

Hannah Arendt, el pensamiento y el mal

Hannah Arendt, Thought and Evil

Andrés Eduardo González Santos *

Resumen

En este artículo se da cuenta del análisis de dos conceptos centrales de la obra de Hannah Arendt: el mal radical y la banalidad del mal. En el desarrollo, se exploran las relaciones entre las condiciones del ser moral y el ser político. La tesis principal sostiene que la aparición del mal radical en la historia del siglo xx excluye la acción política de las relaciones humanas y que lo político nace en la pluralidad de las relaciones humanas, y su destrucción tiene que ver con la actitud irreflexiva, la incapacidad para pensar y juzgar las acciones propias y de las otras personas; sin embargo, el ámbito político puede ser protegido si las personas reafirman su diferencia, si son capaces de encontrarse consigo mismas en la actividad del pensamiento, al menos en ciertos momentos de crisis social. Puede que el pensamiento no proteja a los hombres de la maldad, pero sí mantiene la condición de la pluralidad humana.

Abstract

In this article, the analysis of two central concepts of the work of Hannah Arendt: the radical evil and the banality of evil is realized. In development, the relationships between the conditions of the moral being and the political being are explored. The main thesis holds that the emergence of radical evil in the history of the twentieth century excludes the political action of human relations and that the political is born in the plurality of human relations, and its destruction has to do with unreflective attitude, To think and judge one's own actions and those of other people; However, the political sphere can be protected if people reaffirm their difference if they are able to find themselves in the activity of thought, at least in certain moments of social crisis. Thought may not protect men from evil, but it does maintain the condition of human plurality.

* Antropólogo. Magíster en filosofía, de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: doxaandres@gmail.com

Palabras clave

teoría política; ética; mal radical;
banalidad del mal; teoría del juicio;
pensamiento

Keywords

Political theory; ethics; radical evil;
banality of evil; theory of judgment;
thinking

Introducción

En el ensayo titulado *La brecha entre el pasado y el futuro*, Hannah Arendt sostiene la siguiente tesis: “el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo” (1996, p. 20), la obra política y moral de Arendt puede leerse a la luz de la anterior afirmación. Esta tesis pone de manifiesto la imperiosa necesidad de vincular el pensamiento a la experiencia, y para ello, todas las herramientas intelectuales que tenemos a nuestra disposición pueden ser útiles; también supone una forma particular de entender la relación entre el pensamiento y la experiencia, pues muestra que la obra de Arendt está atravesada por una clara distinción entre el pensamiento y la acción humana. Sus investigaciones filosóficas están guiadas tanto por la pregunta ¿qué hacemos cuando pensamos?, como por la necesidad de pensar en lo que hacemos. ¿Por qué esta necesidad? Porque, como Arendt misma lo sostiene: “[l]a tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió, y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma como el hombre se reconcilia con la realidad” (1996, p. 13).

Uno de los momentos más importantes de la capacidad humana para comprender su propia experiencia se da en el Renacimiento, en la revolución intelectual y científica contra todo tipo de imposición dogmática, y que en los siglos posteriores se va a consolidar con el principio metodológico de la filosofía cartesiana y se va a volver sistemática en las tres críticas kantianas, lo que Kant llamó “el giro copernicano” para describir la actitud del científico que asume la posición del que es capaz de juzgar su propia realidad. Es bien conocido el ejemplo de Cristóbal Colón quien, por estar aferrado a la tradición y al dogma cristiano, no se dio cuenta de que había descubierto un continente nuevo; Colón no se desprendió de sus categorías de explicación del mundo, por lo que no pudo ver, y mucho menos comprender, lo nuevo que acontecía frente a sus ojos.

Este es un error típico de toda empresa de conocimiento; además, la posibilidad de comprender los acontecimientos históricos y la experiencia humana, y por consiguiente, de reconciliarnos con la realidad se vuelve una tarea casi imposible con el surgimiento del totalitarismo. Para Arendt, hay principalmente dos fenómenos del totalitarismo que se resisten a la comprensión: el horror que produce la política criminal del régimen totalitario, lo que para ella significa la aparición del “mal radical”; y el nuevo tipo de criminal que surge como consecuencia de la organización totalitaria, que se caracteriza por su superfluidad y su total incapacidad para pensar; lo que llama la “banalidad del mal”.

En su obra, Arendt muestra que, frente a los horrores de los regímenes totalitarios, las categorías que se han utilizado tradicionalmente para comprender los acontecimientos sociales y políticos, pierden su poder de dar sentido. Así, para ella, “la originalidad del totalitarismo es horrible, no porque una nueva idea ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios para los juicios morales” (1995, p. 3), y sostiene que cuando los criterios para juzgar ya no son útiles, el pensamiento, que es llamado por el horror de los acontecimientos vividos en el siglo xx, se debe orientar por la experiencia vivida y permanece en una constante búsqueda de sentido.

El mal radical y la dominación total

El mal radical es el término que usa Hannah Arendt para describir la principal característica de la sociedad totalitaria. Arendt reflexiona sobre el mal radical de una manera muy distinta a como se ha usado el concepto en la filosofía moral, en la teología cristiana y en la psicología individual. Las siguientes afirmaciones pueden servir para delimitar el concepto de mal radical en la obra de Arendt: i) el mal radical no equivale a la maldad, ii) el mal radical no tiene que ver con la pregunta sobre “la naturaleza humana” y no es un fenómeno que tiene que ver con que el hombre sea naturalmente malo (o naturalmente bueno), iii) el mal radical tampoco tiene que ver con la pregunta de las teodiceas (¿por qué existe el mal en un mundo creado por un Dios bueno?) y, en este sentido, no es una cuestión que se pueda responder desde el ámbito de la teología, iv) la expresión puede producir equívocos: el mal radical no tiene raíces, y v) el mal radical no es un fenómeno particular de individuos desequilibrados, enfermos mentales o personalidades pervertidas.

Estas proposiciones tienen el propósito de acotar el concepto: la comprensión del mal radical puede ser delimitada como un fenómeno que no es natural ni divino, sino específicamente humano, producto, en todo caso, de las formas en las que se organizan las personas, y producto de decisiones personales. El mal radical aparece cuando en una sociedad humana, se hace posible la eliminación de la acción política, y de toda decisión moral; cuando se intenta eliminar toda individualidad y todo carácter personal. Y, aunque no tenga su origen en la “naturaleza”, el resultado del mal radical es la transformación de la naturaleza humana y la eliminación de la condición humana.

En el entramado conceptual que Arendt teje en su filosofía política y moral, el concepto de mal radical se refiere a los actos humanos que van más allá de cualquier exceso conocido y que crean un horror inconcebible, que desafía cualquier intento de comprensión. El horror del mal radical no es solo el horror que produce la contemplación de las imágenes de las fábricas de la muerte, de los campos de concentración y exterminio o de los excesos de la guerra. Este horror es más bien, para usar una metáfora, un grito silencioso, la llamada de auxilio de una víctima que no es escuchada, puesto que se encuentra en absoluta soledad rodeada de una masa de seres humanos. El mal radical aparece cuando un poder político (encarnado en un líder que se cree omnipotente) se vuelve absoluto y pone en peligro la variedad de las formas de vida humana, la diversidad de las relaciones humanas y las diferencias individuales. El mal radical, como el resultado de la *dominación total*, puede llegar a eliminar toda capacidad individual, el hecho de que las sociedades humanas son sociedades de individuos particulares y diferentes, y el hecho de que cada individuo tiene la capacidad de introducir algo nuevo en el mundo. El mal radical, en principio, es el resultado de una serie de acciones que se hicieron posibles con la puesta en práctica de las ideologías de los regímenes totalitarios del siglo xx.

