



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Hannah Arendt, el pensamiento y el mal

Andrés Eduardo González Santos

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia

2011

Hannah Arendt, el pensamiento y el mal

Andrés Eduardo González Santos

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Directora:
Ángela Uribe Botero, Ph. D.

Línea de Investigación:
Filosofía moral y política

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia

2011

*Para Emilio González y Elizabeth Katich.
A María Paula París, In memoriam.*

Un atributo de lo infernal es la irrealidad, un atributo que parece mitigar sus terrores y que los agrava tal vez. ¿Cómo hacer verosímil una acción en la que casi no creyó quien la ejecutaba?

Jorge Luis Borges. Emma Zunz

Resumen

Este trabajo analiza dos conceptos centrales en la obra de Hannah Arendt: el mal radical y la banalidad del mal. En el desarrollo se explora 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. 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 mismos 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.

Palabras clave: teoría política, ética, mal radical, banalidad del mal, teoría del juicio, pensamiento.

Abstract

This paper analyzes two central concepts in of Hannah Arendt's work: radical evil and the banality of evil. It explores the relationship between the conditions of the moral and political subject. The main thesis argues that the emergence of radical evil in the history of twentieth century excludes political action from human relationships. Political action is born in the plurality of human relationships and its destruction has to do with thoughtless attitude, inability to think and judge your own actions and those of others. However, the political sphere can be protected if people reaffirm their difference, if they can find

themselves in the activity of thought, at least at certain moments of social crisis. Thinking may not protect men from evil, but maintains the condition of human plurality.

Keywords: Political theory, ethics, radical evil, banality of evil, theory of judgment, thinking.

Contenido

	Pág.
Resumen	IX
Introducción	1
1. El mal radical: hacer a los seres humanos superfluos	7
1.1 La dominación total como principal aspiración de los regímenes totalitarios	7
1.2 La ideología y el adoctrinamiento ideológico: hacer posible lo imposible	13
1.3 El todo es posible y el sentido común: comprender lo incomprensible.....	17
1.4 Los pasos hacia la dominación total	27
1.5 Del mal radical a la banalidad del mal.....	41
2. La banalidad del mal: un criminal irreflexivo	44
2.1 Un nuevo tipo de criminal	44
2.2 La “inocencia” de los asesinos burócratas	50
2.3 La conciencia del burócrata: tentación, deber moral y obediencia	60
3. El mal y la actividad del pensamiento	69
3.1 La actitud del filósofo platónico	69
3.2 El ámbito político	72
3.3 Distinción entre pensamiento y conocimiento	75
4. Sócrates y la actividad del pensamiento	89
4.1 Algunas respuestas a la pregunta ¿qué nos hace pensar?.....	89
4.2 Un modelo de pensador: Sócrates.....	92
4.3 El dos-en-uno	100
4.4 Un compañero muy desagradable	113
5. El conflicto entre la Filosofía y la política	124
5.1 Sócrates, el pensamiento y la polis.....	124
5.2 La moral, el pensamiento y la política	92
6. La facultad del juicio y el mal	151
6.1 Elementos de una teoría del juicio arendtiana	151
6.2 Juzgar a Eichmann	176
7. Conclusiones	189
Bibliografía	197

Introducción

Los límites (y la necesidad) de la comprensión

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”¹. La obra política y moral de Arendt puede leerse a la luz de la anterior afirmación. Su estilo particular de pensar va más allá de las preocupaciones puramente teóricas y filosóficas. Esto no quiere decir que en algún momento se deba dejar a un lado la reflexión teórica para ocuparse de asuntos prácticos o de las distintas maneras como se pueda dirigir la acción humana. Más bien, la 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 sernos útiles. Esto supone una forma particular de entender la relación entre el pensamiento y la experiencia. 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: “[...] la 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 [...]”².

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

¹ Arendt, Hannah. “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”. En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996, p. 20.

² *Ibid.*, p. 13.

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 da cuenta de que había descubierto un continente nuevo. Colón no se desprende 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. Y si bien, Hannah Arendt no se *fidel* a ninguna tradición, su pensamiento está inspirado por el espíritu crítico de Descartes y de Kant.

Sin embargo, 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 “[l]a 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”³. 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.

³ Arendt. “Comprensión y política”. En: *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 3.

Estructura del presente trabajo

El presente trabajo nace de una necesidad de comprensión. En primer lugar, mi formación como antropólogo me ha llevado a indagar sobre distintos fenómenos culturales, entre los cuales destaco la manera como el mal se ha comprendido desde la tradición judeocristiana. Hace algunos años escribí un ensayo titulado “Variaciones de la experiencia del mal en la cultura occidental” en el cual hice un análisis de la simbología del mal, a partir de algunas imágenes que el mito, la pintura y la literatura occidental nos han presentado. Allí retomaba algunos temas recurrentes que han girado en torno al mal, como el mito del combate, el concepto de *satan* como lo que se opone, obstruye o actúa como adversario, las tentaciones del santo medieval (las tentaciones de San Antonio) y la figura rebelde de la subjetividad moderna. En el ensayo partía de la siguiente hipótesis: el mal radical comprende algo extraño y amenazador que pone en peligro la cohesión psíquica del sujeto. Ahora, el camino que he recorrido con Arendt contrasta con esta visión. El mal radical no está inscrito en esa figura de la subjetividad. No sólo porque, como se mostrará a lo largo de este trabajo, las víctimas del mal radical pierden su cualidad de ser personas, sino también, porque las personas que lo hacen posible no se entienden bajo la figura del sujeto racional que se ha alejado del punto de vista de Dios.

Dos razones más me llevaron a la obra de Arendt y a los temas aquí se tratan. La primera tiene que ver con mi labor docente. En los cursos que he dictado de antropología y de ética me he encontrado muy frecuentemente con la siguiente posición que tienen los estudiantes sobre las cuestiones morales: se dice que las decisiones morales tienen que ver con el capricho personal, que son enteramente subjetivas. Esta posición se funda en la creencia de que cada quien tiene una forma particular de ver lo que es el bien, y así cada uno decide según su propia concepción. Es probable que esta relativización extrema de lo moral tenga que ver con el retroceso de las normas de la tradición cristiana y con la crítica de sus principios morales. Lo que sorprende es la contradicción entre esta posición relativista y subjetivista con lo que finalmente se muestra en el comportamiento de las personas: una gran homogeneidad e inclinación a hacer lo que todos hacen. De aquí se desprende la necesidad de repensar la relación entre el individuo y la sociedad, y particularmente entre su autonomía y el seguimiento de reglas y normas sociales que configuran, en cierta medida, la moralidad de una sociedad —es necesario preguntarnos ¿en qué medida la configuran?

La segunda razón tiene que ver con la situación política y social que vive Colombia. Este es uno de los motivos principales que me llevaron a Hannah Arendt y a sus reflexiones sobre el mal radical y sobre la banalidad del mal. Debo aclarar que mi trabajo no hace referencia a la violencia que desde hace ya largos años padece nuestra sociedad colombiana. La presente tesis se mantiene en el análisis conceptual y es, en este sentido, un esfuerzo por comprender el pensamiento de Arendt. En todo caso, creo que los colombianos no hemos sido capaces de entender lo que está ocurriendo y mucho menos de reconciliarnos con nuestra realidad. Y por lo tanto, creo que las reflexiones de Arendt nos pueden ser de gran utilidad, en el propósito de entender nuestra responsabilidad política.

El presente trabajo parte de las siguientes preguntas: ¿qué tiene que ver lo moral con lo social y lo político? ¿Cómo se relaciona lo ético y lo político? ¿En qué sentido el ámbito político puede llegar a determinar y condicionar la acción individual (la moral)?

Como se ha dicho, el pensamiento de Arendt se fundamenta en los acontecimientos vividos por la sociedad europea durante la Segunda Guerra Mundial. De aquí que su obra está centrada en la comprensión de los regímenes totalitarios en los cuales se hace posible un nuevo orden social que aspira a la “dominación total” de las personas. En el primer capítulo se va a tratar el concepto de “mal radical”, que comprende un fenómeno político propio de los regímenes totalitaristas. El concepto del mal radical en Arendt depende menos de un diálogo con la filosofía moral tradicional que de una reflexión que trasciende los lugares comunes, prejuicios y dogmas que han servido para comprender lo moral y lo político. Ahora bien, para Arendt este es un fenómeno que se da sólo en el campo de concentración y exterminio, y por lo tanto el concepto describe la esencia de esta institución. De acuerdo con esto, tendría un alcance muy limitado, es decir, no podríamos usar el concepto en otros contextos sociales, en otras formas de violencia y dominación que no sean las que se dan en el campo. Sin embargo, al final de mi trabajo retomo este problema, y exploro las posibilidades de ser aplicado en otros contextos sociales.

El segundo capítulo está dedicado al concepto de “banalidad del mal” que considero es uno de los aspectos del mal radical. De acuerdo con mi lectura, si por un lado, las víctimas del régimen totalitario son dominadas absolutamente por vías extremadamente violentas, por otro, los victimarios aceptan ser dominados de manera absoluta, sin que para esto sea necesario el sometimiento por violencia. También quiero resaltar que el concepto de banalidad del mal tiene un alcance mucho más amplio para comprender la actitud y el comportamiento de las personas frente a las cuestiones morales, incluso en contextos sociales no totalitarios.

El concepto de banalidad del mal está relacionado con la capacidad que las personas tienen de pensar y reflexionar sobre su experiencia. Por ello los capítulos tres, cuatro y cinco exploran, por un lado, las relaciones entre el mal y el pensamiento, y entre el pensamiento y la moral, y por otro, las relaciones entre el individuo y el ámbito político, y entre la filosofía y la política. Los tres capítulos están guiados por el siguiente hilo conductor: los distintos conflictos que se dan entre el interés individual y el interés común. Arendt sostiene que lo que el individuo considera que es bueno para sí mismo entra en conflicto con lo que desde la política se considera que es bueno para la comunidad. Sin embargo, creo que es necesario matizar el conflicto y contextualizarlo, puesto que depende de circunstancias históricas y sociales particulares y, siguiendo a Sócrates, el conflicto se da, más bien, en momentos de crisis social, cuando las personas no saben lo que es bueno para sí mismos.

Finalmente, en el capítulo seis realizo una presentación de los principales elementos de la teoría del juicio de Arendt. El interés del capítulo está centrado, por un lado, en la comparación entre la facultad de juzgar y la forma como se ha caracterizado al pensador socrático, y por otro, en el alcance que la teoría del juicio tiene para pensar y comprender el espacio público y político de la pluralidad humana, el mal radical y la banalidad del mal.

Considero que los temas de este trabajo revisten un interés urgente puesto que nos provee de herramientas intelectuales que nos serían de gran utilidad para comprender nuestra realidad, nuestro pasado y presente de violencia. También porque revisten una complejidad que incluso va más allá de las cuestiones epistemológicas y del desarrollo

del conocimiento científico. Como se recordará, en su conferencia sobre ética⁴ Wittgenstein hace una comparación entre los enunciados de hecho, que son los enunciados de la ciencia (enunciados de conocimiento) y los enunciados éticos. De estos últimos concluye que son enunciados que pretenden ser absolutos y esto los hace sobrenaturales y carentes de sentido. Wittgenstein nos presenta la siguiente paradoja: un enunciado que pretenda definir qué es el bien absoluto no se podría referir a ningún hecho en concreto, a ninguna experiencia humana, y si lo hace, entonces deja de ser absoluto. Su conclusión es que los enunciados éticos no añaden nada, en ningún sentido a nuestro conocimiento. Lo que esto significa es que la ética no puede ser una ciencia pero no por ello debemos llegar a la conclusión de que de lo ético no se puede hablar. Más bien, la complejidad de los asuntos éticos tiene que ver con lo siguiente que ya está en Sócrates: Lo ético no se puede enseñar, y aunque parezca contradictorio, es algo que sí se puede aprender. Dice Wittgenstein que si para “explicar la esencia de lo ético se necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor”⁵. La ética tiene que ver con la capacidad de los seres humanos para pensar. Y por lo tanto hay una relación de implicación entre pensar, juzgar, ser moral y ser persona. Esto es, entre la manera como un individuo aparece en el espacio de la pluralidad humana y un individuo que se muestra como una persona y habla en primera persona. Estas palabras, resumen, en buena medida, las principales reflexiones de Arendt en torno a las cuestiones éticas y políticas.

⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Con *Notas de las conversaciones con Wittgenstein* de Friedrich Waismann y *Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética* de Rush Rhees.

⁵ *Ibíd.*, p. 11.

1. El mal radical: hacer a los seres humanos superfluos

1.1 La dominación total como principal aspiración de los regímenes totalitarios

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. Antes de comenzar a abordar los principales elementos que lo caracterizan creo necesario, en aras de una mejor comprensión, hacer una breve enumeración de algunas formas como se ha explicado el mal y la maldad que no tienen que ver con el concepto de mal radical. 1. La debilidad del corazón humano en la observación general de los principios de acción adoptados por un ejercicio libre de la razón. 2. La fragilidad de la naturaleza humana que aunque esté dispuesta para el bien a veces no obedece a la ley moral. 3. La propensión a mezclar causas motivadoras amorales y morales. Se puede creer que se actúa por deber cuando en verdad se está actuando por una propensión natural, o por una inclinación. La propensión a adoptar máximas malas. 4. La malignidad de la naturaleza humana o del corazón humano. La malignidad o la corrupción del corazón humano es la propensión del albedrío a escoger máximas de acción que ignoran los incentivos emanados de la propia ley moral, y escoger los incentivos del deseo y el placer. Lo que Kant llama el mal radical: la decisión de actuar siempre en contra de la ley moral⁶.

