora, pues

⁴ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 301.

⁵ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 302.

⁶ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

⁷ J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 302.

⁸ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 303.

ella tiene un gran interés por cuestionarse el origen de tales movimientos y analizarlos, de tal manera que se puedan identificar y no ser asumidos. En pocas palabras, Arendt centra su atención en el mismo hombre, que en el proceso de deshumanizar a otros de una manera sistemática, entiende el genocidio como un acto heroico⁹.

Ella describe el proceso, en un entorno de guerra, donde el mismo Estado arrebató a las personas su ciudadanía, convirtiéndolas en víctimas del mismo sistema, incluso la misma ley se usa como instrumento *laboris* para perseguir y exterminar. A esto es lo que Hannah define como *totalitarismo*, que consiste en la acción de despojar a las víctimas de toda identidad civil y psicológica. Entre las características que Arendt señala, están la pérdida de la libertad y del derecho a pensar, derechos que para ella son esenciales para el hombre y que, al ser reprimidos por el Estado, considera como la acción más atroz al atentar contra la libertad de actuar y opinar. Arendt abordará estas cuestiones más ampliamente en su obra llamada *La Condición humana*, en 1958¹⁰.

La trivialidad del mal fue la famosa expresión de Hannah Arendt, para definir a los motivos banales, «sistemáticos, eficaces y burocráticos» que identificó en Eichmann, en la nota periodística publicada en 1963 entre febrero y marzo, y ahora, conocida bajo el título de *Eichmann en Jerusalén*¹¹.

Arendt, con la misma sutileza que desenmascaró el totalitarismo en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, lo hace ahora con el acusado en su obra *Eichmann en Jerusalén*, pues lo que aparentemente se percibía como un funcionario público y hábil en gestionar la extradición de judíos, en el fondo revelaba la perfecta ejecución de un determinado fin y el seguimiento ciego de órdenes concretas¹². En este ensayo Hannah logra identificar el origen del totalitarismo, «en la banalidad y absoluto servilismo de sus agentes», y no reposando la justificación de su mal en cuestiones psicológicas ni políticas¹³.

Otras de sus obras es *La condición humana*, de 1958, donde Arendt pretende desarrollar una teoría política presente en la Grecia clásica, ya que la manera actual de hacer

⁹ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 303.

¹⁰ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 302-303.

¹¹ J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

¹² Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

¹³ J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

política no es nada esencial a la de la antigüedad, pues fue olvidada en la época moderna¹⁴.

Arendt ve una motivación como lo expresa J. Lechte:

El factor que motiva su investigación es la percepción de que la política, en tanto que esfera de la libertad de acción entre iguales, ha dejado de existir en un sentido general en el mundo, puesto que la esfera social (lo equivalente a la casa [*oikia*] en la Grecia Clásica, el ámbito de la necesidad [el mantenimiento del hogar] y la satisfacción de las necesidades han dominado por completo lo que sin embrago ha seguido llamándose vida política¹⁵.

En esta misma obra (*La condición humana*), Arendt denuncia que el utilitarismo está presente en la vida política rebajándola a un simple medio. En dicha obra desarrolla los conceptos de *vita activa* y *vita contemplativa*; en la primera se manifiesta el trabajo, la obra, la acción; y la segunda consiste en la cuestión epistemológica, «de forma más precisa la contemplación de lo eterno»¹⁶.

En la *vita activa*, Arendt desarrolla la satisfacción de las necesidades biológicas, posteriormente las une con «la utilidad y el mundo en los objetos perdurables [que] son actividades de medios; no son esencialmente fines en sí mismos»¹⁷. Esta es una crítica al sistema democrático moderno, donde el hombre sólo se dedica al *trabajo* y la *labor*. Es por eso que presenta en un tercer apartado de su libro el concepto de *acción*, donde el hombre actúa en completa igualdad con otros. Aquí aborda el tema de la libertad.

La condición humana se renueva constantemente, es por eso que Hannah menciona que los desarrollos tecnológicos han tenido un efecto en las cuestiones sociales, en las necesidades y en la manera de satisfacerlas, las cuales ahora son redundantes¹⁸.

En síntesis, el pensamiento de Hannah Arendt tiende a la visión crítico política-social, donde cuestiona las formas de gobiernos que deshumanizan; y por otro lado, cuestiona al hombre y su forma de vivir, como lo sostiene en su obra *La Condición Humana*, de 1958. Lo interesante de su aportación es el análisis de las corrientes metafísicas (Heidegger), su método fenomenológico (herencia de Husserl, su maestro) y su pensamiento existencialista (influencia de Karl Jasper, amigo de la autora), de los cuales se encuentran algunos matices en sus obras. Incluso, ella apostará por la participación ciudadana y el ejercicio de la razón

¹⁴ Cfr J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

¹⁵ J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 305.

¹⁶ Cfr. J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 306.

¹⁷ J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 306.

¹⁸ Cfr J. LECHTE, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, 306.

para evitar que el hombre vuelva a caer en las atrocidades del totalitarismo y la banalidad del mal.

1.2 La Alemania Nazi y el Antisemitismo

Alemania a finales del siglo XIX sufrió grandes cambios en su estructura socioeconómica, pues la ola de la modernidad mostraba sus efectos. Los grandes agricultores, clérigos y personas con cargos públicos, que en su momento gozaron de gran prestigio e influencia, lo fueron perdiendo, hasta ser sustituidos por abogados, médicos, fabricantes de cerveza y corredores de bolsa; entre ellos, algunos judíos. El prestigio y el aumento de sus riquezas se enfocaba en éstos últimos. Por la competencia extranjera, algunos alemanes optaron por salir del país, en busca de un mejor futuro en las Américas. Entre 1864 y 1893 más de dos millones de emigrantes alemanes cruzaron el Atlántico¹⁹.

Esto provocó que muchos judíos poblaran Alemania y los alemanes se fueron concentrando principalmente en las ciudades. Aunque algunos expresaban su disgusto ante la presencia de los judíos, otros mostraban una actitud pacífica. Con el tiempo, mostrándose en su forma libre y autónoma, y no compartiendo algunas tendencias del ideal alemán, empiezan a surgir los primeros rasgos antijudíos²⁰.

Hay que considerar que, en la historia alemana, esta nación sufrió por la guerra de los 30 años (1618-1648) una época de crisis, «los campos quedaron en yermos y cientos de ciudades y miles de pueblos acabaron reducidos a escombros y cenizas»²¹. Hubo un tiempo de recuperación y tranquilidad, pero fue hasta la revolución francesa, donde el pueblo germano se vio explotado, pues los productos generados por las regiones de Alemania meridional, eran para el servicio de la *Grande Armée*²². G. Aly señala que fue una época dura para el pueblo alemán, pues

Los soldados saquearon, violaron y desvalijaron casas, ciudades y pueblos. Para la gran mayoría de los alemanes, la época del dominio francés estuvo marcada por ejecuciones, asesinatos, inflación y una ruina económica que se prolongaría durante décadas²³.

¹⁹ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, Crítica, España 2012, 65.

²⁰ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 68.

²¹ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 69.

²² Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 70.

²³ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 70.

Debido a que el pueblo alemán se había visto ultrajado durante gran parte de su historia, se generó una hostilidad a los extranjeros y el recelo a la modernización. Fue una época de terror, en la que se sembró la desconfianza, el individualismo y se condenó toda idea progresista o cualquiera que viniese de Francia²⁴.

En 1809 el pueblo Alemán se encontraba en una situación deplorable. A esto respondieron los nacionalrevolucionarios con la esperanza en un cambio radical en el ordenamiento jurídico y la cuestión transfronteriza, con el fin de lograr la unión nacional²⁵.

Ellos buscaban consolidar una nación. Entre muchas dificultades, se enfrentó con la dificultad de reconocer el territorio alemán, pues en una de las franjas había diversidad de culturas y extranjeros. Otra cuestión importante fue buscar el origen de la nación y para ello primero se consultó a los mitos, que tuvieron un papel importante, ya que con los avatares de la historia, se tuvieron que reconstruir artificialmente las sagas históricas nacionales, para después, en un segundo momento, llevar a cabo un papel de desmitologización y racionalización de los mismos mitos a los que se acudió²⁶.

El pueblo buscaba un origen, deseaba una integración nacional del cual enorgullecerse, a pesar del azote de la industrialización, el comercio y el aumento de la población. Antes de 1945, Alemania era uno de los países más grandes en territorio de Europa. Su situación geográfica era céntrica, además de que presencié el paso de tropas en épocas de guerra y el flujo de migraciones. Así se convirtió en la nación más entremezclada de Europa e indefinida en sus fronteras. Esto explica la insistencia de los nacionalrevolucionarios en la pureza del alma nacional²⁷.

Es aquí donde se comprende el surgimiento nacionalista. Para el año 1866, dos corrientes trataban de solucionar los deseos del pueblo alemán: por un lado, los liberales económicos, que trabajaban por la unidad y el valor de la moneda, y la consumación de la arancelería feudal; y por otro lado, los liberales políticos, que se esforzaban por conseguir el espíritu de la unidad nacional de todos los pueblos. Pero ambos estaban ciegos en conseguir

²⁴ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 73.

²⁵ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 73.

²⁶ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 73.

²⁷ Cfr G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 73.

lo que consideraban esencial: «la libertad civil individual y una sociedad abierta sostenida por el espíritu liberal»²⁸.

Durante estos años muchos judíos y extranjeros no eran naturalizados como alemanes, sino como «bárbaros» o sajones. No es hasta 1934 que el gobierno nacionalista, concedió pasaportes a los judíos, quienes debían constatar su nacionalidad alemana²⁹. A la llegada de Hitler al poder, se logró efectuar el sueño nacionalista:

Hitler convertiría en realidad (o pesadilla) el sueño de los nacionalistas culturales. El 12 de marzo de 1938 unió Austria y Alemania en el Reich de la Gran Alemania y, tres días después, entre muestras atronadoras de júbilo, declaró en la plaza de los Héroes de Viena: «como *Führer* y canciller de la nación alemana y del Reich»³⁰.

A grandes rasgos, la historia de Alemania se puede entender como un pueblo que sufrió por las cuestiones económicas y políticas causadas por las potencias mundiales y su situación geográfica. Una primera causa del desprecio al judío, como lo menciona G. Aly, pudiese ser la invasión de tantos extranjeros a lo largo de la historia del pueblo alemán. Ante la crisis de la época, el esfuerzo de instaurar una nación, y el crecimiento del pueblo judío, se despertó en los alemanes una reacción por defender sus raíces, y así, convirtiéndose en los germanos, lo que se conoce como antisemitismo.

1.2.1 Surgimiento de la ideología racial

Cuando se habla de «supremacía racial», Hitler es un referente para manifestar esta ideología. En sus discursos y en su régimen, se pone en práctica, sin embargo él no es el autor. En 1920-1921, cuando el catedrático Eugen Fischer publicó su obra *Menschliche Erblchkeitsleher und Rassenhygiene*³¹, con la colaboración de su alumno Fritz Lenz y el botánico Erwin Baur. G. Aly señala que la estructura de la obra fue muy bien elaborada y en ella manifestó los sentimientos nacionales de los alemanes en la cuestión de «higiene genética y racial», argumentándolos como de carácter racional y científico³². Fue aplaudida y elogiada por muchos, debido a la estructura de sus argumentos en cuestiones biológicas, con los cuales descalificaba a la raza judía, señalándola con deficiencias físicas y portadores de

²⁸ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 75.

²⁹ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 75.

³⁰ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 75.

³¹ En castellano se puede traducir como «Herencia e higiene racial humanas».

³² G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 187.

enfermedades; a diferencia de la genética nórdica, que era presentada como de mayor agudeza intelectual y de voluntad, entre otras cualidades más³³.

La fiebre por la higiene racial, especialmente en biólogos, fue promovida por la obra mencionada anteriormente. Algunos catedráticos de humanidades apoyaban esta ideología, pero algunos otros, entre ellos, sus alumnos, la desacreditaban³⁴. Estos son algunos datos que evidencian que el antisemitismo fue dándose antes de la llegada de Hitler, partiendo desde la clase intelectual burguesa.

Durante los años 1925 al 1929, Alemania gozó de gran productividad industrial, hasta que cayó en crisis económica. Mientras se adaptaba a la situación económica desfavorable, llegó Hitler al poder en 1933, proyectándose en él la «autoestima nacional que se preocupaba por el ascenso social y prometía eliminar las barreras de clase»³⁵. Así, el antisemitismo se propagó en grupos que temían su deceso social. Las clases sociales habían sufrido un golpe por la crisis económica, y el judío, por su pujante crecimiento económico, era considerado un obstáculo para el tránsito en la escala social³⁶.

La situación crítica también tocó la puerta de las universidades, pues la admisión de jóvenes estaba limitada a aquellos que pertenecían a la clase social alta. Sin embargo, la sacudida social permitió que las personas de la clase baja ascendieran a la clase media o hasta la alta. Por lo tanto, algunos jóvenes por primera vez en la historia de sus familias pudieron estudiar la universidad. Por otra parte el elitismo de las universidades ocasionó que se crearan y abrieran otras universidades para cubrir la demanda académica que se había incrementado³⁷. Pero esto ocasionó que los estudiantes terminaban siendo obreros con licenciatura, así, «los licenciados o diplomados solo tenían un título en la cartera y los bolsillos vacíos»³⁸.

Aprovechando esta situación social, el partido nacionalista sale al encuentro de los jóvenes, incitándolos «a la insubordinación antirrepublicana y a la astucia antiautoritaria [...] para luchar contra el estado»³⁹. El partido nacionalista motivaba a los jóvenes estudiantes a

³³ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 187.

³⁴ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 192.

³⁵ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 198.

³⁶ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 203.

³⁷ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 205.

³⁸ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 206.

³⁹ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 207.

vencer todo muro clasista, provocando una lucha estudiantil, generando enfrentamientos con la policía y con la rectoría de las universidades. Pero, para 1930, los estudiantes habían quedado marcados por el sentimiento nacionalista⁴⁰, que fue una gran ventaja para Hitler y que le ayudó a conquistar al pueblo alemán con un discurso que expresaba el fin de la burguesía: «la debilidad burguesa desaparecerá de la voluntad alemana. El heroísmo juvenil superará la decrepita esterilidad a la que hallan nuestra vida burguesa nacional»⁴¹. Claramente era un discurso eficaz, seguro y de verdadera transformación.

1.2.2 Hitler en el poder

El ascenso de Adolf Hitler al poder comenzó en septiembre de 1919 en Alemania, cuando se unió al partido político conocido como *Deutsche Arbeiterpartei*, DAP, el Partido Obrero Alemán. En marzo del año siguiente abandonó la carrera militar para dedicarse por completo a la política; fue entonces cuando el DAP añadió a su denominación Nacionalsocialista, convirtiéndose en el *Nationalsozialistische Deutsche* (NSDAP) y asumiendo Hitler como jefe de propaganda del partido. Desde aquí reclutó a personajes destacados de la ciudad de Munich, esencialmente nacionalistas y, en menor medida, a trabajadores, cuya presencia fue disminuyendo a medida que el partido va tomando más fuerza y acercándose a los sindicatos. Tras un fracasado intento de golpe de estado, el 8 de noviembre de 1923, Hitler es encarcelado y su partido prohibido. Durante su estancia en prisión, apenas nueve meses de 5 años de condena, sale a la luz la primera redacción de su libro titulado *Mein Kampf*, Mi Lucha⁴².

En julio de 1924, mientras Hitler permanecía en prisión, Rudolf Hess comenta con un cercano colega del Partido nazi sobre la desorganización por la que estaba atravesando el partido nacional socialista y cómo Hitler se perfilaba como el auténtico líder que podría llevar al partido a la reestructuración necesaria. Gracias a la buena oratoria de Hitler, el partido nazi aumentó el número de sus diputados y así, se ganó la confianza del subproletariado, de ciertos desempleados, y de los burgueses que estaban descontentos. Sin embargo, Adolf Hitler no jugó limpio dentro del sistema democrático, ya que utilizaba las S.A y S.S para acabar con

⁴⁰ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 209.

⁴¹ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 210.

⁴² Cfr. B. CUERVO ÁLVAREZ, «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», *Historia Digital* 26 (2015) 66-67.

toda la oposición al nazismo de la forma más brutal, incluso matando a sus oponentes. De esta manera, Hitler llegó al poder gracias a una combinación de factores entre los que aparecían la aplicación sistemática del terror por las principales calles de las ciudades alemanas, la tensión de la crisis mundial que afectaba a gran parte de la población, y la repetida narrativa por parte de Hitler de la figura de «el soldado del frente que no pudo convertirse en héroe» y que movilizó a un gran número de jóvenes soldados de clase media que estaban desempleados después de regresar de la guerra. Estos factores llevaron al NSDAP a convertirse en la segunda fuerza política más votada en las elecciones de 1930⁴³.

En 1932 se presentó a las elecciones presidenciales, y si bien fue derrotado, obtuvo trece millones y medio de votos y alcanzó la representación de 228 diputados, obligando así al oficialismo a negociar un acercamiento. Un año más tarde, el 30 de enero de 1933, el presidente Paul von Hindenburg nombró a Adolf Hitler canciller de Alemania. Ya antes, durante los años de aislamiento político que había pasado Hitler, el Partido Nacionalsocialista Alemán (NSDAP) había fortalecido su liderazgo, obligando más tarde al gobierno de la República de Weimar a ceder ante las pretensiones del militar austríaco⁴⁴.

Tras asumir como canciller, Hitler comenzó la transición hacia un régimen totalitario. En enero de 1933, Hitler disolvió el parlamento y después del incendio del Reichstag de Berlín, el 27 de febrero, instituyó el estado de excepción al culpar a los comunistas de ese hecho. Tras una fuerte campaña, en la que las S.A. jugaron un papel de importancia, los nazis obtuvieron el 44 % de los votos⁴⁵. Así el canciller obtuvo el poder del país por un período de cuatro años, mismos que aprovechó para reorganizar Alemania y hacer más fuerte su dominio. El 2 de agosto de 1934 muere Hindenburg, presidente del Reich, y gracias a una ley promulgada en ese mismo instante por Hitler, éste se convierte en jefe supremo del Estado, unificando el Estado y la cancillería en un solo ministerio. De esta manera se

⁴³ De tener 27,000 afiliados en 1925, pasó a 1,400,000 en 1932. Cfr. B. CUERVO ÁLVAREZ, «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», 67-68; J. PETRINO, «A 85 años del ascenso de Hitler al poder», *Breviario en Relaciones Internacionales* 41 (2018) 2.

⁴⁴ Cfr. B. CUERVO ÁLVAREZ, «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», 68

⁴⁵ En ese momento las SS contaban con más de cien mil hombres dirigidos por un ex agricultor fanático que, según algunos, superó en temeridad al propio Führer: Himmler. Cfr. B. CUERVO ÁLVAREZ, «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», 70.

proclamó Führer, único líder del III Reich. El camino hacia la Segunda Guerra Mundial se había iniciado⁴⁶.

La propuesta política de Hitler buscaba unir al pueblo alemán, pues él consideraba que se encontraba dividido, pues por un lado estaban los burgueses cobardes, y en el otro extremo, había una masa mayoritaria de agrícolas y obreros. Así mismo, proponía darles un destino ejemplar a todos aquellos corruptos de la patria que eran los «judíos, demócratas, agentes de Moscú, responsables alemanes y franceses del tratado de Versalles». Hitler proponía salir del abismo social con el ascenso de la clase baja. Él «no reclamaba el poder del proletariado, sino el de un pueblo desproletarizado que confiara en sus dirigentes»⁴⁷.

En los primeros días de trabajo del gobierno de Hitler en 1933, la idea de la supremacía racial se llevaba a la práctica en las calles⁴⁸, y la gestión de extraditar judíos se realizó sin perder tiempo. Se liberó de la presión mercantil a los agricultores y poco a poco, y con fluidez, se lograban los objetivos de Hitler⁴⁹.

Alemania se encontraba cada vez más eufórica por el nacionalismo, una nueva promesa brindaba esperanza y bienestar para el pueblo, impulsado con los discursos de Hitler que estaban completamente cargados de motivaciones que respondían a los deseos y anhelos de las masas y les hacían perder su sentido de escucha⁵⁰. El economista Lederer, tras su exilio en Estados Unidos, expresó: «Hay que mantener a las masas en un estado de tensión y actividad. No pueden caer en la apatía, la indiferencia o el aburrimiento»⁵¹. Esta táctica política fue muy bien efectuada por el impulso nacionalista y se conoció como una «aceleración política»⁵². Es así como Alemania, de ser un país anteriormente ultrajado durante algunos años, llegó a ser una primera potencia, logrando incluso alcanzar el nivel de

⁴⁶ Cfr. J. PETRINO, «A 85 años del ascenso de Hitler al poder», *Breviario en Relaciones Internacionales* 41 (2018) 2.

⁴⁷ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 213-214.

⁴⁸ Esta idea de supremacía racial está en la raíz del partido NSDAP, pues el 24 de febrero de 1920 se dio a conocer el programa oficial del DAP, antecesor del NSDAP, que proclamaba entre otras acciones principales, el racismo antisemita y la organización centralizada y corporativa del Reich. El programa, en general, era un conjunto de aspiraciones nacionalistas y autoritarias y de confusas proclamas sociales; entre los que sobresalía el ataque antisemita. Cfr. B. CUERVO ÁLVAREZ, «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», 75.

⁴⁹ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 212.

⁵⁰ Cfr. G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 213.

⁵¹ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 221.

⁵² G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 221.

otros países y difundiendo una moda política (común de Hitler y algunos otros dirigentes políticos en estos años) que prometía a su pueblo un «ascenso social, y lucha contra los enemigos de la acción en favor del bienestar del pueblo»⁵³. Dentro de este régimen permanecía aún en el anonimato Eichmann, un funcionario nazi, quien será abordado en el siguiente apartado.

1.3 Adolf Eichmann y la banalidad del mal

1.3.1 Vida de Eichmann y su afiliación al Partido Nazi

Otto Adolf Eichmann nació el 19 de marzo de 1906 en la ciudad de Solingen. Fue el primogénito de la familia formada por Karl Adolf y María Schefferling. Su padre desempeñaba un cargo en la compañía de «Tranvías y Electricidad Solingen». Con el tiempo, su familia fue creciendo y cuando Eichmann tenía diez años, su madre murió y su padre contrajo matrimonio de nuevo. Como Adolf era el mayor de los hijos, las oportunidades académicas fueron apartándose de él, por lo que le fue imposible concluir el bachillerato superior y obtener el título de mecánico, desdibujándose para él un futuro prometedor⁵⁴.

El fracaso fue acompañándolo en su vida de estudiante, pues él reconoció que no fue una persona dedicada en los estudios. Al poco tiempo, su padre dejó la compañía de Tranvías y Electricidad, invirtiendo en una microempresa minera, y Adolf se empleó en ella hasta encontrar un empleo más prometedor en ventas en la *Oberösterreichischen Elektrobau Company*, en la cual duró dos años⁵⁵, de 1925 a 1927, cuando dejó este empleo voluntariamente, ya que obtuvo uno en *Vacuum Oil company*, de Viena, como él mismo relata:

Un primo de la madrastra de Eichmann, al que llamaban «tío», presidente del Automóvil Club de Austria, casado con un comerciante de Checoslovaquia, se valió de su amistad con el director general de *Vacuum Oil Company* de Austria, un judío llamado Weiss, para proporcionar a su desdichado pariente un empleo de viajante de comercio⁵⁶.

⁵³ G. ALY, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, 217.

⁵⁴ Cabe mencionar que toda la biografía de Eichmann fue elaborada después de su captura, en las entrevistas para la construcción del juicio, realizadas por el capitán Less, de la que expresa «Yo fui el confesor de Eichmann, consiste en que por primera vez en su vida reconoció sus primeros fracasos» H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 39-49.

⁵⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 51.

⁵⁶ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 51.

Esta es la razón por la cual obtuvo su trabajo y, estaba tan agradecido, que no mostraba odio a los judíos. Incluso este favor lo devolvió tiempo después, cuando siendo encargado de la emigración de Judíos en el año 1943-1944, una hija de este matrimonio le pidió a Eichmann el favor de emigrar a Suiza durante el apogeo de la «Solución final» para los judíos⁵⁷.

Durante cinco años y medio laboró en esa empresa, gozando de buen salario. Salía de viaje por motivos de trabajo, entre otras cosas más, pero fue traslado en 1932 a Salzburgo, situación que no fue de su agrado como lo expresó él: «Perdí la alegría del trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés para decirlo en palabras vulgares, me sentí hundido»⁵⁸. Con el tiempo Eichmann fue despedido del empleo en el que desempeñaba el oficio de vendedor. El argumento en 1933 que este despido fue a causa de ser miembro del Partido Nacionalista. El suceso se explica porque corrían tiempos de crisis económicas y las compañías corrían a trabajadores solteros, como en el caso de Eichmann. Es probable que por este motivo contrajera matrimonio con Veronika. A partir de ese momento, la mentira para Eichmann, empezó a ser una de sus principales herramientas⁵⁹.

Ya desde 1932 todo el rumbo de Eichmann cambió totalmente, pues «en el mes de abril ingresó en el Partido Nacionalista y en la SS»⁶⁰ y es cuando recibe una propuesta de Ernest Kaltenbrunner, que más tarde sería jefe de la Oficina de Seguridad del Reich, para que Eichmann se desempeñara como oficial en la extradición de judíos. La relación entre ambos tiene sus raíces en la familia de Eichmann y Kaltenbrunner, aunque de niños su relación y trato era algo frío⁶¹.

Antes de ser partidario nacionalista, Eichmann, en sus intenciones de ser reconocido y alcanzar un nivel de clase social más elevada, «estaba a punto de ingresar a una organización de naturaleza totalmente distinta, es decir, [a la] logia masónica Schlaraffia»,

⁵⁷ Cfr. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 52.

⁵⁸ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 54.

⁵⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 50.

⁶⁰ SS son las iniciales de «*Schutzstaffle*», que en castellano significa «escuadras de protección» o «de defensa». Fue una organización militar, policial, política, penitenciaria y de seguridad al servicio de Hitler. A partir de aquí se usará de SS para hablar de «*Schutzstaffle*». Cfr. A. GARRIDO, *Hedegger y Derrida. Sobre la cuestión de la ciencia y la Técnica*, Dykinson, S. L., Madrid 2018, 38.

⁶¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 54.

por lo que Kaltenbrunner le expresó que la condición para entrar al partido nazi era abandonar dicha logia masónica⁶².

Para 1933 él se encontraba desempleado, situación que lo obliga a regresar a Alemania. Es aquí donde ciertos miembros del partido lo motivaron a tomar cierta preparación militar. Es importante notar que cuando se le hizo la propuesta de ingresar a la SS, la respuesta fue instantánea y poco reflexionada. Eichmann era incapaz de pensar en otras alternativas. Aceptando esta propuesta «fue enviado a dos campamentos de la SS, el de Lechfeld y el de Dachau, donde pasó a ser austríaco»⁶³.

Desde agosto de 1933 hasta septiembre de 1934, Eichmann permaneció en estos dos campamentos. En este periodo fue ascendido a Cabo, con una formación de catorce meses de adiestramiento en la cual sólo destacó en la instrucción de castigo⁶⁴. Pero el sin sentido que experimentaba desde que abandonó su último trabajo seguía presente. Declaró que no era feliz, «la monotonía del servicio militar es algo que no soy capaz de resistir, siempre igual, día tras día, siempre haciendo lo mismo»⁶⁵.

1.3.2 Extradición judía, guerra y solución final

En efecto, una de las principales medidas del régimen nazi fue la exclusión de judíos en las funciones gubernamentales, además de otras áreas, como la docencia y la industria del espectáculo. En algunas profesiones en el área médica y jurídica se daba cierta tolerancia, pero en las universidades se les prohibió la permanencia. Así la estrategia fue llegando a toda estancia social gradualmente. Es aquí donde Eichmann fue capacitándose en los procesos de emigración judía, sólo le tomaron cuatro años para considerarlo un experto⁶⁶.

El régimen nazi tomaba fuerzas en las calles alemanas, y en 1934, Eichmann poco a poco fue sumergiéndose en la administración del Estado solicitando un puesto que obtuvo en la SD⁶⁷, organización que estaba a cargo de la SS, creada por Heinrich Himmler, con el fin

⁶² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 55-57.

⁶³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 57-59.

⁶⁴ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 59.

⁶⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 59.

⁶⁶ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 63-66.

⁶⁷ SD son las iniciales de «*Sicherheitsdienst*», en castellano significa «servicio de seguridad» y era el servicio de inteligencia de la SS. A partir de aquí se usará de SD para hablar de «*Sicherheitsdienst*». Cfr. G. ALY, *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*, Crítica, Barcelona 2008², 26.

de dar información del partido. La SD era dirigida por Heydrich, ex oficial de información de la armada, al que se le considera el «verdadero arquitecto de la Solución Final»⁶⁸. Su principal trabajo era espiar a los miembros del partido y canalizar la información a la SS. Con el tiempo, las necesidades cambiaron y se convirtió en el centro de información e investigación de la Policía Secreta del Estado. Hasta ese momento, Eichmann ignoraba la función de esta organización⁶⁹.

Eichmann gestionaba la extradición de judíos en Viena. Dado que iban aumentando la presión y las emigraciones, ideó un sistema en forma de fábrica, donde el judío se dirigía a una oficina. Ahí principalmente se le expropiaba de sus propiedades, se procedía a arrebatarles su dinero e incluso, se les despojaba de sus derechos, pues en caso de no someterse, eran amenazados con ser llevados a un campo de concentración⁷⁰. De aquí surge una de nuestras primeras interrogantes, ¿qué motivó que estas situaciones deshumanizantes se ejecutaran de forma tan ordenada?

Como se ha visto, la solución principal era expulsar a los judíos. En efecto, muchos salieron a Palestina a promover movimientos de rescate, buscando en el viejo mundo lugar para los judíos. Pareciese que Austria y Alemania eran los principales enemigos, pero en realidad, era Inglaterra, quien cerraba acceso a esta raza al nuevo mundo. Es por eso que Judíos nativos empezaron a negociar con el régimen nazi para «escoger jóvenes pioneros judíos» para su liberación de los campos de concentración. Eichmann, por su parte, ayudó a esta tarea que ha sido paradójica, pues «El hombre que iba pasar a la historia como uno de los archiasesinos del pueblo judío empezó su carrera como colaborador activo en el rescate a los judíos de Europa». Las cifras a favor de Eichmann dicen que para 1940 había logrado rescatar a unos tres mil quinientos judíos⁷¹. ¿Qué pasó con Eichmann? ¿Qué lo motivó a desertar de esta buena tarea y obrar mal? En el capítulo tercero se tratará de dar respuesta a estas preguntas.

⁶⁸ El término *Endlösung* significa «Solución Final», y se utilizó para evitar el uso del término «exterminio o asesinato en masa»; pudiese ser que por motivos ideológicos, pero fue implementada para engañar a los asesinos. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 123-126. 161.

⁶⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 61.

⁷⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 74.

⁷¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 94-97.

Entre 1937 y 1941, Eichmann, como todo un buen burócrata ascendió de puesto más de catorce veces. Es durante estos años cuando, en el 1 de septiembre de 1939, estalla la guerra en Alemania y entonces se revela abiertamente totalitaria y criminal⁷².

Eichmann fue trasladado a Berlín a la jefatura del «Centro del Reich para la Emigración de Judíos». A pesar de las dificultades políticas para la deportación, tras la conquista de Polonia, se sumaron dos millones de Judíos a la lista para deportar⁷³.

Aunque el cargo de Eichmann no era de alto rango, su papel era decisivo, en 1941 se le asignó la subsección IV-4 de la RSHA⁷⁴. Arendt menciona que este cargo lo obligó a tomar decisiones ante la disyuntiva de la versión oficial de la emigración forzada y la dificultad de que se pudiera llevar a cabo:

Se enfrentaba todavía con el incómodo dilema de que, por una parte, la «emigración forzada» era la fórmula oficial para la solución judía, y por otra parte, la emigración debió de ser posible. Por primera y casi última vez en su vida en la SS, se vio obligado a tomar iniciativa, por la fuerza de las circunstancias, a hacer un esfuerzo para «dar luz a una idea»⁷⁵.

En la búsqueda de otras posibles soluciones que Eichmann pretendía para la cuestión de los Judíos, que eran urgentes por la presión de la guerra y el aumento del número de judíos por la conquista de territorios donde se encontraban refugiados, Eichmann presentó el «proyecto Madagascar»⁷⁶, que consistía en evacuar a cuatro millones de judíos a una isla francesa. Pero dadas las circunstancias de que pertenecía a territorio francés y era poco habitable, además de que se ocupaba embarque, puesto que eran cuatro millones de personas y, considerando que el mar Atlántico estaba dominado por Inglaterra, se dificultaba el proceso y no fue tan aceptado, además de que Hitler no estaba tan convencido de que los judíos sobrevivieran o que quedara rastro de ellos. Así, muchos de los dirigentes se prepararon psicológicamente y lógicamente para la única posible solución: el exterminio⁷⁷.

Aunque muchos judíos ya habían sido asesinados, para 1941, después de que Hitler ordenó atacar la Unión Soviética, Eichmann fue citado por Heydrich, ahí un delegado del

⁷² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 99-103.

⁷³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 102.

⁷⁴ RSHA son las siglas de «Reichssicherheitshauptamt», que era la oficina central de seguridad del Reich. Cfr. E. BIERMANN STOLLE, «A la memoria del holocausto», *Desde el jardín de Freud* 4, Bogotá 2004, 242.

⁷⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 109.

⁷⁶ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 113.

⁷⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 115.

Führer le envió una carta con la orden de exterminar a los judíos. Esta orden fue dada bajo el término de «*Endlösung*».

Al hacérselo saber le causó conmoción como lo relata Eichmann:

Muy en contra de su costumbre, permaneció en silencio largo rato, como si quisiera percatarse del efecto que sus palabras habían producido [...] Al principio, fuí incapaz de darme cuenta de la importancia de las palabras pronunciadas por Heydrich [...] ya que yo jamás había pensado en semejante cosa, en semejante solución⁷⁸.

De esta forma empezó el exterminio nazi a los judíos. Se fueron construyendo algunos campos de concentración de manera ágil para concentrar a la cantidad de personas cuando eran capturadas. Los judíos se inscribían en los registros y contestaban demasiados formularios sobre los bienes que poseían para ejecutar el embargo. Se procedía a subirlos a un tren, donde no importaba el número de tripulantes ni la comodidad del vagón, pues se dirigían a un centro de exterminio, donde se seleccionaban a los más fuertes para el trabajo y los restantes eran exterminados⁷⁹.

Aunque parezca algo muy fácil de ejecutar para Eichmann, tuvo sus complicaciones, como lo relata durante el juicio en uno de sus testimonios:

He aquí lo que Eichmann vio: los judíos se encontraban en una gran sala; les dijeron que se desnudaran totalmente; entonces llegó un camión que se detuvo ante la puerta de la gran estancia, y se ordenó a los judíos que entrasen, desnudos, en el camión; las puertas se cerraron y el camión se puso en marcha. «No sé cuántos judíos entraron, apenas podía mirar la escena. No, no podía. Ya no podía soportar más aquello. Los gritos... Estaba muy impresionado, y así se lo dije a Müller cuando le dí cuenta de mi viaje. No, no creo que mi informe le sirviera de gran cosa. Después, seguimos al camión en automóvil, y entonces ví la escena más horrible de cuantas recuerdo. El camión se detuvo junto a un gran hoyo, abrieron las puertas, y los cadáveres fueron arrojados al hoyo, en el que cayeron como si los cuerpos estuvieran vivos, tal era la flexibilidad que aún conservaban. Fueron arrojados al hoyo, y me parece ver todavía al hombre vestido de paisano en el acto de extraerles los dientes con unos alicates. Aquello fue demasiado para mí. Volví a entrar en el automóvil y guardé silencio. Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas y horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar ni una sola palabra con él. Fue demasiado. Me destrozó⁸⁰.

Se puede considerar que por lo menos, en un primero momento, Eichmann fue confrontado por la realidad. Aunque no exprese remordimiento en su declaración, estos

⁷⁸ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 124.

⁷⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 169-170.

⁸⁰ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 130.

primeros asesinatos le rebasaron y lo llevaron a reflexionar sobre sus actos, su trabajo, el partido, los judíos⁸¹.

No se puede generalizar que todos los nazis estuviesen de acuerdo completamente con el exterminio de judíos. Algunos alemanes que se negaron a enlistarse para la SS, fueron condenados a muerte. Ellos mostraron una capacidad para reflexionar entre el bien y el mal, y prefirieron optar por la propia muerte que llevar semejantes actos en su conciencia. Incluso hubo soldados nazis que no sentían satisfacción al entrenar o asegurar la muerte de judíos en las zanjas a balazos⁸².

1.3.3. *Captura, juicio, banalidad del mal y muerte*

Después de la caída de Alemania nazi, con la firma de capitulación alemana el 8 de mayo de 1945, en Berlín, muchos alemanes huyeron del país, entre ellos algunos líderes nazis. La población alemana que sobrevivió se dedicó a la reconstrucción del estado. En una iniciativa de los ejércitos aliados se llevó a cabo la desnazificación, que consistió en depurar toda propaganda o rasgo que evocara al antiguo regimiento nazi. Algunos líderes nazis fueron llevados a juicio para deslindar responsabilidades, siendo juzgados por el tribunal militar internacional constituido en Nuremberg⁸³.

Aunque algunos oficiales nazis huyeron tras la caída del Tercer Reich, hubo un singular juicio que se abordará en esta última parte del primer capítulo. Es el que se efectuó en Jerusalén en 1961, narrado por Hannah Arendt y publicado como *Eichmann en Jerusalén*.

Después de la derrota de Alemania nazi, Eichmann fue capturado por los soldados norteamericanos y confinado a un campo de concentración especial para miembros de la SS, donde fue interrogado numerosas veces. De los que estaban allí capturados nunca se descubrió su identidad⁸⁴. Durante este tiempo no se comunicó con su familia y su esposa trató de simular su desaparición y fallecimiento para conseguir un acta de defunción, pero fue inútil. Cuando los juicios de Nuremberg iniciaron, su nombre empezó a surgir en los testimonios de oficiales nazis. Ante tal preocupación y el temor de ser descubierto, con ayuda

⁸¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 142.

⁸² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 150-154.

⁸³ Cfr. J. PIRENNE, «Las grandes corrientes de la historia» en *Historia Universal VIII*, Ediciones de la Baconniér, (1976) 402.

⁸⁴ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 344.

de algunos internos, escapó en dirección a Lüneburger Heide, «un bosque, a unas cincuenta millas al sur de Hamburgo»⁸⁵. Ahí consiguió un trabajo de leñador que desempeñó durante unos cuatro años, haciéndose llamar con el nombre de Otto Heninger.

Después de la guerra surgió una organización clandestina ODESSA⁸⁶, de exmiembros de las SS, gracias a la cual pudo salir del país pasando por Austria rumbo a Italia. Allí conoció a un monje franciscano que sabía de su verdadera identidad, sin embargo, le consiguió un pasaporte de refugiado bajo el nombre de Ricardo Klement y así, pudo huir en barco a la ciudad de Buenos Aires⁸⁷. A su llegada pudo conseguir un oficio en una granja en crianzas de conejos, años después consiguió un trabajo en la fábrica Mercedes-Benz como mecánico y luego como capataz. Años antes se mantuvo en contacto con su esposa, la cual obtuvo un pasaporte en Suiza, con título de divorciada de Eichmann, con el cual logró llegar a Argentina con sus hijos en 1952.

El lugar donde Eichmann vivió en Argentina era un suburbio de los más pobres. No contaban con los servicios de agua potable, ni electricidad; se encontraba en estado deplorable y su situación económica era parca y había poco interés por la educación de sus hijos⁸⁸. A pesar de su pobre rutina, le consolaba mantener comunicación con algunos nazis. Eichmann, aunque trabajaba por permanecer en el anonimato, fue descubierto por el Servicio Secreto Israelita, pero no fue hasta 1959 cuando confirmaron su nueva identidad como Ricardo Klement⁸⁹.

El 11 de mayo de 1960, después de terminar su horario laboral, se dirigió a su casa en transporte público. Treinta minutos antes de las siete de la tarde, descendió de un autobús y Eichmann se dirigió a su casa, cuando:

Fue detenido por tres hombres, quienes, en menos de un minuto, le metieron en un automóvil previamente dispuesto y lo llevaron a una casa alquilada [...] No emplearon drogas, ni cuerdas, ni esposas, por lo que Eichmann pudo darse cuenta inmediatamente de que se trataba de un trabajo llevado a cabo por especialistas que no necesitaron emplear violencia, ni

⁸⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 344.

⁸⁶ NB: Por sus siglas en alemán «Organisation der ehemaligen SS-Angehörigen», en castellano «Organización de Antiguos Miembros de la SS»; cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 345.

⁸⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 345.

⁸⁸ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 346.

⁸⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 349.

infringir dolor. Cuando le preguntaron quién era, respondió inmediatamente *Ich bin Adolf Eichmann*. Y, sorprendentemente, añadió: «Ya sé que estoy en manos de los Israelitas»⁹⁰.

Era el 11 de mayo de 1960 cuando Eichmann fue capturado en la ciudad de Buenos Aires por el Mossad, el servicio secreto israelí⁹¹. Posteriormente fue interrogado, firmó voluntaria y libremente su declaración. Sin saber de su captura, su esposa reportó su desaparición a la policía bajo la identidad de Ricardo, pero Eichmann fue trasladado a Jerusalén donde el gobierno de Israel le concedió obtener un defensor, a lo que su familia le aconsejó al Dr. Servatius⁹². Para el 29 de junio de 1961, Servatius comenzó su trabajo. Fueron ciento catorce sesiones, tomando nota y archivando todas las entrevistas, mismas que años después servirían a Arendt «para describir cómo un sistema de poder político puede trivializar el exterminio de seres humanos cuando se realiza como un procedimiento burocrático ejecutado por funcionarios incapaces de pensar en las consecuencias éticas y morales de sus propios actos»⁹³.