Ahora bien, cabe advertir inicialmente que esa dominación total se aplica a la sociedad en general y no solo a las víctimas del régimen. La dominación total, aunque adquiere su realización plena en los campos de concentración y exterminio, no es específica de ellos.

Ahora bien, ¿cómo es posible la dominación total de personas que no son sometidas por la violencia, la tortura, el hambre extrema o la amenaza inminente de muerte? Esta pregunta nos lleva a un análisis de los mecanismos culturales que hacen posible toda forma de dominación y sometimiento. Si bien, hacer un análisis exhaustivo de estos mecanismos llevaría muy lejos del tema en cuestión, vale enumerar brevemente algunos de los principales.

Principalmente está toda forma de racismo. La característica distintiva del racismo es la deshumanización de ciertos grupos humanos. La deshumanización que produce el racismo es una forma de tratar a las personas como si fueran inferiores o defectuosas (en virtud de ciertas características culturales, biológicas o psicológicas, que se definen de acuerdo con cualquier concepción que se tenga sobre la especie humana). Si bien toda forma de racismo parte del supuesto de que existen seres humanos inferiores, defectuosos o incompletos, no los llega a excluir totalmente de la especie humana. Las diferentes formas de racismo sirven como una justificación para dominar a ciertos grupos humanos, controlarlos, tratarlos como a niños, y esclavizarlos; y en el caso extremo, tratarlos como una subespecie que incluso se ubica por debajo de muchas otras especies de animales.

En segundo lugar, está la concepción utilitarista del sentido común. Según esto, los seres humanos son tratados como medios y subordinados a un principio económico, cuyo fin es la adquisición de riquezas, el aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas. Esta es la característica típica de toda forma de colonialismo e imperialismo. Su resultado es la dominación extranjera (blanca) de países que se presume no son capaces de gobernarse a sí mismos. También está el desarraigo y la masificación de la sociedad y la experiencia de la soledad, que son las condiciones preliminares que hacen posible el terror totalitario. Desde un análisis cultural, el desarraigo desestructura las relaciones específicas que constituyen carácter de una comunidad, pone en peligro el sentido que una comunidad encuentra en su pasado, en su historia y sus tradiciones y en su memoria. El desarraigo, a un nivel elemental, tiene que ver con el sentido de pertenencia, con el sentimiento que un individuo tiene de hacer parte de un grupo y de pertenecer a un mundo con sentido, un mundo que ha sido transformado y adecuado a las necesidades vitales, gracias a la mano (al trabajo) del hombre y que es producto de una tradición. Por su parte, la soledad es el sentimiento que produce vivir entre personas en ausencia total de cualquier vínculo de solidaridad.

El régimen totalitario toma estos aspectos ideológicos y culturales y configura una política de dominación total. Su propósito es crear un mundo desprovisto de todo tipo de contradicciones sociales. El determinismo ideológico del movimiento totalitario no solo asume como principio una explicación racista, biologicista y materialista de la naturaleza y del comportamiento humano, también crea las condiciones para el cumplimiento de sus principios ideológicos. En otras palabras, se erige como el motor que es capaz de acelerar el devenir universal (el movimiento de la historia o de la naturaleza) y hacer realidad el destino de la especie humana. De esta forma, todo aquel que se oponga a ese movimiento debe ser eliminado, ya sea por su condición racial, su situación

económica o de clase o porque sus creencias y pensamientos no se han adaptado a los principios de la ideología. Por lo tanto, la justificación ulterior de los crímenes del régimen (la eliminación de comunidades humanas, de grupos sociales o de clase, etc.) se basa en que todos ellos son culpables de impedir el movimiento universal, la realización de la mejor sociedad posible.

Además, la ideología del régimen se consolida y fortalece a partir de determinar arbitrariamente entre quiénes son las personas adaptadas e inadaptadas, quiénes son socialmente onerosas y económicamente productivas, quiénes son los culpables y los inocentes; distinciones necesarias para alcanzar el poder absoluto, creando sus propios opositores y eliminándolos sistemáticamente. Eliminar aquí significa, no solo la aniquilación de la carne, la destrucción física de los hombres, sino la posibilidad de toda oposición, tanto en el nivel de las acciones como en el nivel del pensamiento. Y es aquí, en la eliminación del pensamiento, donde se encuentra el gran poder de los regímenes totalitarios.

La ideología y el adoctrinamiento ideológico

¿Qué papel cumple la ideología en la eliminación del pensamiento y en la conformación de masas humanas que actúan como si fuesen un solo individuo? ¿Qué características debe cumplir la ideología para lograr este objetivo? Arendt ofrece algunos elementos que pueden ayudar a responder estas preguntas. Para ella, en los campos de concentración y exterminio *“se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible”* (1998, p. 533), como un rasgo fundamental de la ideología totalitaria. Arendt describe los campos de concentración como laboratorios donde, bajo condiciones científicamente controladas, se realizan los experimentos para eliminar *“la espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa”* (1998, p. 533). Solo así es posible lo que parecería imposible: *“fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única libertad ‘consistiría en preservar la especie’* (1998, p. 533). ¿Qué significa entonces que todo sea posible? No es el sueño prometeico del dominio absoluto de la naturaleza por parte de la ciencia: al control y dominio sobre el tiempo y el espacio y de los secretos de la vida. El todo es posible busca la transformación de la naturaleza humana.

Es mediante el adoctrinamiento ideológico, y no simplemente con la aceptación de las premisas de la ideología, que se hace real la creencia de los promotores de los regímenes totalitarios de que todo es posible. Un promotor es una persona convencida y consecuente frente a su posición como subordinado. Pero en este contexto, el subordinado no se diferencia del que ha sido dominado. Es una persona cuyo comportamiento es predecible, de la que se sabe que siempre va a obedecer las órdenes superiores. Se podría decir, incluso, que es una persona de absoluta confianza. El objetivo del régimen,

que haría real el “todo es posible”, es crear una condición social generalizada en la que cada individuo sepa que “vive y muere para la preservación de su especie”. En el campo se prueba no solo que es posible exterminar a personas inocentes, sino también, que es posible dominar el comportamiento humano y transformar su naturaleza.

Del mal radical a la banalidad del mal

El mal radical es incomprensible porque desafía nuestras categorías de comprensión. Pero también es incomprensible en tanto que la víctima pierde su condición humana y por lo tanto la experiencia que vive no la vive en calidad de individuo. Si la víctima deja de ser un individuo, el daño que ha sido producido sobre ella no puede ser comprendido bajo las categorías tradicionales que clasifican, ordenan y le dan sentido al mundo, ya sean estas psicológicas o antropológicas. El mal radical, como se ha tratado de sustentar, transforma la naturaleza humana y va más allá de toda forma de degradación y de deshumanización del ser humano. El mal radical hace que un ser humano no experimente su vida cual ser humano.

Precisamente porque el mal radical muestra los límites de lo posible y de lo que puede ser comprendido, integra y exige la reflexión de estos dos aspectos de la vida humana. Aún cuando las palabras encuentren un punto en el que no pueden seguir y se entienda que frente a ciertos actos no pueden servir como vehículo para la comprensión, el límite impuesto es asimismo el vehículo que revela una profundidad conceptual y una necesidad de repensar varios aspectos de la experiencia humana y de la vida humana en la sociedad actual. Por lo tanto, el mal radical sirve como un nuevo sistema de medición para comprender los comportamientos humanos, las lógicas en que se establecen las relaciones humanas y la experiencia, el pensamiento y las acciones. De esta manera, aún cuando el mal radical se presente solo como un fenómeno ligado a la dominación total, un fenómeno que toma su verdadera realidad en los campos de concentración y exterminio, su comprensión sirve para juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo y de nuestra sociedad. Si *“las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre”* (Arendt, 1998, p. 557), debemos hacer todo lo posible para evitar estas tentaciones, y debemos mantener alerta nuestro pensamiento. El mal radical delimita el campo de la reflexión política y moral, y permite dirigir la mirada a las soluciones totalitarias y a las condiciones que las hacen posibles y que las mantienen.