Las siguientes afirmaciones pueden servir para delimitar el concepto de mal radical en la obra de Arendt: 1. El mal radical no equivale a la maldad. 2. El mal radical no tiene que ver con la pregunta sobre “la naturaleza humana”, no es un fenómeno que tiene que ver

⁶ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2001. Primera parte.

con que el hombre sea naturalmente malo (o naturalmente bueno). 3. 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. 4. La expresión puede producir equívocos: el mal radical no tiene raíces. 5. 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 sólo 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, ¿por qué el mal radical es un asunto político, más que una cuestión moral, - aún cuando las reflexiones que suscita nos lleven a cuestiones morales? Y principalmente ¿por qué la dominación total implica al mal radical? En su acepción más común, la palabra “régimen” se refiere a una forma de hacer algo, una serie de pasos imprescindibles que se deben seguir para conseguir un propósito específico. Por ejemplo, la expresión “régimen alimentario”, describe la mejor manera de adquirir los nutrientes esenciales para llevar una vida saludable. De manera similar, un régimen político de carácter totalitario, aspira a que todos los miembros de una sociedad acepten los principios en los que se basa su ideología, como si estos fueran una receta –una prescripción médica– que contiene las soluciones a todos los problemas sociales. Pero esto sólo es posible si se logra que todos los asociados al régimen sean dominados de un modo absoluto.

Lo primero que debemos observar es que la dominación total se aplica a la sociedad en general y no sólo 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 nos llevaría muy lejos del tema en cuestión, voy a enumerar brevemente algunos de los principales.

Primero 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. En tercer lugar 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 sólo 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.

La dominación total, como objetivo fundamental de los regímenes totalitarios aspira a “organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo [...]”⁷. En otras palabras, esta es una sociedad que se organiza partiendo del supuesto de que los individuos que la componen son elementos constitutivos de una máquina que cumplen una función determinada. El régimen totalitario no distingue entre grupos sociales que deben ser controlados o sometidos y otros que detentan el poder. Lo que se busca no es dominar a ciertos individuos que por su condición social, económica o sus creencias políticas y religiosas pueden significar una amenaza a la estabilidad del régimen y de la sociedad. Esto corresponde, más bien, a regímenes dictatoriales o tiránicos que sustentan su poder mediante el sometimiento y la represión de grupos disidentes o marginales.

La dominación total es un proceso de masificación extrema mediante el cual se pretende que cada uno de los individuos que conforman una sociedad se comporte y reaccione de una forma predeterminada, diseñada por el régimen. Este proceso parte de la aceptación de principios axiomáticos y pretende reducir a un conjunto limitado de reacciones la capacidad impredecible de la acción humana. Arendt compara la dominación total con el experimento de Pavlov en el cual el comportamiento de un animal es condicionado. Según el experimento, la reacción del animal ante ciertos estímulos naturales es condicionada por estímulos artificiales que el investigador impone. Así, por ejemplo, el perro de Pavlov no comía cuando tenía hambre sino cuando escuchaba el sonido de una campana. Sin embargo, la dominación total produce una transformación más radical en el comportamiento humano, puesto que las personas no reaccionan de la misma manera que los animales frente a los estímulos medioambientales, esto es, no siempre comen cuando tienen hambre y, por lo tanto, su comportamiento no está determinado en este sentido. La acción humana es espontánea e impredecible. La acción humana dominada no se reduce a la reacción frente a estímulos naturales, sino que se reduce a una reacción artificial (lo que la ideología pretende imponer como el comportamiento adecuado y la función esencial de cada uno de los individuos) frente a estímulos artificiales.

⁷ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998, p. 533. En adelante: *O.T.*

La espontaneidad es para Arendt la expresión característica de comportamiento humano. La espontaneidad de la acción permite comprender a los seres humanos como algo más que partes constitutivas de la especie humana, es decir, es la que hace que sean individuos imprevisibles e incalculables⁸. En tanto que espontáneo, el comportamiento humano no puede ser subsumido bajo una regla que predice, para cada caso, cómo va a actuar un individuo dados unos estímulos específicos. Según esto, los seres humanos siempre estamos abiertos a la posibilidad de seguir el “impulso que promete espontáneamente algo”⁹. Por esto, la espontaneidad, el carácter imprevisible de todas las acciones de las personas, es el gran obstáculo para el poder del régimen y para su aspiración de dominación total. Dominar es, en todo caso, despojar al otro de su espontaneidad¹⁰. En su forma totalitaria la dominación busca, en lo posible, eliminarla de toda relación humana. Por lo tanto, aun cuando en un régimen totalitario se mantienen ciertas jerarquías sociales, las diferencias entre las personas se parecen más que nada a las diferencias que existen entre el corazón y los pulmones en un organismo, o entre el timón y las ruedas de un carro. La ideología del régimen totalitario pretende que todos se comporten a partir del mismo patrón. Todos, en cierto sentido, deben obedecer y deben estar sometidos a la norma impuesta según los principios ideológicos del régimen totalitario.

En el proceso hacia la dominación total el régimen escoge a sus víctimas y a sus victimarios. Si bien, en el asenso al poder del régimen es necesario que existan víctimas y victimarios no se puede excluir a los victimarios del proceso de dominación total. Y aunque ésta sólo se hace real en el campo de concentración, en el que la víctima es absolutamente dominada y sometida, los victimarios que aceptan ser los instrumentos del poder, aceptan ser dominados sin que para ello hayan sido sometidos por formas de violencia extrema y por el terror. La manera como el régimen transforma la condición humana de una personalidad individual en un comportamiento pervertido delimitado en un haz de reacciones, se logra cuando los que defienden o apoyan la ideología del régimen son empleados para la destrucción y el asesinato en masa. Si bien, sólo en el campo de concentración la dominación puede llegar a ser total, la aspiración del régimen

⁸ Arendt, Hannah. *Diario Filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006, p. 72. En adelante: *D.F.*

⁹ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 33.

es organizar una sociedad que sea a su vez un solo campo de concentración gigante y monstruoso¹¹.

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 sólo 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.

1.2 La ideología y el adoctrinamiento ideológico: hacer posible lo imposible

¿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”¹², 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”¹³. Sólo 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’”¹⁴. ¿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.

¹¹ Arendt, H. O.T., p. 533.

¹² *Ídem.*

¹³ *Ídem.*

¹⁴ *Ídem.*

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, como lo intento demostrar, 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”¹⁵. En el campo se prueba no sólo que es posible exterminar a personas inocentes, sino también, que es posible dominar el comportamiento humano y transformar su naturaleza.

Aunque Arendt no lo haga de manera explícita, es necesario hacer una distinción entre el papel que cumple la ideología en el régimen, y el adoctrinamiento como tal. Para ella, la eliminación sistemática, racional y científicamente controlada de grandes masas de la población es el resultado de la aplicación práctica de la ideología, que en principio cumple una función teórica¹⁶. En este sentido, el contenido de la ideología sólo es importante en tanto que define quiénes son las víctimas, quiénes deben ser eliminados, pero no es determinante en la transformación del comportamiento de los victimarios. Hay una distancia enorme entre concebir al otro como inferior, inhumano o peligroso y destruirlo sistemáticamente. La ideología cumple una función determinante, pero sólo como condición necesaria en la realización de los crímenes y no como condición suficiente. En otras palabras, puesto que la ideología puede cambiar arbitrariamente las características que definen a sus enemigos, los principios ideológicos son menos importantes que el adoctrinamiento ideológico. Por eso “la selección arbitraria de las víctimas indica el principio esencial de la institución”¹⁷ totalitaria de los campos de concentración. Así, no importa tanto cómo se defina quiénes están de un lado o de otro, importa que en el núcleo de la ideología esté la pretensión de hacer que los individuos,

¹⁵ *Ídem.* Hitler citado por Arendt.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Ibíd.*, p. 546.

todos, “vivan y mueran para la preservación de la especie”, que además de ser el principio básico para llegar a la dominación total, es otra forma de afirmar que todo es posible.

Por su parte, el adoctrinamiento que suele acompañar a las ideologías se lleva a cabo a nivel del comportamiento más que a nivel del pensamiento, lo cual es expresado claramente en las siguientes palabras de Himmler: “la educación consiste en disciplina, jamás en tipo alguno de instrucción sobre una base ideológica”¹⁸. El adoctrinamiento, como se presenta en los regímenes totalitarios, condiciona artificialmente el comportamiento de los victimarios (tanto como el de las víctimas), a la manera de los experimentos de Pavlov. Se llega así a lo que Melville llama la auténtica disciplina marcial: “La auténtica disciplina marcial, cuando es mantenida largo tiempo, llega a producir en un hombre corriente una especie de impulso de docilidad cuya reacción ante el sonido oficial de mando se parece mucho, por su prontitud, al efecto de un instinto”¹⁹.

Por lo tanto, el adoctrinamiento al que son sometidas las formaciones de élite le da sentido a una de las ideas más importantes que Arendt propone sobre el mal radical: que la perpetración de crímenes atroces pueda ser realizada por personas normales, que no son ni desequilibrados mentales ni demonios encarnados, ni siquiera fanáticos engegucidos por las ideas del régimen.

Si la dominación total fuera una cuestión puramente ideológica, es decir, hacer que todos crean en las ideas propuestas por un líder político, se tendría que aceptar, por un lado, que en cualquier forma de creencia dogmática (creer en una doctrina religiosa, política o científica) existe un principio de dominación totalitario, y por otro, que lo que las personas creen determina su acción, y esto niega que la acción humana sea propiamente individual. Si fuera así, se debería aceptar una concepción mecanicista del comportamiento y la acción humana, que podría ser explicado enteramente a partir de leyes, como pueden ser, para usar la expresión de Dostoievski, las “leyes de la naturaleza y la historia”. Una ley que mostraría que lo que las personas hacen o dejan de

¹⁸ *Ibíd.*, p. 547. Citado por Arendt.

¹⁹ Melville, Herman. *Billy Budd marinero*. México: Editorial La nave de los locos. Premia. 1984, p. 119.

hacer depende de lo que creen, independientemente de si la creencia se corresponde con los datos de la experiencia o no. Por ejemplo, bastaría con hacer que una persona creyera que todos los hombres que usan falda son mujeres, para que se enamore de alguno de ellos. De esta forma no habría cabida para pensar la libertad humana. Sin embargo, la ideología en el contexto de los regímenes totalitarios toma una fuerza tal que permite “fabricar el absurdo”: “convertir en realidad lo pensado, aunque sólo sea imaginado”²⁰. Hacer que la forma propuesta en el ejemplo anterior se haga real, es hacer que las personas efectivamente se comporten de una manera totalmente artificial. Fabricar el absurdo es perder todo contacto con la realidad y la experiencia. En palabras de Arendt: “Deducir el curso de la acción por medios lógicos a partir de ciertos dogmas ideológicos. Subsumir lo particular bajo alguna regla supuestamente universal. Y sacar las últimas consecuencias de una premisa aceptada”²¹.

En el pensamiento de Arendt, el mal radical no se inscribe como una cuestión que deba ser tratada por la psicología moral, sus elementos son: la carencia de motivos para actuar, la eliminación de los sentimientos vinculantes como la compasión y la solidaridad, y actuar consecuente con los principios de la ideología; esto es, el que los actos del hombre dominado sean necesariamente consecuentes y lógicos con su creencia en los dogmas que impone el régimen²². La maldad, a diferencia del mal, siempre implica pensar al individuo, sus motivos y la forma como se vincula con los otros, “siempre es egótica y precisamente por ello está ligada a otros [...]”²³.

Si bien Arendt no relaciona su concepto del mal radical con lo que en filosofía moral se conoce como el “mal puro”, cabe hacernos la siguiente pregunta ¿por qué una explicación del mal radical como el mal puro es insuficiente? La discusión sobre el mal puro, se basa en la cuestión de si es posible que un individuo pueda desear el mal como un fin en sí mismo, esto es, desear el mal por el mal²⁴. Para responder a esto la discusión se ha servido del ejemplo del sádico, aquel que encuentra placer en el dolor y el

²⁰ Arendt, H. *D.F.*, p. 127.

²¹ *Ibíd.*, p. 637.

²² *Ibíd.*, p. 124; y *O.T.*, p.555.

²³ *Ibíd.*, *D.F.*, p. 123.

²⁴ Uribe Botero, Ángela. *Perfiles del mal en la Historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 137-156.

sufrimiento. Sin embargo el sádico no hace sufrir al otro solamente por hacerlo sufrir, sino que encuentra en el sufrimiento algo que él considera bueno. Sea como fuere, más allá de si esto es posible, es decir, de si alguien puede desear el mal por sí mismo, los términos de la discusión mantienen la premisa de que “algo bueno puede resultar del mal”, que para el caso del sádico, sería el simple placer en el dolor de su víctima. Pero no puede decirse lo mismo del mal radical. Arendt sostiene que nada bueno brota de él, “no hace a los hombres ni mejores ni peores”²⁵. Por lo tanto, el mal radical no puede ser una forma generalizada del mal puro, puesto que los victimarios del régimen, en general, no eran sádicos que encontraban placer en la eliminación de sus víctimas. De hecho, los campos de concentración eran organizados para que los victimarios pudieran “aliviar el sentimiento de responsabilidad tanto como humanamente parezca posible”²⁶. También es cierto que en los regímenes totalitarios se alegan las ideas del bien y la justicia y se busca la instauración del “reino de Dios en la tierra”, la realización del verdadero sentido del hombre y de su naturaleza. Pero sus ideas del bien y de la justicia, así puestas, en términos absolutos, dejan de ser parte de los asuntos humanos.