Para la cuestión ética que se pretende abordar, el objeto del juicio son los actos de Eichmann, tema que a Hannah siempre le asombró. El mal que le atribuían a Eichmann era aún poco fantasioso, por las expresiones de la audiencia y tribunal judío quienes se referían al exoficial nazi con la frase: «Y aquí está sentado el monstruo responsable de todo lo ocurrido»⁹⁴. Esta fue la impresión que detonó el interés del caso de Eichmann. Después Hannah expondrá que:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos [...] No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni motivos específicamente malignos [...] la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante su proceso y los interrogatorios previos, fue alguno eternamente negativo; no era su estupidez, sino la capacidad para pensar⁹⁵.

Además de que Eichmann se considerara inocente, «en el sentido que formulaban la acusación», negaba también su relación con el asesinato afirmando que nunca había

⁹⁰ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 350-351.

⁹¹ Cfr. M. ESTRADA SAAVEDRA, «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, (2007), 33.

⁹² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 355.

⁹³ M. J. HERNÁNDEZ MADRID, «La banalidad del mal y el rostro contemporáneo de su ideología en una teleserie del narcotraficante Pablo Escobar en Colombia», *Intersticios Sociales* 8 (2014) 1.

⁹⁴ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 22.

⁹⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Barcelona 2016⁷, 30.

exterminado a alguien⁹⁶. Esta afirmación puede llevar a plantearse las siguientes preguntas: ¿hasta qué punto el consentimiento de sus actos lo hace culpable? La cuestión es si Eichmann fue dueño de sus actos, pues el acusado había mencionado el imperativo categórico de Kant durante el juicio, ¿fue esta una justificación o realmente su actuar residía allí? ¿Qué pasó con su consciencia o cómo lo fue llevando a optar por el mal? Ciertamente se sabe que su función en el inicio de su carrera no era ordenar, sino sólo administrar la extradición, así pues, ¿hasta dónde su voluntad y libertad le hacen culpable de tales actos?

Cabe descartar que el mal de Eichmann, según Arendt, no es por justificación psicológica, ya que el acusado antes de ser juzgado fue valorado por seis psiquiatras, que certificaron que era un hombre normal⁹⁷, es por eso que surge otra pregunta, ¿Eichmann tuvo conciencia de las consecuencias éticas y morales de sus propios actos?

El 11 de diciembre de 1961 se dictó una primera sentencia «atribuyéndole automáticamente la responsabilidad de cuanto estuviera relacionado con la “Solución Final”. Le condenaron por la totalidad de los delitos⁹⁸» que estaban relacionados contra el pueblo judío, tanto la persecución a judíos por motivos políticos y religiosos, los daños mentales y corporales a víctimas, el asesinato, así como la expulsión de judíos tras la invasión a Polonia⁹⁹.

Eichmann era consciente de su culpa hasta el hecho de tolerar y ayudar a algunos judíos a escapar, pero nunca cometió un delito directo de asesinato. Fue entonces que para «el 29 de mayo de 1962 se leyó la sentencia», que fue menos voluminosa que la anterior¹⁰⁰. Eichmann en una carta al presidente de Israel solicitó clemencia. Dos días después, dos horas antes de morir, se le informó que su solicitud había sido denegada. Pidió una botella de vino tinto, rechazó los auxilios del reverendo William Hull¹⁰¹, quien le propuso leer la Biblia. Continuó el protocolo. Atado de manos se le ofreció la negra caperuza para cubrir su rostro, pero la rechazó. Arendt agrega que «En aquellos instantes, Eichmann era totalmente dueño

⁹⁶ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 30-41.

⁹⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 46.

⁹⁸ Como anteriormente se comentó, la expresión «Solución Final» se utilizó para evitar el uso del término «exterminio o asesinato en masa»; cfr. nota al pie 77.

⁹⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 356-357.

¹⁰⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 363.

¹⁰¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 367.

de sí mismo, más que eso, estaba perfectamente centrado en su verdadera personalidad»¹⁰². Tanto tiempo fue transgredido de manera sutil por las circunstancias sociales y políticas, que vivía a expensas de la aprobación de los demás; pero antes de dar fin a su existencia, expresó con insistencia, que él era un «*Gottgläubiger*»¹⁰³. Sus últimas palabras formaron un discurso vacío y sin sentido: «¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria!». Arendt expresa que se sintió motivado y olvidó que se trataba de su propia muerte, así lo resume: «Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección de la *banalidad del mal*, ante las palabras y el pensamiento se sienten importantes»¹⁰⁴.

Es así que el concepto de la banalidad del mal surge como un aporte para el campo político y ético. Marredes señala que «el concepto de banalidad del mal surgió precisamente para dar cuenta de un modo de proceder que, en su opinión, respondía al perfil de un delincuente de nuevo cuño»¹⁰⁵. Este concepto no revela una explicación del mal moral en un origen diabólico o monstruoso, que va desde el mal radical hasta la definición banal por parte de Arendt, y que puede abarcar terribles crímenes fundados en una deficiencia de pensamiento¹⁰⁶. Para desmenuzar la postura arendtiana Marredes explica:

Su noción de la banalidad del mal debe entenderse, más que como una pieza de una teoría general del mal, como un instrumento conceptual para dar cuenta del daño que puede seguirse de la abdicación de la facultad de juzgar. Lo que tiene de banal el mal cometido por Eichmann no está en lo que hizo, sino en por qué lo hizo¹⁰⁷.

Aunque la historia le haya dado a Hannah Arendt la patente del término de la banalidad del mal y ella misma se lo atribuye, le provocó una correspondencia con duras críticas y desprestigio por parte de un filólogo judío -conocido como Scholem-, tras la publicación de su ensayo, posiblemente motivado por los sentimientos de defensa y respuesta a favor del tribunal judío que juzgó a Eichmann (que en el ensayo de Arendt queda en una mala imagen ante los otros países como un tribunal con bastantes deficiencias y

¹⁰² H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 367.

¹⁰³ Término que usaban los nazis para expresar que no eran cristianos, ni creían en la vida sobrenatural. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 368.

¹⁰⁴ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 368.

¹⁰⁵ J. MARREDES, «La radicalidad del mal», *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002) 81.

¹⁰⁶ Cfr. J. MARREDES, «La radicalidad del mal» aquí 81.

¹⁰⁷ J. MARREDES, «La radicalidad del mal» aquí 91.

aspectos teatrales) y de Ben Guirón, que en el momento fungía como ministro Israelí¹⁰⁸. El punto es que Arendt afirma que su término nunca había sido usado por nadie, lo cual deja en algunos una descalificación hacia Hannah, pues en correspondencia de 1946 con su maestro Jasper, sobre una publicación de la misma filósofa de título *Die Schuldfrage*, en el que hace referencia a los crímenes nazis, Arendt relata la monstruosidad de los crímenes, afirmando que no hay castigo para tal atrocidad¹⁰⁹, a lo que Jasper pondrá en duda y le responderá de la siguiente manera, mencionando el término banalidad:

Usted dice que lo que hicieron los nazis no se puede entender como «crimen». No me siento muy cómodo con ese punto de vista, porque una culpa que trascienda toda culpa criminal inevitablemente tiene una veta de «grandeza», de grandeza satánica, que es para mí tan inapropiada como toda la charla sobre el elemento «demoníaco» en Hitler y esas cosas. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total *banalidad*, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente. Las bacterias pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias. Veo con horror cualquier atisbo de mito o leyenda (19 de octubre de 1946)¹¹⁰.

Aunque ciertamente es Jasper el primero en utilizar el concepto de *banalidad* para referirse a los crímenes nazis en esta carta que envía a Arendt, sin embargo, puede afirmarse que quien profundizó en el concepto y lo utilizó como una definición específica, es evidentemente Hannah, pues como se verá a lo largo de esta investigación, la banalidad del mal, según la propuesta de esta autora, reside en la ausencia de pensamiento de las consecuencias morales y éticas de nuestros actos¹¹¹.

Abordar el pensamiento de Arendt no es una tarea sencilla. Ella no realiza una definición literal del concepto *banalidad del mal*, pero en sus escritos describe el fenómeno. En cuanto a la manera de escribir y el pensamiento de Hanna, Margaret Canovan utiliza la metáfora de los «trenes de pensamiento» para describir lo más característico del pensamiento de Arendt:

Arendt siempre insiste en que su pensamiento se origina, y tiene su punto de partida, en los acontecimientos y experiencias. Lo más excitante de Arendt como pensadora (que a veces resulta frustrante para sus lectores y lectoras) es el modo en que su mente parte por una serie

¹⁰⁸ Cfr. F. BIRULÉS, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Gedisa Barcelona 2018², 194.

¹⁰⁹ Cfr. F. BIRULÉS, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, 202.

¹¹⁰ Cfr. H. ARENDT - K. JASPERS, *Correspondence 1926-1969*, 1993, citado por F. BIRULÉS, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, 202.

¹¹¹ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2016⁷, 30.

de caminos diversos, persiguiendo distintos «trenes de pensamiento», algunos de los cuales no hemos tratado aquí¹¹².

Dado que la metodología de Arendt no es sistemática, el pensamiento y su obra exigen al mismo lector ser abierto al diálogo y ágil al caminar con ella, como lo expresa Jerome Kohn en la introducción al libro *Responsabilidad y juicio*:

Arendt no es nihilista ni amoral, sino una pensadora que iba a donde su pensamiento la conducía. Seguirla, sin embargo, impone a sus lectores una tarea no tanto a su inteligencia o su conocimiento como capacidad para pensar. No son soluciones teóricas lo que ella propone, sino una gran abundancia de incentivos para *pensar por sí mismo*¹¹³.

En síntesis, se puede decir que Hannah Arendt al analizar la persona de Eichmann propone el famoso concepto de *banalidad del mal*, para describir aquellos actos humanos que la persona lleva a cabo sin reflexionar en las consecuencias morales y éticas de los mismos. La Segunda Guerra Mundial ha dejado a la humanidad una serie de enseñanzas y lecciones, pero, ¿es posible que en nuestra actualidad esté presente la *banalidad del mal*?

Si como se infiere anteriormente de su declaración, Eichmann tuvo algunos momentos de confrontación y reflexión, se puede plantear la pregunta, ¿qué pasó con su conciencia?, ¿es posible que reflexionara sobre estos primeros actos y otros presenciados posteriormente?

¹¹² F. BIRULÉS, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, 205-206.

¹¹³ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 1995, 20.

CAPÍTULO

II

EL ROSTRO CONTEMPORÁNEO DE LA BANALIDAD DEL MAL

Cuando se piensa en una crisis política, en sus factores y consecuencias, puede ser que algunas personas lo asuman como un proceso normal que es común y esperado en diferentes escenarios políticos y naciones; incluso que no hay razón para sorprenderse. En estos argumentos puede reposar de manera taciturna la *banalidad del mal*. Como lo explica Manuel González Riquelme, en la actualidad nadie está exento de este fenómeno, incluso que se puede encontrar en cualquier escenario:

Banalidad del mal significa que el mal no tiene un valor absoluto. Que podemos encontrarlo en cualquier parte. Que se puede convertir en una rutina. Que cualquiera puede ser Eichmann. Cualquier funcionario, cualquier empleado de la Administración Pública bajo condiciones especiales puede ser un criminal de guerra¹¹⁴.

¿Quién pudiera reconocerla o denunciarla cuando en un segmento de la sociedad existe apatía e indiferencia hacia la vida política y social? A una gran parte de la ciudadanía no le interesan las noticias, la situación política o las cuestiones económicas; incluso se justifican diciendo que son temas que no se deben de tocar. Es posible que de fondo haya dos vertientes: una, la de aquellos que no saben por ignorancia o pereza las realidades sociales;

¹¹⁴ M. GONZÁLEZ RIQUELME, «Ricardo Klement o la banalidad del mal» [acceso 14.04.2020] <http://www.centrocp.com/ricardo-klement-banalidad-del-mal/>.

y otra, la de aquellos que las conocen, pero se valen de ello para manipular sus propios intereses.

En este capítulo se partirá del aspecto antropológico de las emociones y la razón, donde se tocarán diversos temas con el fin de generar cuestiones sobre el papel que ha tenido la tecnología en la deshumanización y promoción de la violencia; analizar el papel de las instituciones educativas y su función, y así, poder entender esa manera de hacer política que lleva a la sociedad a la indiferencia o la superficialidad.

El planteamiento filosófico y práctico de Hannah Arendt puede ser una oportunidad para buscar en el análisis de la vida política actual soluciones al rostro contemporáneo de la banalidad de mal. Parece que hoy la ausencia de reflexión a nadie pareciese interesarle, sin embargo, como expresa Sissi Cano Cabildo sobre el pensamiento de Arendt, éste puede llevar a cabo un papel preventivo de la banalidad del mal: «en la semántica arentiana el pensamiento corresponde a la actividad espiritual de la autorreflexión y la autora judía enfoca este sentido del pensamiento al ámbito ético-político por su función preventiva»¹¹⁵. Desde este papel preventivo que el pensamiento de Hannah puede desencadenar, se descubre la urgencia de hacer filosofía política y ética, dado las posibles soluciones que esta filósofa puede suscitar en los escenarios que se presentarán a continuación.

El intento de entender de manera conceptual el desorden actual de la sociedad que se expresa en la crisis antropológica, el sinsentido y la violencia, no es una tarea fácil, pues al ser un fenómeno que sigue presente en el momento contemporáneo, y ante la limitación de autores que han escrito y reflexionado sobre ello, se cuenta con poca bibliografía. Por lo tanto, se pretende abordar temáticas que se intentan desmenuzar, agregando que la *banalidad del mal* es un concepto que relativamente se ha dado y se está reconociendo.

2.1 El hombre del siglo XXI

El hombre a través del arte ha expresado e impregnado de forma muy elocuente y sublime los acontecimientos, tanto históricos como antropológicos que le acontecen; es por eso que en esta pequeña estrofa de una canción, se presenta la situación de vacío y reafirma que es posible creer en el hombre aunque defraude.

¹¹⁵ S. CANO CALBIDO, «Sentido arentiano de la “banalidad del mal”» en *Horizonte, Belo Horizonte*, (2004) 102.

Oggi la gente ti giudica, per quale immagine hai, vede soltanto le maschere, non sa nemmeno chi sei. Devi mostrarti invincibile collezionare trofei, ma quando piangi in silenzio, scopri davvero chi sei, credo negli esseri umani...¹¹⁶.

En estas primeras estrofas de la canción de Marco Mengoni, se reflejan tintes antropológicos del problema que se pretende analizar; el hombre se encuentra en las periferias existenciales, donde el valor de su persona queda suspendida por su estatus en la posibilidad de adquirir cosas, de lo que porta y obtiene¹¹⁷. La metáfora de las máscaras en la canción se puede referir a una falta de identidad en el hombre, como lo expresa el sociólogo polaco Bauman, quien menciona que el mismo consumismo ha arrollado al hombre, en su búsqueda de identidad, a asumir un modelo personal que él define como el del camaleón¹¹⁸. Junto con esto, Carlos Díaz afirma que en el sistema capitalista en el que el hombre está inmerso, la búsqueda individual del bienestar consiste en una lucha personal de la propia felicidad, lo cual, traerá como resultado, el bienestar para todos¹¹⁹. Desde este punto de vista, al igual que lo menciona la canción, el hombre debe valerse por sí solo y mostrarse fuerte ante las diferentes circunstancias al buscar su propio bienestar. Al percibir que debe involucrarse en una lucha por conseguir ciertos presupuestos que la sociedad señala como felicidad, el hombre es arrollado a un desánimo frente a la realidad de no poder cambiar el mundo, ocasionando que el hombre se deshumanice experimentando lo que se define como un *vacío*¹²⁰. Sin embargo, como paradójicamente señala G. Lipovetsky, «El vacío del sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo»¹²¹.

Se debe advertir que este rasgo de vacío se encuentra en nuestro acusado en Jerusalén, pues cuando le fue ordenado asesinar a los judíos de forma metódica y masiva, él mismo expresó: «lo perdí todo, perdí la alegría en el trabajo, toda iniciativa, todo interés»¹²².

¹¹⁶ Traducción al castellano «Hoy la gente te juzga por la imagen que tienes, sólo ve las máscaras ni sabe quién eres, tiene que mostrarte invencible, coleccionar trofeos pero cuando lloras en silencio descubres realmente quién eres; creo en el ser humano...» *Esseri umani* di Marco Mengoni 2015.

¹¹⁷ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, Biblioteca Palabra, Madrid 2005, 68.

¹¹⁸ Cfr. Z. BAUMAN, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2017, 28.

¹¹⁹ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 77.

¹²⁰ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 16.

¹²¹ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2006⁴, 36.

¹²² H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 124.

Es así que el hombre de hoy en su tendencia a lo que algunos llaman excesivo sentido utópico para percibir la realidad, lo aleja de todo racionalismo¹²³. Un hombre regido por las emociones es un peligro para el mismo ser humano, como advierte C. Díaz, «las emociones no saben de pactos, de procedimientos, de discernimientos, ni de la necesidad de introducir ciertas dosis de razonamiento en los propios sentimientos»¹²⁴. El hombre de hoy está propenso a caer en una vida rutinaria y a apagar el sentido crítico; en consecuencia, lo lleva al extremo opuesto, y así, desmotivado y confrontado por su realidad, es orillado a una indiferencia que

no se identifica con la ausencia de motivación, se identifica con la escasez de motivación, con la “anemia emocional” [...], con la desestabilización de los comportamientos y juicios convertidos en “flotantes” como las fluctuaciones de la opinión pública. El hombre no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende...¹²⁵.

En efecto, cuando el hombre pierde toda certeza absoluta, reposa en un nihilismo a consecuencia de lo que Nietzsche afirma en el aforismo 125: «Dios ha muerto»¹²⁶. El hombre, como lo denomina Lipovetsky, presenta un desprecio por los valores superiores y un sin sentido, hay un desarraigo ontológico, por consiguiente «las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo», sólo queda un ser vulnerable¹²⁷. Arendt menciona que este aforismo desembocó en una crisis de la filosofía:

Cuando los propios filósofos comenzaron a declarar el final de la filosofía y de la metafísica. Esto puede tener sus ventajas; confió en que las tendrá, cuando se haya entendido que estos «finales» no significan realmente que Dios haya «muerto» -un absurdo evidente desde cualquier punto de vista-, sino la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es conveniente. [...] Lo que «ha muerto» no es sólo la localización de tales «verdades eternas», sino la distinción. Contemporáneamente, con una voz cada vez más estridente, los pocos defensores de la metafísica nos han advertido del peligro de nihilismo inherente a este desarrollo¹²⁸.

Así pues, Marredes menciona que el efecto de este aforismo en Alemania nazi, fue el siguiente:

¹²³ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 17.

¹²⁴ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 17-18.

¹²⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 44.

¹²⁶ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, SARPE, Madrid 1984, 111.

¹²⁷ Cfr. G36-46.

¹²⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 1995, 163.

El nihilista totalitario, en cambio, destruye al hombre real porque, no habiendo ninguna estructura normativa, es posible diseñar y fabricar otro hombre. La facultad de crear no es prerrogativa de Dios, sino de quien detenta el poder absoluto. El hombre nuevo que hay que fabricar es alguien que carece de personalidad jurídica, de conciencia moral y de espontaneidad vital, y se reduce a ser una pieza de un sistema –la nación, el pueblo–, que usurpa las cualidades del verdadero individuo. El hombre nuevo es una ‘pieza’, por cuanto es intercambiable y sustituible, y porque no actúa espontáneamente, sino que sólo reacciona¹²⁹

En efecto, hay una trasmutación de valores como Nietzsche lo propone. La cultura europea ha llegado a su propia ruina, a la decadencia, hay que liberar al hombre de todos los valores falsos, devolviéndole el derecho a la vida y a la existencia¹³⁰. Esto ha traído que el hombre tenga una visión errónea de la libertad y la voluntad, así las personas confundieran que la libertad es hacer lo que quieran¹³¹, (entendiendo la libertad como acción axiológica) pero como nos dice Carlos Díaz, «el querer debe estar a la altura del deber». O incluso puede suceder de forma contraria: puede elevarse el deber por encima del querer, y aquí se puede hacer referencia a la famosa frase coloquial «el que obedece no se equivoca», una justificación banal y peligrosa, y un ejemplo de esto es el caso Eichmann¹³².

Eichmann, siendo encargado de gestionar la extradición de los judíos, se sintió confrontado al salvar a un primo, que tenía ascendencia alemana y judía; y a un matrimonio de origen judío. Ésto le llevó a experimentar un gran descontento, por lo que Arendt expresó que «siempre había actuado contra sus “inclinaciones”, fuesen sentimentales, fuesen interesadas. En todo caso, él siempre cumplió con su deber»¹³³. Aunque sus intenciones podrían calificarse de moralmente buenas al intentar salvar a algunos judíos, en cambio, para el Estado esta acción era mala, pues iba en contra de los intereses del Tercer Reich. Es por eso que Eichmann estaba entre una dicotomía en cuanto al deber y el querer.

Carlos Díaz, al igual que Lipovetsky, percibe la misma dicotomía en el hombre, pues cuando el querer no está a la altura del deber, «Las anorexias motivacionales estallan en el campo del deseo casi prepersonal, sin voluntad, sin autocontrol, que tienen el mero me apetece/no me apetece como único criterio»¹³⁴. Así, la voluntad no es correctamente

¹²⁹ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, (2002) 85.

¹³⁰ Cfr. H. ARNAU, et al., *Temas y textos filosofía*, Adison Wesley Longman, México 2001⁵, 296.

¹³¹ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 179.

¹³² Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 178.

¹³³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 201-202.

¹³⁴ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 179.

concebida y se despoja de todas las virtudes propias: disciplina, perseverancia, orden, paciencia, humildad¹³⁵. Desnuda la voluntad de estas cualidades, las emociones se asumen como la «principal moneda de cambio en las relaciones humanas, así como la fuerza motivacional para acometer lo mejor y lo peor de la conducta humana. Las emociones ejercen una influencia muy poderosa sobre la razón»¹³⁶.

2.2 El hombre tecnológico vacío de pensamiento

El punto que repercute para la vida del hombre es su ser por naturaleza sociable, como lo define Aristóteles, el «*Zoon Politikón*». Él «hace notar que la tendencia natural intrínseca del hombre a la sociedad le lleva a agruparse con otros hombres aun sin ninguna necesidad de auxilio mutuo»¹³⁷. Pero el hombre de hoy parece no mostrar un interés puro o natural por relacionarse con otros seres, incluso hay una dificultad por trabajar en comunidad¹³⁸. Hoy la interacción con otras personas de manera presencial se ha suplido por las «ágoras digitales», donde «la vida virtual se está volviendo más social que la vida física, pero es menos una realidad virtual que una virtualidad real, que facilita el mundo laboral y la vida urbana»¹³⁹. Son aquellas plataformas digitales donde las personas interactúan de modo superficial, e incluso con el fin de obtener un *ranking* de seguidores para obtener un *status* social según dictan las normas sociales de la cultura actual, trayendo así, como consecuencia, que «desde su domicilio, cada internauta puede consultar cualquier base de datos, acceder a medios de comunicación no oficiales, intercambiar correspondencias diversas con desconocidos de todo el mundo»¹⁴⁰.

Esto ha provocado que el hombre no tenga la necesidad de salir a lugares públicos para aparecer, relacionarse, satisfacer o conseguir solventar sus necesidades, con la facilidad de

¹³⁵ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 178.

¹³⁶ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, Siglo XIX, México 2019, 83.

¹³⁷ Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía, Grecia y Roma*, I BAC, Madrid 2011¹⁰, 543.

¹³⁸ Para T. Hobbes el hombre es un ser individual que se agrupa en comunidad sólo cuando tiene intereses en común, dando lugar al Estado. Si bien las relaciones sociales que desarrollan los hombres son importantes porque en ese ámbito se define el individuo, esto no quiere decir, para Hobbes, que el hombre por naturaleza sea sociable. Este filósofo lo explica claramente en el capítulo XVII del *Leviatán*. Para él, los hombres se encuentran en una permanente competencia por el honor y la dignidad. Por eso hay odio y envidia, y en consecuencia, el hombre se encuentra en continua lucha, pues cada hombre busca su bien privado y no el bien común. Para una mayor profundización sobre el concepto antropológico de Thomas Hobbes, se puede remitir el lector a la obra *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México 2017.

¹³⁹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 56.

¹⁴⁰ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 45.

tener todo a la mano, incluso el comprar objetos por medio de plataformas, obtener información de lugares, etc. La tecnología ha traído grandes beneficios: permite la comunicación e interacción en la sociedad; aumenta la productividad económica; permite un acceso rápido a la información y a múltiples fuentes de conocimiento; promueve la innovación y contribuye a la eficiencia de otros sectores; aumenta las opciones de entretenimiento y facilita el acceso a la educación, además de crear otras nuevas fuentes de empleo, entre otras ventajas.

Pero se debe considerar también el otro lado de la moneda: ha generado desempleo, ha estimulado el aislamiento social y una disociación de la realidad (por ejemplo, los *fakes news* o noticias falsas, que se ha vuelto un fenómeno muy reciente y cada vez más difícil de combatir; y los *deepfakes*, que son videos editados utilizando inteligencia artificial), por lo que cada vez es más complejo separar lo real; se han generado dilemas éticos (por ejemplo, con la inteligencia artificial y el manejo y uso de embriones); ha crecido más la brecha tecnológica entre algunos sectores de la población y no todos pueden acceder a las ventajas y beneficios de la tecnología, generando un proceso de deshumanización. Eduardo Galeano hace una sátira del hombre del siglo XXI con las siguientes palabras:

En las calles los automóviles serán aplastados por los perros, la gente no será manejada por el automóvil ni será programada por el ordenador, ni será comprada por el supermercado, ni será tampoco mirada por el televisor.

El televisor dejará de ser el miembro más importante de la familia y será tratado como la plancha o el lavarropas. [...] nadie vivirá para trabajar pero todos trabajaremos para vivir, los economistas no llamarán nivel de vida al nivel de consumo, ni llamarán calidad de vida a la cantidad de cosas¹⁴¹.

En estos pequeños párrafos nos narra de una manera sarcástica, pero muy bien lograda, una perspectiva sociológica y antropológica, describiendo cómo el hombre es absorbido por la tecnología y los medios digitales, incluso no se han diluido los límites entre la esfera privada y la pública¹⁴². Al igual que Arendt, Carlos Díaz insiste en la importancia de cuidar y valorar la vida pública y privada. Y del mismo modo que Lipovetsky, como se comentaba en el apartado anterior sobre la necesidad del equilibrio entre los deseos y los

¹⁴¹ E. GALEANO, «Derecho al delirio» [acceso 22.05.2020] <https://trianarts.com/eduardo-galeano-el-derecho-al-delirio/#sthash.AjrYQvmw.dpbs>.

¹⁴² Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 45.

deberes, Carlos Díaz sostiene que si no se da este equilibrio, no se puede concebir una auténtica libertad:

El peligro que para la existencia humana deriva de la eliminación de la esfera privada, [...] La misma necesidad de que la esfera pública, sólo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsadora cuya urgencia no es equilibrada por los llamados deseos y aspiraciones más elevados del hombre. [...] Porque la eliminación de las necesidades, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad¹⁴³.

Volviendo a Galeano, él menciona que el hombre de hoy está invadido por el consumismo de manera compulsiva¹⁴⁴. Incluso la importancia de la televisión o el celular son indispensables para la vida diaria, «es una nueva forma de escritura, para lo cual no basta con ver las imágenes televisadas, hay que aprender a leerlas y escribirlas»¹⁴⁵. Busca remarcar el sentido de vida actual, donde el hombre sólo vive para el trabajo, o a lo que conocemos como calidad de vida por lo que se tiene y obtiene. En pocas palabras, el hombre ya no sale a relacionarse personalmente con otros, la postmodernidad ha traído un cambio en su estilo de vida y en su percepción de la realidad en la que juega un papel importante «la tecnología que ha modificado las formas de consumo de contenidos y de interacción de los individuos en todos los planos, desde la vida laboral hasta la familiar y lo íntimo»¹⁴⁶.

El doctor en Ciencia Política, Alejandro Guerrero Martínez, refuerza esta crítica diciendo que se vive en una época en la que prevalece la emoción sobre la razón en sus espacios y esferas públicas¹⁴⁷. Los medios digitales han llevado al hombre a consumir todo tipo de programación, incluso aquella que se puede considerar como basura; una parte de la población vive enajenada y así, poco se cuestiona si en verdad necesita lo que está comprando, o si lo que consume es bueno para su persona, o es de calidad. De este modo, un sector se va formando a través de los medios de manera que llegan a actuar de modo impulsivo y considerar que el valor de la persona está en relación de los bienes materiales que posea¹⁴⁸.

¹⁴³ H ARENDT, *La condición humana*, Paidós, México 2016, 76.

¹⁴⁴ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 68.

¹⁴⁵ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 46.

¹⁴⁶ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 54.

¹⁴⁷ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 14.

¹⁴⁸ Cfr. C. Díaz, *Este hombre, este mundo*, 69.

La disociación de la realidad (los *fakes news* y los *deepfakes*) como uno de los efectos perniciosos de la tecnología, ha llevado a que un sector de la sociedad confunda lo noticioso con lo entretenido¹⁴⁹, y así, el hombre no apuesta por la razón y queda en el naufragio de lo ilusorio o en una realidad «realidad fabricada»¹⁵⁰. La facilidad del dominio ideológico que ataca constantemente al hombre, dejándolo sin identidad y sin usar la razón, provoca en él una especie de adormecimiento de la conciencia crítica, moral y ética.

2.2.1 *Las escuelas como nuevos campos de exterminio*

«El triunfo de la SS exigía que las víctimas torturadas se dejaran conducir a la horca sin protestar, que renunciaran a todo hasta el punto de dejar de afirmar su propia identidad»¹⁵¹, este mismo fenómeno de renuncia de la propia identidad se observa en dos rasgos de la época posmoderna donde el hombre ha perdido el sentido de culpa inmerso en una cultura relativista. Esto no ha surgido de la nada. Algunos programas educativos sólo contemplan contenidos que responden a la ideología de quienes están en el poder. De esta manera se van moldeando el pensamiento y la conciencia crítica y sólo se forma a las personas para actividades que no implican el ejercicio de la actividad crítica y racional, pero sí su incorporación a la cultura mediática y mercantil. Así, «la educación prepara para saber usar las técnicas de comunicación y para saber competir en el mercado»¹⁵². Incluso, la profesión del maestro es valorada como el trabajo de un obrero (no quiere decir que sea malo el trabajo del obrero, pero los esfuerzos de la docencia no es correctamente remunerada), muchos han optado por trabajar y abandonar el estudio, como lo señala Lipovetsky:

El discurso del Maestro ha sido desacralizado, banalizado, situado en el mismo plano que en el de los *mass media* y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desentusiasmo ante el saber. Gran turbación de los Maestros. Es ese abandono del saber lo que resulta significativo, mucho más que el aburrimiento, variable por los demás, de los escolares. Por eso, el colegio se parece más a un desierto que un cuartel [...] donde los jóvenes vegetan sin grandes motivaciones ni intereses¹⁵³.

¹⁴⁹ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 40.

¹⁵⁰ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 40.

¹⁵¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 26.

¹⁵² C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 137.

¹⁵³ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 39.

Además, algunos de los que se dedican a la docencia o a la filosofía, han caído en la pereza intelectual inclinándose bajo el árbol protector de libros clásicos, como refiere Carlos Díaz, y escriben con «propia identidad narrativa». Incluso puede haber muchas personas que se dediquen a la docencia, pero pocos gozan del título de profesor que exige el hábito de la «reflexión y de escribir por sí mismos»¹⁵⁴. Además, de que nuestra sociedad no consume libros, pues hay poco hábito de lectura, así, nadie se preocupa de prohibir libros porque son pocos los que leen¹⁵⁵. Esto se refleja en la poca presencia de nuevos pensadores, aparecen «repetidores» de ideas fáciles de digerir para el pensamiento y que están de moda, alejando a los mismos estudiantes de su capacidad de profundización y reflexión crítica para replicar las ideas de las escuelas o filósofos que están de moda¹⁵⁶. Al igual que las relaciones humanas, las ideas son mercantilizadas como resultado del modelo de vida consumista y sólo se mantienen a flote aquellas que proporcionan beneficios, una vez que éstos se terminan, se convierten en ideas arcaicas que es necesario abandonar. ¿Para qué sirve la educación si los educandos no son capaces de pensar por sí mismos? En la sociedad posmoderna en la que han desaparecido las instituciones sólidas que guiaban nuestra realidad, se ha dado paso a una realidad precaria, cambiante e inestable; el acelerado ritmo con que suceden los acontecimientos y la tendencia al individualismo caracterizan a esta época. El hombre ya no acepta los modelos de pensamiento preexistentes, crea el propio e incluso puede hacerlo a un lado la cantidad de veces que considere necesario, llevándolo a una profundización que nunca va más allá de la superficie. La globalización es el gran producto y al mismo tiempo el gran motor detrás de la posmodernidad que rompe con las barreras, que invita al movimiento, a ser ciudadano del mundo y a ser ciudadano de ningún lugar y así, el hombre sin raíces se aferra a lo que de momento le sea útil a sus intereses desarraigándose también de ideas sólidas y duraderas. Como dice Díaz «no hay que cambiar de amo, hay que dejar de ser perro»¹⁵⁷,

¹⁵⁴ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 92.

¹⁵⁵ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 40. Según resultado del MOLEC del 2019, en México, el promedio de libros que leyó la población de 18 años y más, en los últimos doce meses, es de 3.3 libros y además, se presenta una tendencia decreciente en la población lectora en los últimos cinco años. El INEGI señala que de «cada 100 personas de 18 y más años lectoras de los materiales considerados por el Módulo de Lectura 2019, 42 leyeron al menos un libro. En 2015 la proporción fue de 50 por cada 100». INEGI, «Comunicado de prensa núm. 190/19 23 de abril de 2019» [acceso 24.06.2020] https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/EstSociodemo/MOLEC2018_04.pdf.

¹⁵⁶ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 93.

¹⁵⁷ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 93.

esta expresión tan fuerte, pero que confronta como la famosa frase que divulgara Kant en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, «*Sapere aude*», atrévete a pensar.

Además el ejercitar no sólo el pensamiento como mero intelectualismo, sino también como ese acto de reflexionar sobre sí mismo - ese diálogo conmigo mismo, que más adelante se expondrá al hablar de Sócrates y que menciona Arendt-, es urgente y necesario en nuestra actualidad. No abandonar este ejercicio reflexivo que no conviene a los sistemas, como refiere Hannah: «en realidad, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos, desde el punto de vista estadístico el más poderoso, y no sólo en la conducta de la mayoría, sino en la de todos»¹⁵⁸.

En una afirmación que puede parecer de modo extrema, Carlos Díaz menciona que en algunos centros educativos, en incluso en algunas familias y la sociedad, lo que mayormente se comunica está referido al mercado, de modo que se entra en un juego en el que todo se trata de reglas de consumo que no personalizan y que sólo preparan para una competencia mercantil. Aunque pueden encontrarse resistencias minoritarias que de frente a este sistema buscan capacitar a los jóvenes en una actitud crítica, en general, éstas son poco efectivas, pues carecen de un *éthos* práctico. Frente a los que poseen posibilidades económicas e intelectuales, los que carecen de ellas se ven en desventaja, pues para ellos, «las escuelas no les ofrece cosa alguna, pues, fuera de los saberes competitivos para el mercado laboral que no les abrirá sus puertas, tampoco aprenderán algo valioso para la vida»¹⁵⁹. Frente a las desventajas de que la mayor parte de la población no puede acceder a estudios superiores y de calidad, se suma que la educación parte de contenidos ideológicos y centrados principalmente en las reglas de consumo, formando en sus alumnos sólo aptitudes para insertarse en el mercado laboral y no capacitando a los jóvenes en una reflexión crítica de la realidad y las consecuencias morales y éticas que sus acciones pueden tener¹⁶⁰, ¿podría afirmarse que algunos centros educativos son los nuevos campos de exterminio, donde la razón es asesinada?

¿Por qué nos quedan personas vulnerables? Las clases altas por un lado provocan que el mismo joven se ideologice, como ya ha pasado, haciendo que el joven no acepte roles que

¹⁵⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, España 2016⁷, 93.

¹⁵⁹ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 137.

¹⁶⁰ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 137-138.

le corresponden a su edad, y terminan siendo adultos desempleados, viciosos, vagabundos¹⁶¹. Donde las sociedades van en constante cambio y cada generación presenta nuevas dificultades, se va formando un mundo donde se tiene que ir a gran velocidad, todo se da de manera instantánea. Gracias a la economía e internet, «no hay lugar para la pausa y el detenimiento que requieren la reflexión, la razón y la modernización»¹⁶². El hombre vive absorto en consumir, hacer y ganar de la forma más rápida y menos desgastante, ¿pero a que costo?, no hay un espacio de quietud para preguntarse si lo quiere o lo desea. Así como nuestro acusado en Jerusalén, influido por todo un aparato ideológico al servicio del Tercer Reich, nunca se detuvo a preguntarse si él quería pertenecer a la SS¹⁶³, podría preguntarse, ¿qué tan libre fue Eichmann en las decisiones que tomó? ¿Hubo de verdad momentos de reflexión donde él pudo considerar las consecuencias éticas y morales de sus decisiones o actuó movido por la ideología dominante? Si sólo respondió actuando bajo condicionamientos de la ideología nazi y ejecutó todo de manera automática, sin cuestionar ni reflexionar sobre las órdenes que se le dictaban, ¿puede decirse que es inocente de sus acciones? A estas preguntas se intenta responder en el siguiente capítulo, de momento, es preciso considerar que cuando el hombre trata de interrogarse sobre lo que ha decidido, las consecuencias son inevitables, esto es a lo que Jasper definió como situaciones límite, como la violencia y su porvenir político.

2.3 La violencia y la política, nada nuevo

Nos encontramos con un hombre succionado por los medios de comunicación y las emociones que son como la brújula para caminar por la vida sin importar un sentido, o la felicidad sólo como mero sensualismo. La razón para buscar el progreso fue la propuesta de la época de la Ilustración¹⁶⁴. Pero ¿qué pasó?, ¿la razón nos decepcionó o a dónde nos llevó? Llegando al punto medular de nuestro segundo capítulo, parece que la sola razón arrojó al hombre a un mundo individualista, seducido por el consumismo y el espectáculo, como lo expresa Lipovetsky: «Cuanto más existe una persona privada, más se siente la aflicción o el dolor del otro; la sangre, las agresiones a la integridad del cuerpo se vuelven espectáculo

¹⁶¹ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 146.

¹⁶² M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 57.

¹⁶³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 56.

¹⁶⁴ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 61.

insoportable, el dolor aparece como una aberración caótica y escandalosa»¹⁶⁵, ¿es en la política donde puede encontrarse el rostro contemporáneo de la banalidad del mal?

2.3.1 *La violencia parte de la vida cotidiana*

La violencia a lo largo de la historia del hombre ha estado y está presente en cada lugar y de forma diferente. Aunque muchos se inclinan por preguntarse sobre el origen de la violencia, de manera muy sintética y sin entrar en una profundización sobre este tema, se hará referencia a Lipovetsky, quien habla del honor y la venganza como los imperativos que están de base en este fenómeno:

El código de honor conmina a los hombres a afirmarse por la fuerza, a ganarse el reconocimiento de los demás antes de afianzar su seguridad, a luchar a muerte para imponer respeto. [...] Si la guerra primitiva está estrechamente vinculada al honor, lo está de la misma manera al código de venganza: se es violento por prestigio o por venganza. Los conflictos armados se desencadenan para vengar un ultraje, una muerte o incluso un accidente, una herida, una enfermedad, atribuidas a las fuerzas malignas de un brujo enemigo. Es la venganza lo que exige que se vierta sangre enemiga, que los prisioneros sean torturados, mutilados o devorados ritualmente. Es ella la que decide en última instancia que un prisionero no debe intentar evadirse, como si sus padres o su grupo no fueran bastante valerosos para vengar su muerte¹⁶⁶.

El punto que se propone reflexionar es este: si el hombre por medio del uso de la violencia comete atrocidades, lo que se considera en el campo ético como mal, entonces, ¿qué es lo que influye para optar por el mal? Siendo consciente o no de sus actos, lo que lleva a considerar que la violencia desde el campo ético es mala, ¿por qué el hombre se acostumbra a ella, por qué se acostumbra a otras manifestaciones del mal? Aunque muchos atribuyen el mal a cuestiones psicológicas o religiosas como en el caso de los judíos con Eichmann¹⁶⁷, todo parece surgir, como se ha reflexionado desde muchos años a lo largo de la filosofía, a que «el mal pertenece al drama de la libertad»¹⁶⁸, incluso pudiese pensarse que el hombre puede ser naturalmente malo, que es por esencia «Homo homini lupus», pero, ¿en qué sentido se debe entender este concepto antropológico? Safranski aclara:

Tergiversan radicalmente a Hobbes quienes suponen que este autor, lo que convierte al hombre es un peligro para sí mismo y para los otros no es su naturaleza «inconsciente», sino

¹⁶⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 197.

¹⁶⁶ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 174-176.

¹⁶⁷ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 22.

¹⁶⁸ R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Fabulas Tusquets, México 2010³, 13.

su conciencia. El hombre se convierte en un riesgo no por tener tendencia instintivas, sino porque es un animal dotado de conciencia. [...] El contrato que funda el Estado es necesario para Hobbes no porque el hombre sea «malo» por naturaleza, sino porque es «libre» y capaz de conocer¹⁶⁹.