Así, el problema no es si una sociedad está dominada por un régimen totalitario. El problema es si en las sociedades actuales existen instituciones que reproducen de una manera análoga las formas de dominación total, y si las personas (nosotros), corren el peligro de volverse superfluas. Sociedades en las que la acción individual se ve como un peligro para mantener cierto orden establecido o esperado, en las que sus problemas sociales se resuelven, desplazando, ocultando o eliminando a grandes

masas de la población. Por otra parte, el problema no es si un criminal mata a cientos de personas, sean cuales quiera que sean sus motivos para cometer los crímenes; el problema es que sus actos se basen en la idea de la superfluidad humana, que atente contra la individualidad. En conclusión, el problema es que se impongan ideologías que, partiendo del principio nihilista de que todo está permitido se acerquen peligrosamente al todo es posible. Porque una sociedad que busca dominar a las personas destruyendo la individualidad hace imposible cualquier forma de oponerse al mal.

Arendt afirma que el mal radical no vuelve a los seres humanos mejores o peores, como sí lo puede hacer cualquier otra experiencia humana (1998, p. 537), por ejemplo, la experiencia de un hombre que ha conocido de cerca una forma extrema del mal. En la dominación total no hay cabida para que un individuo cambie su personalidad.

La banalidad del mal: un criminal irreflexivo

Hannah Arendt en su libro, *Eichmann en Jerusalén* utiliza la expresión “banalidad del mal” para describir la actitud del acusado al que se le imputaban crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra, durante el período del régimen nazi (Arendt, 2006, p. 39). Arendt insiste en que sus reflexiones no buscan proponer un tratado o una teoría sobre la naturaleza del mal; insiste también en que, cuando utiliza el término “banalidad del mal”, solo lo hace a un nivel estrictamente descriptivo, referido a la personalidad de Eichmann y sus actos (Arendt, 2006, pp. 415, 417). Así lo sostiene en su ensayo titulado *El pensar y las reflexiones morales*:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de “la banalidad del mal”, y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad (Arendt, 2007, p. 161).

De esta forma, la autora plantea que los hechos presenciados en el juicio de Eichmann, los cargos por los que se le juzgaba, los argumentos de la defensa y las palabras del propio acusado, es decir, los hechos concretos, deben servir para alimentar las reflexiones jurídicas, políticas y morales. Arendt está de acuerdo con el veredicto pronunciado contra Eichmann y con el castigo impuesto por el tribunal de Jerusalén. Sin embargo, es profundamente crítica con la forma como se comprendió la naturaleza del crimen y con la manera como se intentó caracterizar al criminal e interpretar sus motivos. Ella considera que el tribunal de Jerusalén fracasó en la comprensión y el significado de los actos por los que Eichmann fue juzgado, que, antes bien, deben entenderse como un

nuevo crimen y un nuevo tipo de criminal cuya naturaleza no tiene precedentes en la historia. Por lo tanto, no pueden ser comprendidos con las categorías tradicionales de criminal y crimen, sean estas jurídicas, sociológicas, psicológicas o morales. Su atención es puesta en los siguientes temas (Arendt, 2006, p. 400): i) la naturaleza de los actos criminales cometidos en el régimen nazi o el criterio objetivo que define el bien jurídico que se pretende amparar y ii) el perfil de un nuevo tipo de criminal que realiza estos delitos, esto es, el criterio subjetivo que define el ánimo que mueve al criminal en el momento de perpetrar el delito.

Como se ha visto en el apartado anterior, los delitos cometidos durante el régimen nazi son de una naturaleza muy distinta a la de todos los horrores de la historia humana, son delitos contra la condición humana. El nuevo crimen comprende delitos que indican una política sistemática de exterminio de pueblos enteros que se pretende que continúe en tiempos de paz (Arendt, 2006, p. 375). La política de exterminio nazi, que es conocida como la solución final, fue más allá del odio histórico contra ciertos grupos humanos (principalmente los judíos). Para Arendt, la fabricación en masa de cadáveres en las cámaras de gas supera todo límite y rompe con cualquier vínculo histórico de odio y exclusión al que un grupo humano se ha sometido. Así, la solución final no está vinculada directamente, ni es el resultado de los pogromos contra el pueblo judío realizados desde finales del siglo XIX en diferentes países europeos, ni del antisemitismo del Partido Nazi, ni de las leyes raciales de Nuremberg de 1935 ni de la expulsión de los judíos del territorio del Reich.

En otras palabras, el nuevo crimen aparece cuando un régimen político decide que ciertos grupos de personas no tienen derecho a vivir en este mundo. En el caso del Tercer Reich estos grupos no solo eran los judíos, sino también los polacos, los gitanos, los homosexuales, los enfermos mentales o incurables (incluso de nacionalidad alemana), los que tuvieran alguna "deficiencia" genética, etc. Que hayan sido estos grupos y no otros depende, en parte, y es consecuencia de la historia, de las rivalidades entre los pueblos, el racismo o la xenofobia. Depende de criterios selectivos que están relacionados con factores circunstanciales como la homofobia, la discriminación social y económica, algunas enfermedades o limitaciones mentales, o cualquier otro que decida el régimen (Arendt, 2006, p. 419).

La diferencia entre los crímenes comunes y los crímenes contra la humanidad radica en que, en el caso de los primeros, se persiguen, se juzgan y condenan porque estos actos transgreden las leyes y los acuerdos éticos que rigen a la comunidad. En el caso de los segundos, se quebrantan los fundamentos de la comunidad humana en general, se pone en peligro las condiciones que hacen posible la vida humana en la tierra, la más importante de las cuales es la condición de la pluralidad, el hecho de que los seres humanos sean diferentes unos de otros, y por esto debe ser juzgado y condenado.

En el proceso contra Eichmann, Arendt no solo critica los fundamentos jurídicos del crimen imputado, también critica la incapacidad de la fiscalía de proporcionar una explicación adecuada de la personalidad del asesino. Eichmann no era un "sádico pervertido" o "el monstruo más anormal que jamás vieran los humanos" (Arendt, 2006, p. 402). Su intento de comprensión de este nuevo tipo de criminal parte de la siguiente afirmación:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad (Arendt, 2006, pp. 402-403).

Los regímenes totalitarios crean un estado de cosas político en el que los criminales no sientan remordimientos de conciencia y por lo tanto, no pueden reconocer su culpa o responsabilidad por los crímenes cometidos. Y esto, en otras palabras, implica a su vez, que para la comisión de un delito deja de ser imprescindible el ánimo de causar daño, el factor subjetivo: *“cuando dicho ánimo no concurre, cuando, por las razones que sea, incluso las de la locura moral, el sujeto activo no puede distinguir debidamente entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito”* (Arendt, 2006, p. 404).

El fenómeno anterior, sin embargo, exige una explicación, el hallazgo de un origen. Para ello, Arendt en otro lugar indica inicialmente una distinción entre el pensar y el conocer. Para ella, el deseo de conocer puede ser saciado cuando se logra el fin señalado, y si bien el conocimiento es inagotable dado lo abismal de lo desconocido, el conocer va dejando conocimientos establecidos y guardados por cada civilización como fragmento de su mundo, *“la actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo”* (Arendt, 1998, p. 41). En contraste, la actividad de pensar no deja nada tras sí, nunca se detiene, ni siquiera frente a aquellas “certeras” intuiciones de “los sabios”; según Arendt, la necesidad de pensar se sacia únicamente pensando. Así, el pensamiento puede verse como una necesidad que siempre está latente y solo se satisface en la actividad misma; el pensamiento siempre vuelve sobre sus pasos; sobre todo lo que una vez ha sido pensado, puede volver a pensar.