1.3 El todo es posible y el sentido común: comprender lo incomprensible

Los campos de concentración son, como se ha dicho, los laboratorios en donde se hace real la dominación total, son la sociedad totalitaria realizada. El campo crea una especie de realidad paralela, una sociedad aislada con respecto al mundo en general. Este aislamiento se explica no sólo porque el régimen controla la información sobre lo que pasa en realidad en el campo, sino también porque el campo se organiza como una máquina de destrucción de la memoria. En otras palabras, en el campo se hace posible la eliminación de toda huella de la existencia de ciertos grupos. Esto es, en el campo no sólo se elimina físicamente a las personas, sino que se borra toda huella de su presencia en este mundo: el campo pretende borrar una tradición, un pasado y una memoria; pretende eliminar la diversidad genética (lo que según la ideología del régimen se considera como taras biológicas), y pretende, finalmente, borrar lo que se tuvo que hacer para lograr estos propósitos. Y aquí radica el carácter irreal de los campos.

²⁵ Arendt, H. O.T., p. 537.

²⁶ *Ibíd.*, p. 551.

Los crímenes cometidos en el campo y las condiciones de sufrimiento a las que son sometidas las víctimas son organizados en una escala que rompe con las creencias del sentido común. En la sociedad totalitaria se pasa del odio, la envidia o el desprecio que pueden sentir algunas personas por otras, a negar el derecho de existir a amplios sectores de la población. En el caso de las víctimas, el sentido común se rebela contra la experiencia de ser tratadas como si no fueran seres humanos. Uno de los sobrevivientes de los campos de exterminio nazis, Rousset, expresa con suficiente claridad esta incapacidad para creer en lo que pasa en el campo:

...los que no lo han visto con sus propios ojos no pueden creerlo ¿Tomó usted mismo en serio los rumores sobre las cámaras de gas antes de venir hasta aquí? –No –le dije. ¿...ve? Bien, todos son como usted. Todos los de París, Londres, Nueva York, incluso en Birkenau, aquí mismo, al lado mismo del crematorio [...] seguían mostrándose incrédulos cinco minutos antes de ser enviados al sótano del crematorio [...]²⁷.

Las víctimas de los campos de concentración suelen sentir que viven en un mundo que no puede ser posible, en una realidad aparte. Un mundo que, al igual que en una pesadilla, se experimenta como real aunque no lo sea. En otras palabras, el campo crea una duda de las personas respecto a la realidad de su propia experiencia y de su condición como seres humanos²⁸.

Del análisis que hace Arendt de la sociedad totalitaria y del campo como la posibilidad realizada de la creencia de que todo es posible, se derivan varias cosas que pueden delimitar la comprensión del mal radical. Aún cuando parezca contradictorio, un primer aspecto que señala Arendt es que la experiencia que se vive en el campo de concentración es incomprensible. ¿Qué de lo que puede experimentar una persona en su vida puede ser incomprensible? Para responder a este interrogante propongo las siguientes posibilidades: Que una situación vivida por una persona sea incomprensible

²⁷ *Ibíd.*, p. 534. Citado por Arendt.

²⁸ *Ibíd.*, p. 534.

significa que esa persona no tiene las herramientas conceptuales para darle sentido a lo que está viviendo. También, que esa persona no tiene en su historia de vida puntos de comparación con lo que está viviendo. Además, que las personas cercanas a ella, o que hacen parte de su comunidad (de su comunidad lingüística) tampoco han vivido experiencias similares. En otras palabras, que en su comunidad no existe un conocimiento que en forma de relatos o historias sirva como punto de comparación, como un saber útil que le da sentido a la experiencia nueva. Ahora bien, lo que he dicho anteriormente puede verse sólo como condiciones que establecen el marco en que una experiencia incomprensible se da, pero no muestra qué puede ser en sí una experiencia incomprensible. La condición puede ser resumida con las siguientes palabras: una experiencia incomprensible sería aquella que vive una persona de manera original, una situación que no tiene precedentes, que se sale de un marco de conocimiento adquirido y conservado por una comunidad. El problema es tratar de pensar lo incomprensible: ¿Cuál puede ser un ejemplo de una experiencia incomprensible?; en tanto que cualquier ejemplo que se piense va a partir de lo ya experimentado o de lo ya conocido, esa experiencia sería, en todo caso, *a posteriori*, es decir, una reconstrucción.

El camino que debemos tomar para dar el sentido del término “incomprensible” es otro. Debemos partir de la siguiente pregunta ¿qué situación hace que una persona, en tanto víctima, no logre comprender lo que le está pasando? ¿Qué mal se le puede infringir a una víctima para que su experiencia sea incomprensible? Esta situación es descrita por Hannah Arendt como aquella que transforma a los hombres en “animales que no se quejan”²⁹. Debemos entender que no es el sufrimiento en general el que logra transformar a los seres humanos, sino que, junto con el sufrimiento físico y la humillación, se logra una degradación tal del ser humano que hace que él pierda su condición de ser humano. Con esto, además, los victimarios dan lugar a un crimen que supera cualquier parámetro de justicia, de moralidad y de castigo, y así, el crimen cometido se hace también incomprensible. Cabe aclarar que si fuera sólo el grado de sufrimiento el que es determinante para calificar lo “incomprensible” entonces, en la tortura, en la humillación, en el desprecio y hasta en el desengaño amoroso podíamos encontrar ejemplos del mal radical. Por lo tanto, cuando Arendt se refiere a que el mal radical es incomprensible, lo

²⁹ *Ídem.*

hace como un llamado a repensar el sentido de nuestras categorías de comprensión, puesto que éstas ya no aplican para entender lo que pasó. Así, la propuesta de Arendt es un punto de partida: debemos aceptar que un régimen totalitario tiene algo de nuevo, por lo cual, debemos partir de una reflexión sobre nuestras categorías ya sea para ampliar su sentido, y si es preciso, encontrar unas nuevas.

Ahora bien, de acuerdo con lo que he dicho del carácter incomprensible de la experiencia del mal radical nos permite salvar otro problema: solemos creer que para que una experiencia deje de ser incomprensible sólo basta que se haga realidad, esto es, si lo nuevo deja de ser nuevo, entonces los límites de la experiencia se amplían, se vuelven parte del saber y ya no sorprendería en su recurrencia. Y esto, aplicado al mal radical, significaría que lo que pareció en un momento como un acto de mal radical, deja de serlo en virtud de su aparición y recurrencia. Sin embargo, esta no es una conclusión correcta. El mal es radical, no por su novedad o por ser algo nuevo producto del artificio humano y de la capacidad humana de crear, sino porque elimina precisamente esta capacidad.

Por esto, no es posible separar una experiencia incomprensible de la creencia de que todo es posible. En el mal radical las dos se unen en aquellos actos que, por un lado, superan las creencias del sentido común de que todo está permitido, de tratar a los seres humanos como medios o como simples cosas, y por otro, transforman la naturaleza humana entendida como la espontaneidad. Suprimir esta característica de la naturaleza humana sólo se logra en un mundo irreal bien constituido y coherente en sí mismo. Lo que debe entenderse, en conclusión, es que el mal radical desafía nuestras categorías de comprensión.

Así, el concepto del mal radical se sustenta a partir de la siguiente premisa: el mal radical comprende aquellos actos que se salen del sentido común, que se salen del campo de lo que es creíble. Pero ¿qué es, entonces, lo que se mantiene dentro del sentido común?, ¿qué es lo comprensible? Hacen parte de nuestro sentido común el exterminio de pueblos conquistados, la esclavitud, el genocidio y hasta cierto tipo de campos de

concentración que aparecen a finales del siglo XIX con las guerras de los Boers³⁰. Nuestro sentido común, que ha incluido, dentro de lo posible, estos actos de exterminio y dominación, estos vastos crímenes, los ha racionalizado y comprendido bajo principios liberales y utilitaristas, que siguen la lógica de que el fin justifica los medios, o de que algo bueno puede resultar del mal. El exterminio de pueblos enteros, el sometimiento y la degradación del hombre a la condición de esclavo, la tortura y el sufrimiento se comprenden como actos que están ligados a motivos utilitarios, y también, a motivos como el egoísmo, la soberbia, los celos, el deseo de dominación, etc. Los esclavos, después de todo, sirven para edificar grandes palacios y para aumentar los beneficios económicos de sus amos. Suele creerse que está permitido exterminar a un pueblo o a ciertos elementos indeseables en tanto que impiden el progreso y el desarrollo, o en tanto se oponen al interés y las creencias de los dominadores. Todos estos actos pueden verse como una forma de procurar un bien para cierta parte de una comunidad. Así, aunque sea evidente que en nuestro sentido común hay algo tremendamente pervertido, estos actos tienen algún sentido en el marco de nuestra razón utilitaria. Para Arendt el sentido común moderno está dirigido por el principio nihilista de que “todo está permitido”, principio que justifica la perpetración de todos estos actos criminales en aras del progreso y el desarrollo económico.

El sentido común vincula a los seres humanos dentro de ciertos límites, pero los vincula en tanto seres humanos y difícilmente se puede decir que un esclavo, por ejemplo, que se piensa como inferior, ya sea por sus características físicas o culturales, no se concibe partiendo del supuesto de que es un ser humano. Sin embargo, el vínculo se rompe cuando se logra, en las condiciones experimentales del campo, transformar la naturaleza humana. El sentido común vincula a los seres humanos, y a menos de que se presuponga un error cognitivo, es decir, que un humano no sólo se trate *como* una cosa sino que se crea –se perciba– que es una cosa, la humanidad de los seres humanos se impone en la relación. En conclusión, aquellas formas de dominación que van más allá del sentido común son las que no están limitadas ni por el interés propio de los

³⁰ Este fue un conflicto armado entre holandeses e ingleses, librado en las colonias sudafricanas de Imperio británico. Inicia en 1880 y termina en 1902.

dominadores ni por motivos utilitarios³¹. Así se configura el terreno donde “todo es posible”, la forma de dominación total que va más allá de los intereses económicos, políticos o religiosos.

Pero, si no es por motivos utilitarios, o por intereses personales, entonces debemos preguntarnos ¿cómo justifican los victimarios sus actos?, ¿qué sentido tienen estos actos que se salen del sentido común? En el contexto de dominación total, el sentido de los actos de mal radical se deriva del “todo es posible”, de la imposición de una idea como absoluta que no tiene en cuenta los datos sensibles de la realidad, que desprecia la realidad. Por fuera de este contexto, los victimarios, ya sea porque son juzgados por sus actos o porque el mundo totalitario ha sido vencido, justifican y proclaman su inocencia a partir de motivos utilitarios y del sentido común; lo hacen así en virtud de haber vuelto también del mundo ideal totalitario, en virtud de haber recuperado su individualidad. En el mundo totalitario, los motivos que suscitan al mal, en tanto que es radical no se acercan a lo que solemos conocer como “motivos humanos”, y por lo tanto, cualquier justificación del mal que provocan es desproporcionada en relación con el acto criminal, que es inconmensurable³². Lo que quiero sostener es que el mundo totalitario, visto desde adentro, y visto por sus seguidores, no es un mundo en el que se siente que se está perpetrando algún crimen; y visto desde afuera o cuando el mundo totalitario ha sido derrotado, lo que este produjo no puede ser justificado ni comprendido a partir de ningún parámetro racional. Lo que en un momento parece perfectamente lógico y coherente, en otro momento (cuando la burbuja de cristal se rompe) se vuelve un sueño absurdo. Por lo tanto, los criminales, cuando son juzgados, a menos de que hayan perdido la razón o quieran parecer locos, sólo pueden justificar sus actos a partir de “banalidades nihilistas”³³. En el mal radical no tiene cabida una racionalidad utilitaria que evalúa las distintas alternativas, los distintos medios según el fin que uno se propone. La acción humana en el contexto del mal radial pierde su componente subjetivo.

El mal radical hace que la acción no pueda ser calificada como propiamente humana, la acción ya no es experimentada como si fuera realizada por un sujeto, sino como si *le*

³¹ Arendt, H. O.T., p. 536.

³² Esta consecuencia y la reflexión que sigue muestran la necesidad del concepto complementario del mal radical que Arendt propone en el libro *Eichmann en Jerusalén: la “banalidad del mal”*.

³³ Arendt, H. O.T., p. 537.

acaeciera, *le* sucediera independientemente de él, y esto se aplica tanto para la víctima como para el victimario. En otras palabras, se pierde la conexión pragmática entre categorías que se usan como predicados con sentido en oraciones como por ejemplo “él cometió un crimen por venganza”. Una acción intencional, tiene sentido sólo si la comprendemos en relación con los motivos para actuar, que cuentan como la causa de la acción. En el mal radical las categorías morales que solemos tener en mente para calificar las acciones pierden su sentido. Por esto, de acuerdo con mi lectura, la aspiración de los regímenes totalitaristas es crear un mundo en el que no haya ninguna conexión entre los motivos, cualquiera que estos sean y las acciones humanas; por ejemplo, entre el asesinato y los intereses económicos. En el mal radical la acción humana deja de estar ajustada a un propósito claro. En el caso de la víctima, la acción deja de ser intencional cuando ésta pierde la posibilidad de responder por su propia vida y por el bienestar de las personas con quienes convive. Cuando pierde la capacidad de decidir sobre su propia vida³⁴. La pérdida de la intencionalidad de la acción en la víctima es descrita por Primo Levi con el término de *musulmán*, con el cual describe la destrucción absoluta de las personas, antes de su muerte corporal: Dice Levi:

Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse.³⁵

En el caso del victimario, este asume que su comportamiento no depende de él sino del seguimiento y la obediencia a las órdenes superiores. Para Arendt, “dominar significa ser la espontaneidad del dominado”³⁶, y lograr esto es hacer que el dominado no actúe sino que reaccione frente a un estímulo. Así, un régimen totalitario aspira a reemplazar los

³⁴ A esta situación se llega con el asesinato de la persona moral y de la personalidad individual que se describe más adelante.