Hay que tener en claro que no se está condenando la libertad, ni se debe de interpretar que la libertad y el conocimiento son malos; si fuera así, sería una contradicción con la naturaleza racional del hombre. Lo que se debe aclarar en este punto es el mal uso de la razón y una errónea noción de libertad, que entre otros factores, pueden llevar al hombre a optar por el mal. En nuestros días ha habido tantas transformaciones que han puesto «en jaque los ideales de libertad e igualdad»¹⁷⁰.

Algunas empresas y sistemas tanto educativos como industriales, bajo el influjo de ideologías y la cultura de consumismo, han modificado la imagen del otro¹⁷¹, y lo han mostrado como un competidor y no como una persona¹⁷². Esto ha tenido efectos muy violentos, tanto en discursos políticos como en diferentes expresiones de la misma incitación cultural, de modo que han resurgido en diversas manifestaciones, como lo expresa Guerrero: «en diferentes formas de violencia incubadas en discursos de odio y la discriminación a toda expresión de diferencia- religiosa, étnica, cultural, sexual, etc.-»¹⁷³. A esto se le agregan las migraciones que en los últimos años han aumentado por el desplome económico, es una cadena consecutiva, donde las personas por buscar una mejor vida o por temas de inseguridad, se mueven de país; se ha sembrado el miedo a los otros¹⁷⁴. Se ha comercializado la violencia, porque «un noticiero televisivo de treinta minutos nos trasladará todo tipo de catástrofes naturales y artificiales, de escándalos financieros, políticos, eróticos y uno se pregunta si este baño de porquería tendrá como objeto despertar en el televidente la sensación de que su propia vida es menos desastrosa»¹⁷⁵. Lo más lamentable es que el hombre se ha acostumbrado a ver este tipo de noticias, existe una especie de tolerancia a este fenómeno, en el que el hombre cada día al despertarse y prender la televisión, o cuando se conecta a una

¹⁶⁹ R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, 102-103.

¹⁷⁰ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 9.

¹⁷¹ Cfr. E. LÉVINAS, *Lévinas* RBA, España 2015, 58.

¹⁷² Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 11.

¹⁷³ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 44.

¹⁷⁴ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 13.

¹⁷⁵ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 65.

plataforma social y ve las noticias, lo único que encuentra son temas sobre asesinatos, accidentes, corrupción. Este es el nuevo entretenimiento como lo presenta Carlos Díaz:

El mensaje que lanza el presentador mientras mira fijamente a los ojos es: tranquilícese, el mundo es complicado, usted no lo comprendería; en realidad, ni usted ni nosotros podemos cambiarlo, lo importante es quedar «al corriente» de lo que pasa, déjanos a nosotros las técnicas: [...] *zoom* de cámara que bombardea con fugaces imágenes ¹⁷⁶.

Existe una delgada línea entre periodismo coherente y específico. A la falta de censura, no por encubrir información, sino porque se debe cuidar la sensibilidad de la sociedad para no normalizar la banalización del mal. Aunque no hay evidencia concluyente de que las personas que consumen violencia en cualquier medio de comunicación, se vuelvan violentas, lo que sí se puede percibir son las consecuencias de esta exposición a los estímulos violentos y agresivos. La violencia continúa en los noticieros y transmite una imagen de que la sociedad está llena de personas violentas y peligrosas¹⁷⁷; además, los medios de comunicación e información fuertemente persuaden a la población:

La presencia constante de violencia en los medios puede terminar por convencer a los públicos de que ésta puede ser una forma legítima de canalizar el conflicto y las diferencias con sus pares y, ciertamente, con “los otros”. Es decir, aunque los individuos no la ejerzan de forma física y abierta, la violencia se normaliza como forma de conducta individual y social¹⁷⁸.

Agregando que las personas desde sus dispositivos consumen más material y corren el riesgo de consumir más contenidos violentos, o incluso, participar en ellos para tener cierta popularidad o ser reconocidos en las «ágoras digitales», esos espacios virtuales responden a una necesidad, pues aparentemente:

Son recompensadas por retratar al mundo como un sitio en llamas, sea por el matrimonio entre personas del mismo sexo, por la violencia policiaca, por el terrorismo islámico o por la caída en las tasas de interés. Internet ha generado plataformas desde donde se difunden y celebran visiones apocalípticas del mundo y donde la moderación y la razón se han vuelto demasiado aburridas y difíciles de sostener ¹⁷⁹.

Cuando los individuos se conectan y se pierden en las «ágoras digitales», pueden acceder con facilidad a este tipo de contenidos convirtiéndose en un ocio donde se corre el

¹⁷⁶ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 88.

¹⁷⁷ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 53.

¹⁷⁸ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 53.

¹⁷⁹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 57.

riesgo de consumir lo más enfermo y abominable¹⁸⁰, y de esto se alimenta gran parte de nuestra sociedad. Esto provoca que con la facilidad de subir cualquier cosa a los medios digitales, «la realidad deje de importar como objetivo informativo»¹⁸¹.

Ante estos acontecimientos, las personas que hacen propaganda de la violencia y la ira, y quienes se han acostumbrado a ver el mal como ver el sol salir todo los días, ¿tienen consciencia de esto? Algunos piensan que son sujetos irracionales o que no han recibido educación¹⁸². Este argumento puede ser convincente, pero se corre el riesgo de deslindarlos de la responsabilidad de las acciones que afectan a otros. Si se considera sólo esta perspectiva en la que se sostiene que la violencia puede tener su génesis en la irracionalidad y la nula educación, Eichmann quedaría fuera, pues él actuó de determinada manera y era consciente de lo que hacía¹⁸³. Entonces no bastan sólo estos factores como explicación, debe haber más que contribuyen a ello. Siguiendo a Guerrero, se puede considerar que los medios digitales y la educación se manipulan de manera funcional para el dominio y poder, y que «se equivocan quienes consideran que la inclinación de una persona hacia el mal es una mera cuestión de ignorancia y falta de educación»¹⁸⁴.

¿Se puede afirmar que la «banalidad del mal» está presente en nuestra sociedad?, o ¿siempre ha estado o tiene nueva apariencia?, o forma parte de la naturaleza humana, de modo que «terminamos por reconocer el mal en nosotros mismos que se puede encarnar, como diría Hannah Arendt, en formas cotidianas y en apariencia banales»¹⁸⁵. No se puede dejar de posar las justificaciones del mal solamente en cuestiones del inconsciente o en corrientes psicológicas, puesto que más bien encuentran su razón en el plano ético, en la toma de decisiones y acciones conscientes, en la libertad. Por otro lado, se debe también a su antropología, pues «la crisis actual fomenta esta tendencia a la compleja naturaleza humana»¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 57.

¹⁸¹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 58.

¹⁸² Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 59.

¹⁸³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 141.

¹⁸⁴ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 78.

¹⁸⁵ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 63.

¹⁸⁶ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 63.

2.3.2 *La praxis de la política actual*

Cuando se habla del tema de política en la actualidad, se está muy lejos de lo que en verdad es hacer política, puesto que «el sentido de la política es la libertad»¹⁸⁷, y hoy parece que el principal opresor del hombre es el Estado, poniendo el poder en manos de pocos y a esclavizando a los demás¹⁸⁸. Ciertamente la sociedad muestra poco interés por lo político, y esto se debe al incremento de actos de corrupción¹⁸⁹, percibiendo actualmente un desencanto en la política, y en este último punto, se buscará en ella la «banalidad del mal» en nuestros días.

Esta tendencia es ignorada por hombres poderosos que se creen incorruptibles pero que son los principales promotores de la indiferencia política. Es así que el hombre no tiene una correcta visión de sí, y no por que no tenga la capacidad, sino porque no lo han dejado, o quizá no ha querido, ¿qué será de aquellos que sufren las mismas consecuencias y están en las esferas políticas? ¿Llevan a cabo una reflexión política y antropológica adecuada?

Tras la caída de la URSS, el rumbo y el hacer política entró en una nueva etapa, cuando anteriormente el Estado se hacía cargo de la educación, la salud y otros servicios, con el neoliberalismo se modificó el ritmo del hombre, desmantelando las capacidades del Estado y pasando a particulares, así, el individualismo, la privatización y la desigualdad marcan al hombre definiendo un nuevo concepto antropológico¹⁹⁰. Un ejemplo palpable es México, para el año de 1980 el gobierno tendió a «desmantelar las capacidades del Estado»¹⁹¹. Donde la privatización de los servicios de necesidades básicas ha llevado a establecer un costo que debe cubrir la población, y los recursos naturales de la nación pasaron a ser de una empresa privada, generando una desigualdad en el pueblo y promoviendo como un ideal el alcanzar un estatus en la sociedad -como se mencionaba anteriormente-, e incluso concentrando el poder económico en una sociedad elitista y de poca accesibilidad. La incertidumbre laboral, el desmoronamiento de servicios públicos y el neoliberalismo que el mismo Estado asumió, da valor a la frase tradicional «lo que es de todos es de nadie», que refleja el aumento de la

¹⁸⁷ H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, México 2012, 61- 62.

¹⁸⁸ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 55.

¹⁸⁹ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 11.

¹⁹⁰ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 19-21.

¹⁹¹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 24.

desigualdad y un Estado incompetente, donde se ha dado la corrupción y nunca ha sido sancionada¹⁹².

El hombre de hoy está asqueado de candidatos, aunque se identifique a unos de derecha y otros de izquierda, ninguno se enfoca en la solución de las necesidades sociales. El pasatiempo de esta élite es la guerra, en quién conseguirá el poder¹⁹³. A tal desencanto ha llegado la democracia que se ha concebido como un «mercado político»¹⁹⁴. Es así que los candidatos se han convertido en estrellas televisivas, con un perfil simpático, involucrándose en ciertos temas, cuidando la imagen personal, no hay una distinción de la vida privada y la vida pública, su imagen será una marca mercadológica¹⁹⁵ e incluso algunos utilizarán discursos de moda que incitan a la división, el odio y discriminación¹⁹⁶. El entretenimiento político se mueve por debates de interés público donde no se identifica un contenido serio y es «complejo de distinguir lo que es realmente importante de lo que es banal»¹⁹⁷.

Pero esta hazaña ha sido parte de la agenda política desde hace tiempo, los medios digitales son el campo de acción para la ideologización, con el fin de manipular y sembrar la indiferencia de temas políticos, así como crear necesidades superficiales¹⁹⁸. Si antes el político invertía gran cantidad de tiempo tocando las puertas de las casas para pedir el voto, hoy, con sólo encender la televisión o conectarte a una plataforma social, el candidato entra a la casa del ciudadano sin pedir permiso. Aquí nos encontramos con individuos que han sido anestesiados con la herramienta ideológica, y han sido desarmados de su sentido crítico, donde la única brújula para elegir a un candidato es la emoción que les impide oponerse y se les presenta un discurso completamente emotivo, como lo menciona Guerrero:

Si bien la mentira en la política no es nada nuevo, hay un cambio en el discurso en el que los llamados a la emotividad ignoran deliberadamente cualquier referencia a datos y hechos comprobables en un contexto de instantaneidad comunicativa y de baja confianza institucional¹⁹⁹.

¹⁹² Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 24.

¹⁹³ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 27.

¹⁹⁴ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 37.

¹⁹⁵ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 38.

¹⁹⁶ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 44.

¹⁹⁷ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 38.

¹⁹⁸ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 40.

¹⁹⁹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 41.

Principalmente el autor menciona que la mentira siempre ha servido a la política, denota que ya los ciudadanos están acostumbrados a escucharlas. Esta característica es probable que se dé por una ausencia crítica, como ya hemos mencionado las causas, y candidatos que en sus discursos se sirven de la «posverdad»²⁰⁰. Cabe mencionar que en la vida política, el discurso es el lugar donde reside el rostro de toda persona, como lo refiere Arendt: «mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición al mundo»²⁰¹. En la retórica política incluso se pueden encontrar discursos que sólo le den gusto a la audiencia, y a éstos se les conoce como populistas, que independientemente de que sean de izquierda o de derecha, no mantienen su dirección de acuerdo a una ideología partidista y elevan las emociones sobre la razón²⁰². Ésto para el pueblo, con ayuda de los medios de comunicación, tiene un efecto, como lo menciona Guerrero:

Los discursos políticos se dedicarían a mantener el espectáculo con base en desplantes comunicativos y mercadológicos afortunados sin importar la realidad donde se apelaría a las emociones movilizadoras sin vínculo con las razones y donde nadie le importaría si el fondo es verdad, pues convertida en un “punto de vista”, más cada quien tiende a defender el suyo²⁰³.

Los discursos en la vida política siempre se han caracterizado por el cuidado de la estructura y el tipo del lenguaje, incluso parte de la sociedad no está muy conectada con este modo de oratoria, como lo refiere Díaz:

Los electores, el pueblo, terminarán pensando como el poder lo desea, asumiendo y haciendo suyo el lenguaje de la Administración [...] todo lenguaje político queda reducido al parlamentariamente institucionalizado, sólo se habla de discursos que afectan a la sociedad institucionalizada, pero nunca desestructurada o instituida que constituye el universo de los humildes y cuyo lenguaje ni se entiende ni cuenta con hermeneutas o traductores áulicos. Mientras el idioma esperantista de los políticos -la «razón bla bla»- danza pero no avanza, sobre los humildes cae un espeso silencio y tupido velo²⁰⁴.

Además, de que el discurso político en la actualidad, tiende a dos variantes que manejan los presidentes o candidatos. Principalmente se caracterizan por ser muy parcos, no

²⁰⁰ Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. Los demagogos son maestros de la posverdad. <https://dle.rae.es/posverdad?m=form>. [acceso 03.03.2020].

²⁰¹ H. ARENDT, *La condición humana*, 203.

²⁰² Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 41.

²⁰³ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 43.

²⁰⁴ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 94.

tienen un sentido, no tienen calidad, y aquí está la diferencia en la que unos tienden a elevarse a un lenguaje que sólo pocos entienden y manejan, como lo menciona Díaz; y otros que lo rebajan a pura charlatanería para que lo entienda el pueblo²⁰⁵. Aquellos a los que se refiere Guerrero podrían ser los que Díaz considera como «los pobres que carecen de voz, que no constituyen noticia»²⁰⁶. De fondo, esta manera de dirigirse al pueblo es una forma intencionada de manipular y atender de manera populista, como lo denuncia Guerrero anteriormente. Estos dos tipos de discursos, son similares en el hecho de quedarse en el plano de las emociones y su decadencia se ve muy claramente en los debates²⁰⁷.

Por otra parte, las personas que se adentran en la vida política tienden hacer carrera por intereses, otros pocos por gusto y pasión. El político de hoy es una persona que no concuerda con el perfil necesario para llevar el cargo funcional, creen no necesitar una preparación o formación concreta en lo que se desempeñarán²⁰⁸. Así, se ha devaluado el papel del político:

Los políticos, dice Max Weber en *La política como vocación*, están obligados en su desempeño a ejercer una “ética de la responsabilidad”, es decir, a calcular y asumir las consecuencias, intencionadas o no, de sus decisiones y de sus actos. Esta actitud ideal, desde luego, contrasta con la acción política real, donde las verdades a medias y las falsedades son parte del juego²⁰⁹.

En concreto, el político no debe ser una persona desfasada de la realidad social, que cuente cuentos y se quede atorado en el pasado, o se centre en promesas ilusorias, o en su popularidad y sus promesas cumplidas. Lo que lo debe caracterizarlo es su gusto por hacer política, en la connotación de vocación, ejercida responsablemente. Además, es necesario considerar que este «Telepopulismo»²¹⁰, como lo define Guerrero, dificulta descubrir la verdad y opaca la ética de la responsabilidad en la vida política. De este modo, varios medios se dedican al amarillismo, donde sólo hay crítica y se promueve el miedo, la desconfianza y la ira²¹¹.

²⁰⁵ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 49.

²⁰⁶ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 90.

²⁰⁷ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 18.

²⁰⁸ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 158.

²⁰⁹ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 41.

²¹⁰ M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 42.

²¹¹ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?* 53.

Un campo donde la política ejerce su dominio es en la economía. Así lo analiza Lipovetsky, que por otro ángulo aborda la misma situación política desde las acciones de los partidos debido a la indiferencia, «cuanto más los políticos se explican y exhiben en la tele, más se ríe la gente»²¹². Pero el hecho de que el político abarque la esfera mercadológica, habla de una falta de identidad del Estado en los nuevos poderes. El político es un «títere» y quien dirige es el «casino financiero»²¹³, ellos son quienes dicen qué consumir, cuándo no consumir, generando en el hombre un interés por alcanzar un estatus social, bajo la ideologización y el sin sentido. El problema es que una parte de los países están sumidos en la pobreza y explotación donde las potencias dominantes les tientan con una vida de abundancia, lograda por el sueño capitalista. Pero son pocos los ingresos y las oportunidades, que incluso no pueden cubrir sus necesidades básicas.

Se puede observar pues, que «hemos sido reducidos en el consumo dinámico de bienes y lujos: obviamente, los hijos de los pobres se sienten frustrados por no poder acceder al consumo dinámico de determinadas marcas»²¹⁴, si la frustración continúa, ésta, abre paso a la violencia. Los países han maquillado la situación de pobreza y explotación en países primermundistas, donde a nadie le interesa estas situaciones precarias, e incluso se les puede considerar, de parte de la clase alta, a quienes forman parte de una condición social desfavorecida como salvajes y poco culturales por el aumento de violencia, que incluso se ve como parte de su naturaleza social y económica²¹⁵. Pero afirma Díaz que esta realidad se verá siempre desde el ángulo de los que dominan y nunca desde la percepción del oprimido y explotado²¹⁶.

Hay una decadencia antropológica regida por el «hedonismo y relativismo»²¹⁷, donde las emociones son el aspecto que rige el sentido de la vida y no la razón. La herramienta factible son los medios de comunicación que pueden prestarse para el abuso y manipulación de la razón en la sociedad, además de la situación crítica de algunos centros educativos y el reflejo de esta crisis en la praxis política.

²¹² G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 42.

²¹³ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 105.

²¹⁴ C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 68.

²¹⁵ Cfr. M. A. GUERRERO, *¿El fin de la razón?*, 53.

²¹⁶ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 95.

²¹⁷ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 161.

Por lo tanto, la reflexión ha girado en torno al hombre, poniendo las emociones por encima de la razón, que se encuentra vulnerable en las tres esferas analizadas anteriormente -política, económica-social y educación- que son las «ágoras virtuales», como nuevos espacios de relación virtual donde el hombre corre el riesgo de perder su identidad y de verse arrojado a un vacío, donde se ha mezclado la vida privada y la pública. En la primera esfera económico-social, se ha abordado ya a los sistemas de entretenimiento que, bajo la bandera del consumo, adormecen a una parte de la sociedad y la mantienen en un borreguismo, llegando incluso a banalizar todo mal²¹⁸. En la segunda esfera, los centros educativos, se corre el peligro de que la razón no sea ejercitada y sólo se prepare al hombre para consumir y trabajar, pues algunos docentes incluso, carecen de auténtico pensamiento crítico. Y en la tercera esfera, la vida política, en la práctica ha favorecido a pocos y a la mayoría ha explotado de diversas maneras.

Como si la acción política se tratara de series cinematográficas, como síntoma de estos tres escenarios, se identifican cuestiones de índole ético como la violencia, la mentira, y la indiferencia, que entran como componentes del amplio campo de la definición del «mal». Y el efecto que se observa en el hombre es que no le asombra nada de esta realidad, se ha acostumbrado a verlo día a día. Incluso, menciona Díaz, que el pueblo es el que pide dictadura, no hay necesidad de imponerse ni de implementar corrientes nacionalistas²¹⁹. El mundo está invadido por la confusión y la mentira, algunos recapacitarán, pero en algún momento todos deberán pagar las consecuencias, es por eso que muchos no aceptan y apuestan por la responsabilidad²²⁰, Además, se ha invertido en la despersonalización, donde la noción de libertad y la voluntad se han asfixiado, y al trastocarse los valores e ideales, es que pocos se arriesgan a alcanzar lo que las esferas les han arrebatado, e incluso, de sacrificarse por cualquier persona, pues se han instalado en el propio «yo» olvidándose de los demás²²¹.

Las guerras y revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos

²¹⁸ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo* 89.

²¹⁹ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 142.

²²⁰ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 158.

²²¹ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 160.

esencialmente en el campo de la violencia y por ese motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta²²².

Hannah aborda en varias de sus obras la política. En el párrafo anterior afirma que en los últimos años se ha entendido que la acción política termina generando violencia. Posiblemente es una invitación a extirpar esa idea para evitar la banalidad del mal, pero ¿qué propone Arendt para evitar la banalidad del mal? ¿Basta sólo con disociar la política de la violencia?

Si la corrupción política corrompe también al hombre, ¿qué respuesta se puede dar a esta situación que afecta a la sociedad? Díaz considera que habrá que ir a la raíz y que parte de la solución es cambiar los hábitos políticos²²³. Eichmann vivió en un régimen político que tenía a su servicio un aparato ideologizante y bajo una ley que le obligaba a corromperse, ¿ésto fue suficiente para que no pudiera ejercer su conciencia crítica y reflexiva? Lo cierto es que pareciera que la banalidad del mal sigue presente con un rostro contemporáneo. Arendt nos advierte de estos síntomas, pero ¿qué nos propone para evitar caer en la banalidad del mal?

La expresión de Arendt la «banalidad del mal» sigue resonando hoy en día porque el genocidio se ha desatado por todo el mundo y la tortura y el terrorismo siguen formando parte del panorama mundial. Preferimos distanciarnos de una verdad tan básica y ver la locura de los criminales la violencia sin sentido de los tiranos como rasgos de su manera de ser personal. El análisis de Arendt fue el primero en negar esta orientación al observar la fluidez con que las fuerzas sociales pueden hacer que personas normales cometan actos horriblos²²⁴.

²²² H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, 132.

²²³ Cfr. C. DÍAZ, *Este hombre, este mundo*, 178.

²²⁴ P. ZIMBARDO, *El efecto Lucifer. Estremecedor estudio sobre la naturaleza del mal*, Paidós, México 2018, 383.

CAPITULO

III

CUATRO APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS PARA ACERCARSE A

EICHMANN

Cuando el hombre se lee, no sólo realiza una lectura de su propia historia, sino la de todos los hombres. Esta afirmación radica en la constante necesidad de que el hombre conozca su historia y entre en diálogo consigo mismo o, como diría Wojtyla, «cuando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos ante todo al hecho de que el hombre se dirige cognoscitivamente hacia sí mismo; es decir, establece un contacto cognoscitivo consigo»²²⁵. El pensamiento filosófico no sólo es experiencia, ni puros contenidos informativos, es también un testimonio del recorrido de la historia del mismo hombre y cómo se concibe a sí mismo a lo largo de los siglos. Es como cuando se pasea por un museo y el espectador descubre la necesidad de leerse, para entenderse mejor, para encontrarse consigo mismo. La tarea de buscar en la historia de la filosofía responde a la obligación de auto comprenderse. Arendt ha titulado el capítulo III de su obra *La vida del espíritu*, con la

²²⁵ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Biblioteca Palabra, Madrid 2014², 31.

pregunta «¿Qué nos hace pensar?», y para ella, esta actividad cognoscitiva es inherente al mismo hombre, desde que es hombre, como lo expresa a continuación:

La pregunta «¿Qué nos hace pensar?» no interroga por causas o intenciones. Al asumir la necesidad humana de pensar, parte del supuesto de que la actividad pensante se encuentra entre aquellas *energeiai* que, como tocar la flauta, tienen su fin en sí mismas y no dejan producto acabado que sea tangible para el mundo. No podemos datar el momento en que empezó a sentirse esta necesidad, pero el mismo hecho de que exista el lenguaje, junto con todo lo que sabemos de los tiempos prehistóricos y de las mitologías transmitidas por autores anónimos, nos conceden cierto derecho a suponer que esta necesidad es contemporánea a la aparición del hombre sobre la tierra. Sin embargo, sí podemos fechar el nacimiento de la metafísica y de la filosofía, y nombrar las respuestas dadas a nuestra pregunta a lo largo de los diferentes periodos históricos²²⁶.

Para entender la capacidad reflexiva de las consecuencias éticas y morales del comportamiento del hombre, es necesario primero comprender al hombre. En este capítulo se intenta llevar a cabo un diálogo a partir del caso Eichmann. Es por eso que se abordarán a algunos filósofos de la antigua Grecia, específicamente a Platón y Aristóteles, con quienes se realiza un primer acercamiento antropológico y a partir de sus aportaciones, se analizará el comportamiento de Eichmann. Posteriormente se estudiará a Santo Tomás de Aquino, en especial a través del tratado de los actos humanos, en el que se reflexionará el tema del acto humano y, del mismo modo, siguiendo el caso de Eichmann, se intentará dialogar con las aportaciones del Teólogo-Filósofo.

Finalmente, en este capítulo, se considerará el concepto de mal radical de Kant, con la intención de proponer una reflexión sobre la figura de Eichmann y el deber que la Alemania nazi proponía.

3.1 Primera mirada: desde Platón

Aunque en un principio no existía el concepto de «conciencia», había criterios para distinguir entre el bien y el mal. Poco a poco se va interiorizando hasta expresarse con la palabra «corazón», que ya es conocida en el siglo XV a. C. durante el reinado de Tutmosis III, en Egipto. Lo mismo sucede en Israel, quienes utilizan el mismo término para referirse a la conciencia, apuntando también a un carácter más interior. Es en la filosofía griega que

²²⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós Barcelona 2016⁷, 151.

surge el concepto de *syneidesis*, en un momento en el que se fijan más bien en el «saber con otro», o que otro sea eventualmente responsable²²⁷.

La concepción del ser humano empezaba a nacer, eran los inicios de la antropología y el desarrollo del concepto de «conciencia». Q. Calvo Cubillo señala que,

Pitágoras (517-497) sigue la reflexión intelectual sobre el término *syn-oida* e invita a hacer un examen dos veces al día en el terreno ético. Es interiorizado por Sócrates (465-399), que, reflexionando sobre sí mismo («conócete a ti mismo»), descubre que en lo más íntimo de la persona hay como otro «yo» o espíritu existente dentro de sí mismo, al que llama *daimonion*. Se trata de una reflexión de tipo cognoscitivo, más que ético o moral: es la voz divina, la comunicación inmediata con la divinidad. Desde el siglo IV a. C., la palabra *synoida* pasa a ser sinónimo de mala conciencia (Sófocles, Demóstenes), aunque ya en Platón significa también una buena conciencia, sin remordimiento. La otra fórmula (*syneidesis*) sigue siendo más bien cognoscitivo. En una segunda época (siglo I a. C.) comienza a prevalecer el sentido moral, como en Plutarco, por ejemplo, para el que la conciencia, la mala conciencia, es «como una herida en la carne... Sus reproches queman más que cualquier fuego»²²⁸.

Es pues Sócrates, quien realiza una reflexión directa sobre el hombre, superando su característica escéptico-relativista, principalmente enfocándose a los valores y normas morales, siendo él a quien se atribuye el reconocimiento de la voz divina de la conciencia. Él entiende al hombre como ser racional, aunque con especial predominio de aspectos prácticos y éticos, pero que «está ligado a la verdad eterna e inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible»²²⁹. Estas ideas toman más profundidad y reflexión en Platón, quien expone su metafísica y en la que presenta al hombre

ordenado por su espíritu al mundo inteligible (*χόσμος νοητός*). Ese mundo es la verdadera realidad (*ὄντως ὄν*) frente al mundo aparente y mudable de las cosas que se perciben por los sentidos. Por ello, el alma del hombre es esencialmente inmortal, pertenece al mundo inmutable de las ideas y está fundamentalmente por encima del mundo cambiante. Platón es el primero que intenta demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma²³⁰.

Es en su diálogo Fedón donde hace esa demostración del alma inmortal del hombre²³¹. A partir del descubrimiento de la realidad espiritual del hombre, es precisamente el espíritu como el único verdadero ser. Lo esencial del hombre es lo espiritual, mientras que lo corpóreo no se entiende de manera positiva. Así, aparece en Platón un dualismo entre espíritu y

²²⁷ Cfr. Q. CALVO CUBILLO, *Educación de la conciencia*, PPC 2013, Madrid, 15.

²²⁸ Q. CALVO CUBILLO, *Educación de la conciencia*, 16.

²²⁹ Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1985⁵, 47.

²³⁰ Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 48.

²³¹ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, GARCÍA GUAL, C. (tr.), Gredos, Madrid 2008, III, 72c-73a, 56-57.

materia, de la cual el alma debe liberarse para regresar a su existencia específica que es puramente espiritual. La perfección del hombre es la mayor espiritualización posible de la vida, sólo que el espíritu se concibe sobre todo como un conocimiento intelectual. Así, el espíritu se entiende como la razón (*νοῦς*)²³², noción que se encuentra en el mito del carro alado:

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requerida toda una larga explicación; pero a decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resulta difícil y duro su manejo²³³.

Aquí Platón explica en una forma metafórica el alma y propone el carro entendido, desde su contexto, como un carro utilizado para el combate y que es tirado por dos corceles, uno de los cuales tiende hacia cielo, de aspecto muy bello, que representa la voluntad en dirección al bien; y el otro corcel, que tiene un aspecto contrario al primero no muy agradable, que quiere descender y que representa las fuerzas negativas, la vida sensual y el mal²³⁴. Al intentar describir Platón de dónde le viene al hombre la denominación de moral e inmortal, menciona él que el alma que ha perdido sus alas, va a la deriva hasta que se instala y se hace de un cuerpo terrestre. Este «compuesto» se llama ser vivo y recibe el nombre de mortal. Para este filósofo, las alas que ha perdido el alma, es lo que más unido se encuentra a lo divino, «y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo»²³⁵.

Mientras que los caballos de los dioses avanzan fácilmente, a los caballos vinculados de maldad les cuesta trabajo, «porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero»²³⁶. En este movimiento del auriga por querer controlar el coche para mantener el equilibrio, hay una tensión continua entre el caballo que asciende y el que quiere descender.

²³² Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 48.

²³³ PLATÓN, *Fedro*, LIEDO IÑIGO, E. (tr)., Gredos, Madrid 2008, III, 246a, 345.

²³⁴ Cfr. R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2017¹³, 69.

²³⁵ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 246e, 344-347.

²³⁶ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 247b, 348.

En Platón, tal es entonces, el alma del hombre: razón, apetito y voluntad dirigida al bien²³⁷, es decir, hay en el hombre un apetito que lo ata al mundo de los sentidos y de las apariencias, pero el alma racional, que es lo que distingue al hombre de los demás seres animados, le permite vivir y ascender al mundo de las ideas. A este mundo de las ideas tiende el alma por su naturaleza espiritual y por tanto, se da una lucha constante guiada por la razón para buscar aquello que es bello, perfecto y bueno, y alejarse de aquello que complace a los sentidos y así, poder liberarse de las ataduras que lo atan al mundo material y regresar a su existencia espiritual²³⁸. Esto sólo se logra cuando el hombre alcanza su perfección, la cual es posible a través de la desmaterialización y espiritualización de la vida. Sólo que esta espiritualización se entiende como un conocimiento intelectual²³⁹.

El auriga pues, dirige el carro tratando de impedir que los caballos vayan de maneras diferentes y procurando avanzar hacia el mundo de las ideas, pero, ¿qué sucede si el auriga no logra el control entre los dos corceles? Platón expone lo siguiente:

Soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en su movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser una más que otra. Confusión, pues, y porfias y supremas fatigas donde, por torpeza de las aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. [...] Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre (sic) que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra²⁴⁰.

Entonces, si el auriga consigue el control de la pareja de caballos le será posible elevarse y emprender el viaje necesario para llegar al mundo inteligible y contemplar las ideas; por el contrario, una falta de dominio de la pareja de caballos le hará perder el equilibrio, y el alma, al perder las alas, cae al mundo de las cosas sensibles y se encarna en un cuerpo. Según lo alto que haya llegado esta alma y contemplado el mundo de las ideas, se implantará, de acuerdo a la jerarquía platónica, en un varón «que habrá de ser amigo del

²³⁷ Cfr. R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, 69.

²³⁸ Cfr. R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, 69-70.

²³⁹ E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 48.

²⁴⁰ PLATÓN, *Fedro*, 248a-248c, 349-350.

saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor», hasta nueve niveles distintos, siendo lo más bajos, el octavo que es «para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena»²⁴¹.

Así, el hombre justo -que para Platón es aquel en el que la parte racional, por ser la más elevada de todas, gobierna sobre la irascible y concupiscible-, demuestra un dominio de los corceles manejándolos con armonía y sólo él «es el verdadero conocedor de sí mismo y de las esencias de las cosas, sólo en él se unifican la comprensión del intelecto y los deseos de la voluntad»²⁴². En cambio, el hombre en el que la racionalidad está dominada por la irascibilidad o por la concupiscencia, permanece en la confusión de lo sensible y es dominado por las tendencias negativas.

Como se ha visto ya, a través del mito del carro alado, Platón trata de demostrar que toda persona tiene alma, la cual goza de las facultades de razón, voluntad y apetito. Pero el interior del alma humana está en constante conflicto entre el bien y el mal, representados por dos caballos alados, uno de los cuales es virtuoso y el otro inmoral, que tiran de un carro alado conducido por un auriga -la razón-, la cual busca proporcionar al hombre conocimiento verdadero²⁴³.

Ahora bien, si a la luz de esta metáfora se quisieran entender las acciones de Eichmann, podría decirse que la auriga, es decir, la razón, cedió ante los deseos inmorales y las pasiones humanas (caballo negro) representados en las ambiciones del partido nacionalista, quien enajenó la conciencia de Eichmann a la ideología partidista, pues con ayuda del sistema propagandístico logró su cometido sembrando el terror y esconder su maquinaria maligna, imponiendo así la obediencia a toda costa y destruyendo la esencia del hombre: «Eichmann no reconoció dicha situación, ni pudo juzgar su significado e implicaciones, porque su conciencia funcionó obedeciendo a lo que se ordenaba y hacía

²⁴¹ Las almas, según hayan podido disfrutar de mayor o menor contemplación de las ideas, serán merecedoras de encarnaciones de distinta calidad. Éstas son, en orden de prioridad, las vidas que pueden corresponderle: 1. Amante de la sabiduría, la belleza, la cultura de las musas y el amor; 2. Monarca, legislador o jefe en la guerra; 3. Político, administrador u hombre de negocios; 4. Atleta, entrenador o médico; 5. Profeta o autoridad en los rituales; 6. Poeta o pintor; 7. Artesano o campesino; 8. Sofista o demagogo; y 9. Tirano. Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 248d-248e, 350-351.

²⁴² Cfr. R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, 71.

²⁴³ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 249e-250a, 353.

alrededor suyo, y no pensando autónomamente. Su obediencia fue, qué duda cabe, su ‘culpa’»²⁴⁴.

¿Es esta una defensa de Eichmann y una declaración de su inocencia? No hay que adelantarse a conclusiones precipitadas, lo que sí se puede considerar en este momento, es que el acusado probablemente cedió su razón y voluntad al mismo Estado, como lo describe Saavedra,

... cuando el pensamiento ideológico es introducido consecuente y violentamente en la política, en la esfera de la acción y el discurso libres, la ideología se expresa como terror. [...] En un Estado verdaderamente totalitario, el terror ya no es simplemente el medio para suprimir a la oposición interna, sino que se vuelve él mismo, para decirlo en términos de Montesquieu, el principio de toda política totalitaria. [...] En efecto, mientras que la tiranía se manifiesta como la ausencia de leyes y se sujeta a la voluntad de un individuo o de una camarilla; en cambio, la dominación totalitaria es la encarnación misma de la Ley, es, paradójicamente, el reflejo negro del gobierno constitucional, su desdoblamiento negativo. No es un gobierno ilegal, pues sus actos se someten a la ley de la naturaleza o a la de la historia. Defiende su superioridad argumentando que su legalidad no tiene que ver con la de las limitadas leyes positivas humanas, sino con una más alta y trascendental. [...] Así, elimina la acción y todo espacio público y privado de la libertad con el fin de alcanzar el control y la dominación totales del comportamiento de la pluralidad de seres humanos a través de la ejecución inflexible de la ‘conclusión’ de las premisas ideológicas²⁴⁵.

El corcel negro, es decir, los deseos inmorales y pasiones humanas de Eichmann estaban en busca de un reconocimiento, mismo que podía alcanzar a través de la obediencia de sus superiores. En el interrogatorio al que fue sometido, narró de su fracaso como estudiante, que lo orilló a mentir alegando las desdichas económicas de su padre²⁴⁶; posteriormente, en su intento de alcanzar un rol social destacado, renuncia a su deseo de ingresar a la masonería, pues un nazi no podía pertenecer a esta sociedad²⁴⁷. Hubo momentos donde se mostró desanimado por no ser reconocido, por vivir en el anonimato, así aprovechaba la oportunidad para alardear²⁴⁸. Pero cuando fue ascendido a un cargo con

²⁴⁴ M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, (2007) 35. Esta afirmación también es de Arendt, quien menciona «Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud harto alabada. Los dirigentes nazis habían abusado de su bondad. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima y únicamente los dirigentes merecían el castigo»; H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 375

²⁴⁵ M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. (2007) 41.

²⁴⁶ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016, 49.

²⁴⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 55.

²⁴⁸ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 77.

poderes ejecutivos, experimentó un auténtico y permanente cambio de personalidad. Ante la rapidez con la que ascendió y a mayor rango de lo que había esperado, había encontrado ahora el reconocimiento y autoridad que tanto había deseado²⁴⁹, tanto que en su interrogatorio recordaba cuando recibía invitaciones sociales de parte de personajes importantes por su posición gubernamental²⁵⁰.

Volviendo al mito de Platón, el otro corcel que Eichmann tenía era su voluntad, que por naturaleza tiende al bien. En el caso de Eichmann se podría argumentar que esta búsqueda del bien y rechazo del mal se reflejaron en aquellos momentos cuando salvó judíos²⁵¹. Este exoficial nazi experimentó un momento lúcido en el que la conciencia ejerció su función panerética²⁵², como en el mito del carro alado, hubo tensión por los dos caballos, y así experimentó crisis de conciencia²⁵³. Estos momentos de conflicto entre la obediencia de la ley y la voz de su conciencia se dieron cuando presenció un asesinato de un camión que fungía como cámara de gas²⁵⁴, o cuando se enteró de la solución final ordenada por Hitler, lo que le hizo sentir una pérdida de sentido²⁵⁵. Mismo efecto pudo tener Eichmann cuando la realidad se le mostró en estas situaciones difíciles, incluso él no soportó su realidad, declarando que «aquello fue demasiado para mí. Volví a entrar al automóvil y guardé silencio. Después de haber presenciado esto era capaz de permanecer horas y horas sentado al lado del conductor de mi automóvil, sin intercambiar una sola palabra con él»²⁵⁶.

Eichmann no tuvo el control de estos corceles. Si, como se vio anteriormente, cedió su razón y voluntad al mismo Estado, en el interrogatorio quedaron manifiestas sus limitadas dotes intelectuales²⁵⁷. Fue claro que era incapaz de distinguir entre los conceptos de *deber*,

²⁴⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 99.

²⁵⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 121.

²⁵¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 95.

²⁵² Es la función de la conciencia que exhorta o aconseja Cfr. R. ARROCHA GONZÁLEZ, *Estética y política en Jean Jacques Rousseau*, Fondo editorial de humanidades y educación, Caracas 2007, 41.

²⁵³ La crisis de conciencia que no sólo tuvo Eichmann, sino varios generales o soldados Nazis, por obedecer la Ley o su conciencia. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 145.

²⁵⁴ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 129.

²⁵⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 124.

²⁵⁶ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 130.

²⁵⁷ Esto no quiere decir que se tratara de un discapacitado intelectual, pues, «tras las palabras de los expertos en mente y alma, estaba el hecho indiscutible de que Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral», H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 46.

órdenes y ley; presentía vagamente que la distinción entre órdenes y ley podía ser importante, sin embargo,

como fuere que solamente realizó actos que él consideraba como exigencia de su deber de ciudadano cumplidor de las leyes, y, por otra parte, actuó siempre en cumplimiento de órdenes -tuvo en todo momento buen cuidado de quedar «cubierto»-, Eichmann llegó a un tremendo estado de confusión mental, y comenzó a exaltar las virtudes y a denigrar los vicios, alternativamente, de la obediencia ciega, de la obediencia de los cadáveres, *Kadavergehorsam*, tal como él mismo la denominaba²⁵⁸.

Estas crisis que tuvo el acusado y que se ha intentado analizar a la luz del mito del carro alado evidencian que Eichmann sí tenía conciencia²⁵⁹, pero la cuestión es si era consciente de sus actos o cómo resolvía los problemas de conciencia. Hannah menciona que los asesinos que sirvieron a Hitler y cometieron estas atrocidades no eran crueles, ni sádicos, ni homicidas por naturaleza, de ahí que,

el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler -quien, al parecer, padecía muy fuertemente los efectos de aquellas reacciones instintivas- era muy simple y probablemente muy eficaz. Consistía en invertir la dirección de esos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: «¡Qué horrible es lo que hago a los demás!», decían: «¡Qué horrible espectáculo tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!».

El hecho de que Eichmann recordara mal las ingeniosas frases de Himmler quizá sea un indicio de que existían otros medios más eficaces para resolver los problemas de conciencia²⁶⁰.