En este sentido, ella indica la distinción kantiana entre las facultades mentales de la razón y el intelecto, que coinciden con las actividades del pensar y el conocer: es preciso recordar que, para Kant, si el intelecto busca obtener un conocimiento cierto y verificable, la razón va más allá de la simple búsqueda y deseo de conocer. Pero, Arendt (2007) va incluso más lejos, pues critica el hecho de que Kant, ligado a la tradición metafísica, mantiene la idea de que la razón se ocupa siempre del saber. Pareciese entonces que, para ella, los asuntos de los que se ocupa la razón no siempre, ni necesariamente tienen el mismo tipo de validez que los del proceso cognitivo, y tampoco se pueden juzgar a partir de los criterios de certeza y evidencia que se aplican al conocimiento. Así, el fin de la razón no resulta siendo la indagación de la verdad verificable.

Lo significativo en esta distinción es el asunto de que siguiendo la línea anterior, en donde el pensar se puede dar sin el conocer, la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo se relaciona con la capacidad de pensar, se podría exigir su ejercicio a cualquier

sujeto en su sano juicio, sin importar el grado de sabiduría o ignorancia que pudiera tener. Esto indica, al parecer, que la ausencia de pensamiento podría encontrarse tanto en personas ignorantes como en personas con alto nivel intelectual y tristemente esto se podría verificar en la magna cantidad de personas inteligentes que hay en la sociedad pero que no tienen claridad de los “valores” que rigen su propia vida ni del sentido de su propia existencia. De acuerdo con esto, Arendt (2007) no sigue a Kant cuando indicaba “que la estupidez es causada por un mal corazón”, al considerar ella que la incapacidad para pensar no es estupidez, que puede encontrarse en gente muy inteligente y que la maldad es su causa muy rara vez; de hecho, pareciese que es la ausencia de pensamiento la causa de la maldad, la cual a su vez podría ser prevenida, al menos mínimamente, por el ejercicio de pensar.

El mal y la actividad del pensamiento

Así dicho, entonces la capacidad de pensar no revelará definitivamente lo que sea el bien y el mal, ni dará algún axioma moral. ¿Para qué sirve entonces esta capacidad? —que los grandes pensadores no puedan dar soluciones definitivas a los vitales interrogantes humanos puede desanimar cualquier examen al respecto—. Para Arendt (2007), si hay una respuesta, esta sólo vendrá de la actividad misma de pensar, es decir que se deben buscar experiencias y no teorías. El problema está en donde inquirir; al indagar sobre el pensar se asume la pregunta sobre qué nos hace pensar y si son muy pocos los pensadores que han dado cuenta de esta cuestión son, según Arendt, menos aún los que se han inquietado por detallar y examinar su experiencia de pensamiento. Frente a tal aprieto, Arendt propone evocar un ejemplo de alguien que haya intentado hacer esto último, de alguien que al contrario de los pensadores profesionales, “pueda ser representativo de nuestro ‘cada uno’” (Arendt, 2007, p. 48), de un ser neutral que se haya preocupado por pensar sin más: Sócrates.

Como es sabido, el propósito de Sócrates fue el de analizar las opiniones de los otros, reflexionar sobre ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo mismo. Sócrates es pues, el modelo de pensador que no busca en el pensamiento un propósito más allá de la actividad misma, que no ve la actividad del pensamiento como un medio para alcanzar la verdad. Así, en este ejemplo se pueden encontrar acaso algunos factores que pueden caracterizar al pensamiento. El primero de ellos es que el pensamiento, no “lleva a ningún lado”; los diálogos socráticos son todos aporéticos, no son conclusivos. Sócrates, “al hacer preguntas cuyas respuestas desconoce, las pone en movimiento” (Arendt, 2007, p. 51). Más que creer en la posibilidad de que por el hablar y pensar sobre la justicia, la piedad o el valor, los hombres se hicieran más justos, piadosos o más valerosos, buscaba generar en sus interlocutores las mismas perplejidades que él tenía.

Por otro lado, el pensar, para la autora, no nace en la generalidad propia de los conceptos que usa el lenguaje para comunicarse (como en el concepto 'casa' están contenidos una gran variedad de edificios concretos). Lo que no significa que el pensar no pueda relacionarse con tales conceptos; Arendt nos dice con el ejemplo de la palabra 'casa' que esta *"es algo semejante a un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar, deshacer, por así decirlo, siempre que quiera averiguar su sentido original. En la filosofía medieval, este tipo de pensamiento se denominó meditación, que debe ser entendida de forma distinta de la contemplación e incluso opuesta a ella"* (Arendt, 2007, p. 53-54).

Volviendo a Sócrates, sus modos en que incita el pensar y hace que se revele están, para la autora, encerrados en los tres símiles que él utiliza para referirse a sí mismo. El primero es el tábano: una mosca que no solo molesta cuando las personas están durmiendo, sino que tiene un aguijón que utiliza para depositar sus huevecillos en la víctima. En analogía, Sócrates, como el tábano, hace que sus interlocutores se despierten por medio de sus preguntas; los agujijonea para pensar. El segundo símil es la comadrona: la mujer que sabe cómo ayudar a las madres para que tengan hijos; además, posee la técnica mediante la cual se puede decidir si la criatura está más o menos adaptada para vivir, o si no es más que un "engendro inmaduro", un "huevo estéril", que solo puede poner en peligro la vida de la madre. Sócrates intenta purgar a la gente de sus "opiniones", aquellos prejuicios que les impiden pensar, y así los ayuda a liberarse de lo malo, de las opiniones que no han sido examinadas y que, por lo tanto, se usan como prejuicios. El tercero de los términos que usa Sócrates para referirse a sí mismo es el del pez torpedo: Sócrates, como el pez torpedo, se paraliza y paraliza a cuantos toca. La parálisis es la forma como se presenta ante el mundo de las apariencias la actividad del pensamiento. El pez torpedo describe también lo que se ve como la retirada del pensador del mundo de los asuntos humanos, que a su vez se ve como una actividad inútil pues su única expresión es esta parálisis, pero que, según Arendt, *"es percibido como el más alto estadio de estar vivo"* (2007, p. 56).

Los símiles así sirven para indicar las características básicas de la actividad del pensamiento. El pensamiento despierta, es como un reparar en las condiciones de la vida, que van más allá de la conciencia de sí; en el pensamiento se hace un examen, una purga de lo que cada uno está habituado a decir y a hacer; y el pensamiento obstruye el curso normal de la acción, exige que el sujeto que piensa se detenga y perdure por un tiempo en este estado. Por otra parte, para referirse a tal actividad, Sócrates acude a la metáfora del viento, su función es levantar el viento del pensamiento, indica Arendt: *"este viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus propias manifestaciones previas. En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas)"* (2007, p. 57). El pensamiento tiene, por lo tanto, un efecto destructivo: *"socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética"* (Arendt, 2007, p. 57). El pensamiento así saca a las personas de la seguridad del uso de los discursos determinados, del seguir las costumbres y las normas sociales, de lo que todo el mundo hace y cree. El estado intermedio en el que alguien se encuentra

cuando piensa provoca una doble parálisis: por un lado, interrumpe cualquier otra actividad, exige un detenerse para pensar, por otro, tiene un efecto paralizador, la pérdida de la seguridad en las actividades cotidianas.