³⁵ Levi, Primo. “Los hundidos y los salvados”. En: *Trilogía de Auschwitz*. México: Océano, 2005, p. 542. También con respecto al *musulmán* dice lo siguiente Agamben: “es un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta sumirlo en la más absoluta apatía (por eso, su irónica denominación). En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998, p. 234.

³⁶ Arendt, H. *D.F.*, p. 33. Subrayado en el original.

motivos individuales y subjetivos que guían la acción humana por el principio de ser consecuente, esto es, una vez aceptadas las premisas de la ideología, toda acción se deriva de ella como una conclusión necesaria.

La pérdida del sentido de las categorías que usamos para comprender cierta dimensión de la experiencia humana, como es la relacionada con lo que podemos clasificar como “criminal”, “crimen” y “asesinato”, se relaciona con el terreno donde todo es posible. El “todo es posible” equivale al poder que pueden llegar a tener ciertos hombres en el contexto de la dominación total. El poder de crear las condiciones bajo las cuales es posible destruir la individualidad. Así, la pregunta ¿cómo fueron posibles los crímenes cometidos por las formaciones de élite nazis?, que parece ser un llamado imperativo para comprender tales actos, pierde sentido. Es más, cualquier respuesta que encontremos se quedará en consideraciones superficiales de la psicología y la sociología del “sentido común”. Si, como dice Arendt lo que “debe comprenderse es que el verdadero espíritu *puede* ser destruido sin llegar a la destrucción física del hombre”³⁷, la comprensión que exige el mal radical se ubica en otro nivel: en la posibilidad, y sólo en la posibilidad, de crear determinadas condiciones a partir de las cuales la individualidad y la espontaneidad *puedan* ser destruidas. Y en este sentido, el análisis sobre el mal radical hace manifiestas estas condiciones como una posibilidad siempre presente.

Arendt se pregunta: “¿qué significado tiene el concepto de “asesinato” cuando nos enfrentamos con la producción en masa de cadáveres?”³⁸. Para responder a esta pregunta se debe partir de una distinción categorial entre los motivos y las acciones mediante los cuales se han comprendido tradicionalmente el mal moral y los actos de mal radical. Los actos de mal radical van más allá de todos aquellos actos de maldad cuya única diferencia estriba en el grado o intensidad con que se llevan a cabo; estos actos rompen con cualquier sistema de medición. Esta ruptura se presenta cuando los motivos, conocidos para el sentido común, como el orgullo, la soberbia, los celos o el egoísmo no tienen cabida en la explicación de la acción. El concepto de mal radical no es el resultado de una indagación que profundiza en el alma humana o en los motivos humanos que dirigen la acción y que espera hallar en la raíz un oscuro y maligno corazón. Es, más

³⁷ Arendt, H. O.T., 536. Cursivas de Arendt.

³⁸ *Ídem.*

bien, una nueva categoría de análisis, un nuevo sistema de medición, que puede servir para “juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo, es decir, para determinar si sirven o no sirven a la dominación totalitaria”³⁹. ¿En qué sentido, entonces, el mal radical es radical? No en el sentido de que en la naturaleza humana pueda haber algo que es originariamente monstruoso, un principio maligno o demoniaco. Se trata, más bien, de la posibilidad de hacer, en determinadas circunstancias, que los seres humanos no puedan distinguir entre las buenas y las malas acciones. En otras palabras, erradicar, bajo determinadas circunstancias, los criterios que los individuos utilizan para saber si ciertos actos pueden ser o no considerados como malos. Se trata, además, de crear un nuevo tipo de criminal que “comete sus crímenes en circunstancias que hacen poco menos que imposible para él saber o sentir que está haciendo el mal”⁴⁰.

Esto sólo se logra haciendo que los seres humanos se vuelvan superfluos, que cada individuo crea en su propia condición superflua como cree en la de los demás, lo cual aplica tanto a criminales como a víctimas. La creencia en la superfluidad de los seres humanos abarca varios aspectos de las relaciones sociales, de los comportamientos que tienen los individuos entre sí y de los criterios mediante los cuales se juzga y se piensa a las personas. En primer lugar, valga decir que lo superfluo como adjetivo se aplica a aquellas cosas que consideramos que están de más, que no son necesarias. Esto deja ver, de entrada, que el uso del término “superfluo” aplicado a las personas trasciende los términos según los cuales el sentido común las comprende. En particular, en el modo como solemos creer que un ser humano tiene un valor, así sea en su forma extrema, como el valor económico que se le atribuye, por ejemplo, a un esclavo. Creer que las personas no valen, ni en términos económicos, ni por sus capacidades, es hacer a los seres humanos superfluos. Por esto Arendt muestra que “el campo de concentración como institución no fue establecido en beneficio de cualquier posible rendimiento laboral”⁴¹. No eran fábricas donde los presos pagaran su condena con trabajos forzados. Si en algo se parecen a las fábricas es porque en ellos se producían, de la forma más eficiente y racional posible, cadáveres humanos.

³⁹ *Ibíd.*, p. 537.

⁴⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo, 2006, p. 276. En adelante: *E.J.*

⁴¹ Arendt, H. *O.T.*, p. 540.

La inutilidad económica está estrechamente ligada a la inverosimilitud de los horrores que tenían lugar en los campos de concentración. Y aun cuando los campos de concentración no puedan ser comparados con una institución como la prisión o los campos de trabajos forzados, puesto que en ellas, los individuos van a pagar una pena, o cumplen un castigo proporcional a su falta, habría una noción de castigo que podría aclarar en qué sentido el campo se asemeja a ciertas visiones del infierno. Ésta es la del castigo absurdo, imagen que encontramos claramente dibujada por Dostoievski en su libro *Memorias de la casa de los muertos*, donde el escritor cuenta su experiencia de cuatro años como preso en un campo de trabajos forzados en Siberia:

Un día se me ocurrió la idea de que si quisiera aniquilar a un hombre, destrozarlo moralmente, y castigarlo de manera tan implacable que el peor bandido temblara por sólo pensar en el castigo, bastaría con dar a su trabajo un carácter de absoluta inutilidad, haciendo que resultara absurdo. Los trabajos forzados de la actualidad no tienen, en verdad, interés alguno para el condenado, pero no están desprovistos de sentido. El forzado obrero construye ladrillos, abre zanjas, amasa el yeso, enjalbega los edificios, y en estos trabajos encuentra un sentido, una finalidad. A veces el condenado incluso se interesa por su obra y procura hacerla bien. Pero si a este mismo obrero se le obligara a trasladar agua de un tonel a otro, y de este otra vez al primero, o a triturar arena, o a llevar montones de tierra de un sitio a otro para volver a transportarlos después al lugar en que estaban en un principio, estoy persuadido de que al cabo de algunos días se ahorcaría o cometería infinidad de atrocidades, con el fin de merecer la muerte y escapar a tal bajeza, a semejante vergüenza y tormento. Por otra parte, esta clase de castigo se convertiría en una tortura y en una venganza insensata por ser excesiva y carecer de fin. No obstante, todo trabajo impuesto contiene su parte de tortura, de absurdo y de humillación; por esta razón los trabajos forzados resultan incomparablemente más penosos que los demás⁴².

Hay dos aspectos en que se distanciaría la oscura imaginación que presenta el escritor ruso, con la realización de esta imagen en los campos totalitarios: 1. Las víctimas de los

⁴² Dostoievski, Fiodor. *La casa de los muertos*. Barcelona: Bruguera, 1975. Capítulo II. Primeras impresiones, p. 29.

campos de concentración no eran en su mayoría bandidos que estuvieron ahí para pagar sus crímenes. Si en un principio las víctimas de los regímenes totalitarios eran presos políticos, muy pronto fueron reemplazados por masas de población que no eran culpables de nada, o como dice Arendt, el único pecado que habían cometido fue haber nacido. Y una víctima inocente que es condenada no experimenta su condena como castigo. Por lo tanto, el castigo en el campo, pierde su sentido de ser un castigo. 2. El infierno totalitario no deja opción para el suicidio o para la posibilidad de *merecer* la muerte.

Así, la creencia en lo superfluo aplicada a los seres humanos destruye las nociones utilitarias a partir de las cuales se basan algunas de las relaciones personales en las sociedades modernas y torna absurdas las nociones de criminal y castigo. Además, la eliminación del “material humano” en los campos de concentración no puede ser descrita a partir de la noción tradicional de homicidio. La actitud del que cree en la superfluidad de sus víctimas lo lleva a cometer el homicidio como si el otro no fuera nada, o casi nada, algo comparado con la forma como se mata a una mosca.

Sin embargo, en el núcleo de esta forma de relacionarse con los otros seres humanos hay algo que es más importante. El problema no es que alguien que concibe a los otros seres humanos los elimine como a moscas, sino que deja de ser importante, para él y para muchos que las personas mueran o, incluso, que permanezcan vivas. Porque si es superfluo que las personas mueran, también lo es que sigan viviendo. La creencia en la superfluidad de los seres humanos destruye la idea misma de existencia humana, desdibuja la línea que divide la vida y la muerte⁴³.

1.4 Los pasos hacia la dominación total

Destruir la condición humana es un proceso que pasa por tres momentos. Para Hannah Arendt el individuo humano está constituido como un agregado de tres formas de ser de la personalidad humana que describen los aspectos que hacen posible la vida en sociedad: la persona jurídica, la persona moral, y la persona individual (la personalidad

⁴³ Arendt, H. O.T., p. 538.

individual)⁴⁴. La dominación total elimina las tres personas que hay en el hombre, sin que necesariamente se aniquile su cuerpo.

Si bien, Arendt describe la eliminación de las tres “personas” como un proceso que se aplica principalmente a las víctimas del régimen, intentaré en lo que sigue demostrar que la eliminación de las tres personas tiene su contraparte en los victimarios quienes aceptan la dominación por vías que no necesariamente son violentas.

El primer paso hacia la dominación total es la eliminación de la persona jurídica. Las condiciones para matar a la persona jurídica en el hombre se logran cuando el régimen crea novedosas categorías sociales en las que se ubican, por una y otra razón, las personas “sospechosas”, los opositores al régimen o cualquiera que pueda representar un peligro para éste. La arbitrariedad con que se manipulan estas categorías hace que cualquiera sea susceptible de “caer en desgracia”. Lo que se prueba en este primer paso hacia la dominación es la sospecha de que cualquier persona puede quedar fuera de la ley. En palabras de Arendt, esto significa la eliminación del marco de derechos desde el que los individuos son juzgados como personas, es decir, como agentes de sus propias acciones y opiniones⁴⁵. Eliminar este marco significa que las personas dejan de pertenecer a algún tipo de comunidad organizada que reclame y pueda garantizar cualquier derecho. Principalmente se elimina el derecho fundamental: lo que Arendt llama, “el derecho a tener derechos”⁴⁶, lo que puede entenderse como el principio de solidaridad que rige toda comunidad humana. El asesinato de la persona jurídica vuelve a los hombres superfluos con respecto a la comunidad humana en general. Arendt se refiere a la pérdida del derecho a tener derechos como una exclusión extrema que va más allá de, por ejemplo, perder el derecho a la libertad o a cualquiera de Derechos Humanos. En sus palabras: “Ser un esclavo significaba, después de todo, poseer un carácter distintivo, un lugar en la sociedad”⁴⁷. Sin que haya una comunidad que reclame, cualquiera puede ser objeto de la violencia del régimen. En la medida en que las

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 543-553.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 375. Principalmente: Segunda Parte: Imperialismo Cap. IX La decadencia de la nación-estado y el final de los derechos del hombre. § 2. Las perplejidades de los derechos del hombre.

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 376.

personas quedan por fuera de la protección de la ley y son reconocidas como ilegales, más poder adquiere el régimen.

Pero estas condiciones no surgen en un momento preciso de la historia de una sociedad, en el cual aparece un líder o un partido político que decide arbitrariamente quiénes salen de la protección de la ley y en el que se crean instrumentos de desnacionalización para distintos sectores de la población, sino en sociedades en las que comunidades enteras están en unas condiciones en las cuales las leyes ya no las protegen. Este es el caso, por ejemplo, de las comunidades en situación de desplazamiento. La condición de estas comunidades (aún cuando sea una condición transitoria) es la de los que carecen de hogar.

Hacer superfluos a los hombres también equivale a masificarlos. El proceso de masificación toma su forma extrema en el campo de concentración, porque es ahí donde se destruye la individualidad, condición que hace posible la irrupción del mal radical. Arendt muestra que para las sociedades modernas las creencias tradicionales del temor al Juicio Final y la esperanza del Paraíso han perdido su función de control y límite para el comportamiento moral. Esta pérdida de sentido no lleva a una búsqueda individual de otros sentidos que están alejados de los grandes sistemas de cohesión comunitaria, sino que crea un vacío que espera ser llenado por cualquier esfuerzo que prometa “la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del infierno que temían”⁴⁸. Así, la pérdida del sentido asociada al retroceso de los grandes meta-relatos como la religión, no deviene en un impulso individualizador, sino más bien en un impulso masificador: abre la posibilidad para que los individuos, incapaces de vivir sin temor ni esperanza, acepten el supersentido que impone la ideología totalitaria. Este superstentido no es más que la aceptación incondicional de la pretensión de toda ideología de haber hallado la “clave de la Historia o la solución de los enigmas del Universo”⁴⁹.