Desde el mito del carro alado, podría afirmarse que en Eichmann no hubo armonía entre su intelecto y voluntad, no era un hombre justo, tal como lo entiende Platón, sino un alma que ha encarnado en un tirano -la categoría más baja para él-, pues su razón no ha contemplado la verdad. Dice Platón en el *Fedón*:

sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego por encontrarse junto a otros razonamientos que son de esa clase, que a los mismos unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia, sino que concluyera en su resentimiento por rechazar alegremente la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida

²⁵⁸ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 199.

²⁵⁹ Relata Arendt que muchos en el juicio se preguntaban si tenía conciencia Eichmann, a la cual afirma Hannah que sí la tenía. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 141.

²⁶⁰ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 156-157.

odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas²⁶¹.

Al renunciar al ejercicio de la razón y no controlar los apetitos más bajos y la tendencia al mal, por alcanzar el reconocimiento que tanto buscaba, paradójicamente lo llevó al anonimato al anestesiar su conciencia y su juicio. M. Estrada Saavedra lo comenta así:

Acicateado por el miedo del desclasamiento social y de la inseguridad económica, persiguió fervientemente sus propios intereses con la esperanza de que su carrera le retribuyera con reconocimiento social y éxito financiero. Su obsesión por el reconocimiento y el éxito lo cegaron frente a las consecuencias de sus actos criminales y ante el carácter moral y político de su medio social, asimismo anestesió su conciencia y su juicio y paralizó toda posibilidad de actuar libremente. En esta confusión, en la que no existía a sus ojos ningún contraejemplo en la sociedad mayoritaria, no surgió para Eichmann prácticamente ningún deseo de resistir o sentimiento de culpa. Prisionero de su niveladora forma de pensamiento instrumental, no le fue posible distinguir entre administración pública y crimen estatal. Para él, ambos eran básicamente lo mismo, pues sólo los evaluaba a la luz de los criterios de la competencia, eficiencia, éxito y obediencia. Eichmann no habitaba el mundo, no convivía ni consigo mismo ni con sus congéneres. Esta pérdida del mundo se manifestaba conspicuamente en su aversión contra la formación auténtica de juicios y el hacerse responsable de sus propios hechos y dichos. Renunció, así, a ser una persona entre las otras y prefirió la comodidad del anonimato²⁶².

El mito del carro alado no sólo es una metáfora que puede servir en el caso de Eichmann, también sirve para la vida humana. Si la racionalidad se impone a la irascibilidad y la concupiscencia, el hombre es capaz de hacer el bien; en cambio, si son la concupiscencia y la irascibilidad las que dirigen, será capaz de cualquier mal. El hombre no puede, por su naturaleza, renunciar al ejercicio de su conciencia y su juicio, porque entonces será incapaz de actuar libremente. Desde Platón el caso de Eichmann se explica como la falta de equilibrio entre las tres almas, el pensador griego pensaba que el mal era fruto de la ignorancia, y que se curaba con la justicia y con la educación²⁶³, pero, ¿qué explicación se puede dar desde Aristóteles?

3.2 Segunda mirada: desde Aristóteles

Mientras que para Platón, la unión de alma y cuerpo es plenamente accidental, en Aristóteles el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, y por tanto, dado que es un

²⁶¹ PLATÓN, *Fedón*, 90c-d, 91.

²⁶² M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. (2007) 39-40.

²⁶³ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 247b-e.

compuesto, no pueden existir por separado, ahora no sólo el alma, sino el compuesto cuerpo-alma es substancial²⁶⁴. Para él, a diferencia de Platón, la unión de cuerpo y alma es necesaria y, si Platón habla de una división tripartita del alma (concupiscible, irascible y racional), Aristóteles defiende la unidad de la misma. El hombre es, pues, para el Estagirita, una sustancia compuesta y de manera indisoluble por la materia y la forma, en la que la forma es la entelequia del cuerpo o de la materia, es decir, el alma es el principio vital del cuerpo:

Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso -y paralelamente- el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo²⁶⁵.

En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden²⁶⁶.

Para este filósofo, todos los seres vivos y no sólo el hombre, tienen en su composición como sustancias vivientes tanto alma como materia. Vegetales y animales comparten con el hombre la indisolubilidad de la unión entre cuerpo y alma, y existen, según la clasificación aristotélica, tres tipos de almas: la vegetativa, la sensitiva y la racional, siendo esta última la que abarca a todas las demás, teniendo además la facultad de juzgar, razonar, contemplar y de construir el conocimiento y la ciencia²⁶⁷. En Aristóteles son estas últimas características del alma intelectual las que identifican el concepto de hombre, quien posee también la capacidad para ejercer y ejecutar acciones racionales. Es esta alma racional la que lo diferencia y aleja, de manera substancial, de los demás seres vivos:

Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya²⁶⁸.

Al situar en el hombre las facultades discursiva e intelectual, dota a éste de la capacidad y la posibilidad de distinguir y de acceder a la verdad en sí misma. Así entendido, es un conjunto substancial de dos elementos: uno que hace las veces de cuerpo, que en este

²⁶⁴ Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, I, BAC, Madrid 2011, 489-490.

²⁶⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, CALVO, J. L. (tr.), Gredos, Madrid 1978, II, 413a, 170.

²⁶⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 413b, 173.

²⁶⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 414b, 177.

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 414b, 176.

caso es la materia; y el otro que hace las veces de alma intelectual y discursiva, llamado forma, y así es como aparece la unión sustancia dotada de razón que se llama hombre. Es en este nuevo compuesto que el conocimiento es adquirido, no de manera independiente por una de las entidades, sino de manera conjunta:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa -ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición- ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto -siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible²⁶⁹.

Además de ser el hombre una unión sustancia dotada de razón, en el libro I de su *Política*, Aristóteles lo define como «animal político», para él, dado que el hombre tiene un carácter social que lo lleva a conformar una comunidad para satisfacer las necesidades de la vida y el buen vivir, «es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre»²⁷⁰. Esta afirmación está vinculada a una segunda afirmación aristotélica: el hombre es un «animal dotado de *lógos*», el cual es algo más que lenguaje, pues a diferencia de la voz animal, que sólo expresa placer y dolor, el lenguaje humano está vinculado a la ley común y al conocimiento teórico:

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad²⁷¹.

Por un lado, está vinculado a la ley común, porque el ser humano es el único animal que gracias al lenguaje puede discriminar entre lo útil y lo perjudicial, lo bueno y lo malo, lo

²⁶⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, 429a, 230.

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Política*, GARCÍA VALDEZ, M. (tr.), Gredos, Madrid 1988, I, 1253a, 50. En *Ética a Nicómaco* señala: «...la autosuficiencia la referimos no a uno en soledad, al que vive una vida solitaria, sino también a sus padres, hijos, esposa y en general, a sus seres queridos y conciudadanos, puesto que el hombre es un ser político por naturaleza»; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CALVO, J. L. (tr.), Alianza Editorial, Madrid 2014², I, 1097b, 69.

²⁷¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, 51.

justo y lo injusto, y por tanto instaurar leyes comunes y fundar sobre ellas la familia (*oikos*) y la ciudad (*pólis*) como comunidades propiamente humanas. Así, la máxima antropológica se encuentra en decidir la mejor de las alternativas posibles para engrandecer la humanidad.

Platón identificaba el bien con el conocimiento, caracterizándose por un marcado intelectualismo, pero para Aristóteles no es posible afirmar la existencia del «bien en sí», de un único tipo de bien, pues del mismo modo que el ser se dice de muchas maneras, habrá también muchos tipos de bienes:

Parece que todo arte y toda investigación científica, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran. [...] Mas como quiera que son numerosas tanto las actividades, como las artes y las ciencias, numerosos resultan ser también los fines: en efecto, el de la medicina es la salud, de la construcción naval un navío, de la estrategia la victoria y de la economía la riqueza²⁷².

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana tiende a un fin, y el fin de la acción es el bien que se busca. El fin, por lo tanto, se identifica con el bien, pero ¿hay algún fin último? Aristóteles menciona que hay un Supremo Bien al que aspiran todos los hombres por naturaleza, y éste consiste en la felicidad. El Estagirita identifica la felicidad con la buena vida. Pero no todos los hombres tienen la misma concepción de lo que es una vida buena: para unos es el placer, para otros la riqueza o el honor, etc²⁷³.

Si el hombre tiene una función propia y si actúa de acuerdo a esa función, será un «buen» hombre; de otro modo será un «mal» hombre. La felicidad consiste por tanto en actuar en conformidad con la naturaleza propia del hombre. Y en la medida en que se lleve a cabo esa función racional, podrá el hombre alcanzar la felicidad. Si sus actos le llevan a cumplir esa función, será virtuoso; si no es así, será un vicioso que se aleja de su propia naturaleza y, por consiguiente, de la felicidad:

Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma acción de «tal hombre» y la de «tal hombre competente» [...], porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente a la actividad -pues propio del guitarrista es tocar la guitarra, mas tocarla bien lo es del bueno... si ello es así, entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y más completa-. Y -todavía más- en una vida

²⁷² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CALVO, I, 1094a, 57.

²⁷³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a-1095a, 58-61.

completa, pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero²⁷⁴.

Si se quiere resolver el problema de la moralidad, hay que volver a la naturaleza del hombre. Ahora bien, se ha visto que el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo, por lo que «una parte del alma es irracional y la otra tiene un principio racional»²⁷⁵. Hay pues, dos formas propias de comportamiento y, por lo tanto, dos tipos de virtudes: las virtudes morales o éticas (la generosidad y la templanza) y las virtudes intelectuales o dianoéticas (sabiduría, comprensión y la inteligencia práctica)²⁷⁶. Y como se tienen dos virtudes,

-una intelectual y otra moral- la intelectual toma su origen e incremento del aprendizaje en su mayor parte, por lo que necesita experiencia y tiempo; la moral, en cambio, se origina a partir de la costumbre, por lo que incluso de la costumbre ha tomado el nombre con una pequeña variación [*éthos*]. De aquí se resulta también evidente que ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza: en efecto, ninguna de las cosas que son por naturaleza se acostumbra a otro comportamiento²⁷⁷.

A lo largo de la vida el hombre se va forjando una forma de ser, un carácter (*éthos*), a través de sus acciones, en relación con la parte apetitiva (irracional) y volitiva (racional) de su naturaleza²⁷⁸. Para determinar cuáles son las virtudes propias de ella (virtudes morales), Aristóteles analiza la acción humana, señalando que hay tres aspectos fundamentales que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión. Como Aristóteles sostiene que la voluntad, por naturaleza está orientada hacia el bien, la deliberación no es sobre lo que se quiere, sobre la volición, sino sobre los medios para conseguirlo:

La deliberación, pues, se da en aquellas cosas que suceden por lo general, pero que es incierto cómo van a resultar y en aquellas en las que es indefinido el resultado y tomamos consejeros para los asuntos importantes porque desconfiamos de que nosotros mismos seamos capaces de decidir. Y no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que conduce a los fines²⁷⁹.

La segunda fase -la deliberación sobre los medios para conseguir lo que se desea-, y la tercera -la decisión acerca de la conducta que se ha de seguir para conseguirlo-, están

²⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1098a, 71.

²⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1102a, 85. De la misma manera, en *Ética a Nicómaco*, Aristóteles divide la parte racional del alma en dos partes: «una con la que consideramos, entre las-cosas-que-son, aquellas cuyos principios no pueden ser de otra manera; y la otra, con la que consideramos aquellas que pueden serlo»; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a, 209.

²⁷⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1102a-1103a, 85-87.

²⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103a, 88.

²⁷⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103b, 90.

²⁷⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1112b, 120.

subordinadas al pensamiento de la determinación de la conducta, y apelan a la experiencia para poder determinar lo acertado o no de las decisiones²⁸⁰. Es la repetición de las buenas decisiones lo que genera en el hombre el hábito de comportarse adecuadamente; y en este hábito consiste la virtud para Aristóteles:

... de esta manera, todo experto rehúye el exceso y el defecto y en cambio busca el término medio y lo elige -pero el término medio no del objeto, sino del relativo a nosotros-.

Y, claro, si toda ciencia realiza bien su actividad de esta manera con vistas al término medio y dirigiendo sus obras hacia éste [...], y si la virtud es más exacta y mejor que cualquier arte, lo mismo que también lo es la naturaleza, sería capaz de alcanzar el término medio. Pero me refiero a la virtud moral, pues ésta tiene que ver con afecciones y acciones y es en ellas donde hay exceso, defecto y término medio. [...] -lo cual es propio de la virtud-²⁸¹.

De entre todas las virtudes éticas, la justicia es la principal virtud ética. Consiste en un modo de ser por el cual se está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo. Se llama «“justas” a las acciones que proporcionan o salvaguardan la felicidad y sus partes para la comunidad política»²⁸². En Aristóteles la justicia es la más sobresaliente de las virtudes, porque en ella está incluida toda virtud, «y es una virtud perfecta precisamente porque es un ejercicio de la virtud perfecta. Es perfecta, porque quien la posee puede conducirse virtuosamente en sus asuntos particulares, pero son incapaces de hacerlo con otro»²⁸³. Es la única de las virtudes que es un «bien ajeno», por que «es para-otro», haciendo lo que le conviene a los otros. El vicio de esta virtud es la injusticia, que es el ejercicio de la maldad; es el exceso y defecto de lo inútil y perjudicial contra toda proporción²⁸⁴.

Para determinar las virtudes intelectuales o dianoéticas, Aristóteles parte del análisis de las funciones de la parte racional o cognitiva del alma. A cada una de ellas le corresponderá una virtud propia que vendrá representada por la realización del saber correspondiente. El conocimiento o dominio de un arte significa la realización de la función productiva. Para Aristóteles, las dos partes intelectuales del alma tienen como función alcanzar la verdad, por tanto, son cinco las virtudes que pertenecen a ambas y con las que cada una puede alcanzar

²⁸⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1111b-11136b, 116-123.

²⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1106b, 99.

²⁸² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1129b, 177.

²⁸³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1130a, 178.

²⁸⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1130a-1130b, 178-181.

la verdad: Técnica, Ciencia, Prudencia, Sabiduría y Entendimiento²⁸⁵. De entre todas ellas, la sabiduría es el más perfecto de los conocimientos científicos, pues el sabio «no sólo debe saber lo que se sigue de los primeros principios, sino alcanzar la verdad sobre los principios. De manera que la Sabiduría sería entendimiento y conocimiento científico, un conocimiento que encierra como la cúspide de las cosas más valiosas»²⁸⁶.

Para Aristóteles se trata de adquirir el hábito de las virtudes, así se llega al hombre justo y bueno:

Por consiguiente es acertado decir que el hombre se hace justo por el hecho de realizar acciones justas y templado por realizarlas templadas; y también que como consecuencia de no realizar éstas nadie podría ni siquiera estar en disposición de ser bueno. Sin embargo, la mayoría no llevan a esto a la práctica, sino que se refugian en la teoría y creen que son filósofos y que así van a ser virtuosos, obrando de manera parecida a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos, pero no hacen nada de lo que se les prescribe²⁸⁷.

Para Aristóteles el llegar a ser buenos, a ser virtuosos, dependerá también de diferentes factores como son la naturaleza, los hábitos y la enseñanza:

Y creemos que unos son buenos por naturaleza, otros por hábito y otros por enseñanza. Pues bien, lo que atañe a la naturaleza obviamente no depende de nosotros, sino que se da en los verdaderamente felices gracias a ciertas causas divinas. La razón y la enseñanza puede que no siempre tengan fuerza en todos, sino que hay que «trabajar» previamente, mediante los hábitos, el alma del oyente con vistas a gozar y odiar rectamente, como a la tierra que va a hacer germinar la semilla. El que vive de acuerdo con la pasión no prestaría atención -ni comprendería- al que trata de exhortarle. Y a quien tiene tal disposición ¿cómo va a ser posible persuadirlo a que cambie? En general no parece que la pasión ceda a la razón, sino a la fuerza. Conque es necesario que exista previamente un carácter de alguna manera familiar a la virtud, que ama lo bueno y se disgusta con lo malo²⁸⁸.

Una vez revisada la propuesta del Estagirita, se pasa al caso de Eichmann. Ante el expectante Juicio que se le celebró en Jerusalén, todo pareciese haberse efectuado con gran exactitud para que Eichmann fuera el culpable. Así que en algunas acusaciones se planteó la

²⁸⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a, 210-211. La Ciencia (*epistème*) es un modo de ser demostrativo, aquello que se conoce científicamente no puede ser de otra manera; la Técnica (*téchne*) es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, pertenece al fabricar y no al realizar; la prudencia (*prhónesis*) es la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno para sí y lo que le conviene; el entendimiento (*nous*) tiene por objeto los principios, se orienta a las definiciones, de las que no hay razonamiento; la Sabiduría (*sophía*) está formada de ciencia e intelecto porque la sabiduría se refiere a los principios y a aquello que es demostrado a partir de ellos, acerca de lo cual trata la ciencia (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a-1197a, 209-218).

²⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1141a, 217.

²⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1105b, 96.

²⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1179b, 351.

pregunta de si tuvo conciencia, sabiendo que todo hombre la tiene, pero preguntándose, en este caso, si Eichmann fue consciente de la moralidad de las acciones cometidas, a lo que Arendt señala a continuación:

Según la acusación, Eichmann no solo había actuado conscientemente y voluntariamente, lo cual él no negó, sino impulsado por motivos innobles, y con pleno conocimiento de la naturaleza criminal de sus actos. En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llamaba un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad. Evidentemente, resulta difícil creerlo²⁸⁹.

El planteamiento es el siguiente, si Eichmann no negó que actuó de forma consciente y voluntaria -cosa que se le acusaba, pero que tampoco lo afirmó-, sin embargo no quiere decir que esto no lo haga responsable, pues estas facultades están presentes en el hombre. Además, Eichmann en un momento de su interrogatorio relató que buscaba una solución para darle salida al asunto judío²⁹⁰, agregando que hubo un momento de su carrera donde llegó a vender judíos, pero no porque le importara salvarlos de la muerte, sino por el dinero²⁹¹. Estas expresiones pueden entrever que el acusado entendía muy bien la situación de los judíos, así como la postura de los altos mandos de la SS. Tal dedicación de estos actos y propuestas, si bien, le tomaron tiempo de asimilar, no significa que no tuviera conciencia de tales acontecimientos.

Aunque Eichmann refirió que no conocía los planes del partido nacionalista, hubo un momento en que posiblemente fue consciente de sus actos²⁹², poco a poco fue entrando en la dinámica del partido y así, con el tiempo fue ascendiendo y convirtiéndose en testigo de tales atrocidades. Si en el apartado anterior se ha mencionado que Eichmann renunció al ejercicio de su conciencia y su juicio, podría preguntarse aquí, ¿qué tan libre fue para actuar en contra de su voluntad?

Aristóteles refiere en la ética a Nicómaco que «desde luego, parece que son involuntarias las acciones que se producen a la fuerza y por ignorancia, y “forzoso” es aquello

²⁸⁹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 45-46.

²⁹⁰ Este propuesta de Eichmann consistía en sacar judíos del país y llevarlos a una isla llamada Madagascar. Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 115.

²⁹¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 210.

²⁹² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 71.

cuyo inicio es externo siendo de tal clase que en ello no colabora el sujeto agente o paciente»²⁹³. Aunque se pudiese pensar que Eichmann pudo haber obrado involuntariamente y forzado por el Estado para conservar su puesto -e incluso motivado y hasta condicionado por el aparato ideológico-, el acusado eligió de alguna manera entrar al partido desde sus inicios y continuamente tuvo la oportunidad de elegir permanecer o salir, pues hubo incluso disidentes del Tercer Reich. Es decir, pudo estar presionado y hasta condicionado, incluso que sus acciones en algún momento pudieron ser involuntarias, pero sus decisiones no le eximen de ninguna responsabilidad, pues él es el sujeto de sus acciones, como Aristóteles señala:

La finalidad de las acciones se producen según la ocasión y, por tanto, lo voluntario o involuntario hay que calificarlo como tal en el momento en el que se realiza. Y el agente obra voluntariamente, puesto que el inicio del mover las partes instrumentales en acción así está en uno mismo, y, cuando el inicio está en uno mismo, en uno mismo está también el obrar o no²⁹⁴.

Es decir, si Eichmann obró voluntariamente o involuntariamente sujeto a una autoridad, sin embargo, en él estaba también la posibilidad de obrar o no. Él era el agente que colaboraba e incluso donde iniciaban parte de las acciones para la deportación y negociación de los judíos o su exterminio²⁹⁵. El inicio de estas acciones estaban en él, y en él residía la posibilidad de obrar o de no obrar. Además, Eichmann, durante el juicio nunca mostró un arrepentimiento por las acciones cometidas contra los judíos, pero sí una preocupación por no cumplir la ley²⁹⁶. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles hace una distinción entre los actos no-voluntarios, los involuntarios y los voluntarios, radicando un arrepentimiento precisamente en los involuntarios cuando se ha obrado por ignorancia:

Todo lo que se produce por ignorancia es no-voluntario, pero es involuntario lo que se da con aflicción y con arrepentimiento. En efecto, el que ha realizado cualquier acción por ignorancia, sin que sienta disgusto por su acción, no la ha realizado voluntariamente ya que, desde luego, no era consiente, pero tampoco involuntariamente, ya que ciertamente no siente disgusto. Conque entre los que obran por ignorancia, aquel que lo hace con arrepentimiento parece hacerlo involuntariamente, pero el que no se arrepiente, dado que es de otra clase, digamos que es no-voluntario²⁹⁷.

²⁹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110a, 110.

²⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110a, 111.

²⁹⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 210.

²⁹⁶ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 44-46.

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110b, 113.

Si Eichmann no mostró ni expresó signos de arrepentimiento o signos de piedad a los judíos, revela que las acciones fueron «no-voluntarias», es decir, actuó de manera involuntaria²⁹⁸. Pero no puede decirse que actuó por ignorancia, pues tenía conocimiento de lo que hacía, pues demostraba capacidad de organización al planear las estrategias y negocios en su trabajo²⁹⁹. Si no fuese así, no hubiese durado en su cargo. Si parece que los hechos que Eichmann efectuó, son ajenos a la voluntad, pero no fueron ejecutados por ignorancia, entonces, ¿desde la postura aristotélica puede decirse que era un hombre malvado?:

Parece que es diferente obrar *por ignorancia* y obrar *en ignorancia*, igual que el que se emborracha o se irrita no parece que obre por ignorancia, sino por una de las razones ya señaladas: obra sin ser consciente, sí, pero lo hace en ignorancia. Ahora bien, todo hombre malvado ignora lo que se debe hacer y aquello que se debe evitar. Y por un yerro de esta clase los hombres son injustos o en general malos. Pero la calificación de «involuntario» no suele aplicarse cuando alguien ignora lo que le conviene, pues no es la ignorancia que se da en la elección la responsable del acto involuntario (sino del vicio), ni la ignorancia en general (pues los hombres reciben reproches por ésta, desde luego), sino la que se refiere a los casos particulares, es decir, la ignorancia de las circunstancias en las que se produce la acción y en relación con las cosas en que se produce. Porque en éstos hay compasión y perdón, ya que quien obra ignorando algunas de estas circunstancias lo hace involuntariamente³⁰⁰.

No obstante la postura de Eichmann es que conocía las estrategias del Estado, tenía conocimiento de su función y la situación judía, por eso no se puede decir que obró por ignorancia, pues él tenía conocimiento de lo que se efectuaba, así que el siguiente paso fue silenciar su conciencia:

La conciencia se actualiza [...], en el silencioso diálogo del pensamiento del yo consigo mismo. Justo allí donde se le silencia, uno no puede más que esperar no caer en situaciones ambivalentes en las que las normas morales convencionales no son siempre las mejores consejeras. Eichmann no reconoció dicha situación, ni pudo juzgar su significado e implicaciones, porque su conciencia funcionó obediendo a lo que se ordenaba y hacía alrededor suyo, y no pensando autónomamente³⁰¹.

En sentido parecido comenta Arendt:

La conciencia de Eichmann se rebelaba ante la perspectiva de asesinar judíos alemanes, pero no ante el asesinato en general. («Jamás he negado que sabía que los *Einsatzgruppen* tenían

²⁹⁸ Ver nota al pie en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110b, 113, donde dice: «Gr. *Akúision*, recibe dos sentidos: (a) “involuntarios”, es decir, de forma ajena a la voluntad de uno”; y en sentido cercano a éste utiliza Aristóteles aquí la expresión *ou hekoúision*; y (b) “contra la voluntad de uno”».

²⁹⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 73.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110b-1111a, 113-114.

³⁰¹ M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, (2007) 35.

órdenes de matar, pero ignoraba que los judíos del Reich transportados al Este fueran objeto de ese trato. Esto es lo que yo Ignoraba.»³⁰².

En efecto Eichmann era una persona normal, pero la mentira era uno de sus principales vicios³⁰³, de este modo, al tribunal judío le era difícil confiar en lo que decía, además de cierta inclinación por desplegar venganza por el exterminio de su pueblo, el hecho es, como dice Arendt, que hallaban absurdo suponer que «una persona “normal”, que no era débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal»³⁰⁴, y por tanto, no tuviese conciencia de la naturaleza criminal de sus actos. El tribunal prefirió creer que se encontraban con un embustero y por consiguiente, se le consideró como a una persona que tuvo conciencia de sus actos³⁰⁵.

Si el acusado no obró en ignorancia, ni pudo distinguir entre el bien y el mal porque silenció su conciencia, se entiende que haya sido capaz de cometer aquellos actos. Al estar en esta situación de una conciencia callada, se vio en situaciones ambivalentes ante las normas morales convencionales, y en ese estado de confusión mental entre las normas morales y el deber, su capacidad de discernimiento pudo verse visto disminuido. Aristóteles menciona que

...es preferible morir sufriendo los más terribles males. [...] [pero] es difícil algunas veces discernir qué cosas hay que elegir en vez de qué otras y qué cosas hay que soportar en vez de qué otras; y todavía más difícil permanecer en lo que uno ha decidido, pues por lo general lo que se espera es doloroso y a lo que se obliga es vergonzoso, por lo que se dispensan elogios y reproches a quienes se ven obligados o no³⁰⁶.

La difícil tarea de Eichmann fue elegir entre el bien y el mal, pero dominado por su pasión de ser reconocido y ser alguien en la sociedad, fue conducido a ingresar al partido nacionalista, como ya se ha mencionado anteriormente. En los inicios de su carrera política desempeñó un cargo en el que no debía tomar decisiones³⁰⁷, ya que no ocupó cargos de alta jerarquía³⁰⁸. No fue hasta que tomó posesión de las oficinas de la sección IV de la RSHA³⁰⁹,

³⁰² H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 142.

³⁰³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 50.

³⁰⁴ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 47.

³⁰⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 47.

³⁰⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1110b, 112.

³⁰⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 43.

³⁰⁸ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 106.

³⁰⁹ «Riechssicherheitshauptamt», en castellano, Oficina Central de la Seguridad del Reich, cfr. C. INGRAO, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*, Acantilado, Barcelona 2017, 194.

que la emigración de judíos dejó de ser posible, y «por primera y casi última vez en su vida en la SS, se vio obligado a tomar iniciativa por la fuerzas de las circunstancias»³¹⁰.

Aunque pareciese que Eichmann se vio obligado a tomar tales acciones y deslindarse de su culpa, Aristóteles expone que

más si alguien dijera que son forzosas las cosas agradables y las bellas, pues nos obligan siendo eternas, todo sería forzoso en este sentido, pues todos los hombres realizan todas las acciones por causa de éstas. También los que actúan por fuerza o involuntariamente lo hacen con dolor, mientras que quienes lo hacen por lo placentero y lo bueno lo hacen con placer. Es ridículo culpar a las cosas externas y no a uno mismo por ser presa fácil de tales cosas; y también lo es hacerse uno mismo responsable de las cosas buenas y a lo placentero de las vergonzosas³¹¹.

Cabe mencionar que en el interrogatorio a Eichmann, él señaló que muchas de las cosas que realizó en el trabajo le fueron placenteras, aunque él justificaba que actuó obedeciendo la ley (más adelante se tocará este tema) -menciona Arendt-, la memoria de Eichmann sólo funcionaba con respecto a cosas que hubieran tenido relación directa con su carrera, y las mencionaba porque eran actividades que le causaban satisfacción, ya que para él, eran parte del estatus social que siempre deseó alcanzar³¹².

En esta constante búsqueda de obtener un puesto y ser funcional -cosa que le ocupaba mucho a Eichmann-, y al ir subiendo de rango, encontró la solución silenciando su conciencia y justificándose de obedecer órdenes. Esta fue la solución para cualquier remordimiento o reproche que su conciencia le hubiera reportado: evitar juicios morales y dedicarse sólo a obedecer a lo que se ordenaba y hacía alrededor suyo, y no pensar autónomamente³¹³. De esta manera evitó la deliberación del juicio moral de sus acciones y por tanto, su elección se vio reducida a una sola alternativa para él posible. Al respecto, Aristóteles menciona:

Y, claro, como el fin es objeto del deseo y, en cambio, las cosas que conducen al fin son objetos de deliberación y elección, las acciones referentes a éstos se dan conforme a elección y son voluntarias. Y las actividades de las virtudes se dan en éstas; por consiguiente, también la virtud depende de nosotros; e igualmente el vicio. En efecto, en lo que depende de nosotros el actuar, también depende el no actuar, y en lo que hay un no, también hay un sí. De tal manera que, si depende de nosotros el obrar cuando es bueno, también dependerá de nosotros el no obrar cuando es malo. Y si el no obrar, cuando es bueno, depende de nosotros, también

³¹⁰ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 109.

³¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III 1110b, Madrid 2014², 112-113.

³¹² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 120-121.

³¹³ Cfr. M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, (2007) 35.

depende de nosotros el obrar cuando es malo. Y si depende de nosotros realizar buenas y malas acciones, e igualmente el no realizarlas (y esto era el ser buenos o malos), entonces dependerá de nosotros el ser virtuosos o viciosos³¹⁴.

Si para Aristóteles el hombre virtuoso es el hombre que obra bien, para el Tercer Reich el hombre virtuoso sería una persona como Eichmann, que cumplía los códigos al pie de la letra y que además no hacía un juicio de deliberación de la ideología nazi. Por el contrario, si un hombre vicioso es aquel que tiene hábitos malos, en este caso, sería aquel que se opone a la consolidación del Tercer Reich, y no sólo sería un hombre vicioso, sino también cobarde y, por eso Eichmann se justificaba en pensar que él no era un cobarde³¹⁵. Para Eichmann, el modelo de hombre virtuoso era aquel que sigue la ley. Sin embargo, el actuar o no actuar, siempre dependió de Eichmann.

Pero se debe contemplar una cosa, si Eichmann actuó de determinada manera, era porque él obedecía la ley, nuestro acusado era un fiel cumplidor de la ley, pero él no dictó la ley, la recibió y la llevó a la práctica, por consiguiente, ¿él sería culpable? Dice Aristóteles:

Y sin embargo, nadie induce a realizar las acciones que no dependen de nosotros ni son voluntarias en la convicción de que de nada sirve el dejarse persuadir para no quemarse o sentir dolor o hambre o cualquier otra cosa de esta índole [...]. Incluso castigan por el propio hecho de ignorar, si alguien parece ser culpable de su ignorancia. [...] También castigan a quienes ignoran, de lo que hay en las leyes, algo que hay que conocer y que no es difícil. Igualmente también en las demás cosas, cuantas parecen ignorar por negligencia en la idea de que dependen de ellos el no ignorarlas, puesto que son dueños de ser diligentes³¹⁶.

Si bien Eichmann no es responsable directo del asesinato de judíos, es decir, no fue la *causa material* y por eso él afirmaba que era inocente en la medida que se formula la acusación³¹⁷, pues nunca mató a nadie por su propia mano, alegato que el tribunal no entendía, sin embargo, sí era *causa eficiente* e incluso, con sus decisiones, colaboró en la *causa final*³¹⁸. Eichmann, por lo tanto, fue objeto de acciones y decisiones, más no puede sostenerse que ignoraba ni era incapaz de distinguir entre el bien y el mal, pues la tradición filosófica, siguiendo a Aristóteles, siempre ha considerado al hombre como un animal

³¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1113b, 123.

³¹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 45.

³¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1113b-1114a, 123-124.

³¹⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 39.

³¹⁸ En la *Física* y la *Metafísica*, Aristóteles sostuvo que había cuatro tipos de respuestas a las preguntas de «por qué». Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, DE ECHANDÍA, G. R. (tr.), Gredos, Madrid 1995, II, 194b-196b, 140-145; y *Metafísica*, CALVO MARTÍNEZ, T. (tr.), Gredos, Madrid 1994, I, 983a-ss; V, 1013a-1014a, 79-ss; 205-211.

racional y en todo caso, ante la pérdida de una conciencia se trataría más bien de un *ente automática* sin capacidad de raciocinio sobre los actos de los que es parte y la diferenciación moral entre aquello que es considerado «bueno» y «malo», situación que no es propia de Eichmann según las valoraciones psicológicas y psiquiátricas a las que se vio sometido³¹⁹. Su búsqueda por alcanzar un reconocimiento lo llevó a un esfuerzo y pasión por los asuntos judíos³²⁰.

Si la ética aristotélica parte del principio de que el ser humano está destinado a ser feliz y pleno, es decir, esa es la finalidad de su existencia, entonces el individuo, como ser racional, debe evitar a toda costa el mal y la desdicha. Para ello debe de realizar un juicio entre los diferentes puntos de vista con los que puede enriquecer o confrontar el propio, y entonces poder discernir -lo que Aristóteles llamaba *prhónesis*- acerca de ellos³²¹. Esto otorga a quien discierne una gran libertad de juicio. Pero para que discernimiento sea posible es necesario un espacio público donde muchos individuos libres interactúen. En el caso de Eichmann, en una sociedad dominada por el Tercer Reich, no había mucho margen de libertad política y racional.

Ahora bien, la justicia, que es para Aristóteles de entre todas las virtudes éticas la principal, es la conformidad que tienen los hombres para vivir en plena conformidad a las leyes, así, es perfecto el hombre que se conforma en todo y por todo a las leyes³²², ¿no fue acaso esa la actitud de Eichmann cuando en su comportamiento se dedicó a obedecer y no transgredir las leyes del Tercer Reich?³²³ Entonces, ¿esto lo convierte en un hombre justo? Si bien para Aristóteles la justicia es plena conformidad con las leyes, también para él, justicia es aquella virtud que tiene por finalidad reglar la vida humana en su relación con los demás, es decir, en la búsqueda del bien común³²⁴, y es evidente que el Tercer Reich, aunque las leyes eran acordes a los fines que perseguía, no eran en sí para buscar el bien común de todos, por lo que la justicia nazi se degrada en injusta y el comportamiento de Eichmann también.

³¹⁹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 46.

³²⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 168-169.

³²¹ *Prhónesis* o prudencia, es la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno para sí y lo que le conviene; cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1140a, 214.

³²² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1130b, Madrid 2014², 180.

³²³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 132.

³²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, III, 1282b, 185.

Nunca se opuso a la solución final³²⁵, porque en su condición de alienado al Tercer Reich, se convirtió en irreflexivo silenciando así su naturaleza racional.

Unas últimas palabras de Aristóteles antes de finalizar este punto: «en el hombre malo está igualmente presente lo que de él depende en sus acciones, incluso si no lo está en el fin. [...] Aunque las acciones y los hábitos no son voluntarios de forma similar: de las acciones somos dueños nosotros de principio a fin»³²⁶.

3.3 Tercera mirada: desde Santo Tomás de Aquino

Aristóteles había dejado sentada expresamente la unidad hilemórfica de cuerpo y alma en el hombre: el alma es la forma del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia y, siendo acto respecto del cuerpo constituye con él una unidad sustancial inescindible³²⁷. Pero si el alma es sólo forma y no sustancia, entonces la inmortalidad del alma es insostenible. La disolución del compuesto significa también la de aquellos principios que lo integraban.

Santo Tomás, rechaza la teoría agustiniana de que el hombre es fundamentalmente su alma, para defender -siguiendo a Aristóteles-, la unidad de forma sustancial. Para él, el alma es forma del cuerpo y al mismo tiempo sustancia y, a diferencia de Aristóteles, es también inmortal:

Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectual, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: una, substancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido³²⁸.

Valiéndose de la explicación metafísica del *esse* o *actus essendi*, considera al alma sustancia y forma a la vez, sin que estos dos aspectos aparezcan como términos contrarios, porque en su pensamiento, el alma es forma del cuerpo justamente en tanto es sustancia, mientras que su sustancialidad, remite al acto de ser del que está dotada esa forma simple que es el alma. De esta manera, la unidad de alma y cuerpo en el compuesto humano así como la

³²⁵ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 170.

³²⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1114b, 127.

³²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, I, 412a, 167-168

³²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.75, a.6.

inmortalidad de aquella alma racional no son dos problemas contrapuestos, sino las dos caras de una misma cuestión. Por eso, dice Santo Tomás:

El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes. Por eso el alma permanece en su ser cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas³²⁹.

El alma intelectual abarca de ella al alma vegetativa y la sensitiva, y así el hombre está facultado para las actividades vitales de alimentación, crecimiento, reproducción, apetitos inferiores, conocimiento sensible y locomoción; pero lo propio de ella es permitir al ser humano actividades que no se encuentran en ningún otro ser vivo: el conocimiento y la volición o actos voluntarios³³⁰. De todos los seres vivos, sólo el hombre es capaz de adquirir conocimiento intelectual de las cosas, y sólo él es capaz de tener conductas libres. Las actividades vitales propias del alma vegetativa y del alma sensitiva se ejercen mediante un órgano corporal, pero el alma humana es una substancia espiritual, substancia que no necesita de órgano corporal alguno, y tiene la capacidad de subsistir por sí misma. Esto es lo que ocurre con el entendimiento y la voluntad³³¹.

Para el doctor Angélico, la inteligencia y la voluntad son dos facultades del alma que se necesitan y que se complementan, pues la inteligencia le permite al hombre conocer la realidad más allá de las puras apariencias, y la voluntad, haciendo uso de la información que recibe del intelecto, toma decisiones y faculta para el ejercicio de la libertad:

La voluntad, en cuanto que naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, orientada al conocimiento de los contrarios. Por eso es una potencia más intelectual que racional.

[...] Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino *lo que lleva al fin*, como se dice en III *Ethicorum*. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños³³².

Juntas hacen que el hombre sea un ser libre y feliz, pues «así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiere al fin

³²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.76, a.1.

³³⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.76 a.3.

³³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.76 a.5.

³³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.82 a.1.

último que es la bienaventuranza»³³³. Pero el hombre no tiene dominio sobre el deseo de este fin último, pues dice santo Tomás que «no se elige el fin, sino *lo que lleva al fin*». Dice el Aquinate: «El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural. Por eso, los animales, que, por instinto, se mueven para algo, no tienen libre albedrío»³³⁴.

Así, los fines se desean, pero no se eligen, sólo se eligen los medios. Para el Doctor Angélico, el intelecto tiene un primado sobre la voluntad —esto significa que el poder de libre elección por parte de la voluntad depende del poder del libre juicio por parte del entendimiento—, así, aquello que hace plenamente feliz al hombre no pueden ser las riquezas, ni el saber, ni los honores, ni el poder, ni los placeres, ni el saber y otras cosas del tipo, ya sea porque satisfacen solamente al cuerpo o porque no contribuyen a la plena realización del hombre. El único objeto que lo puede satisfacer plenamente realizando totalmente sus capacidades espirituales (intelecto y voluntad), es Dios³³⁵.

En este fin y el bien de los actos fundamenta Santo Tomás la vida ética. Para él, la razón última de los actos humanos, como ya se vio, es el bien universal, que es Dios y, por tanto, su posesión sólo puede darse en la vida futura, no en ésta. De este modo los actos humanos serán buenos o malos moralmente en la medida en que sirvan como medios u obstáculos para conseguir ese fin. Así, si un acto humano está de acuerdo con el orden de la razón —su fin inmediato está en armonía con su fin último— es bueno; pero si está en desacuerdo con el orden de la razón —su fin inmediato es incompatible con su fin último—, entonces será malo.

Ahora bien, el hombre ejecuta acciones y Santo Tomás hace una distinción entre actos humanos y actos del hombre: *Actos del hombre* son los que se ejecutan sin inteligencia ni voluntad, y, por lo tanto, sin libertad; y así no tienen responsabilidad moral. *Actos humanos*, propiamente hablando, son los actos dirigidos por la voluntad que es iluminada por la

³³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.82 a.1.

³³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.19 a.10.

³³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q 62, a.1.

inteligencia –en lo cual consiste la libertad- y que sí tienen una responsabilidad moral³³⁶.

Dice él:

De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente *humanas* aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre, pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre³³⁷.

Hasta aquí se ha visto que para que una acción humana sea moralmente calificada, debe ser una acción libre. Solamente los actos propiamente humanos, los actos que surgen de la voluntad deliberada, son apropiados para una valoración ética. Precisamente es el libre albedrío el principio y la causa del dominio sobre nuestras acciones, de modo tal que si una persona no es dueña de su obrar, no se puede valorar su acción como buena o como mala.

Para valorar un acto humano se ha de atender también a las circunstancias, que son las condiciones particulares de una realidad concreta que afectan de algún modo al acto humano. Estas circunstancias existen fuera de la sustancia del acto y le afectan de algún modo, por eso pertenecen al orden accidental³³⁸. Santo Tomás de Aquino, respondiendo a la pregunta ¿cuántas son las circunstancias principales?, señala, sirviéndose de Tulio, que son siete: *quién* (la cualidad del sujeto que lo realiza), *qué* (la materia sobre la que versa), *dónde* (el lugar en que es hecho), *con qué medios* (los medios empleados para su ejecución), *por qué* (los motivos circunstanciales que mueven a realizarlo), *cómo* (el modo de hacerlo) y, *cuándo* (el tiempo en que se realiza): «en un acto humano se debe considerar, en efecto, quién lo hizo, con qué medio o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo. Pero Aristóteles en III *Ethic*, añade otra: *acerca de qué*, incluida por Tulio en la circunstancia *qué*»³³⁹. De estas,

La principal de todas las circunstancias es la que afecta al acto por parte del fin, es decir, *para qué*; después de ésta, la que afecta a la sustancia misma del acto, es decir, *qué hizo*. Las demás circunstancias son más o menos importantes según se acerquen más o menos a estas dos. [...]