Igualmente, la actividad de pensar es una acción peligrosa, pues pone en duda las reglas de conducta y las verdades admitidas. Esta puede llevar al nihilismo, al relevo de los valores aceptados por sus inversos negativos. No obstante, tal peligro no surge de la actividad del pensamiento, sino del deseo de hallar frutos que hagan innecesario seguir pensando. De otro lado, si el pensar es peligroso porque pone en duda las costumbres y normas sociales, y no provee reglas para la acción, el no-pensar también contiene peligros, acaso más nefastos aún. En ausencia de pensamiento la conducta dependería de la adhesión a la regla o, como lo señala Arendt, las personas se *“habituán entonces menos al contenido de las reglas –un examen detallado de las mismas las llevaría siempre a la perplejidad–, que a la posesión de las reglas bajo las cuales se subsumen particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar decisiones”* (2007, p. 60). Y si alguien quisiera cambiar las reglas, no hallaría impedimento alguno, siempre y cuando ofrezca un nuevo código de valores. Para Arendt, el cambio del código no necesita ni fuerza ni persuasión, más aún, ella afirma que *“cuando más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán por asimilar el nuevo”* (2007, p. 61).

Ahora bien, volviendo al ejemplo de Sócrates, Arendt advierte que, para él, el pensar está ligado a un *erôs*: un amor, un desear lo que no se tiene. No obstante, de acuerdo con Sócrates, los objetos del pensamiento sólo podrían ser entonces cosas “dignas de amor”: la belleza, la sabiduría, justicia etc., y lo feo y el mal no tendría cabida dentro del pensar ni en la vida, al menos voluntariamente. Sin embargo, si acaso se sigue a Arendt, se puede intuir que su posición es que no solo unos pocos pueden pensar ni solo quienes están inspirados por ese *erôs*, o porque poseen una naturaleza noble, son incapaces de hacer el mal; tampoco cree que solo unos objetos de pensamiento como la sabiduría, la belleza y la justicia, sean dignos de la actividad pensante; más bien, para ella, debe haber un rasgo ingénito en el pensar que pueda restringir al hombre de tal manera que en algo se prevenga de hacer el mal, al margen de cuál sea su objeto y de la personalidad de quien piensa.

Así pues, ¿qué rasgo podría ser ese? Tal vez es en las siguientes dos aserciones de Sócrates, ciertamente extrañas en él, que Arendt halla los preceptos que se derivan de la actividad del pensamiento y que pueden prevenir a los hombres de hacer el mal. La primera: *“cometer injusticia es mejor que recibirla”* (como se cita en Arendt, 2007, p. 64), 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 de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”* (como se cita en Arendt, 2007, p. 64). Ambas aserciones aparecen en el Gorgias, el diálogo sobre la retórica. No obstante, Arendt indica que tanto la primera afirmación como la segunda no se ha comprendido adecuadamente, especialmente por parte de las mentes modernas; la primera afirmación porque se ha tomado como un vano moralismo y la

segunda porque *“sus palabras clave de que ‘no siendo más que uno, sería peor para mi estar en desacuerdo conmigo mismo que el que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan’, frecuentemente son dejadas fuera de las traducciones”* (2007, p. 65).

A partir de tal indicación, Arendt (2007) explica que la primera aserción es subjetiva, o sea que quiere decir que es mejor para mí, sufrir el mal que hacerlo. Aquí se muestra al parecer que Sócrates hablaba más pensando en sí mismo que en su ciudad, que como ciudadano. Arendt explica esta subjetividad de la siguiente manera:

Es como si dijera a Calicles: si tú fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión, y si el mundo fuera como tú lo pintas —dividido en fuertes y débiles, donde “los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben” (Tucídides)— de modo que no existiera otra alternativa más que hacer o sufrir la injusticia, entonces estarías de acuerdo conmigo en que es mejor sufrirla que hacerla. La presuposición es: si pensaras, si tú estuvieras de acuerdo en que “una vida sin examen no tiene objeto vivirla” (Arendt, 2007, p. 66).

Ese ‘si pensaras’ es bastante cardinal en este punto, pues pareciese que, si bien la actividad de pensar no ofrece resultados definitivos, logra al menos identificar ciertos presupuestos comunes a todo aquel que se da al ejercicio de pensar acerca de asuntos semejantes. Ahora bien, Arendt señala que lo anterior conlleva a la segunda afirmación que es el requisito de la primera, pero ¿cómo sucede ello?

Arendt considera paradójica la segunda aserción, pues para producir un sonido armónico se consideran necesarios al menos dos tonos y Sócrates, que había de ser uno, hablaba de estar en armonía consigo mismo. Para resolver tal vaguedad, Arendt introduce el término conciencia —consciousness o propiamente “conocer consigo mismo” (2007, p. 67) —; con tal término, ella señala la posibilidad de ser para sí mismo además de ser para los otros; es decir que se tiene, por así decirlo, una conciencia de sí mismo en la que ya, en efecto, no se es solo uno sino que en la unidad se incluye una diferencia. Lo raro en este asunto es que en esa unidad, en ese yo soy, no se necesita de una pluralidad para establecer la alteridad, la diferencia, sino que se lleva interiormente esta cuando se dice “yo soy yo”, lo cual expresa ya una dualidad. Acorde con este asunto Arendt dice: *“mientras soy consciente, esto es, consciente de mí mismo, soy idéntico conmigo mismo sólo para otros para quienes aparezco como uno e idéntico. Para mí mismo, cuando articulo este ser consciente de mí mismo, soy inevitablemente dos en uno”* (Arendt, 2007, p. 68).

Así pues, el hombre existe en plural tanto en el mundo de los asuntos humanos, como en la actualización de la conciencia de sí durante la actividad del pensar. En el mundo de los lazos humanos las personas experimentan la diferencia en la identidad. Para Arendt (2007), tal diferencia y la alteridad son propiedades vitales del mundo de las apariencias y son también las condiciones para la existencia del ego, del yo mental, de la experiencia del pensamiento. Y ella advierte que el yo soy yo experimenta la diferencia en la identidad no cuando se vincula con las cosas que aparecen, sino cuando se relaciona solamente consigo mismo.

Se podría, entonces, abreviar lo anterior señalando que la experiencia del yo pensante es la del dos en uno, que es lo único que puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, y que quizá Sócrates descubrió como la esencia del pensamiento. De otro lado, la conciencia de sí, que forma la unidad a partir de la cual el yo se aparece ante los demás, se escinde en la actividad de pensar, en el dos-en-uno. En dicha actividad el yo soy de la conciencia se forma como un yo soy para mí mismo. Y ese dos en uno se torna otra vez en uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe el proceso del pensar. La autora señala que ese dos en uno que surge en el pensamiento Platón lo denominó como *"el diálogo silencioso (eme emeutô) entre yo y mí mismo"* (Arendt, 2007, p. 69), sin el cual no sería posible aquella armonía. Por otro lado, ella advierte que la conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento, pero sin ella no sería posible el pensamiento. La divergencia la explica la autora indicando que, *"lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia"* (Arendt, 2007, p. 69).

Para Sócrates, según Arendt, ese dos en uno quería decir meramente que *"si se quería pensar, debía procurarse que los dos participantes del diálogo estuvieran en buena forma, fueran amigos"* (Arendt, 2007, p. 69). Pero puede surgir la cuestión ¿cómo seguir siendo uno? La respuesta sería entonces que solo por medio de la actualización de la diferencia entre el yo y el sí mismo, es posible seguir siendo uno frente a los otros. Solo si se persevera uno en la acción, es decir, si se prefiere sufrir la injusticia que cometerla, se puede estar de acuerdo consigo mismo en el pensamiento. Así se explica por qué la segunda aserción es el requisito de la primera, pues el principio de no contradicción en el pensamiento se relaciona con el principio de no preferir la injusticia en la acción; el principio de no contradicción en el pensamiento resulta ser el requisito para la aserción socrática *"es preferible sufrir la injusticia que cometerla"*. El que mantenga la posición contraria, que sería mejor cometer injusticia que sufrirla, caería en contradicción consigo mismo, no solo en el ámbito lógico, esto es, alguien que quiera que el mal sea una ley universal, será él mismo su víctima; sino también porque nadie desearía ser amigo de un asesino y coexistir junto a él. O, de otro modo, ¿qué diálogo podría tenerse con él?, Arendt lo identifica con el diálogo que Shakespeare hacía tener a Ricardo III consigo mismo después de haber perpetrado numerosos crímenes:

¿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 en 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 adules (Arendt, 2007, p. 70).