Las masas también se vuelven superfluas por otra razón que es mucho más frecuente. En las sociedades modernas grandes sectores de la población son apartados, de

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 543.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 555.

diversas formas, de la posibilidad de llevar una vida digna. Cuando en una sociedad hay comunidades enteras que son desarraigadas, desplazadas de sus tierras, desposeídas de sus hogares, cuando las personas no pueden conseguir un trabajo digno, ellas se tornan económicamente superfluas: una carga para la sociedad. Es frecuente escuchar “Y a mi ellos (los desplazados, los excluidos, etc.) en qué me afectan”. Esta expresión implica una concepción utilitaria del mundo que considera que en tanto algunos pueden mantener su trabajo y su estilo de vida, los problemas de los otros no los afectan, se pueden pasar por alto. Además, también se expresa aquí la actitud de las personas que creen que cada uno debe salvarse como pueda. Y esto en últimas, muestra la ruptura de los lazos comunitarios. La comunidad deja de cumplir su función como protectora de los derechos de los individuos.

Aunque el régimen excluye a distintos sectores de la población de la protección de la ley a partir de la promulgación de leyes que los despojan de su nacionalidad, de su derecho a la propiedad y al trabajo, también se apoya en la pérdida del sentido que caracteriza la experiencia del sujeto moderno, en la extrema individualización del sujeto, y en la competencia de todos contra todos para acceder a las ofertas laborales. En este sentido, los mismos problemas sociales y económicos de la sociedad de masas, sirve para que las personas acepten las soluciones totalitarias. La exclusión de ciertos sectores de la población implica la inclusión de otros que terminan apoyando y siendo instrumento de las políticas criminales del régimen.

El segundo paso hacia la dominación total es el asesinato de la persona moral en el hombre. El asesinato de la persona moral ataca más fuertemente el principio de solidaridad que ata a unos con otros. Porque si bien, en el paso anterior, es parte del sentido común que muchos estén por fuera de la comunidad, ya sea porque son sospechosos o por las diferencias económicas e ideológicas, la muerte de la persona moral crea individuos para los que ya no importa (o no es posible) el ser responsable de los otros. El asesinato de la persona moral en su aspecto más violento se lleva a cabo cuando un individuo se ve obligado a escoger entre dos alternativas en las que no es posible distinguir cuál es la peor. En ciertos contextos de violencia se obliga a los individuos a que maten a otros individuos para salvar su vida y la de sus allegados. ¿Cuál es, entre estas, la menos mala de las opciones, la opción que debe escoger? Puede que para el sentido común sea aceptable salvar la propia vida, pero la pregunta es

engañosa, porque aquí los términos en los que se decide dejan de ser morales. Cualquier sistema social que obliga a actuar de esta manera está ejerciendo el principio de dominación total sobre los individuos que lo conforman, está atentando contra la persona moral.

Más que hablar de la transgresión de las reglas morales de una sociedad, Arendt se refiere a este paso como la posibilidad de hacer imposible el martirio por primera vez en la Historia⁵⁰. El término mártir describe a aquellos que han dado la vida por una causa que consideraban justa. Mártir, en el sentido griego, significa ser testigo, y en su sentido religioso es el que se sacrifica para dar testimonio de su fe. Todos estos sentidos comparten la idea de que la muerte puede ser una opción que escoge un individuo en tanto que supone que su muerte comprende un aspecto importante de la realización de su propia vida. Además, comparten la idea de que la muerte de un individuo tiene un profundo significado para la comunidad a la que pertenece. La forma de morir que el individuo escoge tiene, así, estrecha relación con la forma como ha llevado su vida. El mártir es también aquel a quién se recuerda. Vaciar de sus significados sociales e individuales a esta forma de morir es destruir los lazos que unen a los miembros de una comunidad. En su forma más extrema de dominación, el individuo deja de ser dueño de su propia muerte y deja de ser responsable no sólo de la vida de los otros en general, sino también de aquellos a los que pertenece, como son su familia y sus amigos.

El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar así a sus amigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio⁵¹.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 548.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 549.

Sumado a esto, en la forma total de dominación, las víctimas se vuelven cómplices de los crímenes de sus victimarios: “El hecho no es sólo que el odio fuera desviado de quienes eran culpables (los *Kapos*, eran más odiados que los hombres de las SS), sino que se hallara constantemente enturbiada la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino y su víctima”⁵².

El asesinato de la persona moral no es una elección que toma un individuo que, por venganza, envidia, o por cualquier otro motivo del sentido común, decide destruir o hacer daño a los otros. Cuando alguien se ve en la situación de traicionar a sus compañeros, de matar a otro para salvar su vida o la de sus familiares y amigos, no está enfrentado a una situación en la que se pueda tomar una decisión a conciencia. Está obligado a actuar en contextos en los que matar al otro, no hacer nada o quitarse la vida tienen el mismo significado. El acto de un individuo que se plantea a partir de estas opciones no puede ser entendido como determinado, tampoco puede ser visto como una reacción mecánica a un estímulo, como cuando un animal trata de salvar su vida ante una señal de peligro. Es más claro decir que con el asesinato de la persona moral se elimina la posibilidad de decidir por una opción que se considera mejor que otras. Aquí no hay opción, y por lo tanto no hay una decisión de conciencia, ni siquiera, en el caso en el que el individuo decide quitarse su propia vida, porque ya no significa un acto de sacrificio.

Con respecto a los victimarios, el asesinato de la persona moral se da de una manera no violenta, con la aceptación a ser dominados y a cumplir su papel como dominados. Esta es la otra cara del mal radical, lo que Arendt llama la banalidad del mal. Este tema se tratará en el próximo capítulo. Por lo pronto, tanto en las víctimas como en los victimarios, el asesinato de la persona moral, hace que los hombres se vuelven superfluos con respecto a sí mismos y a su conciencia. En el nivel individual, según el cual el hombre se piensa como un fin en sí mismo, los dictados de la razón práctica no superan esta prueba, porque toda decisión va a ser equívoca, toda máxima que la razón práctica escoge va a entrar en contradicción con otra.

⁵² *Ídem*. Primo Levi realiza una profunda reflexión sobre esta situación a la que llama la zona gris. “Los hundidos y los salvados”. Principalmente el capítulo: La zona gris. *Op. cit.*, pp. 497-529.

El tercer y último paso en la dominación total es la destrucción de la personalidad y la individualidad en el hombre. Antes de exponer las ideas de Arendt sobre el asesinato de la individualidad, es preciso aclarar qué significa que existan individuos en una sociedad. Para esto voy a hacer una breve exposición del texto de Norbert Elias *La sociedad de los individuos*, en el cual se encuentran algunas reflexiones que pueden complementar las ideas de Arendt.

De acuerdo con su modelo teórico, Norbert Elias propone que los seres humanos nacemos con una estructura psíquica flexible que es moldeada por la sociedad en la que se nace. Esto es lo que hace posible que en una sociedad existan individuos únicos. La personalidad, la individualidad dependen tanto de la sociedad, como de la historia personal de cada individuo y son inseparables de las experiencias, de la voluntad y del destino individual. Si bien, las maneras de pensar, sentir y actuar son formas sociales, sólo se entienden y tienen sentido en y para una sociedad. La vida de cada individuo es el resultado de su historia particular y de la posición que ocupa en la red de relaciones sociales. Aun cuando el margen de decisión de los individuos es limitado, su capacidad de decisión y su actuación son siempre muy diversas, en tanto que estas son realizadas por individuos⁵³. El margen de decisión es limitado porque depende de la estructura de las relaciones sociales, de la posición que ocupa el individuo en el ámbito social y de las herramientas de poder disponibles en el tejido social. Esto significa que el actuar individual es interdependiente, depende de las relaciones que unos tienen para con los otros. Lo que hace que unos individuos se comporten de determinada manera es el actuar de otros individuos: “El actuar individual de unos es lo que ata a los otros. Y depende únicamente de las herramientas de poder de las funciones interdependientes, depende de la intensidad de las dependencias mutuas, el que sean unos u otros quienes aten a los demás mediante su actuar”⁵⁴.

Sin embargo, ninguna persona puede tener un poder tan grande que determine en su totalidad el comportamiento de todos los individuos que hacen parte de una sociedad,

⁵³ Para esta concepción véase el ensayo de Norbert Elías: “La sociedad de los individuos”, en el cual se plantea una visión teórica de la sociedad humana muy cercana a la de Hannah Arendt. En: *Ensayos*. Barcelona: Península, 1990, p. 74.

⁵⁴ *Ídem*.

toda vez que los individuos no pueden ser comprendidos como seres pasivos o como partes de una maquinaria. Esto no es posible en tanto que cada individuo, siguiendo la visión de Elías, cumple una función de cuño y una función de moneda:

De hecho, también el modo en que una persona decide y actúa se ha formado en la relación con otras personas, en la conformación social de su naturaleza. Pero lo que así se acuña no es algo meramente pasivo; no es una moneda inerte, idéntica a miles de otras monedas, sino el núcleo del actuar del individuo, la personal dirección de sus impulsos y de su voluntad; en suma; su propio yo⁵⁵.

Así, cada uno de los individuos, independientemente de la posición que ocupa en la jerarquía social⁵⁶, tiene la capacidad de afectar a los otros, de cambiarlos y cambiarse a sí mismo, de decidir sobre su propia vida y sobre la vida de los demás. Por lo tanto, destruir la individualidad en el hombre parecería imposible. Sin embargo, la sociedad creada artificialmente en los campos es la única sociedad en la que es posible destruir la individualidad, dominando enteramente al hombre⁵⁷. Es la única sociedad en la que el hombre se convierte en un animal reducido de la especie humana que reacciona artificialmente. En los regímenes totalitarios víctimas y victimarios constituyen un mundo donde ya no es posible la individualidad o la creación de algo nuevo o un comportamiento espontáneo; un mundo donde se busca eliminar, en últimas “la indeterminada infinidad de formas de vida en común [...]”⁵⁸.

Así como Elías, Hannah Arendt niega la posibilidad del poder ilimitado que un individuo o un grupo de individuos pueden tener sobre los otros. Por esto, el análisis que propone Arendt sobre el mal radical no está centrado en los líderes de los regímenes totalitarios como Hitler o Stalin, y tampoco se centra en la sociedad alemana o rusa en general. El mal radical, esto es, el asesinato de las tres personas que hay en el hombre, y

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 74-75.

⁵⁶ Las jerarquías sociales en los regímenes totalitarios se parecen más a las jerarquías que existen en una institución militar que a las diferencias que se establecen en una sociedad tradicional, por ejemplo, las diferencias entre las clases de los sacerdotes, la clase de los guerreros y la clase de los siervos y trabajadores.

⁵⁷ Arendt, H. O.T., p. 553.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 439.

principalmente, el asesinato de la personalidad individual sólo puede ser logrado en su máxima expresión en la sociedad experimental construida en los campos de concentración y exterminio. Y es aquí donde cobra su sentido pleno el “todo es posible”. Por fuera del campo de concentración, el experimento totalitario de dominación sólo demostró que todo puede ser destruido, esto es, que la naturaleza humana puede ser destruida en condiciones científicamente controladas⁵⁹.

En los intentos de los totalitarismos por transformar radicalmente a la sociedad humana y al individuo hay un problema que se mantiene como un desafío al pensamiento y a la capacidad de comprensión humana. Norbert Elias en el libro *La soledad de los moribundos* nos propone la siguiente reflexión:

Entre los problemas de nuestros días que quizá merecen mayor interés se cuenta el de la transformación psíquica que se produce en determinadas personas cuando, partiendo de una situación en la que matar a otros está rigurosamente prohibido y castigado al máximo, pasan a otra en la que matar no sólo está socialmente permitido, sea por el Estado, o un partido o por un grupo, sino que es exigido de manera expresa. [...] En las dos guerras mundiales, la sensibilidad hacia el hecho de matar, hacia la gente que moría y hacia la muerte, se evaporó claramente con bastante rapidez en la mayoría de la gente. Cómo pudo el personal de los campos de concentración asimilar psíquicamente los diarios asesinatos en masa es una cuestión aún no decidida que valdría la pena investigar más a fondo. [...] La respuesta estereotipada a la pregunta correspondiente, el “yo no hacía más que cumplir órdenes” muestra hasta qué punto la formación individual de la conciencia depende todavía en estos casos del aparato heterocoercitivo del Estado⁶⁰.

Las palabras de Elías cuestionan al pensamiento conservador que supone que los actos morales están determinados por los principios que imparten la tradición y las costumbres

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 556.

⁶⁰ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 64-66.

culturales. La perplejidad con la que nos enfrentamos al mal radical se relaciona con la facilidad con la que una estricta norma moral como la de “no matarás” puede ser reemplazada por su contraria, y la facilidad con la que la nueva norma es aceptada por las personas que creían ciegamente en la primera norma. En el proceso de dominación total se demuestra que el comportamiento moral, las normas sociales, las costumbres, las maneras de ser de las personas, pueden ser sustituidas con sorprendente facilidad⁶¹. Por lo tanto, Arendt concluye:

Hasta que, casi sin darnos cuenta, todo eso se hundió prácticamente de la noche a la mañana, y fue como si, de repente, la moral se manifestara en el sentido original de la palabra, como un conjunto de *mores*, costumbres y maneras, susceptible de ser sustituido por otro conjunto análogo con no mucha mayor dificultad que la que plantearía cambiar los hábitos de comportamiento en la mesa de un individuo o un pueblo⁶².