³³⁶ Cfr. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, UNAM, México 2000², 135.

³³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.12.

³³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.7, a.1.

³³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.7, a.3.

El fin, aunque no es de la sustancia del acto, es su causa principalísima, en cuanto que mueve a obrar. Por eso también el acto moral recibe la especie sobre todo del fin³⁴⁰.

En realidad un acto humano es muy complejo y está constituido por diversos «pasos» en los que interactúan la razón y la voluntad habiendo una íntima relación entre ellas: un acto de la inteligencia siempre precede a otro de la voluntad, y viceversa. Nunca un acto es solamente de la voluntad o solamente de la inteligencia, sino de ambas. El Aquinate nunca ofreció un esquema, ni una explicación específica de los diversos pasos del acto humano, sin embargo, sus comentaristas y discípulos y redactaron un cuadro como el siguiente³⁴¹:

³⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.7, a.4.

³⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, BAC, Madrid 1989², 154.

Actos del entendimiento práctico	Actos de la voluntad
ACTOS REFERENTES AL FIN	
1. Simple aprehensión (I-II, q. 9, a. 1)	2. Simple volición del fin (I-II, q. 8, a. 2)
3. Juicio que presenta el fin como asequible (I-II, q. 12, a. 1, ad 1, 3)	4. Intención del fin (I-II, q. 12; q. 19, a. 7-8)
ACTOS REFERENTES A LOS MEDIOS	
5. Consejo (I-II, q. 14)	6. Consentimiento (I-II, q. 15)
7. Juicio discretivo-práctico (I-II, q. 13, a. 3; q. 14, a. 6)	8. Elección (I-II, q. 13)
9. Imperio (I-II, q. 17)	10. Uso activo del querer (I-II, q. 16)
CONSECUCIÓN DEL FIN	
11. Uso pasivo de las facultades ejecutivas (I-II, q. 16, a. 1)	12. Fruición (I-II, q. 11)

Si bien el acto humano es complejo, es algo mucho más dinámico, flexible, con unidad –e inmediato– de lo que se puede desprender al considerar este esquema, de tal modo que

no debe ser interpretado como un conjunto de actos completos e independientes, que se suceden con una secuela temporal fija e irreversible, sino más bien como una individuación analítica de las modalidades que adquieren los actos de la razón práctica y de la voluntad, que dan lugar a una estructura unitaria y que, según los casos, puede actuarse de modo parcial o total³⁴².

Ahora bien, de todos estos doce pasos, dos son los más importantes porque consisten en momentos esenciales del acto humano en su desarrollo interno: la intención y la elección, porque del valor moral de sus respectivos objetos se toma la calificación moral sustancial del acto humano.

La intención o *voluntas intendens*, pertenece a la voluntad y dice referencia a un fin, es decir, consiste en el querer eficaz de un fin que, en su realidad efectiva, está distante de la

³⁴² M. A. Fuentes, *La búsqueda del bien. Principios Morales para Tiempos de Confusión*, Ediciones del Verbo Encarnado, Mendoza 2017, 125.

persona, de modo que no es inmediatamente realizable o alcanzable. Su *objeto* es un fin, algo visto y apetecido en sí y por sí, y que ha de ser alcanzado o realizado mediante una serie de acciones ordenadas a él y, por lo tanto, está en el mismo orden de moralidad de los fines³⁴³.

La intención, como su mismo nombre lo indica, significa *tender hacia algo*. Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin; por eso decimos que el arquitecto, y todo el que da órdenes, mueve a los demás hacia lo que él mismo tiende. Ahora bien, la voluntad mueve todas las demás fuerzas del alma hacia el fin, como se mostró antes (q.9 a.1). Luego es claro que la intención es propiamente un acto de la voluntad³⁴⁴.

Más adelante dice también:

No puede llamarse buena una voluntad si una intención mala es causa del querer, pues quien quiera dar limosna por conseguir gloria vana, quiere lo que de por sí es bueno bajo razón de mal y, por eso, según es querido por él, es malo. Por tanto, su voluntad es mala. Pero si la intención es consiguiente, entonces la voluntad pudo ser buena, y por la intención siguiente no queda desvirtuado el acto de voluntad que precedió, si no el acto de voluntad que se repite.

[...] Como ya se señaló (a.6), *el mal proviene de defectos singulares, pero el bien de una causa completa e íntegra*. Por eso, tanto si hay voluntad de lo que es por sí malo, incluso bajo razón de bueno, como si la hay de bien bajo razón de mal, la voluntad será siempre mala. Por el contrario, para que la voluntad sea buena, se requiere que sea de bien bajo razón de bien: es decir, que quiera el bien y por el bien³⁴⁵.

La elección o *voluntas eligens*, es el acto propio de la voluntad que tiene por objeto lo inmediatamente operable en vista de un fin intentado, es decir, es el momento decisivo del actuar humano. El objeto de la decisión o elección es la *acción finalizada* (ordenada al fin) que está inmediatamente en nuestro poder hacer o no hacer. Su *objeto* no es un fin último, porque el deliberar y elegirlo es ordenarlo a otra cosa, por eso se considera en cuanto *medio*. Así, su *objeto* es el medio y el fin no último³⁴⁶. Dice santo Tomás:

La palabra elección comporta algo que pertenece a la razón o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad, [...] no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, pues le (sic) elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia al bien que se

³⁴³ Cfr. M. A. Fuentes, *La búsqueda del bien. Principios Morales para Tiempos de Confusión*, Ediciones del Verbo Encarnado, Mendoza 2017, 125. Dice Santo Tomás que «la intención no sólo da bondad al acto exterior, sino también a la voluntad», TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.19, a. 8, 199.

³⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.12.

³⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.19, a.7.

³⁴⁶ Cfr. M. A. Fuentes, *La búsqueda del bien. Principios Morales para Tiempos de Confusión*, Ediciones del Verbo Encarnado, Mendoza 2017, 125.

elige. Por consiguiente, es claramente acto de la potencia apetitiva. [...] La elección comporta cierta comparación precedente, pero no es esencialmente esa misma comparación. [...] También la conclusión del razonamiento que se hace acerca de las cosas realizables pertenece a la razón, y se llama *sentencia o juicio*, al que se sigue la elección. Y por eso la misma conclusión parece pertenecer a la elección, como a lo consiguiente³⁴⁷.

Ahora bien, en los «pasos» de los actos humanos hay tres actos de la inteligencia que se refieren a los medios por los que se puede alcanzar el fin. Estos son el consejo, el juicio discretivo-práctico – que pertenecen a los actos del entendimiento especulativo-, y el imperio – que pertenece al entendimiento práctico-.

El consejo es una deliberación o «investigación de la razón antes del juicio acerca de lo que hay que elegir». El consejo no trata del fin, sino sólo de los medios convenientes para alcanzar el fin³⁴⁸. El juicio discretivo-práctico es el acto que precede inmediatamente a la elección y decide cuál de esos medios es el mejor, es decir, en palabras de Santo Tomás, «lo que está inmediatamente en nuestro poder hacerlo»³⁴⁹. Mientras que el imperio, que es ya del orden de la ejecución, dirige la realización del acto, es decir, es la aplicación efectiva de los medios para alcanzar el fin: «imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad. [...] quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón»³⁵⁰.

Cuando Santo Tomás habla de dos cuestiones éticas centrales, la virtud de la prudencia y la noción de conciencia, recurre a estos tres actos de la inteligencia. En el caso de la prudencia, el imperio es su acto propio y principal, mientras que el consejo y el juicio electivo son actos de sus partes potenciales (el consejo de *eubulia*; y el juicio electivo de la *synesis* y la *gnome*).

La prudencia capacita a la razón para discernir el bien posible y la inclina al buen uso. Según su esencia, es una virtud intelectual; pero de acuerdo a su materia, conviene a las virtudes morales porque a ella corresponde «aconsejar bien sobre las cosas que pertenecen a toda la vida del hombre y al fin último de la vida humana»³⁵¹. Es la virtud más necesaria para vida la humana, ella ejerce el acto del buen consejo, es la «virtud de bien mandar», el cual es

³⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.13, a.1.

³⁴⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.14, a.1, 2.

³⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.14, a.6.

³⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.14, a.1.

³⁵¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.57, a.4.

su acto propio y principal. El consejo y el juicio electivo, en tanto virtuosos, son actos de sus partes potenciales –el consejo de la *eubulia*; y el juicio electivo de la *synesi* y la *gnome*–³⁵².

Para Santo Tomás, el dictamen de la conciencia inicia en la *sindéresis*, que considera como un hábito cognoscitivo, perteneciente a la razón-práctica y no a la voluntad. Ella tiene un carácter cognoscitivo-universal, a diferencia de la conciencia que es un dictamen sobre lo particular, es decir, sobre un acto concreto -de donde le viene su posibilidad de error-³⁵³. Por la *sindéresis* se tiene un conocimiento de los principios morales, por eso propiamente hablando, la *sindéresis* preceptúa (o prohíbe en determinado caso):

Los hábitos, a partir de los que la conciencia está informada, aun cuando sean muchos, sin embargo, todos reciben su eficacia de uno primero, esto es, del hábito de los primeros principios, que es llamado *sindéresis*. Por eso y, de modo especial, este hábito toma a veces el nombre conciencia³⁵⁴.

La sabiduría y ciencia colaboran para que se haga un juicio cierto acerca de la moralidad de los actos humanos³⁵⁵: «por la conciencia se aplica el conocimiento (notitia) que procede de la *sindéresis* y de la razón superior e inferior, al acto particular que se deben examinar»³⁵⁶. Esto explica que la primera regla de los actos humanos sea la *sindéresis*, y no

³⁵² Estas son virtudes secundarias de la prudencia; la *eubulia* es el hábito de aconsejar bien, mediante ella, la prudencia ejerce este acto; la *synesis* juzga sobre lo que se ha de hacer según la ley común; y la *gnome* juzga conforme a la misma razón natural en aquellos casos a los que no alcanza la ley común; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q.57, a.6.

³⁵³ La diferencia entre la *sindéresis* y la conciencia es principalmente la diferencia entre un hábito y un juicio, esto quiere decir que mientras que los hábitos (intelectuales o morales: en este caso intelectuales) se usan, los juicios suponen ya el uso o la aplicación más o menos consciente de ciertos hábitos intelectuales. Los dos hábitos se involucran para que se haga con acierto un juicio acerca de la moralidad de los actos humanos: «por la conciencia se aplica la noticia de la *sindéresis* y de la razón superior e inferior al acto particular que se debe examinar», por eso, la primera regla de los actos humanos es la *sindéresis* y no la conciencia. (cfr. DeVer.q.17a.1-2.)

³⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.79, a.13.

³⁵⁵ Dice Santo Tomás: «según el otro modo de aplicación por el cual el conocimiento se aplica al acto para saber si es recto, hay una doble vía: una según que por el hábito de ciencia nos dirigimos a hacer algo o no hacerlo; de otro modo según que el acto, después de haber sido realizado, se examina con el hábito de ciencia, para ver si es recto o no»; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.1, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 61.

³⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 68. Al estudio de la razón superior e inferior dedica Santo Tomás la cuestión 15 del *De Veritate*. Dice Santo Tomás que «tanto la razón superior como la inferior son llamadas partes en cuanto que se dividen por sus funciones, no porque sean potencias diversas». La razón superior se ocupa de las cosas eternas, mientras que la razón inferior de las cosas contingentes, temporales; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.79, a. 9.

la conciencia, cuyas funciones son dar testimonio, ligar o instigar, acusar, recordar o reprimir. Estas funciones pueden ser de tres maneras:

1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa [...]. En este caso se dice que *testifica*. 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita* o *liga*. 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa*, *acusa* o *remuerde*. Ahora es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos³⁵⁷.

Para Santo Tomás la conciencia es una regla regulada, dice él: «la conciencia no es la primera regla de los actos humanos, sino más bien la *sindéresis*. La conciencia es como una regla regulada, de donde no puede extrañarse que en ella se dé el error»³⁵⁸. Esto es porque la rectitud del juicio de conciencia depende de los hábitos de los que deriva tal juicio, y, posteriormente, de que la razón no se equivoque en su proceso de concluir un juicio a partir de los principios conocidos habitualmente. Este dato es importante porque explica la razón de que la conciencia pueda errar. Éstos no se deben a la *sindéresis* que siempre es cierta, de acuerdo al Aquinate; en todo caso se deben a falta de sabiduría o ciencia, pues esta falta lleva al error en aquellos juicios particulares ofrecidos por la razón superior o inferior respectivamente, en atención a los cuales se puede aplicar el juicio universal de la *sindéresis* a la acción concreta de que se trate³⁵⁹.

Santo Tomás señala una distinción cuando habla del juicio de conciencia y el juicio de elección. Ambos juicios tienen algo en común: se refieren a un acto particular, pero difieren en que el juicio de conciencia consiste en puro conocimiento, mientras que el de elección incluye afecto:

El juicio de la conciencia y el del libre arbitrio difieren porque el de la conciencia consiste en puro conocimiento, mientras que el del libre arbitrio consiste en la aplicación del conocimiento al afecto (*ad affectionem*), juicio que es ciertamente juicio de elección (*iudicium electionis*). Y por eso ocurre a veces que el juicio del libre arbitrio se pervierte (*pervertitur*), y no el de conciencia: [...] Y así alguien se equivoca al elegir y no obra en conciencia, sino en contra de la conciencia y esto se llama obrar con mala conciencia, en

³⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.79, a. 13. Cfr. q.17, a.1. 60-62.

³⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 71.

³⁵⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 71.

cuanto que el juicio hecho no concuerda con la ciencia. Y así resulta claro que no conviene que la conciencia sea lo mismo que el libre arbitrio³⁶⁰.

Esta diferencia es importante porque señala la posibilidad de juzgar con acierto acerca de la bondad o maldad moral de una acción concreta y, a pesar de eso, elegir mal si se deja llevar por un afecto desordenado.

Así pues, en el caso del hombre bueno, la conclusión del razonamiento práctico debería ser el precepto de la prudencia y, más específicamente, la acción misma que dicho precepto dicta. Evidentemente, en dicho precepto iría implicado el juicio recto, es decir, la conciencia recta. Pero en el caso del error práctico, es preciso considerar que no siempre coinciden aquello a lo que apunta el juicio, y aquello a lo que apunta el afecto.

Hay que recordar que, siempre, en el orden práctico, los principios son los fines de las virtudes y que estos fines son conocidos normalmente por la *sindéresis*. De este modo, las acciones concebidas por la razón serán buenas si se guían por estos fines; y para eso es necesaria la mediación de los hábitos de sabiduría o de ciencia en los que tales principios figuran³⁶¹.

Por tanto, si la razón superior o inferior no están perfeccionadas por los hábitos de sabiduría o ciencia respectivamente, puede llegarse a una conclusión falsa: a un juicio erróneo de la razón, que dé lugar a una acción equivocada. Precisamente el mal moral se consume cuando el juicio de elección no concuerda con el juicio de conciencia. Por eso dice Santo Tomás:

En el juicio universal de la *sindéresis* no puede darse el error (*errorem*), como se sigue de lo dicho más arriba; pero en el juicio de la razón superior podría darse el error (*peccatum*) [...]. Y en este caso, el error de la conciencia sobreviene a causa de una falsedad contenida en la parte superior de la razón. Y de modo similar puede darse el error (*error*) en la conciencia a partir de un error (*error*) existente en la parte inferior de la razón, como si alguien se equivoca sobre las ideas civiles (*civiles rationes*) acerca de lo justo y lo injusto, lo honesto y lo no honesto. Como consecuencia de que la aplicación no tiene lugar de manera correcta, puede darse error (*error*) en la conciencia, porque del mismo modo que en el razonamiento sobre cosas especulativas puede pasarse por alto la forma correcta de la argumentación, y de ahí

³⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.1, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 63-64.

³⁶¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.2, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La *sindéresis* y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 62.

resultar una conclusión falsa, esto ocurre también en el razonamiento (*sylogismo*) requerido en las cosas operables, como ya se ha dicho³⁶².

A pesar de eso, la posibilidad del error en el juicio de conciencia no justifica al hombre de la obligación de seguirla porque el juicio de la conciencia, a pesar de poder ser erróneo, se presenta al hombre como un mandato divino: «aunque aquello que dicta la conciencia errónea no sea conforme a la ley de Dios, con todo se toma por el que yerra como la misma ley de Dios, y por eso, hablando propiamente, si se aparta de esto se aparta de la ley de Dios, aunque accidentalmente no se aparte de la ley de Dios»³⁶³.

Sin embargo, el seguir la conciencia en estas condiciones –cuando es errónea– no excusa de pecado³⁶⁴. La perplejidad que puede dar esta situación no es una perplejidad absoluta porque se puede salir de ella modificando la conciencia errónea³⁶⁵. De modo tal que el hombre bien formado o virtuoso es aquel capaz de descubrir los medios posibles, discernir el más adecuado, y una vez escogido, determinarse a la consecución del fin.

En síntesis, siguiendo la noción tomista, se puede decir que la conciencia es un juicio de la razón práctica que, partiendo de los principios comunes del orden moral, dictamina sobre la moralidad de un acto propio que se realizó, se realiza o se va a realizar³⁶⁶. Así, poniendo en evaluación moral a Eichmann, ¿pudo haber actuado con conciencia errónea?

En *De Veritate*, q.17 a.4., dice Santo Tomás

que la conciencia recta obliga por sí misma, y la errónea sólo accidentalmente (*conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens*), [...] aquél que tiene conciencia errónea creyendo que es recta –de otro modo no erraría– está unido a ella a causa de la rectitud que cree encontrar en ella; propiamente hablando está unido a la conciencia recta, y a la errónea sólo de manera accidental, en cuanto que esta conciencia que considera recta, resulta ser errónea. Y de ahí que, propiamente hablando, esté ligado por la conciencia recta, y accidentalmente por la errónea.

³⁶² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.1, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 69.

³⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.3, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 82.

³⁶⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.3, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 83.

³⁶⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.17, a.3, en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia», en Cuadernos del Anuario Filosófico, (1998), 83.

³⁶⁶ De esta consideración temporal del acto juzgado surge una de las divisiones de la conciencia en: conciencia antecedente o prospectiva (juzga la acción que se realizará), conciencia concomitante (juzga la acción que se está realizando) y conciencia consecuente o retrospectiva (juzga la acción que se realizó). Cfr. F. J. DE LA TORRE DÍAZ, *Ética y Deontología Jurídica*, Dykinson, Madrid 2000, 214.

Veamos, dice santo Tomás que la conciencia recta obliga por sí misma y la errónea sólo por los accidentes, suponiendo que Eichmann obró con conciencia errónea, entonces, creyendo que era recta, actuó debido a la rectitud que creyó encontrar en ella. Ahora bien, ¿qué circunstancias hubo en la actuación de Eichmann que pudieran haber nublado su juicio intelectual?

Uno de ellos es el uso del lenguaje y aparato propagandístico del Tercer Reich hacia sus súbditos, tanto así que se cambió el sentido de algunas palabras o se le dio un nuevo significado a las acciones morales a partir de otros términos, así, cuando se ordenó el exterminio de los judíos, en lugar de los verbos «asesinar» o «matar», se utilizó el término «*Endlösung*», es decir, «solución final»³⁶⁷. Es claro que solución final no tiene la misma *connotación moral* y ética que las palabras *asesinar* y *matar*, pero en la práctica, Eichmann sabía que significaban lo mismo, escribe Arendt:

Heydrich inició su entrevista con Eichmann mediante un «breve discurso acerca de la emigración» [...], y luego dijo: «El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos». [...] [En seguida, Eichmann declaró:] «Lo recuerdo muy claramente, incluso ahora, después de los años transcurridos. Al principio, fui incapaz de darme cuenta de la importancia de las palabras pronunciadas por Heydrich, debido quizá al cuidado con que las había seleccionado; después, sí las comprendí, y, entonces, seguí en silencio porque ya no había nada más que decir, ya que yo jamás había pensado en semejante cosa, en semejante solución. Entonces, lo perdí todo, perdí la alegría en el trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés; quedé, para decirlo de una vez, anonadado»³⁶⁸.

Los magistrados del tribunal que juzgaban a Eichmann se preguntaban si «¿la matanza de judíos era contraria a la conciencia de Eichmann?»³⁶⁹, en dado caso de que fuera así, ¿podría haberse negado Eichmann a cumplir las órdenes y desobedecer? A la primera pregunta, se infiere del mismo testimonio de Eichmann que sí había conciencia de la inmoralidad de las órdenes recibidas y de su puesta en práctica³⁷⁰; a la segunda, se responde de manera afirmativa: Eichmann pudo desobedecer e incluso, abandonar su puesto como

³⁶⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 123.

³⁶⁸ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 124.

³⁶⁹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 135.

³⁷⁰ El mismo Eichmann en su visita a la ciudad de Lwów (Lemberg), se encontró con el comandante local de las SS y le dijo: «es terrible lo que ocurre en estos alrededores. Están convirtiendo a los jóvenes en unos sádicos. ¿Cómo es posible que se hagan semejantes cosas? ¿Cómo es posible permitir que apaleen a mujeres y niños? No, no puede ser. Nuestro pueblo, nuestra propia gente, terminará loca». H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 131-132.

miembro de las SS arriesgándose a un castigo disciplinario, pero no a la pena de muerte, como relata Hannah:

Cierto que Eichmann dijo que su única alternativa era el suicidio, pero esta no fue más que una mentira, ya que todos sabemos cuán sorprendentemente fácil era para los miembros de los equipos de exterminio abandonar sus puestos, sin sufrir con ello graves consecuencias. [...] En su última declaración ante el tribunal de Jerusalén, Eichmann reconoció que hubiera podido apartarse del cumplimiento de su función, tal como otros habían hecho. Pero siempre consideró que tal actitud era «inadmisible», e incluso en los días del juicio no la juzgaba «digna de admiración»; [...] La idea, nacida después de la guerra, de la desobediencia abierta no era más que cuento de hadas: «En aquellas circunstancias un comportamiento así era imposible; nadie se portaba de esa manera». Era «inimaginable». Si le hubieran nombrado comandante de un campo de exterminio, como le ocurrió a su buen amigo Höss, Eichmann se hubiera suicidado porque se consideraba incapaz de matar³⁷¹.

En la conciencia de Eichmann no hubo error. En su deliberación (consejo), pudo no estar de acuerdo con los medios (exterminio), pero simplemente no pasó al juicio discretivo-práctico donde debió haber elegido el mejor medio para llevar a cabo su acción porque, por órdenes superiores, ese medio se le ordenaba. De esto modo, de la deliberación pasó inmediatamente al imperio, es decir, a la ejecución del acto porque aunque pudo no estar de acuerdo con los medios, mostraba afinidad con el fin, tanto así que él mismo negoció con la vida de judíos no por un sentido humanitario, sino económico³⁷². De esta manera no se equivocó al elegir, ni obró en conciencia, sino en contra de la conciencia conociendo la malicia de sus actos cumpliendo con toda diligencia las órdenes recibidas, ¿por qué?

Es poco factible sostener que hubo error de conciencia o del juicio, ¿puede afirmarse la posibilidad de un error en la percepción del fin? Es evidente que esas acciones no estaban ordenadas al fin último. Si la razón señala lo que es bueno, lo que están en conformidad con el orden definitivo hacia el fin, ¿pudo presentarse a Eichmann un mal bajo la apariencia de bien? Eichmann siempre alegó ser parte de un engranaje de la muerte, en la que sólo hacía su trabajo pero, escribe Arendt:

La mera obediencia jamás hubiera sido suficiente para salvar las enormes dificultades propias de una operación que pronto se extendería a toda la Europa ocupada por los nazis, así como a los países europeos aliados de estos, ni tampoco para tranquilizar la conciencia de los ejecutores que, al fin y al cabo, habían sido educados en la observancia del mandamiento «No matarás», [...]. Aquello que Eichmann denominaba «el torbellino de la muerte» había

³⁷¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 136-137.

³⁷² A propósito de esto, declaró Eichmann: «he jurado decir la verdad, y la diré. No fue la piedad lo que me indujo a iniciar estas negociaciones», H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 45.

descendido sobre Alemania, [...]. Los bombardeos intensivos de las ciudades alemanas [...] fueron la causa de que algunas imágenes distintas de las atroces visiones que se evocaron en el juicio de Jerusalén, pero no por ello menos horribles, constituyeran un espectáculo cotidiano, y esto contribuyó a tranquilizar, o, mejor dicho, a dormir las conciencias, si es que quedaban rastros de ellas cuando los bombardeos se produjeron, aunque, según las pruebas de que disponemos, no era este el caso. [...] Al principio, cuando aún cabía tener conciencia, rara vez ocurrieron defecciones en las filas de la élite gubernamental o de los altos oficiales de las SS. Las defecciones comenzaron a producirse únicamente cuando se hizo patente que Alemania perdería la guerra. Además, [...] [estas deserciones] consistían en actos aislados, antes nacidos de la corrupción que de la piedad, actos que no estaban inspirados por la rectitud de conciencia, sino por el deseo de lograr dinero o amistades con que protegerse en los negros días que se avecinaban³⁷³.

En opinión de Arendt, se trató de una acción bajo una conciencia «dormida», silenciada en su función y así, ésta no desempeñó sus funciones de *incitar* a no hacer un mal, ni de *acusar* o *remorder* juzgando al acto realizado³⁷⁴. Incluso, dijo Eichmann, que «el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la Solución Final»³⁷⁵. Y esto debido quizá a que, como dice Arendt,

la maquinaria de exterminio había sido planeada y perfeccionada en todos sus detalles mucho antes de que los horrores de la guerra se cebaran en la carne de Alemania, y la intrincada burocracia de dicha maquinaria funcionaba con la misma infalible precisión en los años de fácil victoria que en aquellos otros de previsible derrota³⁷⁶.

Esto incluye, como es lógico, todo el aparato ideológico y represivo del Tercer Reich, de manera que aquella primera oposición alemana a Hitler, que todavía era antifascista y constituía un movimiento de izquierda, había desaparecido totalmente para los años de la guerra, «había quedado destruida por las SS en sus campos de concentración, y por la Gestapo en sus sótanos, había quedado desarticulada por la situación del pleno empleo existente gracias al rearme, desmoralizada por la táctica comunista de ingresar en el partido de Hitler a fin de formar en él un caballo de “Troya”»³⁷⁷.

Así, sin una voz discordante y contraria a los métodos y fines del Tercer Reich en el escenario público y político, y bajo un gran aparato propagandístico e ideológico, la población quedó enajenada de manera que su único objetivo era *obedecer*, al grado de que

³⁷³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 170-171.

³⁷⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.79, a.13.

³⁷⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 172.

³⁷⁶ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 171.

³⁷⁷ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 144.

quienes se situaron en la oposición y participaron en la conspiración del 20 de julio sólo experimentaban conflictos y crisis de conciencia que los atormentaban «casi exclusivamente, en torno al problema de la alta traición y de la violación de su juramento de fidelidad a Hitler»³⁷⁸. Escribe Hannah:

del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania, y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que era la conciencia, y en que habían dejado de darse cuenta de que «el nuevo conjunto de valores alemanes» carecía de valor en el resto del mundo. Ciertamente, lo que acabamos de decir no refleja la verdad en su totalidad, por cuanto hubo individuos que desde los principios del régimen de Hitler, y sin cejar ni un instante, se opusieron a él. Nadie sabe cuántos fueron -quizá cien mil, quizá muchos más, quizá menos-, ya que sus voces jamás fueron oídas. [...] Algunos tenían una moral verdaderamente profunda, [...] Su capacidad de distinguir el bien del mal había permanecido intacta, y jamás padecieron «crisis de conciencia»³⁷⁹.

¿Habría sido para Eichmann más grave la posibilidad de una crisis de conciencia al considerar la alta traición al Tercer Reich y de violar su juramento de fidelidad a Hitler que llevar a cabo las acciones contra los judíos? Lo cierto es que formaba parte de un aparato ideológico -al mismo tiempo que estaba sujeto a él-, que les hacía creer que estaban «dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única», en la que la dificultad ya no era dormir su conciencia, «como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico». El truco consistió en la utilización de ingeniosas frases y otros medios eficaces para resolver los problemas de conciencia, entre las que estaban diversas «normas idiomáticas» perfectamente diseñadas para engañar y ocultar el valor ético y moral de las acciones que llevaban a cabo³⁸⁰.

En enero de 1942 se llevó a cabo la Conferencia de Wannsee, en la que Eichmann desempeñó las funciones de secretario y en la que contribuyó a llevar a buen puerto la Solución Final. En ese momento aún tenía algunas dudas sobre la sangrienta solución mediante la violencia, pero al final de la conferencia, estas dudas quedaron disipadas. Con su conciencia dormida y enajenada, Eichmann renunció también a su capacidad de raciocinio y discernimiento, y así, declaró que «en aquel momento sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa», continúa Arendt: «¿Quién era él

³⁷⁸ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 145.

³⁷⁹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 153.

³⁸⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 156-163.

*para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto»*³⁸¹. La solución para Eichmann estaba clara: acallar su conciencia y obedecer.

3.4 Cuarta mirada: desde Kant

En su obra *Antropología*, Kant hace un análisis centrado en los rasgos específicos de la especie humana. Dice este filósofo que el hombre tiene dos aspectos, uno interno y otro externo, por eso, el estudio del hombre tiene que dividirse en dos partes. Así, en la primera parte de esta obra, que lleva por título *Didáctica antropológica*, se dedica a conocer el interior y el exterior del hombre estudiando las facultades intelectuales -conocimiento y sensibilidad- y las que dependen de la afectividad -las pasiones-. En la segunda parte, que se titula *Característica antropológica*, se ocupa de la manera de conocer el interior del hombre por el exterior. Aquí describe las características y su reflejo fisionómico en rasgos y gestos, finalizando con observaciones en torno al carácter de la especie, de las razas y de los pueblos.

Para Kant, la racionalidad del ser humano constituye una capacidad especial que lo coloca en lo más alto de la escala de diferenciación progresiva con respecto a todos los demás seres vivos. Dice él:

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres vivos que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho³⁸².

Es pues el entendimiento lo que distingue al hombre de los demás seres animales, de los cuales él también forma parte. Ahora bien, este entendimiento o también facultad superior de conocer, como lo llama Kant, se compone del *entendimiento*, el *juicio* y la *razón*; y gracias a estas tres facultades superiores el hombre puede llegar al conocimiento de la verdad. Dice Kant:

Cuando por la palabra entendimiento se significa la facultad de conocer las reglas (y así, mediante conceptos) en general, de suerte que comprende en sí la facultad toda *superior* de conocer, no hay que entender por reglas aquellas conforme a las cuales la *naturaleza* guía al

³⁸¹ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 165-168.

³⁸² I. KANT, *Antropología*, GAOS J., trad. Alianza editorial, Madrid 2019, 33.

hombre en su proceder, como sucede en los animales impulsados por su instinto natural, sino sólo aquellas que el hombre mismo *hace*³⁸³.

Ahora bien, dice Kant, el entendimiento junto con la razón, son necesarios para todo juicio moral:

Si el entendimiento es la facultad de las reglas, y el juicio la facultad de descubrir lo particular como caso de estas reglas, la *razón* es la facultad de derivar de lo universal lo particular y de representarse esto último según principios y como necesario. Puede explicársela también, pues, por medio de la facultad de *juzgar* y (en sentido práctico) de *obrar* según principios. Para todo juicio moral (por ende también de la religión) necesita el hombre de la razón y no puede apoyarse en las convenciones y usos introducidos³⁸⁴.

Si el entendimiento y la razón se necesitan para el juicio moral, el primero tiene la difícil tarea de vencer las inclinaciones intensas de la naturaleza humana que Kant denomina pasiones. Estas pasiones son como un impulso o inclinación que pueden alterar la razón, de modo que el hombre siga, en lugar del deber moral que le impone su conciencia, una máxima egoísta sostenida por sus pasiones o inclinaciones. Dice Kant que «estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad del alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón»³⁸⁵. Más adelante señala:

La pasión supone siempre una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación. Está, pues, ligada en todo momento con la razón del sujeto, [...]. El afán de honores, el afán de venganza, etc., porque nunca están perfectamente satisfechos, cuéntanse, por ello, entre las pasiones, como enfermedades contra las cuales sólo hay paliativos.

Las pasiones son cánceres de la razón práctica y, las más de las veces, incurables; porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae al poder del único principio por obra del cual pudiera suceder esto³⁸⁶.

El peligro de la pasión está en que representa un atentado a la libertad del hombre y al dominio de sí y por lo tanto, afecta a la voluntad racional como núcleo del entendimiento en donde se valoran las propuestas del instinto y la pasión y las imposiciones de la razón. Es la voluntad racional la que garantiza el libre albedrío.

De aquí que las pasiones sean, no meramente, como las emociones, sentimientos *desgraciados*, que están preñados de muchos males, sino también *malas* en sí, sin excepción, y el apetito de mejor índole, aunque se dirija a lo que corresponde (por la materia) a la virtud,

³⁸³ I. KANT, *Antropología*, 137.

³⁸⁴ I. KANT, *Antropología*, 140.

³⁸⁵ I. KANT, *Antropología*, 216.

³⁸⁶ I. KANT, *Antropología*, 237.

por ejemplo, la beneficencia, es (por la forma), tan pronto se convierte en pasión, no perjudicial de un modo meramente *pragmático*, sino también recusable desde el punto de vista *moral*.

La emoción ocasiona un quebranto momentáneo a la libertad y el dominio sobre sí mismo³⁸⁷.

Otro gran peligro que representa la pasión es que, si ésta se muestra siempre como una máxima del sujeto³⁸⁸, que consiste en obrar según un fin que le prescribe la inclinación, entonces las reglas prácticas son limitadas porque no pueden universalizarse, ni dar coherencia ni unidad a la vida afectiva humana, y así, cada uno entiende la felicidad a su manera, y lo que es placentero para uno puede no serlo para otro, de este modo, las máximas de la razón práctica ligadas a las pasiones son absolutamente subjetivas y no universales porque «la razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular con arreglo al principio»³⁸⁹.

Ahora bien, una pregunta que se hace Kant casi al final de su Antropología es si el hombre es por naturaleza *bueno* o *malo*, o si está a merced de lo uno o lo otro según la educación que reciba. A esta pregunta, Kant responde apelando a la capacidad racional del hombre:

... un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) vese dentro de esta conciencia, e incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometido a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o pasa *a los demás* por obra suya. Éste es el carácter *inteligible* de la humanidad en general y, de consiguiente, es el hombre, por su fondo innato (por naturaleza), *bueno*. Pero como la experiencia revela también que hay en él una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al *mal*, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe juzgarse al hombre, en cuanto a su carácter *sensible*, como (por naturaleza) malo, sin que haya contradicción cuando se hable del *carácter de la especie*; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el progreso continuo hacia lo mejor³⁹⁰.

Entonces, el hombre, ¿es bueno o es malo? Para Kant, la condición humana es buena, pero el individuo concreto tiene la capacidad de hacerse a sí mismo bueno o malo. La diferencia está en la «humanidad», que es racionalidad pura práctica, y las acciones humanas

³⁸⁷ I. KANT, *Antropología*, 238.

³⁸⁸ Kant define las máximas como principios prácticos subjetivos cuya condición es considerada válida por el individuo sólo en relación a su voluntad; cfr. I. KANT, *KpV*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, [32] página 37.

³⁸⁹ Cfr. I. KANT, *Antropología*, 237.

³⁹⁰ I. KANT, *Antropología*, 320.

concretas, que no siempre son de acuerdo a las condiciones que la racionalidad impone a través de la ley moral, dando lugar así, al mal moral. Y esto se debe a que el ser humano concreto posee una fragilidad moral que abre la posibilidad de no escuchar los mandatos de la razón práctica³⁹¹. Para evitar eso, es necesario que el hombre sea educado para el bien. Aquí es donde entra en juego la educación y la socialización:

La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y su característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y de las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad.

El hombre tiene, pues, que ser *educado* para el bien; pero el llamado a educarle es, a su vez, un hombre que se encuentra todavía en el rudo estado de la naturaleza y, sin embargo, debe efectuar aquello de que él mismo necesita³⁹².

Solamente cuando la moralidad llega a manifestarse tanto en los individuos como en la sociedad, puede decirse que el hombre ha conquistado la humanidad, es decir, puede considerarse como un animal racional. La paradoja para Kant es que la racionalidad es una cualidad natural del ser humano, pero al mismo tiempo, es algo que debe ser conquistado o desarrollado en su plenitud: es el problema del ser humano y su perfectibilidad. Así lo señala él:

no nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón (animal rationabile)*, puede hacer de sí un *animal racional (animale rationale)*³⁹³.

Esta racionalidad del ser humano en tanto que ser viviente sobre la tierra se pone de manifiesto, según Kant, en un conjunto de capacidades que constituyen una diferenciación progresiva en relación a la condición animal de la que el ser humano también participa. Se trata de las capacidades técnica, pragmática y moral:

³⁹¹ Escribe Kant que queda sin resolver «el problema de la educación moral de nuestra especie, porque una propensión mala innata en ella será, sí, censurada por la universal razón humana, y, en rigor, hasta refrendada, pero no por ello ya extirpada», I. KANT, *Antropología*, 324.

³⁹² I. KANT, *Antropología*, 321.

³⁹³ I. KANT, *Antropología*, 316.

Entre los vivientes habitantes de la tierra es el hombre notoriamente diferente de todos los restantes por su capacidad técnica (o unida a la conciencia, mecánica) para manejar las cosas, por su capacidad pragmática (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones) y por la capacidad moral (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra³⁹⁴.

Kant aborda también la cuestión del mal en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En el prólogo señala que «no necesita en modo alguno de la religión», porque la moral está fundada en el hombre como ser libre que no necesita de ningún motivo impulsor, ni la idea de un ser superior para conocer el deber y aplicarlo, pues basta con la ley moral. Desde esta postura, para Kant la moral no sólo es autónoma, sino que el hombre es un agente moral plenamente responsable. Dice Kant:

La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. [...] Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica³⁹⁵.

Para Kant, las leyes morales obligan por la forma universalmente válida de sus máximas, por lo tanto, no están sujetas a ningún fundamento material que las determine. Los objetos de la razón práctica son el bien y el mal. El fundamento del mal no puede estar dado por una inclinación natural sino que debe residir en una regla autoimpuesta por el libre albedrío, es decir, en una máxima. Por eso, en la *Crítica de la razón práctica*, afirma:

das Gute [bien] o *das Böse* [mal] significan siempre una relación en la *voluntad* en cuanto ésta es determinada por la *ley de la razón* a hacer algo su objeto, [...]. Por consiguiente, *Das Gute* o *das Böse* son referidos propiamente a acciones y no al estado de sensaciones de la persona, y si algo debe ser absolutamente [...] bueno o malo (*gut* o *böse*), o ser tenido por tal, serían solamente el modo de actuar, la máxima de la voluntad y, por lo tanto, la persona misma como hombre bueno o malo (*guter oder böser Mensch*)³⁹⁶.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* aparece el concepto del mal radical, que consiste en la tendencia de invertir el orden de los motivos con los que actúa la

³⁹⁴ I. KANT, *Antropología*, 316-317.

³⁹⁵ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, MARTÍNEZ MAZOA F., trad., Alianza editorial, Madrid 2016³, 29.

³⁹⁶ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, <106>, página 71.

especie humana. Así, los motivos morales quedan subordinados a los motivos correspondientes al amor propio. Esta manera de elegir la máxima general que dirige a todas las máximas particulares, y que en consecuencia orienta a cada una de las acciones, va contra la exigencia racional de priorizar a la moralidad sobre «el impulso de los sentidos», o la satisfacción de las inclinaciones. Así, el mal consiste en la corrupción e inversión desde la raíz, en la elección de la máxima principal de las acciones:

el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío³⁹⁷.

Más adelante señala Kant que en el hombre hay una propensión natural al mal, que consiste precisamente en el mal radical:

... si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente³⁹⁸.

A la pregunta de si el hombre es bueno o malo, la respuesta de Kant no es simple, pues menciona que hay en el hombre una disposición innata al bien y de una propensión al mal, igualmente originaria pero no por esto inevitable, pues dice el filósofo de Königsberg, el hombre puede acoger en el ejercicio del libre albedrío los motivos impulsores que esa imposición contiene.

Para Kant, la disposición al bien en la naturaleza humana se puede reducir a tres clases: «1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) La disposición

³⁹⁷ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 70.

³⁹⁸ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 71.

para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*, 3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*»³⁹⁹.

La disposición para la *animalidad* se refiere al amor a sí mismo meramente físico, en orden al cual no se requiere el uso de la razón. Esta disposición es triple: (1) en orden a la conservación de sí mismo, (2) en orden a la propagación de la especie mediante el impulso sexual y, (3) en orden a la comunidad con otros hombres (impulso a la sociedad). Esta primera disposición puede devenir en diversos vicios, los cuales son denominados por Kant vicios bestiales⁴⁰⁰.

La disposición para la *humanidad* consiste en el amor a sí mismo ciertamente físico, pero en comparación con los otros, y en este caso se requiere el uso de la razón para poder realizar dicha comparación. Los vicios de esta segunda disposición de la naturaleza humana al bien son denominados vicios de la cultura y, en sus grados más elevados de malignidad, vicios diabólicos⁴⁰¹.