También, ese yo del pensar puede identificarse con aquel que espera a Sócrates cuando está solo. Sócrates describe tal situación como *"a quien cuando regresa a casa lo espera un hombre muy desagradable, que continuamente le refuta, (...) un familiar muy próximo y [que] vive en su casa"* (como se cita en Arendt, 2007, p. 70). Sócrates teme al hombre que lo espera en su casa, al igual que Ricardo III teme a su conciencia, la cual está ausente,

pero que aparece cuando está solo; mas Ricardo, pasada la medianoche, escapa a su propia compañía para acoger la de sus amigos y se libera así de ese otro yo que lo inquieta; Ricardo teme al asesino que lo espera cuando está solo, se teme a sí mismo, un asesino del que debe huir, *“para que no me vengue a mí mismo en mí mismo”* (como se cita en Arendt, 2007, p. 70). De este modo, el término conciencia toma en este caso un significado distinto al que tiene en su uso religioso:

La conciencia aparece como un pensamiento tardío, aquel pensamiento ha sido suscitado por un crimen, como en el caso del propio Ricardo, o por opiniones no sujetas a examen, como en el caso de Sócrates, o por temores anticipados de tales pensamientos tardíos, como en el caso de los asesinos a sueldo en Ricardo III (Arendt, 2007, pp. 71-72).

Esta conciencia no dice qué hacer, no da preceptos positivos, como si ocurre con esa voz de Dios en nosotros o el *lumen naturale*. Es más bien un inquisidor que siempre refuta y no ofrece respuestas, no provee ninguna verdad, es como dice Sócrates “un hombre muy desagradable”; al respecto dice Arendt: *“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”* (2007, p. 72)

Así dicho, no pensar es como no acoger al mejor amigo; y. ¿por qué alguien le tendría temor a su mejor amigo?, porque ese otro que siempre aguarda es al único a quién no se le puede fingir o esconder nada. Y se le teme porque al ser cuestionado por él, no existe la posibilidad engañarlo. Esto, en otras palabras, significa que aunque se puede mentir a otras personas y engañarles, no es posible mentirse a sí mismo ni engañarse. Pero sí es posible huir del encuentro consigo mismo evitando pensar; en ausencia del pensar el individuo no se siente afligido por el remordimiento. En otros términos: *“solo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales”* (Arendt, 2007, p. 37). La buena conciencia es acaso el medio de esos que se creen buenos, de quienes creen que algo bueno puede surgir del mal, de quienes optan por cometer injusticia antes que sufrirla y, a la larga, de quienes son incapaces de encontrarse consigo mismos en el pensamiento. Sin duda, este era el caso de Eichmann e innumerables nazis que jamás sintieron remordimiento, que nunca se afligieron por sus crímenes, sino que, al contrario, parecían orgullosos de consumir su misión.

Todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario 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 de estupidez.

A quien desconoce la relación del yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo, ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente (Arendt, 2007, p. 37).

La facultad del juicio y el mal

En los momentos de crisis el pensamiento, que pone en duda los prejuicios, que destruye las reglas y normas de conducta y los mismos criterios morales, tiene un efecto liberador en la facultad de juzgar que Arendt (2006) considera la más política de las capacidades mentales del hombre.

En el juicio contra Eichmann la autora refiere que una de las características más destacables de la actitud de este criminal está relacionada con su negativa a elaborar juicios de cualquier tipo frente a las políticas impuestas por el régimen (Arendt, 2006). Eichmann se compara con Pilatos, en tanto que se abstiene de decidir sobre las cuestiones políticas fundamentales como la solución final. Pero, aunque Eichmann no ocupaba un cargo tal que le exigía tomar esta clase de decisiones y, por lo tanto, la comparación con el gobernador romano se hace ridícula, sí permaneció siempre en la posición de aquel que se lava las manos. Su posición se reforzaba aún más cuanto estaba protegida por el consentimiento de gran parte de la sociedad nazi.

La cuestión de hecho que se exige en todo proceso criminal, es que las personas, aún cuando se les acuse de haber cometido delitos "legales", sean capaces de *"distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podía valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban"* (Arendt, 2006, p. 468). Además, está el hecho de que algunas personas, durante el régimen nazi, fueron capaces de distinguir el bien del mal guiados *"solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban"* (Arendt, 2006, p. 468). La cuestión de derecho que se desprende del proceso de Jerusalén y de todos los juicios de la posguerra es que se presupone que toda persona posee una *"facultad humana independiente, sin apoyo de la ley y de la opinión pública, que juzgue de manera totalmente espontánea y de raíz cada acto y cada intención en toda ocasión que se presente"* (Arendt, 2007, p. 68). En este sentido, la cuestión que está pendiente y *"que concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos"* es la naturaleza y función del juicio humano (Arendt, 2006, p. 468).

El juicio se ocupa del pasado, de los acontecimientos históricos y de las cosas cómo son y de cómo han llegado a ser (Arendt, 2002, p. 235). En otras palabras, la preocupación de Arendt está centrada en la capacidad que tienen los seres humanos de emitir valoraciones sobre sus propios actos, con autonomía, sin apelar a una ley que resuelva, en última instancia el significado del pasado humano y su historia. La facultad de juzgar está en íntima relación con el concepto de historia y con la labor del historiador, que para Arendt, siguiendo su sentido griego, es el que juzga, el que ocupa la posición del juez: *"si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quién, al narrar el pasado lo somete a juicio"* (Arendt, 2002, p. 236).

Arendt (2002), defiende un concepto de historia desprovisto de todo esencialismo o necesidad que, ya sea puesto en términos naturales o suprahumanos, dirige a la especie humana a un fin determinado. Esta concepción está contenida en la idea del progreso que pensadores como Hegel y Marx defendieron tan enfáticamente. Así, Arendt (2002) trata de recuperar el derecho que tienen los hombres de juzgar sus propios asuntos y con criterios humanos, y asume que la política surge del espacio común que se establece en el encuentro de la diferencia, de la pluralidad humana, y no, como se ha entendido en la tradición filosófica y teológica occidental, como una característica esencial del hombre. Sin embargo, la política, según esta tradición, ha sido sustituida por la historia universal de la humanidad, como si la humanidad fuera un solo individuo, lo cual ha hecho muy difícil pensar tanto la pluralidad como la libertad humana.

A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política. *“Solo hay libertad en el ámbito particular del entre de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la necesidad de la historia. Una absurdidad espantosa”* (Arendt, 2008, p. 133).

De aquí se infiere una concepción de la historia y de los sistemas socio-políticos deterministas. Se busca hacer una reconstrucción científica del pasado, se persigue la objetividad, y se le deja todo a la historia. La historia se concibe así como una especie de tribunal superior, frente a la cual la humanidad entera comparece. Desde esta concepción el historiador no es el juez, no puede juzgar, y por el contrario, aquel que se atreve a juzgar, a valorar los hechos del pasado se ve como parcial y sus opiniones se tachan de ser arrogantes, porque supuestamente se pone en una posición de superioridad (estar por encima del mal que juzga), y también de peligrosas (escarbar en un pasado ya superado haría revivir antiguos conflictos).

El elemento político contenido en el análisis de Arendt (2002) de la facultad de juzgar, es la recuperación del espacio político que es esencialmente plural, y de la responsabilidad que los hombres tienen frente a sus actos y frente a su mundo, en el sentido en que son ellos los que han actuado.