¿Acaso esto significa que el Estado puede tener un poder ilimitado, que podría, según su arbitrio reemplazar cualquier regla moral, en un momento dado sin encontrar mayor oposición? Sí, pero sólo cuando sus aparatos heterocoercitivos crean ciertas condiciones a partir de las cuales los individuos no tienen opción, no pueden distinguir lo que es correcto de lo que es incorrecto, cuando han asesinado a la persona moral y a la persona jurídica, y cuando se impone la creencia de que una parte de la humanidad es superflua.

Es preciso, ahora, aclarar por qué es aparentemente tan fácil reemplazar los principios morales. La respuesta de Arendt a esta cuestión tiene que ver con la facilidad con que en nuestro mundo, concebido en términos utilitarios, se pueden tornar superfluas grandes masas de personas. Las soluciones totalitarias de hacer superfluos a los hombres se hallan en constante conspiración con el sentido común utilitario, y con la desesperación de grandes masas de la población que por su situación de desarraigo, pobreza o por cualquier otro tipo de exclusión, son incapaces de “retener una parte considerable de su miedo a la muerte”⁶³. Es decir, parecen estar peligrosamente dispuestas a sacrificarlo

⁶¹ Arendt, Hannah. *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós, 2007, pp. 70 y 76. En adelante: *R.J.*

⁶² *Ibíd.*, p. 76. Cursiva de Arendt.

⁶³ Arendt, H. *O.T.*, p. 557.

todo y a hacer cualquier cosa por un sistema que dice poseer la clave de la solución a todos sus problemas. La concepción utilitaria del mundo conspira con la ideología totalitaria, toda vez que ésta propone la solución más rápida a los problemas sociales y económicos que representan grandes sectores de la población.

Por otro lado, la imposibilidad de sentirse responsable por parte de los victimarios, se debe no sólo a que no se cree ya que asesinar sea un acto moralmente reprochable, sino a que, cuando se mata a otros, las condiciones del asesinato están organizadas para que el asesino pueda evitar los sentimientos de responsabilidad y culpa. De este modo se responde en parte a otra perplejidad que Elías expresa: la manera cómo el personal de los campos de concentración pudo asimilar psíquicamente los diarios asesinatos. El trasfondo de la respuesta “yo no hacía más que seguir órdenes” muestra que el asesinato puede ser experimentado de manera impersonal, y muestra que el sentimiento de responsabilidad puede ser eliminado.

La dominación total tiene dos caras, la de la víctima y la del victimario. Un hombre que es absolutamente dominado como víctima es destruido en su personalidad: es aquel que sólo reacciona, pero no como un animal que ante el peligro de muerte trata de salvar su vida, si no como el animal de la especie humana que se deja llevar a una muerte segura sin oponer resistencia. El asesinato de la individualidad logra su máxima expresión en la imagen del *musulmán*, aquel del que nada se puede decir.

Por su parte, los victimarios de los regímenes totalitarios son las personas normales que se han convertido en asesinos absolutamente dominados, y que justifican sus actos mediante la fórmula estereotipada “yo no hacía más que cumplir órdenes”. Así, “El verdadero horror comenzó cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. [...] [Los campos] se convirtieron en ‘terrenos de entrenamiento’ en los que hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS”⁶⁴.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 555.

Visto desde afuera, el mundo creado por la ideología totalitaria carece de sentido, se estructura a partir de una ruptura con los principios del sentido común del pensamiento utilitario, es un mundo en el que el castigo no está vinculado con el delito, donde se “practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo”⁶⁵. Desde la perspectiva del victimario, el mundo creado por la ideología totalitaria es absolutamente lógico y consecuente. Pero sólo porque es análogo a un estado mental paranoide rígido e incorregible, un pensamiento que se erige sobre la base de la convicción y que no acepta ni tiene en cuenta razones contrarias a él. Hannah Arendt describe la ideología –y no sólo de la ideología totalitaria, sino cualquier sistema ideológico, cualquier “ismo” que pretenda tener la verdad– como un supersentido que se impone sobre el sentido común. Al igual que todos los “ismos”, en el núcleo de la ideología totalitaria está el desprecio por la realidad, por los factores específicos y cambiantes del mundo y de la experiencia, que supone la pretendida verdad de la premisa en la que se basa. Sin embargo, a diferencia de todos los ismos, la ideología en el régimen totalitario es tomada al pie de la letra y reivindicada en su total validez. Por lo tanto, a partir de lo expuesto anteriormente puedo concluir que las personas sometidas a la dominación total “no saben lo que hacen”, puesto que el régimen totalitario logra eliminar la línea divisoria entre la realidad y la facción, crea un mundo en el que no es fácil saber que lo que está pasando es más que una pesadilla. El problema de los regímenes totalitarios es pretender crear una realidad con todos los atributos sensibles de la realidad, pero carente de la estructura de consecuencia y de responsabilidad sin la cual, “ni los atormentadores ni los atormentados, y menos aún los que se hallan fuera, pueden ser conscientes de que lo que está sucediendo es algo más que un cruel juego o un sueño absurdo”⁶⁶.

Los regímenes totalitarios dependen para su constitución del aislamiento del mundo exterior, así como su institución de los campos de concentración y exterminio depende de su aislamiento respecto del mundo de los vivos en general, incluso de la sociedad bajo dominación totalitaria. El aislamiento de los campos de concentración se constituye a partir de dos elementos: 1. El propósito del campo es eliminar, entre otras cosas, toda posibilidad de recordar a la víctimas, borrar toda prueba o testigo. 2. Su inverosimilitud

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 554.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 542.

está estrechamente ligada a su inutilidad económica o a cualquier propósito militar. Esto, dice Arendt, proporciona a toda la empresa un aire de enloquecida irrealidad⁶⁷.

Así se explica en parte por qué las víctimas del régimen nazi no creían (y no sabían) lo que les esperaba cuando eran conducidas a los campos de concentración. La otra razón que explica la imposibilidad de creer lo que verdaderamente pasaba, tiene que ver con que los crímenes habían sido organizados de la manera más improbable. En consecuencia, se crea una atmósfera inverosímil en la que a las víctimas no se les cree tan fácilmente como a los asesinos que proclaman su inocencia con toda clase de mentiras⁶⁸. El éxito de las mentiras proclamadas por el régimen depende de su inverosimilitud: Hitler decía que para tener éxito una mentira tiene que ser enorme, y la gente le creyó, al igual que creyeron que los judíos serían exterminados como piojos⁶⁹.

La característica distintiva de la mentira en los regímenes totalitarios, como lo sostiene Koyré en su ensayo titulado “La función política de la mentira moderna”, es la de ser sistemática y estar dirigida a la masa. Según él, el estado totalitario está vinculado esencialmente a la mentira⁷⁰. La masa, dice Koyré, en la sociedad totalitaria, se define por la incapacidad de pensar, y desde esta perspectiva el término masa “designa no ya una categoría social, sino una categoría intelectual”⁷¹. La masa no sabe pensar, solo querer y obedecer.

Sin lugar a dudas, la antropología totalitaria insiste en la importancia, el papel y la primacía de la acción. Pero de ningún modo desprecia la razón. O por lo menos, lo que desprecia –o más exactamente, lo que aborrece–, no son sino sus más altas formas, la inteligencia intuitiva, el pensamiento teórico, el *nous* como lo llamaban los griegos. En cuanto a la razón discursiva, la razón razonante y calculadora, realmente su valor

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 540-541.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 534-535.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 535.

⁷⁰ Koyré, Alexander. “La función política de la mentira moderna”. Publicado originalmente en 1943, en la revista *Renaissance*. Disponible en internet: <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1997/revista-63/11-la-funcion-politica-de-la-mentira-moderna.pdf>, p. 502.

⁷¹ *Ibid.*, p. 513. Nota al pie 43.

no es desdeñado en absoluto. Todo lo contrario. La sitúa en una cima tan alta que la hurta al común de los mortales⁷².

Sin embargo, al igual que Arendt, Koyré se refiere a esto como el absoluto desprecio que las ideologías sienten por la realidad. Atacan la relación que el pensamiento establece con la realidad y la experiencia:

[...] las filosofías oficiales de los totalitarismos niegan el valor propio del pensamiento que, para ellos, no es una ilustración sino un arma: su fin, su función, dicen ellos, no es revelarnos la realidad, es decir, lo que realmente es, sino que nos ayudan a modificarla, a transformarla, guiándonos hacia lo que no es⁷³.

Una sociedad basada en la mentira sistemática termina pareciéndose a una secta que exige a sus integrantes la absoluta obediencia y respeto a los principios y normas que la rigen. Esto incluye la obligación sagrada de “guardar el secreto”. La pertenencia al grupo depende del pacto que el individuo hace con éste, y de hecho, del pacto depende que el grupo subsista a través del tiempo. Esto recuerda la siguiente historia que nos refiere Jacqueline de Romilly: “Al término de una guerra civil particularmente cruel, los demócratas atenienses volvieron a su ciudad, restablecieron el régimen que les era tanpreciado y, para asegurar el futuro de Atenas, hicieron un juramento de que nadie debía ‘recordar’ los males pasados; toda memoria rencorosa sería castigada con la pena de muerte”⁷⁴. Aquí se expresa con suficiente claridad que hay ciertos momentos en que la lealtad que el individuo tiene frente al grupo es esencial para su supervivencia, y en cierto sentido, los intereses comunitarios priman sobre el interés individual. También se ve en el ejemplo, que decir siempre la verdad en la política no necesariamente trae los mejores resultados. El problema es que el individuo se someta a los intereses del grupo, y que no distinga, finalmente, entre la verdad y la mentira. Lo que diferencia al régimen totalitario de las sociedades secretas, y en general, de la pertenencia a un partido político o a

⁷² *Ibíd.*, p. 512. Koyré establece una distinción entre dos formas de la razón: la razón teórica y la razón calculadora. En Arendt esta diferencia se corresponde con el “pensamiento” y el “conocimiento”, conceptos que se tratarán en el capítulo 3.

⁷³ *Ibíd.*, pp. 502-503.

⁷⁴ Romilly, Jacqueline de. “La historia entre la memoria individual y la memoria colectiva”. En: Elisabeth Jelin (ed.). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 45.

cualquier otra organización es que en la primera no se guarda ningún secreto. Es, como dice Koyré, una *conspiración a la luz del día* (sin que esto implique una contradicción *in adjecto*). Y la masa, que conoce la política criminal del régimen, no piensa, sólo obedece⁷⁵.

1.5 Del mal radical a la banalidad del mal

Para finalizar este capítulo creo necesario enfatizar en los siguientes aspectos. Primero: 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 he 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 *qua* ser humano.

Segundo: 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, aun cuando el mal radical se presente sólo 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

⁷⁵ Sobre la comparación que hace Arendt entre sociedades secretas y regímenes totalitarios véase: *O.T.* Tercera parte. Totalitarismo. Capítulo XI: el movimiento totalitario. 2. Organización totalitaria, pp. 450-478.

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”⁷⁶ 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 (cada uno de 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.

Tercero: Arendt dice que el mal radical no vuelve a los seres humanos mejores o peores, como sí lo puede hacer cualquier otra experiencia humana⁷⁷, 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. No hay cabida a las palabras de Marlow, el personaje principal de *El corazón de las tinieblas* que al retornar de su viaje al Congo, país sometido y devastado por el régimen del Rey Leopoldo II de Bélgica, dice lo siguiente refiriéndose a la civilización europea, su propia sociedad:

⁷⁶ Arendt, H. O.T., p. 557

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 537.

No, no me enterraron, aunque hay un período de tiempo que recuerdo confusamente, con un asombro tembloroso, como un paso a través de algún mundo inconcebible en el que no existía ni esperanza ni deseo. Me encontré una vez más en la ciudad sepulcral [un enclave de la civilización en tierras africanas], sin poder tolerar la contemplación de la gente que se apresuraba por las calles para extraer unos de otros un poco de dinero, para devorar su infame comida, para tragar su cerveza malsana, para soñar sus sueños insignificantes y torpes. Eran intrusos cuyo conocimiento de la vida constituía para mí una pretensión irritante, porque estaba seguro de que no era posible que supieran las cosas que yo sabía. Su comportamiento, que era sencillamente el comportamiento de los individuos comunes que iban a sus negocios con la afirmación de una seguridad perfecta, me resultaba tan ofensivo como las ultrajantes ostentaciones de insensatez ante un peligro que no se logra comprender⁷⁸.

Al haber contemplado los horrores de la explotación belga en tierras africanas y haber sido parte de esa empresa, Marlow se vuelve una persona crítica de los principios utilitarios sobre los que se basa su sociedad y desconfiado de las aspiraciones y seguridades de sus congéneres. La maldad que se observa o se experimenta directamente puede hacer que un hombre cambie su vida, revalúe sus principios morales, reflexione sobre sí mismo y su sociedad. Pero, ¿cómo se comprende a una persona cuyos crímenes no la llevan a ningún tipo de reflexión? Esta pregunta es el punto de partida del próximo capítulo, en donde se tratará el tema de la banalidad del mal. La banalidad del mal es la otra cara del mal radical, y es la manera como Arendt describe a aquellas personas que aceptan ser dominados por el régimen sin que para ello se haga necesario el sometimiento por la violencia, y aceptan, ser sus instrumentos criminales.