Finalmente, la disposición para la *personalidad*, es la única capaz del sentimiento moral como un motivo impulsor del albedrío. De estas tres disposiciones de la naturaleza humana, sólo la tercera tiene por raíz la razón incondicionadamente legisladora, pues la primera no tiene razón alguna y la segunda sólo tiene en su raíz una razón práctica al servicio de otros motivos⁴⁰².

Por su parte, las propensiones al mal pueden dividirse en tres grados:

Primeramente es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la *fragilidad* de la naturaleza humana; *en segundo lugar*, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la *impureza*; *en tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la *malignidad* de la naturaleza humana o del corazón humano⁴⁰³.

El primer grado de la propensión al mal, la *fragilidad (fragilitas)*, es la debilidad de la naturaleza humana que acepta la ley moral como motivo impulsor del albedrío pero que a la hora de obrar, el hombre actúa movido por otros motivos. El segundo grado de la

³⁹⁹ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 54-55

⁴⁰⁰ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 55.

⁴⁰¹ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 56-57.

⁴⁰² Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 57-58.

⁴⁰³ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 59-60.

propensión al mal, el de la *impureza* del corazón humano no admite la ley como motivo impulsor suficiente, sino que necesita otros motivos impulsores además de éste para determinar el albedrío a aquello que exige, es decir, en palabras de Kant: «acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber». En el tercer grado de la propensión al mal, la *malignidad* o el *estado de corrupción* del corazón humano, el albedrío es determinado por máximas que se sostienen por motivos ajenos a la ley moral, al deber y, aunque en este caso todavía es posible que se realicen acciones buenas según la ley, sin embargo, el modo de pensar está corrompido desde la raíz en lo que se refiere a la intención moral y por eso el hombre que las realiza es considerado malo. La bondad o maldad del individuo se determina por las máximas que fundamentan sus acciones y no por las acciones en sí mismas, sino por los motivos impulsores de las mismas, es decir, el hombre es consciente de la ley moral, pero fundamenta su obrar en máximas que se desvían de dicha ley⁴⁰⁴.

De este modo, la bondad o maldad de una persona no se define por sus acciones, sino por las intenciones que tiene a la hora de actuar, esto es, de sus máximas morales y de sus principios impulsores y así, se considera moralmente buena a una persona cuando tiene la ley moral como único motivo impulsor de su acción y obra sólo siguiendo la máxima por la cual quiere que al mismo tiempo se convierta en una ley universal; por el contrario, se llama malo a un hombre no porque realice acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque estas dejan concluir máximas malas en él. Los seres humanos no son, por lo tanto, buenos o malos por naturaleza, sino que llegan a ser lo uno o lo otro dependiendo de sus elecciones libres y de cómo incorporen la ley moral a sus máximas de acción⁴⁰⁵.

Por lo tanto, que el hombre sea malo por naturaleza no significa que la maldad es una cualidad que se deriva de su concepto específico, porque en este caso sería parte de su naturaleza y, por tanto, no se puede imputar al albedrío humano, sino que se puede suponer como subjetivamente necesaria en cada individuo, así, dice Kant, «podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre

⁴⁰⁴ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 60-61.

⁴⁰⁵ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 64 ss.

de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana»⁴⁰⁶.

Así, el hombre puede ser considerado malo, incluso el mejor de los hombres, cuando invierte en sus máximas el orden moral de los motivos, cuando toma el amor a sí mismo como fundamento del respeto y seguimiento de la ley moral y no a la inversa. Dicha inversión es lo que Kant considera un *mal radical* porque corrompe el fundamento de todas las máximas y, como propensión, está inmerso en la naturaleza humana, en consecuencia, no puede ser extirpado de la misma.

El mal moral, entonces, es causado por el mismo ejercicio del libre albedrío y deriva de la inversión de los motivos, pues es una forma de perversión quien, volcando el orden moral, determinaría la subordinación de los motivos inteligibles a los sensibles, es decir, el mal radical pervierte la voluntad de forma que el hombre subordina el cumplimiento de la ley moral a otros motivos no morales, por eso escribe Kant:

Quando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el *bien*, y la *disposición* original del hombre es buena; no por ello lo es ya el hombre, sino que, según que acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo⁴⁰⁷.

Para Kant, el hombre es plenamente responsable por el mal, pues el mal radical no se halla ni en la sensibilidad del hombre y las inclinaciones naturales que proceden de ella, ni en la corrupción de la razón, no es pues, la naturaleza la que engendra el mal, sino el libre albedrío:

... el fundamento de este mal: 1) No puede ser puesto, como se suele declarar comúnmente, *en la sensibilidad* del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. [...] 2) El fundamento de este mal tampoco puede ser puesto *en una corrupción* de la Razón moralmente legisladora⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 64-65. Con el adjetivo «radical» no alude a un tipo especial de mal o de máxima maligna, sino que indica que la propensión natural al mal de los hombres tiene sus raíces en la misma naturaleza humana y que su fundamento no se encuentra ni en nuestras inclinaciones naturales, ni en nuestra naturaleza sensible y fenoménica, ni tampoco en un defecto o corrupción intrínseca a la Razón moralmente legisladora; cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza editorial, Madrid 2016³, 82.

⁴⁰⁷ I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 82.

⁴⁰⁸ I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 68.

Kant llega a la conclusión de que el hombre tiene una disposición innata al bien y de una propensión al mal y por eso apela a la libre voluntad, pues el hombre, que no nace moralmente bueno, se vuelve bueno o malo en virtud de las elecciones que haga. Por eso, para él, el concepto de *mal radical* es propensión, no una predisposición. En todo caso, el hombre tiene una disposición al bien y aunque se halla apartado del bien, aún hay la posibilidad de un restablecimiento de la original disposición:

El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y, sin embargo, la disposición original (que, además, ningún otro que el hombre mismo pudo corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es una disposición al bien; [...] al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado⁴⁰⁹.

Ya antes de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant había estudiado al sujeto moral definido por la libertad. En este libro expone su pensamiento con respecto a la moral y hace una distinción entre dos usos de la razón: el uso teórico y el uso práctico, profundizando en este último, que es el que lleva al hombre a actuar⁴¹⁰.

En el prefacio Kant habla de la libertad y de la ley moral. Su argumento es que si no hubiera libertad, no existiría la ley moral en el hombre, y si no se conociera la ley moral, se desconocería la libertad. Ahora bien, se conoce la ley moral y por lo tanto, a partir de dicha ley se puede saber que se es libre. Así, el concepto de libertad es la condición *a priori* del hecho moral y la piedra angular de toda la construcción del sistema de la razón pura, y comprende no sólo a la razón práctica sino también a la razón especulativa:

El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad subjetiva, esto es,

⁴⁰⁹ I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 80-81.

⁴¹⁰ Colomer señala: ¿Qué tiene que ver el tema de la conducta humana con el planteamiento crítico de Kant? [...] Kant entiende por «crítica» el examen de la posibilidades y pretensiones de una facultad con el fin de poner al descubierto los límites, dentro de los cuales su uso es legítimo. [...] La razón pura no tiene solamente un posible uso teórico, tiene también un uso práctico [...] El objeto de la razón teórica era lo conocido. El objeto de la razón práctica es lo querido o decidido. En otras palabras, la razón práctica no pretende conocer, sino ponerse al servicio de la acción, dirigiendo la voluntad; E. COLOMER, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, España 1986, 205.

su *posibilidad es demostrada* con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.

Sin embargo, entre todas las ideas de la razón especulativa, la idea de libertad es la única cuya posibilidad conocemos a priori sin todavía comprenderla, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros conocemos⁴¹¹.

Ahora bien para que el entendimiento humano no se humille en la vida práctica en la acción, ante las pasiones hay que someter sus reglas prácticas a una superior regla de la razón, pues solo así es posible unificar y compatibilizar la multiplicidad de pasiones e inclinaciones y ajustarse al imperativo moral universal que él nombra como imperativo categórico y que enuncia así: «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal»⁴¹².

El imperativo categórico es el principio moral del que surgen todos los deberes del hombre. Es una ley sobre la que han de enjuiciarse todas las acciones para saber si cumplen o no el criterio de la moralidad. Este criterio radica en la intención, en la máxima subjetiva que guía el acto, que al mismo tiempo debe ser querida como ley objetiva y, desde luego, ser tomada como norma válida para cualquier ser racional⁴¹³.

Para Kant, las leyes morales no proceden de la observación que uno pueda realizar sobre sí mismo,

sino exclusivamente a priori en los conceptos de la razón pura, y que a cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia, incluida una prescripción que fuera universal desde cierto punto de vista, en tanto que se sostenga lo más mínimo sobre fundamentos empíricos con arreglo a uno solo de sus motivos, ciertamente se la puede calificar de «regla práctica», mas nunca de «ley moral»⁴¹⁴.

El imperativo categórico dirige a la voluntad hacia el bien y en este caso ella coincide con la razón pura práctica. Por eso dice Kant que la voluntad es la razón práctica. En el ámbito donde opera la razón práctica la voluntad tiene un papel fundamental. Para actuar, la razón pura práctica o voluntad necesita de unos fundamentos que la determinan a hacerlo. La voluntad se determina a actuar adoptando un principio práctico que puede ser objetivo o subjetivo, dice Kant:

⁴¹¹ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, <4-6>, página 3-4.

⁴¹² I. KANT,, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, AMAYO R. R., TRAD., Alianza editorial, Madrid 2012, [A 52], 126.

⁴¹³ Cfr. I. KANT,, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [A 52], 126.

⁴¹⁴ I. KANT,, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [A viii], 70.

Principios fundamentales prácticos son las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas* si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o *leyes prácticas* si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional⁴¹⁵.

Es decir, el principio fundamental objetivo hace referencia a la ley moral que es la que dice qué es bueno y qué es malo. Esta ley es para todos los hombres igual y, por ello, todos tienen el deber moral de seguirla. Mientras que el principio fundamental subjetivo es válido sólo para un hombre en particular y no tienen fuerza imperativa⁴¹⁶. Ahora bien, puede haber un conflicto entre las máximas y las leyes prácticas, dice Kant: «en la voluntad patológicamente influida de un ser racional se puede encontrar un conflicto de las máximas con las leyes prácticas reconocidas por él mismo»⁴¹⁷.

Todos los seres de la naturaleza, incluido el ser humano, actúan según leyes, pero sólo un ser racional puede actuar según la concepción de las leyes, es decir, tomando conciencia de ellas puede discernir las consecuencias de sus acciones e impedir que esas leyes gobiernen su conducta: «así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida»⁴¹⁸.

Cuando una persona es capaz de ese control, se considera que posee una voluntad fuerte, que actúa racionalmente y no sólo por instinto. Así, *voluntad* es el nombre que recibe ordinariamente la experiencia subjetiva de controlar los impulsos mediante la razón que proporciona los motivos y fines para obrar; y se llaman «voluntarios» los aspectos de la conducta que no son meramente emocionales o impulsivos:

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda *heteronomía* del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad⁴¹⁹.

⁴¹⁵ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, 35 [19], página 19.

⁴¹⁶ Cfr. I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, 37 p. 20

⁴¹⁷ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, 36 [19], p.19.

⁴¹⁸ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, 54, p. 35.

⁴¹⁹ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, 54 [33], p. 38.

Por tanto, una voluntad es autónoma cuando se da a sí misma como máxima subjetiva de acción la ley práctica universal de la razón. Esta ley práctica es la que se expresa en el imperativo categórico.

En el campo moral el sujeto encuentra y es consciente de la presencia en sí mismo de la siguiente ley: «actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal»⁴²⁰. Esta es la ley fundamental de la razón práctica y ordena a la voluntad de una manera objetiva, absoluta e inmediata, que no está condicionada porque es a priori. Es una ley formal y es la suprema condición de todas las máximas. Es un dictamen de la pura razón y por tanto, comenta Kant, «la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que llamamos *ley moral*»⁴²¹.

Ahora bien, en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* enseña que el mal moral resulta de la anteposición de máximas egoístas a los mandatos objetivos de la razón práctica, pero esto no quiere decir que la condición moral desaparezca:

El hombre (incluso el peor), en cualesquiera máximas de que se trate, no renuncia a la ley moral en cierto modo como rebelándose (con denuncia de la obediencia). Más bien, la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y, si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno⁴²².

El mal moral es por lo tanto, aquella situación en la que se produce el mayor alejamiento entre el individuo y su esencia como condición humana, es decir, cuando la reflexión racional lleva al hombre a actuar desatendiendo conscientemente la ley moral:

la *malignidad* (*vitiositas, gravitas*), o, si se prefiere, el *estado de corrupción* (*corruptio*) del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la *perversidad* (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo⁴²³.

⁴²⁰ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, parágrafo 7, p. 35.

⁴²¹ I. KANT,, *Crítica de la razón práctica*, parágrafo 7, p. 36.

⁴²² I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 69.

⁴²³ I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 61.

Sin embargo, la ley moral conserva completa su fuerza aún ante la malignidad, así, Kant reconoce que la conciencia de esta fuerza de la ley moral que permite al hombre elevarse sobre la naturaleza es el único fundamento posible de la educación y de la reeducación moral:

Pero hay una cosa en nuestra alma que, si la ponemos convenientemente ante nuestros ojos, no podemos cesar de considerarla con la más alta admiración, siendo aquí la admiración justa a la vez que eleva el alma; y ello es la original disposición moral en nosotros en general. [...] Excitar frecuentemente este sentimiento de la elevación de la propia determinación moral ha de preconizarse, excelentemente, como medio de despertar intenciones morales, pues actúa directamente en contra de la propensión innata a la perversión de los motivos impulsores en las máximas de nuestro albedrío, a fin de restablecer —en el respeto incondicionado a la ley como condición suprema de todas las máximas a adoptar— el orden moral original entre los motivos impulsores y con ello restablecer en su pureza la disposición al bien en el corazón humano⁴²⁴.

Para enmarcar la cuestión sobre la influencia que pudo tener Kant en el nazismo y en concreto en personas como Eichmann, conviene detenerse en la reflexión que hace la propia Arendt:

Sea cual sea la importancia que haya tenido Kant en la formación de la mentalidad del «hombre sin importancia» alemán, no cabe la menor duda de que, en un aspecto, Eichmann siguió verdaderamente los preceptos kantianos: una ley era una ley, y no cabían excepciones. En Jerusalén, Eichmann reconoció haber hecho dos excepciones. Durante aquel período en que cada alemán, de los ochenta millones que formaban la población, tenía su «judío decente», Eichmann prestó ayuda a un primo suyo medio judío y a un matrimonio judío de Viena, en cuyo favor había intercedido su tío. Incluso en Jerusalén, estas desviaciones le hacían sentirse un tanto descontento de sí mismo, y cuando en el curso de repreguntas le interrogaron al respecto, Eichmann adoptó una actitud de franco arrepentimiento y dijo que había «confesado sus pecados» a sus superiores. Esta impersonal actitud en el cumplimiento de sus asesinos deberes condenó a Eichmann ante sus jueces, mucho más que cualquier otra cosa, lo cual es muy comprensible, pero según él esto era precisamente lo que le justificaba, tal como anteriormente había sido lo que acalló el último eco de la voz de su conciencia. No, no hacía excepciones. Y esto demostraba que siempre había actuado contra sus «inclinaciones», fuesen sentimentales, fuesen interesadas. En todo caso, él siempre cumplió con su deber⁴²⁵.

Ahora se intentará analizar la actitud de Eichmann teniendo en cuenta los elementos que aporta Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que explica la propensión al mal de la naturaleza humana y que se divide en tres niveles de grados.

Eichmann, durante su juicio, declaró haber actuado siempre acorde a los valores de la ética kantiana, es decir que, según su propio criterio, siempre tuvo el respeto al deber como

⁴²⁴ I. KANT,, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 88-90.

⁴²⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 201-202.

única máxima de su obrar. Para Arendt, esta afirmación resultaba indignante porque, como ella menciona, la ética kantiana «está tan estrechamente unida a la facultad de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega», el tipo de obediencia que quedó demostrado en las actitudes de Eichmann, quien nunca cuestionó las órdenes recibidas y a las que se sometió pasivamente⁴²⁶.

Eichmann se había mostrado incapaz de pensar o juzgar cualquier acción por sí mismo, había interiorizado su trabajo como un simple hábito y la voz de su conciencia había sido sustituida por la voz del Führer, a quien prestaba una obediencia completamente ciega. El imperativo categórico kantiano, que en el juicio afirmó haber seguido, se había transformado en realidad en el imperativo categórico del Tercer Reich -«compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos»-; cuando Eichmann fue interrogado sobre este asunto, declaró: «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»⁴²⁷.

Para Arendt se trata de una justificación de Eichmann por la misma ley, ella menciona desde luego, que Kant nunca intentó decir nada parecido⁴²⁸:

Al contrario para él, todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al servirse de su «razón práctica», encontró los principios que podía y debía ser los principios de la ley. Pero también es cierto que la inconciencia deformación que de las frases hizo Eichmann es lo que este llamaba la versión de Kant «para uso casero del hombre sin importancia». En este uso casero, todo lo que le queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, este principio era la voluntad del Führer⁴²⁹.

Volviendo a Kant, el primer grado de la propensión al mal es el de la fragilidad de la naturaleza humana. El hombre reconoce la ley moral pero, en el momento de actuar, se somete y obra movido por otros motivos, ¿puede decirse que Eichmann actuó de esta manera? No, pues según su criterio, actuó movido por el deber, no fue débil, es decir, no actuó

⁴²⁶ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 198-199.

⁴²⁷ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 199-200

⁴²⁸ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 200.

⁴²⁹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 200-201.

motivado por cuestiones personales, la ley dice: «obedecerás» y él obedeció, incluso confesó que habría matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado:

Las cosas eran tal como eran, así era la nueva ley común, basada en las órdenes del Führer; cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no solo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*. [...] declaró [...] que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber. [...] 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 de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común⁴³⁰.

El segundo grado de la propensión al mal consiste en la impureza del corazón humano, donde la máxima es buena según la ley, pero la mera ley no es suficiente para el actuar moral del hombre y en consecuencia, éste fundamenta su obrar en otros motivos para cumplir con el deber moral, en este caso, las acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber, ¿puede ser éste el caso de Eichmann? Eichmann cumplió con el deber meramente por la obediencia a la ley, los motivos de su obrar no se pueden considerar impuros en el sentido kantiano, pues Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, tanto así, que

El cumplimiento del «deber» al fin le condujo a una situación claramente conflictiva con las órdenes de sus superiores. Durante el último año de la guerra, más de dos años después de la Conferencia de Wannsee, Eichmann padeció su última crisis de conciencia. A medida que la derrota se aproximaba, Eichmann tuvo que enfrentarse con hombres de su propia organización que pedían insistentemente más y más excepciones, e incluso la interrupción de la Solución Final⁴³¹.

En el tercer grado de propensión al mal, el estado de corrupción, el hombre es consciente de la ley moral pero, ha invertido el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, el modo de pensar es corrompido en su raíz, admitiendo como motivos de su obrar máximas que se desvían de dicha ley. El individuo que actúa de esta manera es designado *malo*, ¿Eichmann puede ser catalogado como un hombre malo en este sentido? Escribe Hannah que,

⁴³⁰ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 198-200.

⁴³¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 202.

en cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir, un canalla en lo más profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas⁴³².

Eichmann se defendió alegando que él actuó movido por el deber, que no tenía ninguna motivación propia para actuar como lo hizo, sino que su único motivo era la obediencia a la ley⁴³³.

Los actos fueron monstruosos, pero el agente [...] era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*⁴³⁴.

El único cargo de conciencia que Eichmann hubiese tenido, según su propio testimonio, sería no haber obedecido las órdenes de sus superiores. Cuando Kant analiza la propensión al mal en la naturaleza humana menciona que tal tranquilidad de conciencia está vinculada con el autoengaño del individuo sobre las intenciones buenas o malas y,

con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado por la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres [...] siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas⁴³⁵.

Eichmann tiene su conciencia tranquila porque cree que no podía hacer otra cosa mejor que obedecer, y tal actitud, según su concepción de la moral kantiana, es moralmente buena. Y en el caso de la *Solución final*, la única ocasión en la que Eichmann reconoce haberse alejado de los preceptos kantianos, se vio justificado en la creencia de que él no podía cambiar nada. Sin embargo, según Arendt, Eichmann «no se había limitado a prescindir de

⁴³² H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 45-46.

⁴³³ Menciona Colomer que «el cumplimiento del deber es lo que hace a una voluntad buena», «el elemento fundamental de la ley moral viene dado por la conciencia del *deber*. El deber consiste en “la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley”. El deber no es un nuevo hecho moral, sino la expresión del hecho moral originario que se manifiesta aquí como un imperativo, es decir una regla que impone a la voluntad la obligación de llevar a cabo una acción, al margen de las inclinaciones de la sensibilidad, del sentimiento de placer o desagrado, de los deseos egoístas del amor propio, por el único motivo del respeto debido a la ley»; E. COLOMER, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, 210.

⁴³⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, 30.

⁴³⁵ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 72-73.

la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: [...] “Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos”»⁴³⁶, reinterpretación que se aleja del verdadero espíritu del imperativo categórico propuesto por Kant, el cual considera al individuo como legislador de cada uno de sus actos.

La deformación que realiza Eichmann del imperativo categórico kantiano le hizo reemplazar su razón práctica, de la que debería surgir la ley, por la voluntad del Führer, el representante de la universalidad requerida por el imperativo categórico. El problema en el actuar de Eichmann no parece estar en la pureza o impureza de sus intenciones sino en la noción misma de «ley moral». Eichmann actúa por deber, por respeto a la ley moral, y en este sentido su obrar se cataloga como moralmente bueno. Sin embargo, es evidente que no se puede afirmar esto. El problema radica en que la ley moral dictada por la razón práctica pasó a ser la ley moral dictada por el Führer. Esto es lo que Eichmann no cuestiona sino que asume acríticamente⁴³⁷.

¿Eichmann es culpable o inocente? Para Kant, el hombre es plenamente responsable por el mal, pues el mal radical se halla en la corrupción de la razón, y lo que engendra el mal es el libre albedrío⁴³⁸, por tanto, el hombre se vuelve bueno o malo en virtud de las elecciones que haga, pero sigue teniendo una disposición al bien y aunque se halla apartado del mismo, aún hay la posibilidad de un restablecimiento de la original disposición⁴³⁹, pero ésta se fundamenta en la educación y de la reeducación moral⁴⁴⁰, que en el caso de Eichmann, se dio, pero en el sentido inverso, no hacia el imperativo categórico como principio moral, sino hacia el imperativo categórico del Tercer Reich, lo que produjo una subordinación del cumplimiento de la ley moral a los motivos no morales, no sólo en el caso de Eichmann, también de gran parte de la población alemana. De este modo, se produjo una anteposición de máximas egoístas a los mandatos objetivos de la razón práctica y se provocó el mal moral, que es la situación en la que se produce el mayor alejamiento entre el individuo y su esencia como condición humana, pues la voluntad de Eichmann no fue capaz de actuar de manera autónoma, sino heterónoma -la heteronomía no obliga y es contraria a la moralidad de la

⁴³⁶ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 200.

⁴³⁷ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 200-201.

⁴³⁸ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 68.

⁴³⁹ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 80-81.

⁴⁴⁰ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 88-90.

voluntad-, y por tanto, no se dio a sí misma, como máxima subjetiva de acción la ley práctica universal de la razón que se expresa en el imperativo categórico⁴⁴¹.

Eichmann al citar el precepto kantiano, evidenciaba que su actuar era libre, incluso cuando decía que se creía culpable ante Dios y no ante la ley porque reconocía su absoluta obediencia a la ley⁴⁴², por eso Arendt señala:

Sea cual sea la importancia que haya tenido Kant en la formación de su mentalidad del «hombre sin importancia» alemán, no cabe la menor duda de que, en su respecto, Eichmann siguió verdaderamente los preceptos kantianos: una ley era una ley, y no cabían excepciones⁴⁴³

Conclusión

En este capítulo se expusieron los conceptos antropológicos de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y Kant. A partir de ellos se ha analizado la conducta de Eichmann.

A partir de Platón, retomando el mito del carro alado, el caso de Eichmann se explica como la falta de equilibrio entre las tres almas. Este pensador griego sostenía que el mal era fruto de la ignorancia, y que se curaba con la justicia y con la educación, pero en Eichmann se lleva a cabo además, una renuncia del ejercicio de la razón que anestesió su conciencia y su juicio. Con Aristóteles, el caso Eichmann se entiende en su condición de alienado al Tercer Reich, convirtiéndose en irreflexivo y silenciando así su naturaleza racional. Siguiendo a Santo Tomás, con la conciencia dormida y enajenada, Eichmann renunció también a su capacidad de raciocinio y discernimiento. Finalmente, desde Kant, Eichmann realiza una deformación del imperativo categórico kantiano que le hizo reemplazar su razón práctica y asumir acríticamente la ley del Führer.

Desde la posición antropológica de estos filósofos no aparecen elementos para afirmar que Eichmann no es responsable por el mal cometido. Platón dice que el hombre no puede, por su naturaleza, renunciar al ejercicio de su conciencia y su juicio, porque entonces será incapaz de actuar libremente. Aristóteles menciona que el hombre es dueño de sus acciones de principio a fin. Desde Santo Tomás se encuentra que Eichmann obró en contra

⁴⁴¹ Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 54 [33], p. 38.

⁴⁴² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 40.

⁴⁴³ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 201.

de la conciencia conociendo la malicia de sus actos y cumpliendo con toda diligencia las órdenes recibidas. Y para Kant el hombre es plenamente responsable por el mal, pues el mal radical se halla en la corrupción de la razón, y lo que engendra el mal es el libre albedrío.

Desde los cuatro filósofos se identifica en Eichmann una corrupción de la razón, un pobre ejercicio de la misma o, como dice Hannah Arendt, una irreflexión. Al confrontar la propuesta kantiana con el caso Eichmann que ofrece Arendt, se ha visto que las consideraciones kantianas sobre el *mal radical* no se ajustan al caso Eichmann. Kant coloca el mal radical en la irreflexión de las intenciones que motivan el cumplimiento de la ley moral, concretamente en la inversión, en sus máximas, del orden moral de los motivos. Al no ser esto objeto de reflexión por parte del agente moral, pasa desapercibido y el sujeto se justifica mediante la correlación de su obrar con la ley.

Por el contrario, la actitud de Eichmann es la obediencia a la ley moral puramente por el respeto a dicha ley, por eso no se le puede atribuir una inversión de los motivos que fundamentaron su accionar, y por lo tanto, como menciona Arendt, el mal realizado por Eichmann no es radical en el sentido kantiano.

En Eichmann la falta de reflexión se dio en relación a la ley moral misma y no a las intenciones que motivaron su acatamiento. La razón práctica del acusado no fue la que dictó la ley, sino el Führer. Esta situación queda fuera de la propuesta kantiana respecto al mal, y así, nace la propuesta de la *banalidad del mal* de Arendt que, más que ser un problema de origen ético y político, resulta ser un problema en la facultad del juicio y un problema antropológico. Así lo menciona Richard J. Bernstein al referirse a *Los orígenes del totalitarismo*, de Arendt:

Su propio enfrentamiento con diversos aspectos del «problema del mal» aporta datos nuevos para entender otras muchas dimensiones de su pensamiento. Su «detenerse en los horrores», sobre todo en los campos de concentración totalitarios, moldea los contornos de su noción de lo que es distintivo de la vida humana: la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad. Es cuando mira con serenidad hacia el abismo cuando «descubre» la quintaesencia de vivir una vida humana. El hecho terrible con el que hay que convivir, el espectro del totalitarismo, es que no existe ninguna garantía ontológica de que estas frágiles condiciones humanas vayan a existir siempre. Existe la posibilidad real de que el mismo concepto de humanidad vaya a ser erradicado. Esto es lo que el totalitarismo intentó obtener con su convicción ideológica de que «todo es posible». Parodiando a Heidegger, se puede decir que es el peligro supremo, el peligro del mal radical donde los seres humanos se vuelven

superfluos en su individualidad, su irrepetibilidad y su pluralidad. Y éste es el peligro que Arendt, en todo su pensamiento, intentó combatir⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ F. BIRULÉS, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Gedisa Barcelona 2018², 206.

CAPITULO

IV

LA FUNCION DEL PENSAMIENTO EN LA VIDA POLITICA PARA EVITAR LA BANALIDAD DEL MAL

En el capítulo anterior se ha abordado la ausencia de pensamiento que lleva a las personas a banalizar el mal en su entorno, partiendo desde Eichmann como eje de reflexión y quien ha sido considerado «un nuevo tipo de criminal terrible y terroríficamente normal»⁴⁴⁵. Desde su contexto histórico hasta su muerte, se fue estudiando ese fenómeno al cual Arendt calificó como «banalidad del mal». En el segundo capítulo se expuso una serie de escenarios actuales, partiendo desde rasgos antropológicos, hasta cuestiones educativas, la violencia presentada a la sociedad como si fuese programas de televisión, la cuestión de los medios de comunicación en la disolución de la vida privada y pública, aterrizando en el hacer política de la actualidad desde posturas de algunos críticos y pensadores que fueron dando pistas para poder responder a la interrogante de ¿si en la actualidad se había dado una banalización del mal?

Es así, que nuestros temas han caminado por reflexiones, antropológicas, políticas y éticas, similares a los que Hannah cuestionó y reflexionó:

⁴⁴⁵ A. SERRANO, *Hannah Arendt el totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, RBA, España 2015, 106.

Los semanarios y cursos de Arendt versaron sobre las problemáticas que ella misma estaba investigando entonces, pero daban cabida también a los nuevos acontecimientos que atraían su atención: cuestiones básicas de filosofía moral, de relaciones entre violencia y poder se planteaban junto con reflexiones acerca de la desobediencia civil o la función de la mentira política contemporánea⁴⁴⁶.

Es así que en las últimas décadas algunas universidades y pensadores han retomado el pensamiento de Arendt, en temas relacionados de ética y filosofía política, que han exigido por los acontecimientos sobre la violencia y la decadencia política una reflexión de los mismos.

Llama la atención las conclusiones de Arendt sobre el juicio de Eichmann: «no era estupidez, sino una curiosidad y absolutamente auténtica incapacidad para pensar»⁴⁴⁷, pero la misma interrogante que Arendt se hacía ante la ausencia de pensamiento, sigue en pie como un tabú, ¿es posible hacer el mal?⁴⁴⁸, es así que Hannah se responderá, «la maldad, como quiera que la definamos, “este estar resuelto a ser un villano”, ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar?»⁴⁴⁹, por lo tanto en este último capítulo exponemos la postura de Arendt, ante los escenarios actuales, donde la banalidad del mal está presente, con el único objetivo mismo de la autora:

El propósito de Arendt, entonces, es mostrar (y recuperar) ese significado originario de la vida activa, y analizar cuáles son las causas que han motivado que este concepto cambie radicalmente, hasta perder su significado y su sentido. Con ello se propone recobrar la acción política como un quehacer específicamente humano, entendida como un fin en sí misma y no como un medio para otros fines. En suma, recuperar la antigua dignidad de la política⁴⁵⁰.

Es por eso que pensar en una sociedad mejor sea nuestra motivación para reflexionar sobre estos temas, y no la experiencia de tiranías o sistemas que oprimen al ciudadano. En un primer momento se expondrá el mal banal en Arendt, para luego concluir con las propuestas que la filósofa hace, entre ellas, la necesidad de perdón.

⁴⁴⁶ A. SERRANO, *Hannah Arendt el totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, 118.

⁴⁴⁷ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 1995, 161.

⁴⁴⁸ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 162.

⁴⁴⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 162.

⁴⁵⁰ C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, España 2015, 69.

4.1 El mal banal de Arendt

Años después lo que más le asombró a Hannah Arendt de la banalidad del mal en Eichmann no fue la sistematización del Estado, ni las terribles críticas de la comunidad Judía ante su ensayo, sino como lo expresa en su libro *La vida del espíritu*:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos [...] No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni motivos específicamente malignos⁴⁵¹.

Así mismo, durante el juicio Arendt dice: «cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar»⁴⁵², la teoría de Arendt parece inclinarse en que Eichmann había una ausencia de la facultad de la razón que afectó en su modo de elegir⁴⁵³, en otras palabras, Arendt expresa que el problema no era en si la ideología, sino la facultad del juicio, en la que encontramos una explicación por una parte, en el concepto de «mal radical» de Kant y por otra, en la «banalidad del mal» de Arendt.

En el capítulo anterior se ha expuesto, desde la antropología y los actos del intelecto, la relación que hay con la voluntad. Para el último filósofo abordado, «la libre sujeción de la voluntad a la ley dictada por la razón, bastará con que la voluntad no se determine a obrar por el solo respeto al deber para que no sea buena, es decir, para que el bien no se realice»⁴⁵⁴, de allí el tema tratado anteriormente si la voluntad que tiende a un mal sea indiferente o actúe en ignorancia.

Siendo así que el acuerdo de la voluntad con la ley moral en que consiste el bien no se produce espontáneamente, sino que resulta de *una elección* por la cual la ley llega a ser el único motivo determinante del libre albedrío, el mal sólo puede producirse como resultado de un motivo opuesto, tras el cual se esconde la intención positiva de convertir ese motivo en una máxima de conducta. [...] Kant descarta esta posibilidad, sobre la base de que la libertad se le presenta al hombre como constitutivamente ligada a la ley moral que la razón le dicta, y no como indiferencia entre la obediencia a la ley o la rebelión contra ella. Siendo así que ni la mera sensibilidad ni la sola razón proporcionan el motivo positivo por el que la voluntad elige el

⁴⁵¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós Barcelona 2016, 30.

⁴⁵² Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016 79.

⁴⁵³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 294- 295.

⁴⁵⁴ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002), 92.

mal, Kant opta por situarlo en la conexión entre sensibilidad y razón que caracteriza a la condición humana⁴⁵⁵.

Por lo tanto cuando la disposición llega a hacer acto, se va dando gradualmente, como lo expresa Marredes:

Rebajando la importancia del motivo racional, se pasa luego a condicionar la obediencia a la ley al principio del amor a sí mismo y se acaba anteponiendo el motivo sensible al moral. Así pues, quien trata de justificarse cumpliendo la ley sin preocuparse de que su intención sea buena, deja un vacío de motivación moral que será ocupado por una motivación inmoral⁴⁵⁶

Como hemos mencionado anteriormente en el tema de la libertad con Colomer, retomamos que la libertad es necesaria para poder efectuar la ley moral, es decidir, que cuando Eichmann eligió, lo hizo libremente, y Marredes aporta para explicar la postura Aredntiana, «ser libre significa, entonces, poder seguir la ley, o sea, tener la causalidad necesaria para seguirla; no significa poder seguirla o no seguirla, en el sentido de estar indeterminado frente a la ley»⁴⁵⁷; por eso no hay un hombre libre que en su capacidad de juicio niegue la autoridad de la ley, la misma razón en forma imperativa hace al hombre cumplir la ley, por lo tanto «la libertad, que es la causalidad necesaria para seguir la ley, no puede, a la vez, ser pensada como liberada con respecto a la ley que ella hace posible»⁴⁵⁸, agrega Marredes al caso de Eichmann:

Si Eichmann llegó a ingresar en las SS y aceptó la misión que sus jefes le asignaron en la ‘solución final’, fue porque su talante moral ya no era el mismo que antes de 1933. Tampoco hace falta conjeturar que, si Hitler hubiera llegado a encomendarle una participación material en el exterminio de los judíos, sólo hubiera aceptado esa nueva misión si hubiera cambiado de talante moral. Quizás hubiera tenido que vencer cierta resistencia física o psicológica (por ejemplo, la repugnancia a matar); pero su facultad de juicio no requería mayores perturbaciones para dar ese paso⁴⁵⁹.

En definitiva lo que aparentemente justificábamos sobre la inclinación del mal en Eichmann, que suponíamos posiblemente se originaba por la ideología o la política, estos mencionados anteriormente han resultado ser los medios y el escenario donde se realiza, y se ha encontrado, como dice Saavedra que «la banalidad del mal no es un fenómeno moral ni

⁴⁵⁵ J. MARREDES, «La radicalidad del mal», en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002) 92.

⁴⁵⁶ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 95.

⁴⁵⁷ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 96.

⁴⁵⁸ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 96.

⁴⁵⁹ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 98.

de voluntad, sino de la ausencia de la facultad de juicio, de la incapacidad de pensar»⁴⁶⁰. En este mismo sentido, Marredes menciona:

Tal vez haya quien piense que no se pueden cometer actos criminales con buena conciencia, por lo que la falta de remordimiento de un Eichmann debería atribuirse a una carencia de sentido moral, es decir, a su condición inhumana o monstruosa. Pero este punto de vista no sólo despliega un manto de incomprensibilidad sobre su conducta, sino que además choca con los hechos, pues hay evidencia de que Eichmann no era insensible a todo requerimiento moral. La teoría kantiana del mal radical, en cambio, puede dar cuenta del hecho de que una persona –un ser susceptible de respeto a la ley moral, no una bestia ni un demonio– llegue a cometer con buena conciencia los peores actos criminales⁴⁶¹.

Es así que Arendt denuncia que Kant ha racionalizado el mal radical, incluso dice que el mal radical no tiene profundidad⁴⁶², «un fundamento positivo en el sujeto»⁴⁶³, percibiendo como si fuese una voluntad pervertida, que se justifica como si pudiera ser comprensible, dirigiendo su concepto de banalidad del mal diferente al mal radical de Kant⁴⁶⁴.

Su idea de la banalidad del mal apunta justamente al daño que puede desencadenar la ausencia de reflexión. Sus respectivos análisis concuerdan básicamente en detectar una manifestación del mal a la que todos estamos expuestos y que resulta especialmente inquietante porque, no dependiendo de motivaciones específicamente malignas, malogra en su integridad la vida moral de la persona⁴⁶⁵.

Por lo tanto en la ausencia de reflexión a la que estamos expuestos y a la que hace referencia Marredes, está presente el rostro contemporáneo de la banalidad del mal que se manifiesta en los datos que se expusieron en el capítulo segundo de esta investigación.

⁴⁶⁰ M. ESTRADA SAAVEDRA, «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, XLIX (2007) 40.

⁴⁶¹ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002) 101.

⁴⁶² Esto parece chocar con la idea kantiana de que hay en el corazón humano una disposición a invertir el orden moral. Sin embargo, Kant considera radical esa disposición, no por ser profunda (en el sentido de Arendt), sino porque pervierte el fundamento subjetivo de todas las máximas particulares, al inducir al sujeto a seguir la regla general de subordinar la ley moral al propio interés. Lo que hay de radicalmente malo en esta disposición es que impide que se desarrolle en el sujeto el germen del bien, invadiendo su alma de una indiferencia con respecto a los genuinos móviles morales que, sin pretenderlo, puede llegar a tener las peores consecuencias. J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 102

⁴⁶³ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 102.

⁴⁶⁴ Cfr. J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 101.

⁴⁶⁵ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 101.

Por lo tanto cuando la autora hace referencia a la banalidad del mal, realiza un esfuerzo por manifestar la descomposición de las conductas tanto individuales como las sociales, sin hacer referencia a motivaciones malignas⁴⁶⁶:

De un modo similar a Kant, Arendt refiere la idea de la banalidad del mal, no a acciones puntuales, sino a una dimensión de la personalidad moral del individuo que da un tono general a toda su vida moral. En este preciso sentido, también el mal banal puede considerarse radical⁴⁶⁷.

Así, es evidente que todos estamos expuestos a practicar la banalidad del mal, esa ausencia de reflexión, que debe ser constante, y se efectúa cuando las condiciones políticas y sociales son aptas, pero que no corresponden a la naturaleza del hombre⁴⁶⁸, sino por el contrario, como refiere Marredes:

Una explicación de este tipo, además de las dificultades filosóficas que comporta, puede servir incluso de coartada para justificar la inevitabilidad del mal. Cuando Arendt habla de la banalidad del mal, trata también de llamar la atención sobre el hecho de que éste desafía toda racionalización, y de que eso lo vuelve aún más peligroso e inquietante⁴⁶⁹.

4.1.1 *La banalidad del mal como resultado del problema de juicio*

Como se ha hecho mención en el modo en que los nazis asesinaban a los judíos desde su identidad, prosiguiendo con la persona jurídica moral, quitándoles su ciudadanía⁴⁷⁰, e incluso disolviendo la persona moral en sus mismos ciudadanos para evitar la capacidad de juicio, y así no elegir entre bien y mal:

La víctima del poder totalitario no puede elegir entre el bien y el mal, pues la única alternativa que le queda para evitar un mal es cometer otro: colaborar con el verdugo, para eludir su propia muerte; suicidarse, para no dañar a otros. Allí donde resulta imposible hacer el bien, la víctima acaba asumiendo la conciencia de ser un cómplice de su verdugo en su propio envilecimiento. Suprimir la frontera entre el bien y el mal, de manera que cualquier cosa pueda resultar aceptable; borrar los límites entre la verdad y la mentira, de tal modo que cualquier cosa sea creíble. Así es como intenta el sistema totalitario liquidar la conciencia del individuo como instancia última de juicio moral⁴⁷¹.

⁴⁶⁶ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 102.

⁴⁶⁷ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 102.

⁴⁶⁸ Cfr. J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 103.

⁴⁶⁹ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», 103.

⁴⁷⁰ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 26.65.

⁴⁷¹ J. MARREDES, «la radicalidad del mal», en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002), 83.

En estas condiciones, refiere Arendt, al sistema le es un terreno propicio para manipular, sobre todo cuando la facultad de juicio no se ejercita ni se usa:

El no-pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se les enseña a que adhieran de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados⁴⁷².