El problema, entonces, es cómo distinguir entre el bien y el mal, y la pregunta que le corresponde es ¿cómo podemos juzgar los actos humanos sin aplicar reglas generales que subsuman los casos particulares? En las cuestiones morales y políticas no existe una regla objetiva que sirva de criterio último para decidir sobre los distintos puntos de vista y sobre los casos particulares. En consecuencia el juzgar los casos y los acontecimientos históricos particulares a partir de reglas generales impediría el ejercicio libre del pensamiento, el pensamiento crítico y, en los momentos de emergencia social, cuando las reglas y los conceptos tradicionales han perdido su sentido “normal” el aplicar la regla imposibilita la comprensión del propio mundo, de lo que verdaderamente pasa.

Entonces, a la pregunta ¿cómo podemos juzgar los actos humanos sin aplicar reglas generales que subsuman los casos particulares? La respuesta es que los seres humanos poseen la facultad de juzgar: *“al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: ‘Este hombre tiene valor’”* (Arendt, 2003, p. 152). Se requiere la facultad de juicio para distinguir entre aquello de lo que estamos acostumbrados de aquello que es distinto y novedoso.

El juicio de los acontecimientos históricos y políticos permite la comprensión, da sentido a lo particular. El juicio sobre estos asuntos se expresa en relatos que al ser narrados dan sentido. El relato del acontecimiento o de una acción humana contiene verdad, una verdad que es captada y experimentada, por así decirlo, inmediatamente, pero al pasar por la operación de la reflexión se le confiere validez ejemplar: lo que se hace en el juicio *“es tomar aparte, eximere, un caso particular que ahora se hace válido para otros casos particulares. Son muchos los conceptos de las ciencias histórica y política a los que se ha llegado de este modo. La mayoría de virtudes y vicios políticos se conciben en términos de individuos ejemplares”* (Arendt, 2007, p. 148). Pero, debemos tener en cuenta que al concepto se llega, es como si estuviera al final del proceso y no al principio. Es el relato y no el concepto o lo que se nombra, porque el relato puede captar en su descripción el sentido que se quiere expresar. Si simplemente se nombrara a partir del uso normal que se le ha dado a los conceptos y categorías, se perdería lo particular del acontecimiento. La incesante búsqueda de sentido del pensamiento y su realización en la facultad de juzgar que se enfrenta a lo particular enriquece los conceptos del lenguaje. Y sin la actividad del pensamiento y la reflexión los conceptos perderían sentido, y no sería posible la comunicación humana.

Así pues, tratar de comprender lo que pasó, repensándolo, descongelando los conceptos y las categorías, revaluando las reglas generales y los prejuicios gracias al viento del pensar es lo que Arendt se propone principalmente en su informe sobre el juicio de Eichmann.

Ahora bien, los juicios sobre los acontecimientos históricos y políticos, que Arendt concibe como un deber, no son nunca políticamente neutros, porque en tanto que juicios, hacen diferencias, califican las acciones. Al nivel de los asuntos humanos en el que existen los hombres en plural y no el hombre, existen también los responsables y los culpables. Y como dice Arendt, en estos asuntos los que se juzgan son hombres de carne y hueso, cuyos actos son actos humanos (Arendt, 2007, p. 52).

En conclusión, para Arendt la moral tiene que ver con la responsabilidad que cada uno asume en el espacio de las relaciones humanas, del actuar en concierto, y tiene que ver con el hecho de que no estamos solos. Esto implica aceptar que nadie posee la verdad –al menos con respecto a los asuntos políticos. Las cuestiones morales, invirtiendo la fórmula de Wittgenstein, es de lo que hay que hablar, puesto que únicamente en el diálogo con otros, las personas se muestran como son, expresan sus puntos de vista y los pueden defender.

Conclusiones

La lección de Arendt nos muestra que el camino para comprender es volver a pensar. Es claro que nosotros no hemos sido capaces de reconciliarnos con nuestro pasado (pasado que sigue siendo nuestro presente). Se puede decir incluso que la violencia en los campos, en cierto sentido, es comparable a muchos de los actos violentos que ocurren en nuestro país. Un soldado (del bando que sea) elimina a sus víctimas de la manera más atroz, su acción está encaminada a producir el mayor sufrimiento posible. Y entre más sangriento es el crimen, mayor estatus adquiere el criminal (sus armas son el machete y la motosierra).

Arendt sostiene que en las sociedades modernas la mayoría de nuestras acciones son de índole utilitaria, y que la maldad nace de extremar el egoísmo (Arendt, 2005, p. 284). Por su parte, el mal radical, como se ha dicho, no puede ser comprendido a partir de motivos utilitarios. Supongamos, entonces, que el campo de concentración hubiera tenido una función utilitaria (más allá del exterminio de las personas), que fuera algo así como ciertas imágenes del infierno en las cuales algunos de los castigos que cumplen los condenados tienen que ver con el trabajo o que fuera como una cárcel pero con la particularidad de ser para inocentes. Características que pueden aplicarse a la institución de la encomienda o a la empresa de explotación de la Casa Arana, que usó a los indígenas como esclavos, y en la cual había un propósito claramente económico y utilitario (para los explotadores no para sus víctimas). Sin embargo, su esencia, lo que las hizo posibles, estriba en la eliminación (por diferentes vías como el asesinato directo o la muerte por agotamiento) de sus “trabajadores”. Es decir, aunque sus propósitos son utilitarios (desarrollistas, civilizadores; lo que es sabido por todos) no hubieran sido posibles sin la violencia, sin la humillación, y la dominación de las personas que en ellas trabajaron y murieron. Esto hace pensar que ninguna de las dos instituciones resiste a la lógica utilitaria, puesto que, aun para la racionalidad económica debería resultar obvio que una empresa que elimina sistemáticamente a sus trabajadores no puede sobrevivir en el tiempo, y no puede alcanzar los “mejores resultados”.

Instituciones de este tipo, aunque se las ha comprendido a partir del principio de que todo está permitido, lo único que han demostrado, al igual que el campo de concentración, es que todo puede ser destruido. Las preguntas son: un “campo de concentración” montado como una fábrica con fines utilitarios, que no solo se dedique a exterminar a sus trabajadores, sino que también se sirva de ellos para beneficios económicos, ¿deja de ser incomprensible?, y por lo tanto el mal que en una institución de esta naturaleza hace posible ¿deja de ser radical? (puesto que para Arendt el mal radical es el que no se puede deducir de motivos humanos).

Una respuesta posible: una empresa de esta naturaleza sigue siendo absurda (incomprensible), puesto que explotar y al mismo tiempo eliminar a sus trabajadores va en contra de sus propósitos utilitarios. Para la razón lógica es contradictoria, y así el

mal seguiría siendo radical, puesto que en todo caso aquí se “fabrica el absurdo”. Si aceptamos esta respuesta, el concepto de mal radical tendría un alcance mayor que el que tiene de acuerdo con el pensamiento de Arendt. En otras palabras, sería útil para comprender realidades distintas a aquellas presentes en los regímenes totalitarios.

Otra respuesta: si una empresa que persigue unos fines utilitarios, aunque produzca un mal extremo, no llega a lo que hace posible el campo de concentración nazi (la transformación de la naturaleza humana), se mantendría el carácter radical del mal, aunque aceptamos con Arendt, que el mal en el III Reich no tiene precedentes. Así, el concepto de mal radical está restringido al contexto del campo de concentración y solo serviría como “un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo”, esto es, como lo que deberíamos evitar a toda costa.

Sin embargo, las dos respuestas adolecen de lo que Arendt justamente critica, y es la inclinación a subsumir casos particulares a partir de un concepto o teoría general. Para ser consecuentes con su pensamiento (y no con su teoría), debemos aceptar que tanto el concepto de mal radical, como el de banalidad del mal no apuntan a una teoría general de lo que el mal es. Sus investigaciones éticas y políticas nacen de la experiencia y está limitada a lo que de ella resulta en el contexto de las sociedades totalitarias.