⁷⁸ Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: DeBolsillo, 2003, p. 153.

2. La banalidad del mal: un criminal irreflexivo

2.1 Un nuevo tipo de criminal

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 nazi⁷⁹. 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” sólo lo hace a un nivel estrictamente descriptivo, referido a la personalidad de Eichmann y sus actos⁸⁰. 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 superficialidad⁸¹.

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

⁷⁹ Arendt, H. E.J., p. 39.

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 415 y 417.

⁸¹ Arendt, H. R. J., p. 161.

pronunciado contra Eichmann y con el castigo impuesto por el tribunal de Jerusalén⁸². 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: 1. La naturaleza de los actos criminales cometidos en el régimen nazi o el criterio objetivo que define el bien jurídico que se pretende amparar. 2. El perfil de un nuevo tipo de criminal que realiza estos delitos⁸³, esto es, el criterio subjetivo que define el ánimo que mueve al criminal en el momento de perpetrar el delito⁸⁴.

Como hemos visto en el capítulo 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 paz⁸⁵. 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, el antisemitismo del Partido Nazi, las leyes raciales de Nuremberg de 1935 y la expulsión de los judíos del territorio del Reich.

⁸² Adolf Eichmann fue juzgado en 1961 y condenado a la pena de muerte por haber cometido crímenes contra el pueblo judío, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad.

⁸³ Arendt, H. *E.J.*, p. 400.

⁸⁴ Otro tema tratado por la autora y que no será desarrollado en este escrito es el de la legitimidad de un tribunal formado por los vencedores. Arendt, H. *E.J.* Principalmente véase el Epílogo. Pp. 369-406.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 375.

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 sólo 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 régimen⁸⁶.

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 sólo 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”⁸⁷. 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

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 419.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 402.

este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la sociedad 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 maldad⁸⁸.

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”⁸⁹.

En este sentido se debe hacer la distinción entre un “asesino en masa” que puede ser autor de innumerables crímenes y los nuevos asesinos burócratas que son culpables del nuevo crimen de genocidio, o para utilizar el término más adecuado que propone Arendt, de “matanzas administrativas”⁹⁰. ¿Por qué es tan importante partir de la comprensión de la naturaleza del nuevo crimen para juzgar al criminal y sus actos? Porque en el fondo de esta nueva forma de maldad y de este nuevo tipo de criminal se sustenta la idea, cada vez más posible con el aumento de la población mundial y con el desarrollo de nuevas tecnologías, de que grandes sectores de la población pueden resultar “superfluos” económica o socialmente hablando, desde el punto de vista de los estados, de las instituciones o de ciertos grupos que persiguen el poder o desean mantenerlo. Es decir, una incorrecta comprensión de estos actos humanos, oculta y niega lo que verdaderamente pasa, la realidad con la que nos enfrentamos. El problema presentado en el Juicio de Jerusalén no es el problema de condenar a una persona por un delito que no ha cometido, o de absolverla en el caso de que sea culpable. No es la injusticia a la que se vio sometido Sócrates por haber sido condenado, entre otras cosas, por no creer en los dioses⁹¹. La cuestión aquí es ¿cómo se puede hacer justicia si no se juzga

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 402-403.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 404.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 419.

⁹¹ Platón, *Apología*, 23d.

estrictamente el delito cometido? y, ¿cuál es el problema de condenar a los criminales nazis como asesinos en masa, y no por el nuevo crimen de ser *hostis humani generis*? Como se ha dicho, el daño que uno y otro tipo de asesino puede causar no es el mismo, y en este sentido el castigo impuesto tampoco puede ser el mismo.

¿En qué se basó, entonces, el veredicto para aplicar la pena de muerte a Eichmann? En una consideración de los jueces que Arendt califica como bárbara y que es fundamentada en una visión religiosa: según ellos, porque el crimen cometido por Eichmann es tan vasto que ofende a la naturaleza, “porque el mal viola la natural armonía de tal manera que tan solo la retribución puede restablecerla”⁹². Pero, precisamente por no haberse logrado entender la naturaleza de este mal, aun cuando el criminal haya sido castigado, lo cual fue un acto indiscutible de justicia, no se logró satisfacer las exigencias de la Justicia⁹³. Eichmann debía ser castigado como se castigó (la pena de muerte) pero no por las razones que se esgrimieron en el juicio⁹⁴, sino por estas otras, que Arendt pronuncia en una sentencia imaginada por ella incluida en el epílogo de su libro:

Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tan solo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios: en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación –como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo–, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de

⁹² Arendt, H. E.J., p. 404.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 404 y 433.

⁹⁴ Las razones fueron, entre otras, por haber cometido crímenes contra los judíos (por motivos religiosos, raciales y políticos), crímenes de guerra, y por haber sido miembro de organizaciones criminales nazis. Arendt, H. E. J., pp. 356-359.

la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado⁹⁵.

2.2 La “inocencia” de los asesinos burócratas

A Eichmann no se sintió ni se creyó culpable de ninguno de los crímenes que se le imputaron. Su personalidad se empieza a mostrar en la aparente contradicción cuando sostiene que él hubiera sido incapaz de matar a uno de sus superiores para heredar su cargo o por cualquier otro interés personal⁹⁶ y estar dispuesto a matar hasta a su propio padre si así se lo hubieran ordenado⁹⁷. También cuando dice que “tan solo se le puede acusar de ‘ayudar’ a la aniquilación de los judíos, y de ‘tolerarla’, aniquilación que, en sus palabras “[...], fue ‘uno de los mayores crímenes cometidos en la historia de la humanidad’⁹⁸. Todo esto está relacionado con la verdadera esencia del delito cometido por Eichmann. Él insiste en que sólo es culpable de “ayudar” y “tolerar” la comisión de los delitos de los que se le acusaba, pero no de haber cometido un acto directamente encaminado a su consumación⁹⁹.

Según Arendt, no hubo razones suficientes para calificarlo como un fanático antisemita, al contrario parece que no compartía del todo la ideología del régimen nazi. Eichmann dice que “jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano”¹⁰⁰. “‘Personalmente’ nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas ‘razones de carácter privado’ para no odiarles”¹⁰¹. En consecuencia, todo esto nos enfrenta con una persona que no está “resuelta a ser un villano”, que no está movida por el egoísmo o por alguna pasión negativa como el odio o los celos, que no se encuentra en el círculo vicioso de la venganza o en el abismo de la desesperación. Las expresiones ser “un instrumento”, “una herramienta”, “un engranaje de la máquina” sirven para describir las razones que, según los criminales como Eichmann, explican la

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 406.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 418.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 41.

⁹⁸ *Ídem.*

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 358-359.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 361.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 46. Estas razones se refieren a que en su familia había judíos o parientes que tenían amigos judíos, los cuales le ayudaron a Eichmann en su juventud a conseguir empleo. *Cf. E.J.*, p. 51.

ejecución de cualquier acto que se les ordene, sin importar que las órdenes sean evidentemente criminales. A Eichmann ni siquiera lo mueve el deseo de estar por encima de los demás; no es un ser orgulloso ni soberbio y sin embargo, apoya consiente y activamente una empresa criminal sin que esto le produzca ningún sentimiento de compasión o culpa¹⁰². Su única crisis de conciencia provenía de no haber realizado bien las labores que se le encomendaron: “su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada”¹⁰³, dice Arendt.

En resumen, Eichmann es una persona normal, “terrible y atterradoramente normal” en tanto que “no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario” y no obstante fue “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”¹⁰⁴. Para Arendt, Eichmann era una persona normal porque no sólo era un funcionario comprometido con sus deberes, así como un padre y esposo responsable, sino también porque “no constituía una excepción en el régimen nazi”¹⁰⁵. De esta manera, lo normal sería casi un anagrama para referirse a la moral de una sociedad, en el sentido de un conjunto de reglas, costumbres y tradiciones que son, así mismo, lo que constituye y da sentido a las buenas o malas acciones. Como se ha dicho, el régimen nazi demostró que los principios morales de una sociedad pueden ser sustituidos con sorprendente facilidad, con “no mucha mayor dificultad que la que entrañaría cambiar las formas de urbanidad en la mesa de todo un pueblo”¹⁰⁶. Si en un momento el deber moral lo dicta la norma “no matarás” en otro momento la norma puede sustituirse por “matarás” sin que esto implique mayores dificultades. Ambos son comportamientos morales y “correctos”, si se entiende que responden a órdenes sociales distintos. Eichmann es para Arendt un paradigma de la facilidad con que una persona cambia sus principios morales; él –como la mayoría del pueblo Alemán– cambia sus principios morales tres veces: una antes del asenso del nacionalsocialismo, otra durante el régimen nazi, y la última desde mayo de 1945 con la derrota de Alemania¹⁰⁷.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 405.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 361.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 47.

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ Arendt, H. *R.J.*, p. 70.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 79.

Por esta razón, Arendt se opone a la creencia de que sólo las personas normales pueden distinguir el bien del mal y pueden ser conscientes de la naturaleza criminal de sus actos. En otras palabras, critica la identificación tácita de que las personas morales son las que siguen las reglas sociales y respetan la ley, y los malos son los que no aceptan las leyes, los que constantemente las transgreden por motivos personales. Y su conclusión es que en el Tercer Reich, “tan solo los seres ‘excepcionales’ podían reaccionar ‘normalmente’”¹⁰⁸. Las personas normales en el régimen nazi aceptaron sin mayor problema, sin pensar, la exclusión y aniquilación de distintos grupos humanos.

La personalidad de Eichmann y su historia de vida no tienen nada de extraordinario. Un hombre nacido en la clase media alemana, que no muestra ningún tipo de cualidad excepcional, siempre dispuesto a seguir las órdenes y los reglamentos de las empresas en las que trabajó a lo largo de su vida, sin que haya una diferencia importante entre la actitud que muestra hacia su trabajo para una empresa comercial antes de la guerra y su actitud como oficial en el Servicio de Seguridad del *Reichsführer* Himmler. Sus aspiraciones laborales dependieron de las oportunidades de ascenso que las diferentes instituciones en las que trabajó pudieron ofrecerle. Su elección de pertenecer a las SS estuvo determinada por la posibilidad de ascender a un grado relativamente alto en la escala del ejército y no por la naturaleza del trabajo. Esto significa que Eichmann no vio (o no le importó) la diferencia entre pertenecer a una institución que se dedicaba al comercio de insumos para carros y otra que se dedicaba al exterminio de pueblos enteros. Dice él que si de algo se le puede acusar cuando trabajó en las SS, es de haber “perdido el interés” en las labores que tenía a su cargo cuando el Führer ordenó el “exterminio físico de los judíos”¹⁰⁹, pero nunca de haber sido negligente.

Eichmann se declara inocente de los crímenes que le son imputados, al menos en el sentido en que los formuló la acusación, esto es, de haber cometido crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra¹¹⁰. Arendt dice que el sentido en que Eichmann se cree culpable de los actos cometidos durante el régimen nazi se puede encontrar en estas palabras pronunciadas por su abogado defensor:

¹⁰⁸ Arendt, H. E.J., p. 47.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

“Eichmann se cree culpable ante Dios, no ante la ley”¹¹¹. Para Eichmann, su comportamiento es el del hombre que es capaz de cumplir órdenes superiores sin importar que estén en contradicción con sus propias opiniones y sentimientos. Para él la culpa no tiene nada que ver con el asesinato de personas inocentes, ni con la perpetración de ningún crimen, sino con el haber sido consecuente o no con la voluntad del Führer. Dice con respecto al antisemitismo que él se hubiera ahorcado con sus propias manos, en público, “para dar un ejemplo a todos los antisemitas del mundo”¹¹². Pero su posición aparentemente crítica contra los antisemitas no expresa ningún sentimiento de culpa o arrepentimiento por sus crímenes cometidos, porque para él “el arrepentimiento es cosa de niños”¹¹³. Si algo hizo por ayudar a sus víctimas, y esto es dudoso, no fue la piedad lo que lo movió, sino el cumplir las órdenes recibidas con la mayor diligencia y meticulosidad (en el caso de que la orden hubiera sido la de proteger a las víctimas –una orden que al final de la guerra fue dada por Himmler–).

Todo esto recuerda al personaje de Borges Otto Dietrich zur Linde de *Deutsches Requiem*¹¹⁴. En este relato Borges captura un sentido del nazismo y de las personas que lo apoyaron que es muy cercano a las reflexiones de Arendt. El relato comienza con el siguiente epígrafe: “Aunque Él me quitare la vida, en Él confiaré”, el cual resume el sentimiento que tienen tanto Eichmann como Otto Dietrich zur Linde de verse como instrumentos de un poder superior, de una especie de plan universal que, ya sea en términos divinos o históricos, persigue un “ideal de justicia”, desconocido para la mayoría de los hombres. Dice zur Linde: “Hitler creyó luchar por *un* país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó. No importa que su yo lo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad”¹¹⁵. Tanto Eichmann como zur Linde no buscan ser perdonados “porque no hay culpa en ellos”, desprecian la compasión y las tentaciones insidiosas de la piedad, “[...] la piedad por el hombre superior es el último pecado de Zarathustra”¹¹⁶.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 40.

¹¹² *Ibíd.*, p. 44.

¹¹³ *Ídem.*

¹¹⁴ Borges, Jorge Luis. “Deutsches Requiem”. En: *Obras Completas*. Tomo I. Bogotá: Emecé, 2008. Es importante anotar que Borges escribe este texto en 1949.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 698.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 696.