Así pues, la manipulación del sistema moral, se logró de forma acelerada y facilitó invertir algunos valores como el no matar al deber matar⁴⁷³, el mismo pueblo fue cayendo en un mero mecanismo, pero se debe hacer hincapié que aparentemente pareció un mal justificado por una ideología, aunque esta fue el medio para lograr aquellos propósitos, no la causa.

Pero todavía resulta más aterrador cuando se advierte que la raíz subjetiva de sus crímenes no estaba en firmes convicciones ideológicas ni en motivaciones especialmente malignas. La banalidad del mal apunta precisamente a esta ausencia en el agente de un fundamento positivo del daño que inflige. En este punto, Eichmann se asemejaba inquietantemente al hombre del montón. La única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales que le precedieron, fue algo enteramente negativo: falta de reflexión⁴⁷⁴.

Eichmann no podía pensar por sí mismo, se le dificultaba la habilidad de tomar decisiones, todo residía en la capacidad del juicio y, como refiere Marredes, su ausencia de pensamiento le hacía no enfrentar la realidad, sino protegerse de ella⁴⁷⁵, es así que para nuestra autora, Eichmann es moralmente y jurídicamente culpable de tales crímenes, aunque nunca mató con sus propias manos⁴⁷⁶, su culpa fue su silencio, el no oponerse, tranquilizando su conciencia con una explicación que parece absurda: «el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la Solución Final»⁴⁷⁷.

⁴⁷² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós España 2016⁷, 200.

⁴⁷³ Cfr. H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 219.

⁴⁷⁴ J. MARREDES, «La radicalidad del mal», en *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002) 91.

⁴⁷⁵ Cfr. J. MARREDES, «La radicalidad del mal», 91.

⁴⁷⁶ Cfr. S. CANO CALBIDO, «Sentido arendtiano de la “banalidad del mal”» en *Horizonte, Belo Horizonte*, (2004), 127.

⁴⁷⁷ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 172.

4.2 Esfera pública y privada

Arendt en su libro *la condición humana* parte desde la visión griega de la vida política, que se conforma en esfera *pública y privada*:

Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupan de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante organizaciones, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos⁴⁷⁸.

Menciona la autora que toda actividad humana se condiciona, ya que el hombre vive en comunidad, cabe mencionar que es aquí donde los asuntos humanos se dan como especifica Arendt: «la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existen dondequiera que los hombres viven juntos»⁴⁷⁹. Volviendo a lo anterior, distingue los términos que califican la organización del hombre:

Esta relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción de *Zôon Politikón* aristotélico por *animal socialis*, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social») ⁴⁸⁰.

Aquí la autora refiere esta distinción de cómo a lo largo del tiempo se ha perdido el sentido de la palabra política, por lo tanto la palabra social es de origen romano y se asemeja a la definida en griego anteriormente⁴⁸¹. De este modo, en los griegos se encuentran conceptos para la organización política que es importante identificar, pues «El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*»⁴⁸².

Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)». No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la

⁴⁷⁸ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, México 2018, 37.

⁴⁷⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, 207.

⁴⁸⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 38; entre paréntesis en el original.

⁴⁸¹ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 38.

⁴⁸² H. ARENDT, *La condición humana*, 39.

aphratria y la *phylé*. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthrópon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta⁴⁸³.

Es aquí donde la concepción griega de la política tuvo dos actividades, la acción y el discurso, que remarca la autora para entender cómo hasta nuestros días se ha devaluado el concepto de política:

El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados⁴⁸⁴.

Es así, que el hombre a través del discurso se muestra quién es⁴⁸⁵, pero se ha de resaltar otro carácter del hombre, el cual, Arendt menciona que en la visión aristotélica de *Zôon Politikón* no sólo evoca la naturaleza de seres existentes que se perciben e interactúan comúnmente, porque había una oposición en cuanto a la relación en la vida privada, es por eso, que se señala que para entender completamente la definición y el contexto se debe agregar el término *ekhôn*, quedando así *Zôon Politikón ekhôn*, es decir, un ser vivo capaz del discurso⁴⁸⁶.

Por otra parte, Arendt al hablar de lo público refiere a dos significados, en primer lugar a todo lo que aparece en público y que pueden verlo y oírlo todos⁴⁸⁷, para ser específicos en este primer término refiere la autora:

Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima – las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los

⁴⁸³ H. ARENDT, *La condición humana*, 39; menciona Arendt en esta misma obra que «La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal y como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre personas que viven juntas para este propósito», H. ARENDT, *La condición humana*, 221.

⁴⁸⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 40.

⁴⁸⁵ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 203

⁴⁸⁶ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 40.

⁴⁸⁷ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 59.

sentidos- llevan una incierta u oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública⁴⁸⁸.

O sea, Arendt señala que cuando nosotros relatamos una experiencia que suscitó en lo íntimo y lo elevamos a lo público, se adquiere una especie de realidad donde otros pueden ver u oír lo que nosotros experimentamos⁴⁸⁹.

Por otro lado en el segundo significado «el término “público” significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él»⁴⁹⁰, quiere decir, que es aquello que se tiene en común, como una mesa está en común con aquellos que se sientan a su alrededor⁴⁹¹.

Hay que destacar la importancia del significado de las palabras, si es así partimos de su originalidad, con respecto al significado de la esfera privada la autora explica:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una «objetiva» relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás⁴⁹².

Además, ésto para la actualidad pudiese ser un arma de dos filos, por una parte el hombre puede vivir aislado y por otro lado, la sociedad amenaza con destruir la esfera pública y privada, con sus actividades económicas y políticas, despojando al hombre no sólo del mundo sino de su casa. Este riesgo no es nuevo, pues hasta los mismos griegos sabían el valor de estas dos esferas, que se debían mantener en armonía sin disolver la una de la otra, así ellos «nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia»⁴⁹³. Este mismo problema lo ve Arendt como lo relata Sánchez:

Para Arendt, el problema aparece cuando esa necesaria esfera privada que nos da cobijo se transforma en la sustituta del espacio público, cuando los individuos extienden los lazos

⁴⁸⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 59

⁴⁸⁹ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 60.

⁴⁹⁰ H. ARENDT, *La condición humana*, 61.

⁴⁹¹ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 62..

⁴⁹² H. ARENDT, *La condición humana*, 67.

⁴⁹³ H. ARENDT, *La condición humana*, 68.

«naturales» propios de la esfera privada al espacio público, y los intereses privados ocupan el lugar de lo común⁴⁹⁴.

Es así que la palabra privado como se ha visto en otros términos, tuvo sus modificaciones con el paso de la historia, siendo en la época moderna cuando se da el cambio de las clases sociales, se da el debilitamiento de la esfera pública y así, «la palabra “privada” en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general»⁴⁹⁵, para estos tiempos :

La ley se identificó con esta línea fronteriza, que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba. La ley de la polis superó este antiguo concepto, si bien conservó su originario significado espacial⁴⁹⁶.

Por lo tanto la amenaza de las esferas, se encuentra en ese cambio del sistema económico moderno como lo describe Sánchez:

Supone la entrada de la economía en el espacio hasta entonces definido por los intereses públicos. Para Arendt, el crecimiento de esta esfera conlleva que los intereses privados adquieran significado público. Lo social pasa a ser el espacio donde se produce la acumulación de capital, y donde «la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado». Este ascenso de lo social implica además que la economía, como «ciencia de lo social», que se ocupa de la «administración doméstica colectiva», se adueñe del lugar de la política. De acuerdo con ello, serán los asuntos de la administración económica los que ahora se muestren como «públicos», mientras que las cuestiones realmente «públicas» (como plantearse «¿quién decide las cuestiones de la administración económica nacional?») no tienen ya sentido en este nuevo escenario de auge de lo social y desmoronamiento de lo público. Pero además, la aparición de esta nueva esfera no solo afecta a la esfera pública, sino también a la esfera privada, pues ocupa ahora los intereses privados⁴⁹⁷.

En este espacio se rescata el valor de la existencia de ambas esferas, ninguna debe predominar sobre la otra, sino en armonía, sin embargo, el problema no radica sólo en las esferas, sino en la misma visión antropológica, pues el hombre es el que se ve y se desarrolla en las esferas, no son las esferas quienes definen el concepto de hombre.

⁴⁹⁴ C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, 81.

⁴⁹⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, 69.

⁴⁹⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, 71.

⁴⁹⁷ C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, 85.

4.2.1 *Animal laborans, homo faber y el hombre de acción*

En la propuesta antropológica de Arendt en su libro *La condición humana* (1958), la autora va desarrollando un análisis antropológico desde la época griega hasta nuestros días, y presenta lo que denomina como la vida activa. Dentro de ella hay tres dimensiones del ser humano, que las dicta como labor, trabajo y acción. Javier Saavedra sintetiza muy bien estas tres clasificaciones del hombre según Arendt:

El «Animal Laborans» se puede identificar originariamente con el campesino en la época feudal o al esclavo en la Grecia clásica. La labor está asociada a la necesidad de nuestro cuerpo, a nuestros procesos biológicos, al nacimiento, la reproducción y la muerte. Por lo tanto la labor es la actividad necesaria para la supervivencia de la especie y del hombre concreto. Como «la labor es la vida misma» se identifica con los procesos naturales. Para el «Animal Laborans» no existe el mundo. Vive concentrado, disfrutando y sufriendo, sus procesos biológicos⁴⁹⁸.

Esta categoría ensalzada en la edad moderna, refiere Sánchez es antipolítica, pues su desarrollo se da en la esfera de la vida privada⁴⁹⁹. La segunda clasificación de la condición del hombre es el *homo faber*:

Mediante el trabajo el «Homo Faber» introduce nuevos objetos durables en el tiempo en el mundo, objetos que pueden ser compartidos. El trabajo supone la fundación de un mundo artificial que nos libera del proceso de la naturaleza. Mediante el trabajo creamos un mundo perdurable más allá de los procesos de la naturaleza. El «Homo Faber» por excelencia es el industrial del siglo XIX⁵⁰⁰.

Y la tercera clasificación que realiza Arendt se refiere al hombre de acción:

El «Hombre de Acción» es el creador de la historia. Para Hannah Arendt la acción es la única actividad privativa del ser humano. La acción y discurso van cogidas de la mano porque son con las palabras con las cuales damos significados a los hechos y a nuestras experiencias y porque son mediante las palabras por las cuales podemos compartir ideas y crear un espacio común donde dialogar y pensar. Todas las acciones necesitan un narrador. En la acción se revela la identidad de los seres humanos y podemos descubrir la pluralidad de todos ellos. La acción rompe la cadena determinista de causa-efecto de los procesos naturales. Por lo tanto, mediante la acción el hombre puede comenzar de nuevo cada día. La acción posibilita, según Hannah Arendt, el perdón y el milagro. El político es un hombre de acción porque sólo éste

⁴⁹⁸ J. SAAVEDRA, «Hannah Arendt y el “animal laborans”. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna» en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (2011) 3.

⁴⁹⁹ Cfr. C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, España 2015, 71-72.

⁵⁰⁰ J. SAAVEDRA, «Hannah Arendt y el “animal laborans”. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna» en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (2011) 3.

puede crear un verdadero mundo común donde otros hombres de acción puedan actuar más allá de los objetos y sólo él puede crear nuevos comienzos⁵⁰¹.

Pero el hombre de acción de hoy, el hombre que hace política, se ha confundido, ha devaluado el hacer política con la actividad económica y así, lo expresa Arendt:

Siempre se ha supuesto un gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes.

El querer abolir las esferas, el devaluar la política alejándola de su verdadero fin, y ponerle valor al hombre, se ha logrado gracias a la instrumentalidad racional, de la que se hablará en el siguiente punto.

4.2.2 Instrumentalización del hombre por la tecnología

La vida y la forma de relacionarse del hombre ha cambiado por la tecnología, aunque para el tiempo de Arendt, la televisión y la radio, entre otras cosas más era lo último en generación tecnológica, sin embargo, ella advirtió sobre los problemas que le traerían al hombre el abuso de estos. Así Arendt crítica el uso excesivo de estas innovaciones para la vida del hombre:

Las frecuentes quejas que oímos sobre la perversión de fines y medios en la moderna sociedad, sobre el hecho de que los hombres se conviertan en siervos de las máquinas que han inventado y se «adaptan» a sus requisitos en lugar de usarlas como instrumentos de las necesidades y exigencias humanas, tienen su raíz en la situación real del laborar. En esta situación, donde la producción consiste fundamentalmente en la preparación para el consumo, la propia distinción entre medios y fines; tan característica de las actividades del *homo faber*, simplemente no tiene sentido, y, por lo tanto, los instrumentos que inventó el *homo faber* y con los que ayudó a la labor del *animal laborans*, pierden su carácter instrumental una vez que son usados⁵⁰².

Así la autora denuncia que la tecnología o la aparición de la máquina como remplazo del hombre, le es favorable en algunas áreas pero en otras, aparece como si el hombre fuese esclavo de las máquinas, aunque se cuestiona «si éstas aún sirven al mundo y a sus cosas, o si, por el contrario, dichas máquinas y el movimiento automático de sus procesos han

⁵⁰¹ J. SAAVEDRA, «Hannah Arendt y el “animal laborans”. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna» en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (2011) 3-4.

⁵⁰² H. ARENDT, *La condición humana*, 165.

comenzado a dominar e incluso destruir el mundo y las cosas»⁵⁰³, es aquí donde Arendt en carácter de preocupación, denuncia la violencia de la instrumentalidad:

Los útiles instrumentos del *homo faber*, de los que surge la más fundamental experiencia de instrumentalidad, determinan todo el trabajo y la fabricación. Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera⁵⁰⁴.

El *homo faber* en esa explotación natural, para crear su mundo artificial, «degrada la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolo de su independiente dignidad»⁵⁰⁵. Arendt remarca esta violencia en ese proceso de instrumentalización:

El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los objetos de fabricación, sino también «la tierra en general y todas las fuerzas de la naturaleza» [se degradan]⁵⁰⁶.

Las críticas siguen vigentes, ya ella advertía como la aparición de la tecnología iba a afectar en la relación del hombre y la manipulación de su mundo, ahora en la actualidad se puede percibir que en nuestra interacción en todos nuestros ámbitos es indispensable el uso de un medio digital. La instrumentalidad ha transformado al hombre y su entorno, influyendo en su organización social y sus relaciones, como lo especifica Martínez:

Ante la omnipresencia de la racionalidad instrumental y su inmunidad ante la crítica, es posible transformar sus estructuras fundamentales. Como alternativa básica se requiere del discernimiento a través del reconocimiento de los impactos negativos de la sociedad tecnológica sobre la libertad y la política, en donde se muestran las contradicciones internas de esta conformación humana⁵⁰⁷.

La sociedad tecnológica lleva anejo el riesgo de un ser humano que actúe en aislamiento social, olvidándose de la necesidad de vivir en comunidad para soportar sus necesidades naturales como *zoon politikon* y viviendo bajo la idea falsa de la autosuficiencia. En palabras de Arendt:

⁵⁰³ H. ARENDT, *La condición humana*, 170.

⁵⁰⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 171.

⁵⁰⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, 174.

⁵⁰⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, 175.

⁵⁰⁷ A. MARTÍNEZ, «Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental» en EN-CLAVES del pensamiento, (2007) 48.

La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos - «hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres «mejores» o «peores»-, o consciente desesperación de toda acción política y no política, redobla con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material»⁵⁰⁸.

Bajo la apariencia de poder supremo del «hombre fuerte», se esconde el deseo de usar al otro únicamente para los fines e intereses egoístas, es decir considerando al otro como un instrumento. Por lo tanto, Arendt denuncia el abuso de la instrumentalidad. Su abuso en la vida ha hecho que se disuelvan las dos esferas, pública y privada, incluso ha provocado que el hombre se extermine a sí mismo, como el caso de la II Guerra Mundial, y la bomba atómica, incluso pueden ser medios para que la violencia se propague a través de la tecnología, como es el caso de la televisión y el internet, que transmitan imágenes que reproducen la violencia y banalizan el mal. Así, puede preguntarse, ¿cuál es la propuesta de Arendt, para no caer en la banalidad del mal? Se tratará de responder en el siguiente punto.

4.2.3 *La facultad de perdonar*

Una de las propuestas, que Arendt pone pero no profundiza y que puede ayudar a responder a la necesidad de evitar el mal banal, es el perdón. Es importante considerar que esta propuesta del perdón en el pensamiento arendtiano, tiene su origen y uso en las tradiciones religiosas, principalmente de la cristiana; «debido a este origen, la noción de perdón ha sido restringida, en una dimensión teórica, a un contexto teológico y, en su uso común, a un ámbito religioso»⁵⁰⁹. Esta noción en el índole teológico presenta un contenido metafísico, concibiendo el perdón como un don divino, una facultad de Dios, por el cual el ser humano alcanza la salvación. Esta visión hace considerar a las personas creyentes una jerarquización entre Dios, un ser omnipotente y eterno, y el ser humano como limitado. Y así el perdón se presenta como un medio para alcanzar un fin, que es la salvación después de la muerte⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, 212.

⁵⁰⁹ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008) 138.

⁵¹⁰ Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 138.

Aunque en su origen, el concepto de perdón tiene sus raíces en la tradición cristiana, Arendt lo va a despojar de cualquier referencia teológica o religiosa, como explica Gómez Tagel:

De esta consideración resulta claro que el perdón, concebido por Arendt, no tenga ningún significado religioso, metafísico, ni de tradición cristiana, ni judía. Así, se puede afirmar que la noción de perdón en el pensamiento de Arendt remite al ámbito de los asuntos humanos y, por ello, se trata de una noción de carácter político⁵¹¹.

Sin embargo, Arendt menciona que el concepto de perdón que ha tomado de una figura histórica muy conocida, de Jesús de Nazaret, puede ser concebido también en un sentido secular y por lo tanto, filosófico⁵¹². Como menciona Gómez Tagel: «el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos es Jesús de Nazaret, ello no implica, para nuestra autora, que el perdón sea exclusivo del ámbito religioso ni que su significado se restrinja a una dimensión metafísica», sino que incluso, puede ser entendido en su dimensión política y antropológica⁵¹³.

Así, Arendt señala:

En la naturaleza de nuestra tradición de pensamiento político (y por razones que no podemos explorar aquí) radica su carácter altamente selectivo y el excluir de la conceptualización articulada una gran variedad de experiencias políticas, entre las que no ha de sorprendernos encontrar algunas de naturaleza elemental. Ciertos aspectos de la enseñanza de Jesús de Nazaret que no están fundamentalmente relacionados con el mensaje religioso cristiano, sino que surgieron de las experiencias en la pequeña y cerradamente entramada comunidad de sus seguidores, inclinada a desafiar a las autoridades públicas de Israel, se encuentran entre dichas experiencias políticas, aunque han sido despreciados debido a su alegada naturaleza exclusivamente religiosa⁵¹⁴.

La cuestión del deber de perdonar proviene de la narración evangélica, donde Jesús perdona en la cruz con la frase «no saben lo que hacen»⁵¹⁵, pero, dado que el concepto de

⁵¹¹ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 139.

⁵¹² Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 258.

⁵¹³ Menciona Gómez Tagel: «Ciertamente, al secularizar la noción de perdón, Arendt la convierte en una experiencia humana que surge al interior de la pluralidad humana y que, en razón de esto, bien puede ser entendida como una facultad política. A partir de lo anterior, es posible aseverar entonces que el concepto de perdón arendtiano, más que ser de naturaleza metafísica, es de naturaleza antropológica». M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008) 140.

⁵¹⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 258.

⁵¹⁵ Sostiene Gómez Tagel que según el parecer de Arendt, Jesús de Nazaret es quien «a partir de la experiencia de: “porque no saben lo que hacen” concluye que no sólo Dios tiene que perdonar a los seres humanos -a lo que aquí no le prestaremos atención-, sino que, los seres humanos son los que se tienen que perdonar

perdón de Arendt no es de carácter religioso, ni metafísico, pero sí lo propone en el ámbito de los asuntos humanos, le da así un carácter político⁵¹⁶. La nueva conceptualización del perdón en el pensamiento de Arendt implica no relacionar este concepto únicamente como una facultad divina, sino como una «capacidad humana que afecta a los seres humanos y puede ser actualizada por cada uno de ellos y que adquiere legitimidad y validez en la medida en que establece un vínculo entre los seres humanos»⁵¹⁷.

Por lo tanto cuando esta capacidad humana es aplicada en los asuntos humanos, el perdón restaura, la capacidad de actuar que «supone la facultad de perdonar, facultad a través de la cual es posible revertir las consecuencias del actuar»⁵¹⁸, la propuesta arendtiana del perdón hace ver un hombre nuevo, alguien que inicia algo nuevo⁵¹⁹.

Sin embargo, aunque Arendt sostiene que el perdón es una facultad en el hombre, no basta que sólo la posea, sino que necesita ponerla en acción:

Esto significa que, mientras los seres humanos no actualicen la facultad de perdón, mientras no sean capaces de hecho de perdonar, esto es, mientras no transformen esta facultad en una capacidad, el perdón no tendrá ningún efecto ni implicación en la esfera de los asuntos humanos⁵²⁰.

Así pues, se proponen dos significados del perdón, el primero: al igual que la acción, como condición de posibilidad a la pluralidad humana. Cabe mencionar que la visión de pluralidad en Arendt, no hace referencia a una cantidad de personas o vistas en masa, Arendt con pluralidad humana quiere remarcar que en la diversidad humana, característica de la condición humana, los seres humanos son diferentes entre sí, aunque poseen una singularidad y son únicos e irrepetibles, al mismo tiempo son iguales al formar parte de la misma especie humana⁵²¹.

Y el segundo significado consiste en que el perdón no sólo sucede al interior de la esfera de los asuntos humanos, sino que es originado por éstos, y al formar parte de la misma

mutuamente, siete veces y siete veces, setenta veces o, en verdad, interminablemente» M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008) 139.

⁵¹⁶ Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 139.

⁵¹⁷ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 140.

⁵¹⁸ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 140.

⁵¹⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, 260.

⁵²⁰ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, núm. 26, (2008), 131-149 141.

⁵²¹ Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 142.

condición humana, el perdón es necesario porque los seres humanos no saben lo que hacen. Esto que pareciera una justificación en realidad se refiere a una incapacidad del hombre como especie, porque no pueden saberlo, porque las consecuencias que trae consigo su actuar son impredecibles⁵²², y así, el perdón libera como lo refiere Hannah:

Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado. La libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí mismo nunca necesita finalizar⁵²³.

Ahora bien, hay una diferencia entre el perdón y la venganza, aunque los dos tengan el mismo origen -en los asuntos humanos-, el resultado de los dos es completamente diferente. Explica Arendt:

La alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente. Por lo tanto es muy significativo, el elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Ésta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos «mal radical» y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Aquí, donde el propio acto nos desposee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: «Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar». Quizás el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo⁵²⁴.

Como se ha hecho mención, el perdón al igual que el mal, posee la misma naturaleza de la acción en los asuntos humanos, y en ella surge la posibilidad de la liberación que posibilita la continuidad de la acción pero despojada -gracias al perdón-, del mal ocasionado⁵²⁵, y así «habría que agregar que gracias a que el perdón rehabilita la acción y

⁵²² Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, 253-255; M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» aquí 142. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008) 142.

⁵²³ H. ARENDT, *La condición humana*, 260.

⁵²⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, 260-261; cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza editorial, Madrid 2016³, 71.

⁵²⁵ Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008) 143.

hace posible su continuidad, es considerado, por Arendt, como un principio y una experiencia de la vida política»⁵²⁶.

Sin embargo el hecho de perdonar no quiere decir que se debe olvidar, pues al tratar de hacer reversibles las consecuencias de las acciones, es necesaria la memoria para corregir lo que ha salido mal y no se debe confundir con corregir el mal cometido, sino corregir a la persona. Por lo tanto el perdón es un remedio para los errores y las faltas, que son incidentes y sucesos de la vida ordinaria y que forman parte de la naturaleza del actuar⁵²⁷.

Entonces, si la propuesta del perdón en referencia a los asuntos humanos no se enfoca en perdonar las acciones o el delito cometido, ¿qué perdona? Arendt misma responde que «cuando se perdona, es la persona, no el delito, lo que queda perdonado»⁵²⁸.

Pero para que se lleve a cabo el perdón debe haber un reconocimiento de la persona, que es donde reside la fundamentación del perdón, y es uno de los problemas que posee este concepto para darle cabida en la política, como lo explica Gómez Tagel:

No hay, como consecuencia, reconocimiento de la pluralidad humana, en la que se fundamenta a su vez la esfera política, y si no se reconoce ni la esfera política ni el perdón, el perdón, en tanto problema de la teoría política, no existe. De aquí que el perdón, en tanto concepto político, no haya tenido ninguna relevancia en la tradición de la filosofía política precedente⁵²⁹.

Una de las claves en el pensamiento de Arendt es el concepto de persona, pues ella no utiliza términos como individuo o sujeto, pues son usadas por la tradición y para ella, «dichas nociones no dan cuenta del aspecto político de la existencia humana en el que ella pretende poner el énfasis»⁵³⁰, afirmando que el concepto de perdón es concedido de manera personal, y no debe confundirse de manera individual o privada, pues es dado en un espacio entre personas, en la pluralidad, y este aspecto es cuidado por Arendt pues ella no está a favor de sistemas políticos que despersonalizan a los seres humanos.

La diferencia fundamental entre los principios políticos, que parten de la concepción arendtiana del perdón, y los principios morales consiste en que los primeros se fundamentan y dirigen al ser humano en tanto persona, es decir, parten del reconocimiento de la pluralidad

⁵²⁶ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 143.

⁵²⁷ Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 144-145.

⁵²⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 111.

⁵²⁹ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica, Universidad del Valle, Cali, Colombia*, (2008)146.

⁵³⁰ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» aquí 147.

humana, mientras los principios morales parten de una concepción del ser humano en tanto individuo⁵³¹.

En conclusión se puede decir que en el análisis del concepto de perdón propuesto por la autora, se puede dar como una posible respuesta a los problemas que emergen de nuestro tiempo. Pues el asumir el perdón como una experiencia política condiciona la pluralidad humana, donde cada uno es único e irrepetible, asumiendo por un lado los actos humanos, que son impredecibles y al mismo tiempo, la posibilidad de remediar los asuntos humanos que apuntan hacia el perdón, así como nuestra responsabilidad al mundo⁵³².

Hasta aquí, se ve el pensamiento de Arendt, en *La condición humana*, publicada antes de encontrarse con el fenómeno de «la banalidad del mal» -el cual se caracteriza por no reflexionar-. Ese hábito para reflexionar consigo mismo y que repercute en sus acciones no había sido considerado por Arendt, pues en su reflexión filosófica se había centrado en los asuntos relacionados con el origen de la *polis*, la instrumentalidad racional, etc.. Es hasta que acude al juicio de Eichmann que experimenta un cambio total a sus investigaciones por el efecto que tuvo en ella y que le lleva a reconsiderar algunas propuestas de su mismo pensamiento.

4.3 El pensar para Arendt

Una de las preguntas después del juicio de Eichmann que sirvió como eje transversal en su investigación, fue si «nuestra capacidad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar?»⁵³³, y es aquí donde la última obra de Arendt emerge: *La vida del espíritu* (1978), obra que quedó inconclusa por su muerte.

Se han buscado los indicios de la banalidad del mal para descubrir su presencia en la actualidad, y se mencionaba el papel que la educación cuando está revestida por una ideología puede desempeñar generando en algunas personas una pereza intelectual y donde algunos maestros pueden abandonar el hábito de reflexionar. Además de que es clara la necesidad de ejercitar el pensamiento, se puede correr el riesgo de entender la educación como un mero

⁵³¹ M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 148.

⁵³² Cfr. M. GÓMEZ TAGEL, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» 149.

⁵³³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 31.

intelectualismo dejando de lado una educación integral. Sin embargo, aquí se hace referencia al acto de reflexión y es donde la propuesta de Arendt emerge en la dimensión del pensamiento, pues el hombre es el único ser capaz de pensar. Ella presenta el concepto de pensamiento bajo dos formas, primero como «el pensamiento cognoscitivo o entendimiento, y el pensamiento en un sentido más genuino, más inquisitivo, más filosófico»⁵³⁴. Se verá que la autora va explicando que el primer concepto de pensar está referido a cuestiones científicas y objetivas; y la segunda dimensión del pensamiento, refiere «el de la razón, [que] es el que caracteriza por excelencia a la filosofía pues se ocupa de significados, de las ideas»⁵³⁵.

Mientras que Kant responde a las cuestiones del mal a través de una reeducación moral⁵³⁶, Hannah manifiesta que las cuestiones sobre el bien y el mal no están reservadas a una élite social docta, erudita, sino a todo hombre con el hábito de pensar:

La condición previa de este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien a convivir explícitamente consigo mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento⁵³⁷.

Arendt propone un modelo de hombre que más que un ser apasionado por el intelectualismo que brinda al mundo respuestas y avances para la misma innovación, prefiera que todo ser humano pueda tener ese hábito de reflexión, característico del filósofo, «un hombre como cualquier otro – que, cuando piensa, es consciente de estar «fuera de orden»⁵³⁸. Cuando Arendt refiere a esta actividad de pensar, implica abandonar por un momento toda actividad física para contemplar, como lo relata a continuación:

Mientras uno piensa, no se encuentra donde realmente está; no le rodean objetos sensoriales, sino imágenes invisibles para los demás. Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e imaginar. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales. Permite anticipar el futuro, reflexionar sobre él como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido⁵³⁹.

⁵³⁴ A. SERRANO, *Hannah Arendt El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, RBA, España 2015, 129.

⁵³⁵ A. SERRANO, *Hannah Arendt El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, 130.

⁵³⁶ Cfr. I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 88-90.

⁵³⁷ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 71.

⁵³⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 102.

⁵³⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 107-108.

Así pues, ahora que se ha mencionado el significado del pensar de cual Arendt hace referencia y empleará en su propuesta, es necesario primero considerar cómo el pensar ha tenido su papel en la historia de las culturas, de las cuales se ha heredado la filosofía y la política.

4.3.1 *El concepto de pensamiento en los griegos*

Otra de las aportaciones de Arendt es remitirse al significado original de las palabras para, a partir de ellas, llevar a cabo la reflexión filosófica de los acontecimientos. Una influencia en su pensamiento es el caso los griegos, quienes tomando conciencia de la capacidad racional del hombre, se cuestionaban precisamente del momento en el que el mismo hombre se hace consciente de que piensa. Aunque no hay una fecha determinada, Arendt señala que sí se puede precisar el nacimiento de la filosofía y así, ella señala que es en la época de los pensadores helenos que «la filosofía permite a los mortales morar cerca de lo inmortal y adquirir así o alimentarse “de la inmortalidad en tanto es posible a la naturaleza humana participar”»⁵⁴⁰. Pero la misma etimología de la palabra filosofía parece albergar una contradicción, pues mientras que por una parte parece expresar que la actividad filosófica es una especie de aspiración a lo divino, lo contradictorio es, dice Arendt citando a Platón, que ninguno de los dioses aspira a ser sabio, porque ya lo es⁵⁴¹.

Si al principio se dio una interpretación mitológica en los griegos con la intención de entender el mundo, es hasta Aristóteles que se «atribuyó a los griegos la facultad del *logos*, el discurso razonado, para distinguirlos de los bárbaros»⁵⁴². Aun así los poetas e historiadores se encargaban de las cosas del mundo, pero cuando el griego se cuestiona sobre los seres que divinizaba, esos mismos cuestionamientos se hacían sobre la imperfección de la eternidad divina de sus deidades, que ellos mismos les atribuían⁵⁴³. Esto tuvo sus consecuencias, de tal modo que «el Ser reemplazó a los dioses del Olimpo, [y] entonces la filosofía sustituyó la religión»⁵⁴⁴. Estos fueron los primeros pasos en los que los griegos empezaron a definir las

⁵⁴⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 151.

⁵⁴¹ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 151.

⁵⁴² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 153.

⁵⁴³ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 157.

⁵⁴⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 158.

cosas sin desvariar en caminos mitológicos y es donde Arendt encuentra lo que será el pensar griego, como lo relata a continuación:

El camino hacia la nueva inmortalidad consistía en situar la propia morada con las cosas eternas, y la nueva facultad que permitía esto se llamaba *nous* o espíritu. El término procede de Homero, para el cual *noos* abarcaba todas las actividades mentales, y designaba la mentalidad concreta de una persona. El *nous* es lo que corresponde al Ser, y cuando Parménides apunta *to gar auton noein estin te kai einai* («el pensar [*noein*, la actividad del *nous*] y el ser son una y las mismas cosas»), lo que está señalado de manera implícita es aquello que Platón y Aristóteles dijeron de manera explícita: que hay algo en el hombre que se corresponde exactamente en lo divino porque le permite habitar, por así decirlo, en sus inmediaciones. Este carácter divino es lo que permite que Pensar y Ser sean lo mismo⁵⁴⁵.

Así pues, Arendt remarca que en la época griega, con el paso del mito al *logos* el *nous*, que abarca todas las actividades mentales, es el indicio de lo que poco a poco se irá concibiendo como pensamiento.

4.3.2 *El pensar en la cultura romana*

La filosofía fue una herencia de los griegos para la cultura romana, y esta actividad que en los griegos era habitual y de todo hombre, en Roma no era considerada así y fue así que en el Imperio Romano fue cambiando ese concepto hacia aquellos que se osaban en practicarla.

La filosofía, como las artes y las letras, la poesía y la historiografía, había sido siempre una importación griega; en Roma, la cultura se consideró como reticencia mientras la cosa pública permaneció intacta, aunque también se tolerase y admirase como un pasatiempo noble para las clases educadas y como un medio para embellecer la «ciudad eterna»⁵⁴⁶.

Sólo hasta la caída de la República, con la que después se constituyó el Imperio, la filosofía se mantuvo como una seria ocupación. Como comenta Arendt el asombro de los romanos por la filosofía no era por las interrogantes del cosmos, sino por la política, no fue la filosofía en sí, sino el interés por «la filosofía *política* de Platón y Aristóteles, la que surgió del declive de la *polis*»⁵⁴⁷.

Para Arendt, la filosofía griega respondió en Roma, más que a una necesidad de la razón, a la necesidad de un rasgo existencial consistente en la infelicidad y así, la filosofía se

⁵⁴⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 158.

⁵⁴⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 174.

⁵⁴⁷ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 175.

convirtió en algo esencialmente práctico, como aquellas corrientes del epicureísmo, estoicismo y escepticismo⁵⁴⁸, llegando a concluir que el pensamiento «nace, pues, de la desintegración de la realidad y de la escisión resultante entre hombres y mundo, donde brota la necesidad de otro mundo, más armónico y más significativo»⁵⁴⁹. Así, Arendt menciona que

Aunque la mentalidad griega y la romana eran mundos distintos y aunque el mayor error de los manuales de historia de la filosofía radican en intentar allanar tan rígidas distinciones, hasta dar la impresión de que todo el mundo decía lo más o menos lo mismo [...] Sólo porque el pensamiento supone una retirada puede emplearse como instrumento de evasión. Es más, como ya se ha subrayado, el pensamiento implica un olvido del cuerpo y del yo para poner en su lugar la experiencia de la actividad pura, más gratificante, a decir de Aristóteles, que la satisfacción de cualquier otro deseo, pues para cualquier otro placer dependemos de alguien o algo. El pensar es la única actividad que sólo se necesita a sí misma para ejercitarse⁵⁵⁰.

La aportación filosófica de la cultura Romana, consiste en la reflexión -por herencia de Platón y Aristóteles-, sobre la misma civilización, dedicándose a embellecer la ciudad⁵⁵¹, en formar buenos ciudadanos y el implemento docto del discurso, así como la visión de hombre arrojado al mundo, donde el terror domina y el hombre trata de escapar, aportaciones que le sirvieron a Arendt en su obra filosófica⁵⁵².

4.4 *La actividad reflexiva desde Sócrates*

Cuando Arendt se pregunta qué es aquello que nos hace pensar, presenta como modelo de pensador a Sócrates, no por su fama en la repercusión filosófica, si no por el hábito de reflexionar. Aunque este filósofo no dejó escritos propios, su figura filosófica y reflexiva pueden ser clave para evitar la banalidad del mal, por eso, Arendt menciona:

El más apropiado para este papel sería aquel que no estuvo al nivel de la multitud ni al de los pocos elogiados (distinción tan antigua como Pitágoras), que no aspiró a gobernar a los hombres ni pretendió, a pesar de su sabiduría superior, actuar como consejero de los poderosos, sino que, por el contrario, se sometió con humildad a ser gobernado; pensador, en definitiva, que supo mantenerse siempre como hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos, que no hizo ni pretendió nada, salvo

⁵⁴⁸ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 176.

⁵⁴⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 176.

⁵⁵⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 185.

⁵⁵¹ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 174.

⁵⁵² Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 184.

lo que en su opinión cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer. Debería ser difícil encontrar un hombre así: si fuera capaz de representar para nosotros la actividad de pensar⁵⁵³.

La cualidad del pensamiento socrático que admira Arendt, es el carácter aporético de la argumentación que parece que no conduce a ninguna parte o bien, especula en círculos, «no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe»⁵⁵⁴. Así, el método que caracteriza a Sócrates, es la *mayéutica*, que consiste en hacerse preguntas, las respuestas las desconoce, pero hace despertar el asombro. Por eso Sócrates mismo se concebía a sí como una comadrona:

Se llamó «tábano» y «comadrona» y, según Platón, alguien lo calificó de «torpedo», un pez que paraliza y entumece por contacto; una analogía cuya adecuación Sócrates reconoció a condición de que se entendiera que «el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan. [...] En efecto, no es que no teniendo yo problemas, los genere a los demás, sino que, estando yo totalmente imbuido de problemas, también hago que lo estén los demás», lo cual resume nítidamente la única forma en que puedan enseñarse el pensamiento; aparte del hecho de que Sócrates, como repetidamente dijo, no enseñaba nada por la sencilla razón de que no tenía nada que enseñar: era «estéril», como las comadronas griegas que habían sobrepasado ya la edad fecunda⁵⁵⁵.

Así, Sócrates se consideraba de diferentes maneras: como un tábano, que aguijoneaba a los ciudadanos para que pensarán; también se le consideraba como una comadrona que «sabe cómo librar a otros de sus pensamientos; además, posee la técnica de la comadrona para decidir si la criatura estaba más o menos adaptada para vivir o, para usar su lenguaje socrático, si era un mero “engendro inmaduro”»⁵⁵⁶, en tanto, lo que se quiere destacar es que Sócrates hacía pensar, aunque esta actitud le trajo problemas, pues aquellos que se dedicaban a la filosofía eran criticados y perseguidos por la muchedumbre⁵⁵⁷. Pero el peligro en realidad no era tanto Sócrates, menciona Arendt, sino su círculo: Alcibíades y Critias:

Que se convirtieron en una auténtica amenaza para la *polis*, y por ello no tanto por haber sido paralizados por el pez torpedo sino, bien por el contrario, por haber sido aguijoneados por el tábano. Fueron despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Insatisfechos porque se les había enseñado a pensar sin darles una doctrina, cambiaron la falta de resultados del pensar reflexivo socrático en resultados negativos⁵⁵⁸.

⁵⁵³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 190.

⁵⁵⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 192.

⁵⁵⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 195.

⁵⁵⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 195.

⁵⁵⁷ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 103.

⁵⁵⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 198-199.

Al igual que sucedió a Sócrates con algunos de sus discípulos, sostiene Arendt, pasó con Nietzsche, quien en esta búsqueda de sentido disuelve las teorías y reglas asimiladas y «se vuelve en contra suya, por así decirlo y producir una inversión en los antiguos valores y declarados como “nuevos valores”. Esto hasta cierto punto, es lo que Nietzsche hizo al invertir el platonismo»⁵⁵⁹, causándole a Nietzsche la misma consecuencia que Alcibíades y Critias ocasionaron con Sócrates, y así se consideró su pensamiento como peligroso. Hannah dice que «el nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en negar los valores positivos vigentes a lo que parece vinculado. Es así, que todo examen crítico debe atravesar, al menos hipotéticamente, por un estadio que niegue los “valores” y sus opiniones»⁵⁶⁰. La autora revela que los pensamientos son peligrosos, pues la reflexión es una oportunidad y exige carácter, como relata Arendt, «en la práctica, pensar quiere decir que cada vez que nos encontramos en la vida ante una dificultad, es preciso preparar el espíritu de nuevo»⁵⁶¹.

Como dice Arendt, el no-pensar es un estado atractivo para los aspectos políticos y morales, sin embargo es más peligroso, porque «cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se les enseña a que se adhieran de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados»⁵⁶², por eso en un sistema político que tiene una sociedad que no ejercita su sentido crítico por medio de la reflexión, alguien pudiese cambiar algunos valores, sin encontrar quien se oponga, y ofrecería un código de conducta nuevo, sin necesidad de recurrir a la persuasión porque la mayoría lo acataría sin ninguna oposición⁵⁶³.

Retomando la figura de Sócrates, los atenienses temerosos de las repercusiones de seguir la postura de este filósofo, se justificaban argumentando que es un peligro pensar, porque, según ellos:

Trae desorden a las ciudades y confunde a los ciudadanos. Y aunque Sócrates niega que el pensamiento corrompa, tampoco pretende que mejore a nadie. [...] Por lo que a él respecta, sólo cabe decir que una vida sin pensamiento no tendría sentido, aunque el pensamiento no haga a los hombres sabios ni les dé respuestas para las preguntas que les suscita su propio

⁵⁵⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 199.

⁵⁶⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 199.

⁵⁶¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 199.

⁵⁶² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 200.