Los crímenes cometidos en el campo no responden a la lógica utilitaria, ni a ningún otro motivo humanamente comprensible. En el campo de concentración nazi se prueba “la genuina capacidad del hombre para el mal” (Arendt, 2005, p. 168). Por su parte, los criminales nazis como Eichmann no son psicópatas o asesinos natos, sin embargo, cometen actos monstruosos, y sus intenciones son banales. Esto es, podemos asumir que sus acciones son de índole utilitaria y egoísta. Lo cual significa que estos criminales son “hombres como nosotros” (Arendt, , 2005, p. 167). Ahora bien, con el concepto de banalidad del mal, Arendt no está proponiendo una teoría acerca del mal, no está, en otras palabras, definiendo la esencia del mal. Esto porque la incapacidad para pensar no está vinculada esencialmente con el mal. No todos los criminales nazis eran como Eichmann; estaban los pervertidos sexuales, los sádicos y torturadores, y también los antisemitas convencidos que no entendían por qué matar a los judíos fuera un crimen. También es cierto que muchos de ellos eran personas normales, que en otras circunstancias (si no hubieran tenido que trabajar en el campo de concentración) no hubieran podido dar lo mejor – y lo peor– de sí. Tampoco se puede decir que los líderes nazis como Hitler o Himmler fueran irreflexivos, o banales a la manera como Eichmann lo era.

A lo que quiero llegar es que no está tan alejado el sentido común utilitarista que afirma el “todo está permitido” del supersentido de la ideología totalitaria, el “todo es posible”. Las soluciones totalitarias en todo caso parten de la concepción utilitaria del mundo en que vivimos, y los criminales (los asesinos burócratas) no se salen del sentido común utilitario. Es cierto, la ideología totalitaria impone su idea de hombre, de naturaleza humana, y sus acciones dejan de ser comprensibles en términos utilitarios. Arendt propone que el asesino burócrata debe ser entendido como un nuevo tipo de criminal cuyos crímenes los realiza en circunstancias que le impiden saber que está realizando actos de maldad, y esto porque es incapaz de pensar, de lo cual se puede inferir que el criminal común

sabe lo que hace, sabe que sus actos son malos. Pero creo que es necesario hacer aquí una distinción: el asesino burócrata no está movido por aquellos pecados como el egoísmo, los celos, la desesperación o la envidia. Sino por motivos utilitarios, por el afán de riqueza y poder. Sus actos de maldad nacen también de extremar el egoísmo, del interés personal de conservar un trabajo, cualquiera que este sea. Los criminales nazis trataban de excusar sus actos con el argumento de que si ellos no hubieran hecho lo que se les ordenaba, cualquier otro la habría hecho. Esto era cierto en dos sentidos: i) efectivamente cualquier otro lo hubiera hecho, cualquiera hubiera participado en las masacres o hubiera sido un funcionario del campo de concentración, sin que para ello se necesitara tener actitudes especiales, y ii) que fueron ellos, y no otros, los que hicieron el trabajo, puesto que en últimas sólo era un trabajo; por lo tanto, su interés personal, no era incompatible con la política criminal del régimen totalitario.

Sentimos temor, si nos vemos enfrentarnos con un criminal del que sabemos que es un psicópata, un perverso o un sádico, porque suponemos que frente a una persona así, no podríamos defendernos. Pero, y aquí radica en parte el aporte de las reflexiones de Arendt, frente a una persona que es incapaz de pensar y cuyas acciones están determinadas por la obediencia a las órdenes superiores, tampoco podríamos defendernos; una persona así estaría dispuesta a hacer cualquier cosa.

Eichmann no tenía otros intereses que los superfluos intereses utilitarios del sentido común. Sócrates dice que busca el mejor bien para la ciudad y que el amor por la filosofía lo puede proporcionar. ¿Cuál es el conflicto? Las personas que no piensan, que no realizan el examen de sus propias opiniones no pueden saber lo que es mejor para ellas mismas. Y entonces, ¿el político que se enriquece deshonestamente, no sabe lo que quiere? ¿Se podría decir que eso no es lo mejor para él? Evidentemente, el político que busca el mejor bien para él está siendo contradictorio. El “debería”, en tanto político, buscar el mejor bien para la comunidad que representa.

Si el espacio político de la polis griega solo se experimentaba en los límites de la ciudad, por sus murallas y sus grandes construcciones, esto significa que los griegos, en tiempos de Sócrates, no experimentaban ser parte de una comunidad de personas, sino parte de una idea, como puede ser la idea de nación o de país. El resultado es una comunidad que sufre de una competencia agonística de todos contra todos. Siguiendo a Sócrates, aunque los grandes líderes como Pericles habían hecho grandes obras para embellecer a la ciudad, no habían hecho nada para fortalecer los lazos de amistad. Y así, políticos como Calicles (amantes del *demos*) basan su sentido común en la búsqueda del beneficio personal, en lo que todos consideran bueno para sí mismos. El político tampoco sabe lo que es bueno para la comunidad. Pero, con Sócrates, no hay un conflicto de intereses si las personas pueden expresar sus propias opiniones en el espacio político. Con el examen y la purga de las opiniones, las personas sabrían que lo que es mejor para ellas mismas es mejor para la ciudad. Y esto trae como resultado el fortalecimiento de los lazos comunitarios. Lo contrario es lo que se ve en el comportamiento de Eichmann que renuncia a sus “propios intereses” o de cualquier otro que persigue el “beneficio personal”, que en todo caso es lo que todos creen que es lo mejor, las razones mezquinas

del utilitarismo. Su resultado es lo que ya conocemos: la posibilidad de que las personas cometan los crímenes más atroces y no tan atroces movidos por razones banales. En otras palabras, aquel que obedece una orden criminal o injusta (cualquiera que esta sea), o se abstenga de juzgar a sus superiores o jefes, no está actuando en beneficio de la comunidad, antes bien, su acción, su obediencia, socaba los fundamentos que hacen posible la comunidad de personas, todo lazo de amistad y de solidaridad. Sócrates intenta mostrarnos esto.

Ahora bien, un gobierno no necesariamente es político, si su poder se basa y depende de restringir o eliminar *“el caos de las diferencias”* (Arendt, 2008, p. 131). Si se basa en una concepción del hombre como a-político, ¿hasta qué punto en las instituciones democráticas se restringe lo político a lo social? y ¿en qué medida esta restricción depende de la relación dominadores-dominados? Por lo pronto, valga decir que cualquier poder que restrinja o logre eliminar la libertad de comunicación y de expresión elimina también la libertad de pensamiento. Si se elimina la libertad del pensamiento –el uso público de la razón– se elimina también la esfera política, el espacio de aparición donde se ponen a prueba las opiniones de cada persona, transformando lo político en lo puramente social. Un poder que prohíba la expresión pública del pensamiento destruye el ámbito político y abre las puertas al mal. Haría a los hombres superfluos, incapaces de pensar por sí mismos.

Es claro que la dominación total de los regímenes totalitarios aspira a este estado de cosas. Los totalitarismos se caracterizan por ser sociedades en las que lo político no tiene cabida y en las que el pensamiento no solo deja de manifestarse, también, si seguimos de cerca la afirmación de Kant, son sociedades en las que el pensamiento podría llegar a ser eliminado. Finalmente, ¿en qué medida las instituciones actuales, ya sean estatales o privadas, se constituyen como organizaciones en las cuales lo político es restringido o completamente abolido?

Referencias

- Arendt, H. (1996). Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro. En: Autor, *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1995). *Comprensión y política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2002). *Vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Madrid: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Conrad, J. (2003). *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: DeBolsillo.