⁵⁶³ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 200.

pensamiento. [...] Los hombres aman la sabiduría y, por lo tanto, comienzan a filosofar, porque no son sabios; [...] El amor es el único tema en el que Sócrates pretende ser un experto, [...] Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es un tipo de amor y de deseo, los objetos de pensamiento sólo pueden ser cosas dignas de amor: la belleza, la sabiduría, la justicia, etc. La fealdad y el mal están excluidos, por definición, de la empresa del pensar, aunque pueden aparecer a veces como deficiencias: la injusticia, como falta de belleza y el mal (*kakia*), como la ausencia de bien. [...] Sócrates creyó que nadie podría hacer el mal voluntariamente, porque su «estatus ontológico», como diríamos actualmente, consiste en una ausencia, en algo que no es. Y también por esto Demócrito [...] recomendó no hablar de actos malos: ignorar el mal, privarlo de toda manifestación en el lenguaje, acabará convirtiéndolo en una mera ilusión, algo que no tiene sombra. Encontramos este mismo rechazo del mal al analizar el asombro admirativo y afirmativo de Platón y su transformación en pensamiento; se encuentra en casi todos los filósofos occidentales. Parece como si Sócrates no tuviera nada más que decir sobre la relación entre el mal y la ausencia de pensamiento que los hombres que no aman la belleza, la justicia y la sabiduría, son incapaces de pensar, igual que, a la inversa, los que aman el examen crítico y, por tanto, «filosofan», serían incapaces de hacer el mal⁵⁶⁴.

Lo que quiere resaltar Arendt, no es sólo la actitud de Sócrates de cuestionar como parte del ejercicio del pensar⁵⁶⁵, y que despierta la pasión y el asombro por lo que nos rodea. Aunque Arendt muestra en la figura de Sócrates, el papel «la conciencia», ese amigo que lo espera por las noches cuando regresa a casa⁵⁶⁶, sin embargo, para ella, en la filosofía occidental no hay categorías para describir el *mal banal*, es decir, la ausencia del examen crítico en la ejecución del mal.

Otra categoría que llamó la atención de Arendt en Sócrates, es la dualidad del *dos-en-uno*. No es difícil de comprender esta categoría, pues expresa que pensar es como querer conversar con alguien, ese alguien debe estar en buena forma para que el diálogo se desarrolle como si fueran dos buenos amigos. Algo similar a cuando una persona sabe que alguien es un asesino y éste se le acerca para hablar, la reacción natural es alejarse lo más que puede de él y no conversar o entablar un diálogo, así mismo se presenta la dinámica de la conciencia para Sócrates, como se verá más adelante⁵⁶⁷.

Por lo general sabemos que nadie desea el mal para sí mismo, pero lo que nos revela Arendt es que no todo el mundo quiere hacer el bien, inclusive, dice ella, la mayoría de las

⁵⁶⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 201-202.

⁵⁶⁵ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 117.

⁵⁶⁶ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 212.

⁵⁶⁷ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 210.

personas que cometen el mal son personas que nunca se cuestionaron en hacer el bien o el mal⁵⁶⁸.

Hay dos afirmaciones socráticas que Arendt desarrolla. La primera dice que «cometer injusticias es peor que recibirla» y, la segunda «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y *me contradiga*»⁵⁶⁹. Según la autora fue la experiencia del pensamiento que llevó a Sócrates a hacer estas afirmaciones.

En la primera afirmación es palpable lo que Sócrates refiere, que es preferible sufrir el mal que hacerlo⁵⁷⁰, por otra parte, la clave de la segunda afirmación, está en «no soy más que uno mismo», donde Sócrates refiere que «hablar de ser uno y *por ello*, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo»⁵⁷¹.

4.5 La conciencia en Sócrates, desde Arendt

Arendt menciona que *ese uno* no es otra cosa más que la conciencia:

Llamamos conciencia de sí [*consciousness*] (literalmente, como hemos visto, «conocer consigo mismo») al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el «no soy más que uno» socrático es más problemático de lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia⁵⁷².

Esto es lo que Sócrates refería como el *dos-en-uno*, es la esencia del pensamiento que Platón después tradujo conceptualmente como el diálogo silencioso, pero esta dinámica puede convertirse, en uno, como lo explica Arendt «el *dos-en-uno* se convierte otra vez en Uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso del pensamiento»⁵⁷³, y ese diálogo con uno mismo, desde el existencialismo se le conoce como solitud [*solitudine*]⁵⁷⁴.

⁵⁶⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, , 202.

⁵⁶⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 203.

⁵⁷⁰ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 93.

⁵⁷¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 205.

⁵⁷² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 205-206.

⁵⁷³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 207.

⁵⁷⁴ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 207. En *Responsabilidad y juicio*, Arendt explica la solitud: «por consiguiente, la solitud es algo más y algo diferente de otras formas de estar solo, en particular y sobre todo

Por lo tanto la exigencia del diálogo consigo mismo, que presenta Arendt es «ser coherente con uno mismo»⁵⁷⁵, pues si se contradijera, sería enemigo de sí; como el caso de Ricardo III, de la novela de Shakespeare donde la autora encuentra ese ejemplo del diálogo silencioso:

¿Qué temo? ¿A mí mismo?

No hay nadie más aquí: Ricardo quiere a Ricardo; esto es, yo soy yo.

¿Hay aquí algún asesino? No. Sí, yo lo soy.

Entonces, huye. ¿Qué, de mí mismo? Gran razón, ¿por qué?

Para que no me vengue a mí mismo.

Ay, me quiero a mí mismo. ¿Por qué?

¿Por algún bien que me haya hecho a mí mismo?

¡Ah no! ¡Ay, más bien me odio a mí mismo por odiosas acciones cometidas por mí mismo!

Soy un rufián. Pero miento, no lo soy.

Loco, habla bien de ti mismo. Loco, no adules⁵⁷⁶.

Arendt rescata de los principios socráticos ese «yo, que soy uno», pues no está en todas las traducciones, y se puede considerar como un principio significativo, pues «cuando yo soy uno, no soy simplemente uno, tengo un yo y me relaciono con dicho yo como algo propio»⁵⁷⁷, y es aquí en donde, en el primer principio socrático también subyace un sentido, prefiriendo mejor sufrir las injusticias que llevarlas a cabo, porque cuando venga ese diálogo consigo mismo, estaría conviviendo con un malhechor al que la conciencia recrimina, y es evidente que toda persona, cuando se encuentra sola, hace un diálogo consigo mismo. Como expresa Arendt:

Incluso cuando estamos junto a nosotros mismos, cuando articulamos o actualizamos ese estar-solos, descubrimos que estamos en compañía de nosotros mismos. La soledad, esa pesadilla que, como todos sabemos, puede muy bien asaltarnos en medio de una muchedumbre, es precisamente ese sentirse abandonado por uno mismo⁵⁷⁸.

En el caso de las personas que cometen algún mal, comenta Arendt, no son buenos interlocutores y evitan entrar en diálogo consigo mismo y así, «la mayoría de los malhechores son aquellos que no recuerdan porque no han pensado nunca en el asunto, y sin memoria no

la soledad y el aislamiento. La soledad significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (eso es, yo mismo). Significa que soy dos-en uno» H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 113.

⁵⁷⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 208.

⁵⁷⁶ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 181.

⁵⁷⁷ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 107.

⁵⁷⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 112.

hay nada que pueda contenerlos»⁵⁷⁹. Sin diálogo, en realidad estas personas se encuentran en conflicto consigo mismas, y así,

Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que con la única persona con la que está obligado a vivir cuando se ha dejado atrás la compañía de los otros. [...] Es propio de las «personas perversas» estar «en conflicto consigo mismas» (*diaphetontai haetois*), y de los malvados, el buscar compañía; su alma está dividida (*stasiazei*)⁵⁸⁰.

Sin embargo, nadie puede escapar al juicio de la conciencia, pues siempre está esperando al hombre.

Lo que un hombre teme de esta conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo que le está esperando sólo *si* y cuando vuelve a casa. [...] El asesino de Shakespeare dice: «Todo hombre que intenta vivir a gusto [...] procura vivir sin ello», y esto se consigue fácilmente, puesto que todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo solitario y silencioso que llamamos «pensar», no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o estupidez⁵⁸¹.

Así pues, las personas que cometen el mal, abandonan el pensar, entendido como ese hábito de reflexionar sobre sus actos, y esto se debe a que, como expresa Arendt, «pensar equivale a examinar y preguntar»⁵⁸². Es por eso que en los interrogatorios a los criminales nazis, los acusados nunca aceptaban sus actos como propia iniciativa y el hecho radica, como expresa Arendt, en que:

El mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas. Dentro del marco conceptual de estas consideraciones, podríamos decir que los malhechores que rehúsan pensar por sí mismos lo que están haciendo y que se niegan también retrospectivamente a pensar en ello, es decir, a volver atrás y recordar lo que hicieron (que es la *teshuvah* o arrepentimiento) no han logrado realmente constituirse en personas⁵⁸³.

Ahora bien, si como se vio anteriormente, el perdón va dirigido hacia la persona y no hacia los actos cometidos, en el caso de estos hombres que cometieron el mal, que no realizan ese diálogo consigo mismos -entendido como conciencia-, ¿se les debe perdonar? Una posible respuesta a este cuestionamiento según la postura de la misma autora, sería que un

⁵⁷⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 111.

⁵⁸⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 211.

⁵⁸¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 212-213; dice Arendt que «los últimos tiempos se le considera «conciencia» a aquel que espera Sócrates en su casa», H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 212.

⁵⁸² H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 117.

⁵⁸³ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 124.

delincuente que no reconoce sus actos, es un delincuente que no se reconoce como persona. En palabras de Arendt, «el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas»⁵⁸⁴, por lo tanto el delincuente no tendría un interés en el perdón.

Este es el riesgo en nuestra actualidad, no sólo los que cometen el mal, sino toda persona puede abandonar este hábito de hablar consigo mismo, y al sistema le es favorable tener personas que no reflexionen, pues son fáciles de manipular, como expresa Arendt: «una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos»⁵⁸⁵, ¿qué tanto ha influido el sistema político a que las personas renuncien a su capacidad de pensamiento y por consiguiente, no puedan vivir plenamente?

Es por eso que el modelo de Sócrates, según Arendt, consiste en un despertar de las personas, aunque sea un peligro pensar, es más peligroso no-pensar, pues no se distingue entre el bien y el mal, y «la preocupación por el yo pensante como criterio último de la conducta moral se da sólo, obviamente en la soledad»⁵⁸⁶, es por eso, que al hombre de hoy le urge por necesidad reconocerse como persona.

No se le puede dejar a los sistemas políticos el poder de conceder a quién reconocer como persona y a quién no. Debe ser uno mismo el que se debe de reconocer como persona, haciendo referencia al oráculo de Delfos «conócete a ti mismo», porque si no es así, la normas pueden cambiarse de un día a otro y al juzgar el actuar será dividido entre actuar por lo que dice el estado o por lo que dicta mi conciencia, como expresa Arendt:

Su criterio a la hora de actuar no será las reglas habituales, reconocidas por las multitudes y acordadas por la sociedad, sino el saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y mis palabras⁵⁸⁷.

Por lo tanto cuando se presenta parte del trabajo de Guerrero en su obra *¿El fin de la razón?*, es claro que describe una sociedad que ha devaluado el pensar, donde los valores, el sentido ético de hacer política se ha perdido en una parte de la sociedad, algo similar al relato

⁵⁸⁴ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 124.

⁵⁸⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 214.

⁵⁸⁶ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 115.

⁵⁸⁷ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 214.

de nuestra autora cuando habla de las atrocidades de los nazis, que en el fondo describe de manera atónita el derrumbe del orden moral y por eso, comenta Arendt:

La atmósfera misma en que se discute hoy en día los hechos está sobre cargada de emociones, a menudo de escaso calibre, y quienquiera que plantee estas cuestiones ha de verse arrastrado, suponiendo que pueda discutirlos, a un nivel en que nada serio puede discutirse⁵⁸⁸.

Nuestra autora describe que las cuestiones de la moral han permanecido dormidas, y tales atrocidades de los últimos tiempos han obligado a toda la sociedad y «a los estudiosos de la ciencias políticas, a mirar las cosas desde un punto de vista moral»⁵⁸⁹, y es que en la actualidad, se percibe aún la deshumanización de la burocracia, ver políticos como estrellas de cine, y no como hombres serios, dotados por responder a lo que demanda el hacer política, como refiere Arendt: «su inevitable tendencia a hacer funcionarios de los hombres, meras piezas de engranaje de la maquinaria administrativa, logrando así la deshumanización»⁵⁹⁰.

Por lo tanto, el modelo Socrático es la propuesta, como diría Hannah Arendt, es la solución a una sociedad en la que el pensar es la única acción liberadora:

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, [...]. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento [...], es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal», «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 81.

⁵⁸⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 81.

⁵⁹⁰ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 82.

⁵⁹¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 215.

Por eso, se propone el principio socrático del *dos-en-uno* como la solución y camino para hacer mejores ciudadanos, enseñando a la gente a pensar⁵⁹². En definitiva, con la propuesta de Arendt de no disolver la esfera pública y privada -como sostiene en *La condición humana*-, al igual que dialogar con nosotros mismos y con los demás sin tener miedo al juicio, se evita la banalidad del mal⁵⁹³.

4.5 La responsabilidad personal y colectiva

Arendt centra su reflexión en la sociedad, después de criticar a aquellos que tuvieron el poder y lo desempeñaron, toca la herida del pueblo Alemán y de allí emerge esta reflexión. Ella menciona que el dolor de estos acontecimientos no es por la conducta de sus enemigos, sino por el comportamiento de sus mismos amigos, y es necesario sin temor, a emitir un juicio, sin dejarse llevar por la emoción e interés propio⁵⁹⁴, y lo primero que debe cuestionarse sobre la historia es la «responsabilidad personal»⁵⁹⁵.

Hay un fenómeno cultural en que aquellos habitantes alemanes que no vivieron en el régimen nazista asumieron una responsabilidad personal, que de hecho, no era suya, como relata Arendt: «aquellos que personalmente eran completamente inocentes se confesaron unos a otros y al mundo en general lo culpables que se sentían, mientras que pocos criminales estaban dispuestos a admitir siquiera el más ligero remordimiento»⁵⁹⁶. Estas personas se sentían culpables de los actos que sus padres o su pueblo cometió, muchos pudiesen pensar que hay una culpa colectiva, pero Arendt advierte sobre esta confusión moral, «donde todos son culpables, nadie lo es»⁵⁹⁷.

Sin embargo la autora afirma que en este sentido, no existe la culpabilidad colectiva ni la inocencia colectiva, sólo se puede abordar culpabilidad o inocencia en relación con el individuo⁵⁹⁸.

⁵⁹² Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 81

⁵⁹³ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 81.

⁵⁹⁴ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 55-57.

⁵⁹⁵ «Esta expresión debe entenderse en oposición a la responsabilidad política que todo gobierno asume por los actos buenos y los actos malos de su predecesor» H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 57.

⁵⁹⁶ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 58.

⁵⁹⁷ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 58.

⁵⁹⁸ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 58.

Arendt siempre denotará que a un sistema de gobierno le conviene tener a sus ciudadanos lejos del hábito de pensar:

Vemos aquí hasta qué punto la mente humana es reacia a afrontar las realidades que de un modo u otro contradicen totalmente a su marco de referencia. Por desgracia, parece que es mucho más fácil condicionar el comportamiento humano y hacer que la gente se conduzca de la manera más inesperada y atroz que convencer a todo el mundo para que aprenda de la experiencia, tal como suele decirse: a saber, empezar a pensar y a juzgar en lugar de aplicar categorías y fórmulas profundamente enraizadas en nuestra mente, pero cuya base de experiencia se olvida hace mucho tiempo y cuya única plausibilidad reside en su coherencia intelectual más que en su adecuación a los hechos reales⁵⁹⁹.

Por otro lado la exigencia del pueblo a las personas que obraron mal durante la época del nazismo y que fungieron como altos mandos, es que se consideren responsables⁶⁰⁰. Es interesante encontrar este fenómeno en el tiempo sobre la responsabilidad, aquellas personas que durante la época del nazismo no estuvieron a favor de este movimiento se les consideró irresponsables socialmente, incluso ante la ley. Tal es el caso que Hannah cita en el ensayo de la banalidad del mal:

Se dio el caso de dos muchachos campesinos, cuya historia cuenta Günther Weisenborn de *Der lautlose Aufstand* (1953), que al ser llamados a filas por la SS, al final de la guerra, se negaron a alistarse. Fueron condenados a muerte, y en el día de su ejecución escribieron a sus familiares: «Preferimos morir a llevar sobre nuestras conciencias crímenes tan horribles; sabemos muy bien cuáles son los deberes de la SS». La actitud de estos individuos que, desde un punto de vista práctico, nada hicieron, era muy distinta a la de los conspiradores. Su capacidad de distinguir el bien del mal había permanecido intacta, y jamás padecieron «crisis de conciencia»⁶⁰¹

Así mismo, estas personas consideradas en su tiempo como irresponsables, ahora no lo son, como menciona Arendt, en *Responsabilidad y juicio*:

Fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos, y fueron capaces de hacerlo no porque dispusieran de un mejor sistema de valores ni por las viejas pautas sobre lo correcto o lo incorrecto permanecieron firmemente enraizadas en su mente y su conciencia. Por el contrario, todas nuestras experiencias nos indican que fueron precisamente los miembros de la sociedad *respectable*, que no se había visto afectada por la agitación intelectual y moral de las primeras fases del periodo nazi, quienes primero se entregaron. Simplemente, cambiaron un sistema de valores por otro. Yo diría, por tanto, que los que no participaron fueron aquellos cuya conciencia no funcionó de manera, por así decir, automática [...] El criterio de los que no participaron fue, pienso yo, otro: se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo

⁵⁹⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 65.

⁶⁰⁰ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 68.

⁶⁰¹ H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, 154.

en paz consigo mismos. En consecuencia, escogieron también morir cuando fueron obligados a participar⁶⁰².

Y es claro que no se necesita mucha preparación intelectual, sino el simple hecho de querer estar en diálogo con uno mismo, ese diálogo silencioso del que hablaba Sócrates y Platón, que conocemos como pensamiento⁶⁰³. Sobre estas personas que prefirieron sufrir que formar parte de una injusticia, Arendt agrega:

Moralmente, las únicas personas dignas de confianza cuando llega el momento de la verdad, son aquellas que dicen: «No puedo». El inconveniente de esta completa adecuación de la presunta evidencia de la verdad moral es que debe ser siempre puramente negativa. No tiene nada que ver con la acción, no dice nada más que «Lo sufrirías antes de hacerlo». Políticamente hablando – es decir, desde el punto de vista de la comunidad o del mundo que vivimos –, eso es una irresponsabilidad; su criterio es el yo y no el mundo, su mejora ni su transformación. Esas personas no son héroes ni santos y, si se convierten en mártires, cosa que, desde luego, puede ocurrir, ello es contra su voluntad⁶⁰⁴.

Por otra parte, algo que Arendt señala respecto a las personas que son muy moralistas o que se aferran a las normas, es que son personas de las cuales no debemos fiarnos y lo explica porque «las pautas morales pueden cambiar de la noche a la mañana y que todo lo que queda es el hábito de aferrarse a algo»⁶⁰⁵. Por eso, propone que es mejor una actitud de aquellos dubitativos o escépticos, porque son personas que tienen el hábito de examinar las cosas y de allí parten para construir sus propias ideas⁶⁰⁶.

Arendt ante la experiencia del nazismo que fue todo un movimiento de trasmutación de valores, recuerda -retomando parte de la filosofía medieval-, que «la ética era parte integrante de la filosofía política, donde se define la conducta del hombre en la medida de ser ciudadano»⁶⁰⁷.

Sin embargo, Arendt reflexiona la relación de la moral con la obediencia a la ley, y así como Kant distingue entre legalidad y moralidad, Arendt afirma que «la legalidad es moralmente neutral: tiene lugar en la religión y en la política institucionalizada, pero no en

⁶⁰² H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 70-71.

⁶⁰³ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 71.

⁶⁰⁴ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 98.

⁶⁰⁵ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 71.

⁶⁰⁶ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 71.

⁶⁰⁷ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 87.

la moral»⁶⁰⁸, y agrega: «El orden político no requiere la integridad moral, sino sólo ciudadanos respetuosos a la ley»⁶⁰⁹.

En *Responsabilidad y juicio*, Arendt menciona lo siguiente sobre Kant:

Este aspecto rebelde de las doctrinas de Kant suele pasarse por alto porque expone su fórmula general —que un acto moral es un acto que establece una ley universalmente válida— en forma de un imperativo en lugar de definirla en una proposición. La razón principal de este malentendido en Kant es el significado altamente equívoco de la palabra «ley» en la tradición del pensamiento occidental⁶¹⁰.

Por lo tanto hay que distinguir las leyes de la naturaleza que son obligatorias, es decir, aquellas leyes que se entienden como mandatos y que se obedecen como un deber, en sentido de necesidad natural. Y es que Kant transformó las proposiciones en imperativos para darles un tono de obligatoriedad, pues la voluntad es la razón práctica, donde sólo se elige lo que la razón dicta⁶¹¹.

De este modo, la responsabilidad es pensar, y pensar hace hombres libres⁶¹², que están en paz consigo mismos, pero que se puede convertir en un problema cuando el hombre duda de su conciencia del Tu- debes y el yo- puedo⁶¹³.

Así, aunque algunos filósofos y científicos no se encuentren satisfechos con el concepto de libertad, sin embargo hay que enfocarse en los hombres de acción, que cambian al mundo, pues aunque se dedican a conocerlo, su deber y compromiso es con la libertad⁶¹⁴. Y es aquí que a la luz de Montesquieu, se diferencian dos libertades:

Conceptualmente hablando, pasamos de la libertad filosófica a la libertad política, y entre ambas hay una diferencia obvia de la cual sólo Montesquieu, hasta donde yo sé, habló de pasada, cuando usó la libertad filosófica como telón de fondo sobre el cual la libertad política pudiera perfilarse más nítidamente. En un capítulo titulado «De la liberté du citoyen» («De la libertad del ciudadano»): [...] —«La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia o, al menos (si es preciso abarcar todos los sistemas), en la opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad»—. La libertad política del ciudadano «depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún

⁶⁰⁸ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 90.

⁶⁰⁹ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 90.

⁶¹⁰ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 91.

⁶¹¹ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 91-92.

⁶¹² Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 429.

⁶¹³ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 295.

⁶¹⁴ Cfr. H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 432.

ciudadano pueda temer nada de otro». La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, es importante sólo para quienes viven fuera de las comunidades políticas como individuos solitarios. Las comunidades políticas, en las que los hombres se convierten en ciudadanos, son producidas y preservadas por las leyes, y estas leyes, creadas por los hombres, pueden ser muy distintas y determinar varias formas de gobierno, todas las cuales constriñen, de un modo u otro, la libre voluntad de sus ciudadanos⁶¹⁵.

Ahora bien, las reflexiones de Arendt de la responsabilidad, abarcan gran contenido por las experiencias de sistemas totalitarios, como posteriores al juicio de Eichmann en Jerusalén, en los que se recalca la manifestación de la culpa, la responsabilidad, las máximas morales, la capacidad de discernir⁶¹⁶, pero ¿por qué la responsabilidad? Porque, como Sánchez menciona: «La responsabilidad, por el contrario, tiene un fuerte componente intersubjetivo: se responde ante alguien o ante un colectivo»⁶¹⁷, y este pensamiento se convierte en razón práctica, un acto heroico.

Mientras que Eichmann responde en el juicio sobre su responsabilidad ubicándose como parte de un engranaje, de una maquinaria en donde él dice haber sido un eslabón más, Arendt denuncia la «responsabilidad» de los estados modernos de ser generadores de estas maquinarias que empujan a que cada uno de sus miembros no se pregunte qué está haciendo, ni en el sentido ético ni en el sentido moral, sino que lo llevan a que cada uno obedezca para no ser sancionado por no obedecer.

Eichmann es un claro ejemplo, él se define como alguien que justamente respondió obedeciendo a las leyes del Tercer Reich. Él no se consideraba en absoluto responsable, no había en él ninguna pregunta ética ni moral, sólo se consideraba como alguien cumplidor de la ley.

Arendt insiste en la responsabilidad y la responsabilidad individual, aunque en el caso de Eichmann se trata de una persona irreflexiva, sigue siendo responsable. Pero esta responsabilidad será plena en la medida en que la persona se sienta vinculada a una comunidad con la que comparte una identidad profunda, como dice Arendt:

En otras palabras, la libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, siempre bajo la premisa de que esta esfera no es simplemente una extensión del dual yo-yo a un Nosotros-plural. [...] El consentimiento supone el reconocimiento que ningún hombre puede actuar solo, que los hombres si desean lograr algo en el mundo, deben actuar

⁶¹⁵ H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, 433.

⁶¹⁶ Cfr. C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, 111.

⁶¹⁷ C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, 112.

concertadamente, lo cual sería una perogrullada si no hubiera siempre algunos miembros de la comunidad determinados a no tenerlo en cuenta y que, por arrogancia o por desesperación intentan actuar solos. Estos últimos son los tiranos o los criminales, en función de la meta final que se hayan propuesto; lo que tienen en común y lo que los sitúa del resto de la comunidad es que ponen su confianza en el uso de instrumentos de violencia como sucedáneo del poder⁶¹⁸.

Responsabilidad, perdón y pensar, son los pasos claves de Arendt como respuesta a la banalización del mal. Sólo la reflexión de las acciones humanas y la interpelación de la conciencia puede crear hombres verdaderamente libres, responsables y capaces de asumir las consecuencias de sus acciones, que vinculados a una comunidad humana pueden llegar a acoger el perdón como un medio para sanar y reparar las grietas que el mal ético y moral produce en el tejido social pues de fondo hay, como decía Arendt en las citas anteriores, el reconocimiento del otro como parte integrante de esa alteralidad.

Para Arendt el mal banal está desprovisto de la capacidad de pensar. Pensar en los actos, pensar en las consecuencias, pensar el otro, tanto en el bien como el daño infringido a partir de las actuaciones humanas, siempre llevará a que el hombre pueda asumir su responsabilidad y descubrir la necesidad de pedir perdón y perdonar. Pensar es la condición necesaria para entrar en diálogo con la conciencia, ese amigo de la noche que espera no sólo a Sócrates, sino a todo hombre. Por eso Sánchez refiere:

Ahora ya tenemos las herramientas para poder enfrentarnos a nuestras acciones y las de los demás, para poder juzgarlas. Atreverse a pensar y a juzgar, sin parámetros fijos, sin normas en las que subsumir nuestro juicio, tan solo guiados por los ejemplos, la imaginación -que nos permite representarnos a los otros que están ausentes- y la compañía -real o imaginada- de los otros con los que compartimos y habitamos el mismo espacio público⁶¹⁹.

En definitiva, la exigencia del hombre de acción, es hacer política, cuyo fin es que el hombre llegue a ser verdaderamente libre y procurar el bien común. Pero este ejercicio político, con el fin de que no degenera en un totalitarismo, tiene que fundamentarse en el hábito de pensar y de dialogar consigo mismo. Al igual que Sócrates, Kant también apela a ese diálogo consigo mismo, expresada en la famosa frase «*Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*»⁶²⁰. La propuesta de Arendt se basa en la necesidad de la

⁶¹⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 434-435.

⁶¹⁹ C. SÁNCHEZ, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, 121.

⁶²⁰ En alemán «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí» I. KANT, *Kpv*, Fondo de cultura económica, México 2017², <289> [162], 190.

reflexión en los actos humanos para poder distinguir lo bueno de lo malo, para no replicar la conducta de Eichmann y así evitar la banalización del mal.

CONCLUSIÓN

Cuando se observan las noticias y aparecen notas sobre corrupción en la política, de la violencia en las calles e innumerables asesinatos, no encontramos explicación a tanto mal, se suele hacer prejuicios sobre los hombres que lo comenten, sin verlos como personas, al grado de emitir reflexiones un tanto piadosas por miedo a emitir un juicio, alejándolos de la única participación responsable, que es el pensar.

Hannah Arendt se atreve a pensar y eso espera también de la sociedad, no ofrece soluciones teóricas ni propone respuestas pragmáticas, pero sí insiste en la necesidad de pensar, pues en la base del mal banal está precisamente la ausencia de este ejercicio reflexivo.

Aunque Arendt describe el fenómeno de la «banalidad del mal», no lo define, en cambio sí lo hacen otros pensadores que se han acercado a su reflexión filosófico-política:

Banalidad del mal significa que el mal no tiene un valor absoluto. Que podemos encontrarlo en cualquier parte. Que se puede convertir en una rutina. Que cualquiera puede ser Eichmann. Cualquier funcionario, cualquier empleado de la Administración Pública bajo condiciones especiales puede ser un criminal de guerra⁶²¹.

Un eje que guió esta investigación es la cuestión relacionada a la presencia de la banalidad del mal en la actualidad, si este fenómeno está presente, ¿el mal es cometido por

⁶²¹ M. GONZÁLEZ RIQUELME «Ricardo Klement o la banalidad del mal»[acceso 14.04.2020]
<http://www.centrocp.com/ricardo-klement-banalidad-del-mal/>.

ignorancia y conscientemente?, otra pregunta que invitó a la reflexión es ¿cuál es el origen de la banalidad del mal?.

Se ha visto que la banalidad del mal se da efectivamente en la actualidad. En nuestras sociedades, pareciera que algunas se dirigen a un sin sentido o hacia un vacío, que han definido algunos filósofos como Carlos Díaz, como una crisis de identidad o, como lo califica Lipovetsky, una anemia emocional. Del mismo modo se puede apreciar una disolución de las esferas pública y privada debido a la instrumentalización racional que ha deshumanizado, normalizando en los medios digitales las noticias sobre asesinatos y guerras.

Por otro lado, algunos programas educativos, específicamente en sistemas totalitarios, se han alejado de su verdadero objetivo que es formar en las personas en el sentido crítico y sólo se dedican a masticar pensadores, considerando al maestro como un obrero cuya tarea es programar individuos que respondan a oficios.

Esto, evidentemente, repercute en la vida política, que se encuentra devaluada y prisionera por el sistema económico, donde la corrupción y la mentira en el discurso político puede generar violencia y una polarización de la sociedad, resultando en seres humanos vacíos de pensamiento, movidos sólo por el sensacionalismo y el hedonismo.

Desde la posición antropológica de los filósofos abordados en el tercer capítulo, se puede afirmar que cualquiera puede llegar a ser Eichmann. Así mismo, no aparecen elementos para afirmar que Eichmann no es responsable por el mal cometido. Platón dice que el hombre no puede, por su naturaleza, renunciar al ejercicio de su conciencia y su juicio, porque entonces será incapaz de actuar libremente. Aristóteles menciona que el hombre es dueño de sus acciones de principio a fin. Desde Santo Tomás se encuentra que Eichmann obró en contra de la conciencia conociendo la malicia de sus actos y cumpliendo con toda diligencia las órdenes recibidas. Y para Kant el hombre es plenamente responsable por el mal, pues el mal radical se halla en la corrupción de la razón, y lo que engendra el mal es el libre albedrío.

Desde los cuatro filósofos se identifica en Eichmann una corrupción de la razón, un pobre ejercicio de la misma o, como dice Hannah Arendt, una irreflexión. Ahora bien, ¿cómo evitar esto? Si parte de la propuesta es el perdón, asumir la responsabilidad y el estar con la conciencia, como ese amigo que espera por la noches, es evidente que una implica a la otra. Es decir, uno de los papeles de la conciencia es interpelar a la persona en sus actos, ésta puede

hacer un juicio moral o ético sobre los mismos y descubrir el valor del acto cometido, así como sus consecuencias, y si éstas han sido malas, entonces, al asumir su responsabilidad, puede entonces llevar a cabo el ejercicio del perdón.

Pero, ¿qué pasa si hubiera alguna corrupción o deformación de la conciencia? Kant menciona que la ley moral conserva completa su fuerza aún ante la malignidad y así, reconoce que la conciencia de esta fuerza de la ley moral que permite al hombre elevarse sobre la naturaleza, es el único fundamento posible de la educación y de la reeducación moral, es decir, el hombre conserva aún su capacidad para el restablecimiento de la original disposición al bien, en otras palabras, para asegurar un recto ejercicio de la conciencia y su interpelación en la persona es necesario una correcta formación de la conciencia.

Una conciencia bien formada puede ayudar además a la búsqueda del bien común, meta que también comparte el ejercicio político y, que si tiene presente este objetivo, se espera que evite la instrumentalización de la persona, y por tanto, no surja la violencia como una consecuencia.

Quizá una tarea pendiente es profundizar en el papel del perdón, desde el ámbito filosófico, como el ejercicio en la solución de las consecuencias de la banalidad del mal, pero, dado que no se puede negar la naturaleza religiosa del hombre, se encontraría una mayor profundización en diálogo con la teología.

Se insiste en la necesidad de enseñar a pensar. En su pensamiento, Arendt entiende el pensar en dos vertientes: por un lado el pensamiento cognoscitivo a través de procesos lógicos racionales y por otro lado el pensamiento en el sentido filosófico. Teniendo en cuenta esto, es que Arendt desarrolla el segundo concepto como la propuesta para evitar «la banalidad del mal», en unión con la responsabilidad y el perdón, que implican no sólo el *dos-en-uno*, sino también, se puede decir, el *otros-con-uno* o el *demás-conmigo*, es decir, el hombre que por naturaleza es social, pero que desarrolla esta naturaleza en plenitud precisamente siendo capaz de encontrarse con el otro y reconocerlo como alguien que posee su misma dignidad y valor.

El reto es formar personas capaces de llevar a cabo ese diálogo con uno mismo, que Arendt identifica como conciencia, como ese hábito de reflexionar que tienen aquellos que saben distinguir el bien del mal y, entonces, evitar formar personas que no dialogan consigo

mismas para que no obren mal y por tanto, no vivan en conflicto consigo mismas ni con los demás.

Más que destacar el papel de la educación en la génesis del mal banal, se prioriza el papel de la formación. Mientras que puede justificarse el mal como fruto de la ignorancia y la falta de educación, de la mano de Arendt se puede afirmar que las personas que cometen el mal son en realidad aquellas que han sido privadas o se privaron por sí mismas del hábito de hablar consigo mismo, o del pensar, y no propiamente de la educación, sino de la formación, en especial de una conciencia moral, tan necesaria para poder discernir qué está bien y qué está mal. Es el caso de aquellas personas que se concebían irresponsables en tiempos de Alemania nazi por no cumplir lo que dictaba la ley, pero que, sin embargo, precisa Arendt, estas personas en un momento descalificadas socialmente, ahora son honradas, ya que no cedieron al borreguismo y juzgaron actuar según su conciencia.

Un juicio claro de la conciencia bien formada no sólo lleva a discernir entre la bondad y la maldad de una acción, incluso puede ayudar a asumir las actitudes que Arendt propone a partir de la figura de Sócrates, esto es, el constante diálogo consigo mismo, y al mismo tiempo, incluso si es necesario, preferir sufrir una injusticia a cometerla. La meta es formar ciudadanos responsables que piensen y puedan hacer pensar. Siguiendo a Hannah, en la actualidad hay una urgente necesidad de esto para evitar la consolidación de sistemas políticos y sociedades que deshumanicen a sus propios ciudadanos y sigan banalizando el mal.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias:

ARENDRT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, México 2018.

_____, *Eichmann en Jerusalén*, Penguin Random House, México 2016.

_____, *La vida del espíritu*, Paidós, México 2018.

_____, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, España 1995.

I. KANT, *Antropología*, GAOS J., trad. Alianza editorial, Madrid 2019, 33.

_____, *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005,

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, AMAYO R. R., trad., Alianza editorial, Madrid 2012.

_____, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, MARTÍNEZ MAZOA F., trad., Alianza editorial, Madrid 2016.

TOMÁS DE AQUINO, *S Th.*, I- II, BAC, Madrid 2012.

Fuentes Secundarias:

ALY, Götz, *¿Por qué los alemanes? ¿Por qué los judíos?*, Crítica, Barcelona 2012.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, CALVO, J. L. (tr)., Gredos, Madrid 1978, II

_____, *Ética a Nicómaco*, CALVO, J. L. (tr)., Alianza Editorial, Madrid 2014.

_____, *Física*, de ECHANDÍA, G. R. (tr)., Gredos, Madrid 1995, II.

_____, *Metafísica*, CALVO MARTÍNEZ, T. (tr)., Gredos, Madrid 1994, I.

- _____, *Política*, GARCÍA VALDEZ, M. (tr)., Gredos, Madrid 1988, I.
- BIRULÉS, Finna, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Gedisa Barcelona 2018.
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, España 1986.
- DÍAZ, Carlos, *Este hombre, este mundo*, Biblioteca Palabra, Madrid 2005.
- GUERRERO, Manuel Alejandro, *¿El fin de la razón?*, SIGLO XIX, México 2019.
- LECHTE, John, *50 Pensadores contemporáneos esenciales*, Catedra teorema, Madrid 2013⁶.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, España 2006⁴.
- PLATÓN, *Fedón*, GARCÍA GUAL, C. (tr)., Gredos, Madrid 2008, III.
- _____, *Fedro*, LIEDO IÑIGO, E. (tr)., Gredos, Madrid 2008, III.
- SERRANO, Agustín, *Hannah Arendt El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, RBA, España 2015.
- TOMÁS DE AQUINO, *S Th.*, I, BAC, Madrid 2001⁴.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2017¹³.

Bibliografía general:

- ALY, GÖTZ, *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*, Crítica, Barcelona 2008.
- ARENDRT Hannah - K. Jasper, *Correspondence 1926-1969*, 1993, citado por F. Birulés, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*.
- ARNAU, Héctor et al., *Temas y textos filosofía*, Adison Wesley Longman, México 2001.
- BAUMAN, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México 2017.
- BEUCHOT, Mauricio *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, UNAM, México 2000.
- BIERMANN STOLLE, Enrique, «A la memoria del holocausto», *Desde el jardín de Freud* 4, Bogotá 2004.
- BIRULÉS, Fina, *Hannah Arendt el orgullo de pensar*, Gedisa Barcelona 2018.
- CALVO CUBILLO, Quintín, *Educación de la conciencia*, PPC 2013, Madrid.
- CANO CALBIDO, Sissi «Sentido arendtiano de la “banalidad del mal”» en *Horizonte*, Belo Horizonte, (2004).
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, España 1986.
- CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1985.

- CUERVO ÁLVAREZ, Benedicto «El ascenso de Hitler y del partido Nazi al poder en Alemania», *Historia Digital* 26 (2015).
- DE LA TORRE DÍAZ, Francisco Javier, *Ética y Deontología Jurídica*, Dykinson, Madrid 2000.
- DÍAZ, Carlos, *Este hombre, este mundo*, Biblioteca Palabra, Madrid 2005.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco «La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt» en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. (2007).
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía, Grecia y Roma*, I BAC, Madrid 201110
- FUENTES, Miguel Ángel, *La búsqueda del bien. Principios Morales para Tiempos de Confusión*, Ediciones del Verbo Encarnado, Mendoza 2017.
- GARRIDO, Angel, *Heidegger y Derrida. Sobre la cuestión de la ciencia y la Técnica*, Dykinson, S. L., Madrid 2018.
- GÓMEZ TAGEL, Marcela, «Sobre el concepto de perdón en Hannah Arendt» en *Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, Cali, Colombia, (2008).
- GUERRERO, Manuel Alejandro, *¿El fin de la razón?*, Siglo XIX, México 2019.
- HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J. «La banalidad del mal y el rostro contemporáneo de su ideología en una teleserie del narcotraficante Pablo Escobar en Colombia», *Intersticios Sociales* 8 (2014).
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México 2017.
- INGRAO, Christian, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*, *Acantilado*, Barcelona 2017.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Lévinas* RBA, España 2015.
- MARREDES, Julián «La radicalidad del mal», *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Valencia, (2002).
- MARTÍNEZ, Miguel Ángel, «Del homo faber al animal laborans : la violencia de la racionalidad instrumental» en *EN-CLAVES del pensamiento*, (2007).
- NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, SARPE, Madrid 1984.
- PETRINO, Jessica, «A 85 años del ascenso de Hitler al poder», *Breviario en Relaciones Internacionales* 41 (2018).
- PIRENNE, Jacques, «Las grandes corrientes de la historia» en *Historia Universal VIII*, Ediciones de la Baconniér, (1976).

- SAAVEDRA, Javier, «Hannah Arendt y el “animal laborans”. Reflexiones en torno a la condición humana postmoderna» en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (2011).
- SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Fabulas Tusquets, México 2010.
- SÁNCHEZ, Christian, *Arendt estar (políticamente) en el mundo*, Batiscafo, España 2015.
- TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* en «De Veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia», en *Cuadernos del Anuario Filosófico*, (1998).
- WOJTYLA, Karol, *Persona y acción*, Biblioteca Palabra, España 2014.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2017.
- ZIMBARDO, Philip, *El efecto Lucifer. Estremecedor estudio sobre la naturaleza del mal*, Paidós, México 2018.

Bibliografía digital:

- <https://dle.rae.es/posverdad?m=form>. [acceso 03.03.2020].
- Esseri umani di Marco Mengoni 2015.
- GALEANO, Eduardo, «Derecho al delirio» [acceso 22.05.2020] <https://trianarts.com/eduardo-galeano-el-derecho-al-delirio/#sthash.AjrYQvmw.dpbs>.
- GONZÁLEZ RIQUELME, Manuel, «Ricardo Klement o la banalidad del mal» [acceso 14.04.2020] <http://www.centrocp.com/ricardo-klement-banalidad-del-mal/>.
- INEGI, «Comunicado de prensa núm. 190/19 23 de abril de 2019» [acceso 24.06.2020] https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/EstSociodemo/MOLEC2018_04.pdf.