Sus crímenes de hecho se justifican, o mejor, sirven como una especie de experimento mediante el cual los hombres logran liberarse del sentimiento de piedad. “Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron de Breslau al insigne poeta David Jerusalén”¹¹⁷, sin embargo, zur Linde es implacable con el judío insigne, y lo lleva a la muerte para erradicar ese sentimiento. Pero si en la imaginación del escritor, el “hombre nuevo” debe afrontar la prueba que lo libra del “pecado de la piedad”, en la realidad pasó algo distinto. Eichmann, a diferencia de zur Linde, no necesitó pasar por la prueba del asesinato, y de alguna manera está más allá de la prueba; no necesitó la prueba para liberarse de la culpa, o de cualquier otro sentimiento. El mal, dice Arendt, en el Tercer Reich, perdió la cualidad de ser una tentación¹¹⁸.

Eichmann cuenta la siguiente historia sobre Storfer, un *Kommerzrat* judío de Viena y colaborador suyo, que le pide que lo ayude a salir de Auschwitz:

Con Storfer, hombre bueno, normal y humano, tuvimos un encuentro normal y humano. Me contó sus penas y tristezas. Yo dije: ‘Bien, mi querido y viejo amigo [...], ¡nos ha tocado! ¡Qué cochina suerte!’. Y también dije: ‘Mire, en realidad no puedo ayudarlo, porque según las órdenes del *Reichsführer* nadie puede salir. Yo no puedo sacarlo. [Eichmann le ayuda finalmente para que le asignen un trabajo menos pesado. Y finalmente le dice:] ‘¿Estará bien así, señor Storfer?’ ‘¿Le conviene esto?’. Entonces se sintió muy complacido, y nos estrechamos las manos, luego le dieron una escoba y se sentó en su banco. Fue una gran alegría interior para mí poder ver, al menos, al hombre con el que había trabajado tantos años, y que pudiéramos hablar¹¹⁹.

Para Arendt, esto no demuestra estupidez, mentira, o autoengaño. Tampoco es el ejemplo de un criminal que no se conmueve por el sufrimiento ajeno¹²⁰. Lo que demuestra es que para Eichmann y para buena parte de la sociedad alemana, el mundo que había sido constituido por el régimen totalitario era perfectamente armónico y

¹¹⁷ *Ídem.*

¹¹⁸ Arendt, H. *E.J.*, p. 219.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pp. 81-82. Stofer es asesinado pocas semanas después de su encuentro con Eichmann.

¹²⁰ Todo esto, en todo caso son consecuencias, y no sus causas o motivos personales o psicológicos.

coherente, resguardado de la realidad y de las pruebas de los hechos de la experiencia¹²¹.

En todo caso, Eichmann es difícil de comprender. Hay en este criminal algo de la oscuridad del prisionero del campo al que Primo Levi llama *musulmán*¹²², esos hombres que han perdido todo contacto con la realidad. Su actitud frente a los otros y la manera como se expresa, ejemplifica lo que Arendt llama la “banalidad del mal”. Esto no quiere decir que Eichmann, a diferencia de los *musulmanes*, no se pueda comprender. No existen en Eichmann una “persona moral” ni una “persona individual”. El punto de comparación radica en la pérdida del contacto con la realidad. Es como si Eichmann superara nuestra capacidad de imaginación, que en su sentido kantiano significa la capacidad de la mente de representar el punto de vista de las otras personas, sus condiciones particulares de vida, sus deseos y motivos. Eichmann tiene algo de incomprensible precisamente porque es, en palabras de Arendt “terrible y aterradoramente normal”. Esto parecería incurrir en una contradicción: si Eichmann es normal, si es banal, cualquiera podría comprenderlo. Para nosotros y nuestro mundo, no hay nada de extraño en pasar por encima de los otros para acceder a mejores posiciones laborales, obedecer las órdenes superiores para mantener nuestro trabajo. Por lo cual es necesario hacernos la siguiente pregunta: ¿en qué sentido se puede decir que Eichmann es una persona normal? En que es capaz de aceptar, con el mismo grado de responsabilidad y compromiso las reglas de una sociedad en la que se prohíbe matar, y las de otra sociedad en que matar es la norma. Es decir, se maneja con la misma desenvoltura y tranquilidad en una empresa en la cual cumple la función de vendedor, que en una organización criminal en la que desempeña el cargo de dirigir el envío de millones de personas inocentes a la muerte. En las dos, sus motivos, intenciones y deseos son los mismos: cumplir con las responsabilidades que se le asignan y, como cualquier otra persona normal, ganarse la confianza de sus jefes para poder acceder a un cargo más alto y mejor remunerado.

¹²¹ Arendt, H. *E.J.*, p. 82.

¹²² Levi, Primo. “Los hundidos y los salvados”. *Op. cit.*, p. 542.

Los rasgos morales más sobresalientes de Eichmann los define Arendt como “una incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor”¹²³. Esto tiene que ver con varias formas en que Eichmann se relacionaba con la realidad y con los otros. Por ejemplo está el hecho de que siempre creyó que sus acciones contribuían a satisfacer los deseos que tenían tanto las víctimas como los victimarios. Para él los deseos de unos y otros eran compatibles: el deseo de los judíos por “emigrar”, y el deseo de las autoridades nazis de expulsar a todos los judíos del territorio del Reich. Si en la historia de la Segunda Guerra Mundial uno de los capítulos más difíciles de tratar fue la “colaboración” de los judíos con la política de exterminio nazi, Eichmann ve esto como simple colaboración, esto es, como si los judíos también estuvieran de acuerdo con las políticas de exterminio, en definitiva, como si los deseos de las dos partes coincidieran en lo fundamental.

En estrecha relación con su incapacidad para considerar el punto de vista del otro, está su incapacidad para hablar y para comunicarse a partir de un lenguaje que no fuera más que una simple repetición de expresiones diseñadas, frases hechas, eslóganes y clichés. El uso de fórmulas diseñadas al hablar implica una particular protección contra la realidad. Arendt dice lo siguiente:

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal¹²⁴.

Al igual que el mecanismo psicológico de la negación descrito por Freud, la aceptación y uso repetitivo de frases diseñadas, constituye un aura de irrealidad y mendacidad sistemática que proporciona una “extraordinaria sensación de alivio” frente a todo particular requerimiento, llamado de atención o exigencias por parte de un tercero y de la

¹²³ Arendt, H. E.J., p. 77.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 79. Cursivas de Arendt.

experiencia. Dice Arendt que durante el Tercer Reich se vivió de forma generalizada en una atmósfera de mendacidad sistemática¹²⁵. En el caso de los que participaron activamente en los crímenes y en la ejecución de la Solución Final, las frases que se repitieron eran “yo no hacía más que seguir órdenes” y “si yo no lo hubiera hecho cualquier otra persona lo hubiera hecho”. Se muestra así, una casi total falta de conciencia del mal realizado, la convicción de no ser culpables que raya con una sorprendente ingenuidad infantil. De igual manera, los líderes nazis diseñaron una propaganda para justificar la guerra y sus propósitos criminales a partir de eslóganes como: “la batalla del destino del pueblo alemán”¹²⁶, “mi honor es mi lealtad”, “La orden de solucionar el problema judío es la más terrible orden que una organización podía jamás recibir”, “Sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es algo *sobrehumano*, esperamos que seáis *sobrehumanamente inhumanos*”¹²⁷. Esto mismo es lo que el personaje de Borges sostiene: la conciencia de ser un instrumento de la historia, o en palabras de Arendt, “Lo que se grababa en la mente de aquellos hombres que se habían convertido en asesinos era la simple idea de estar dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única (‘una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años’), que, en consecuencia, constituía una pesada carga”¹²⁸.

El estado totalitario funciona así a partir de una política “propagandística de la mentira”, para usar la expresión de Koyré¹²⁹, que logra que las personas acepten todo lo que se les dice y que sistemáticamente se nieguen a reflexionar, descargando sus responsabilidades personales en las organizaciones burocráticas y en las instituciones estatales. Todo esto es una forma de “convencer” al individuo de que su papel en la historia y los acontecimientos sólo tiene sentido si se compromete y entrega su vida a la causa del estado. Sólo mediante sus acciones y su sacrificio es posible alcanzar el ideal de justicia que persigue el poder totalitario. En todo caso, aunque el individuo entiende que el papel que juega en el sistema es necesario, sabe también que es prescindible, sabe, como se dijo insistentemente en los juicios contra los criminales nazis, “que si él no lo hace cualquier otro lo haría”. Lo importante es que el “cualquier otro” señala que en

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 82-83.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 83.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 155-156. Cursivas de Arendt

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 156.

¹²⁹ Koyré, A. “La función política de la mentira”. *Op. cit.*, p. 502.

últimas el individuo no es importante para la organización, y principalmente que deja de ser responsable de sus propios actos frente a sí mismo, aunque sí es responsable de sus actos frente a la organización. Es decir, cree que si él no obedece, no sólo cualquier otro lo haría, sino también sabe que va a ser juzgado y condenado por la organización misma precisamente por no obedecer. Esto es en parte lo que Arendt describe como hacer superfluos a los hombres, la convicción de que el régimen no necesita de cualquier tipo de opinión individual, de la ayuda humana: Por esto, según mi lectura, la tesis principal del análisis que hace Arendt de los regímenes totalitarios es: “El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos”¹³⁰.

¿Qué es, entonces, lo que comprueban los regímenes totalitarios? No es que los problemas morales hayan perdido su validez y principalmente su sentido, sino la facilidad con que los individuos aceptan actuar, aun en contra de su conciencia, y en definitiva, la facilidad con que se acepta la dominación. Los regímenes totalitarios y en especial el régimen nazi, demostraron que las personas normales pueden llegar a realizar los crímenes más horribles sin que se hayan sentido culpables, arrepentidos o hayan tenido ningún otro sentimiento que pueda vincular a la víctima con el victimario.

En tiempos de oscuridad y crisis social, cuando todos confían en el orden social que el sentido común ha acomodado tan plácidamente, las preguntas por las condiciones generales de la vida humana se pueden volver “demasiado profundas” para los hombres normales: ¿qué es lo que hemos aprendido? Una casi total ausencia de profundidad en la reflexión moral cuando las exigencias de la realidad y los requerimientos de la conciencia así lo exigen, una asombrosa facilidad para mantenerse en la superficie, para confiar en lo que es sabido por todos y que no se sale de lo ordinario. Sin cambiar de parecer en su concepción del mal radical que no se deja deducir de motivos humanamente comprensibles, Arendt deja clara una diferencia fundamental para comprender su otra cara, la banalidad del mal. Siguiendo a Richard Bernstein, el término clave que se relaciona con el mal radical es la superfluidad, y el que se relaciona con la

¹³⁰ Arendt, H. O.T., p. 554.

banalidad del mal es la irreflexividad¹³¹. El primero describe la manera como los regímenes totalitarios desprecian las capacidades morales e intelectuales de las personas, su poder de creación y transformación del mundo. El segundo se relaciona con la incapacidad de pensar, de reconocer en el pensamiento el propio punto de vista, y en la reflexión el punto de vista de las otras personas. La conexión entre los dos conceptos se resume en las siguientes palabras de Arendt:

[...] El mal no es nunca 'radical', sólo es extremo, y carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un 'desafío al pensamiento', como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la 'banalidad'¹³².

La decepción a la que se refiere Arendt en las palabras anteriormente citadas, surge cuando al tratar de ir a las profundidades del pensamiento o de la personalidad de un criminal como Eichmann, no se encuentran más que banalidades, motivos que carecen de toda importancia y novedad. Lo banal, es lo que es trivial, lo común, lo dicho por todos. ¿Qué es, pues, lo que fue dicho por todos los criminales nazis? Su principal y única excusa es el haber obedecido órdenes superiores. ¿Quiere decir esto que el que actuó por iniciativa propia no es banal? La respuesta es que ninguno de los que participaron, ya sea directa o indirectamente en los crímenes actuaron "por iniciativa propia", incluso aquellos que pusieron lo "mejor de sí mismos" en el desempeño de sus funciones. De las únicas personas que se puede decir que actuaron por iniciativa propia es de los que, de un modo u otro, se opusieron al régimen. Y principalmente los que *no hicieron nada*, es decir, los que se abstuvieron de actuar.

¹³¹ Bernstein. *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006, pp. 301-332.

¹³² Arendt, Hannah. "Eichmann en Jerusalén (24 de julio de 1963, carta a Gershom Scholem)". En: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 150.

Pero no es fácil aceptar el término de “banalidad del mal” para comprender a algunos de los criminales nazis. Cuesta creer que Eichmann sea superficial, hay algo en él (o en la descripción de su personalidad) de contraintuitivo. Quiero insistir en lo siguiente: ¿Por qué repugna tanto al pensamiento y a nuestra capacidad de comprensión la superficialidad de Eichmann, su irreflexividad? Si Eichmann hubiera sido un Yago, aquel personaje dominado por la envidia, o un capitán Kurtz, ese hombre que confiaba ciegamente en la “civilización” y el progreso, sería más fácilmente comprensible, reconoceríamos en él nuestros propios fantasmas, nuestros pecados. Comprenderíamos que cualquiera que esté dominado por los celos, la desesperación o la soberbia puede volverse un gran criminal. Y sería más fácil establecer una conexión entre sus motivos y sus crímenes. Podríamos decir que lo único particular de Eichmann fue que dadas las condiciones sociales vividas durante el régimen nazi, no encontró ninguna traba para dar rienda suelta a sus perversiones. Pero esto no fue lo que sucedió.

2.3 La conciencia del burócrata: tentación, deber moral y obediencia

¿Cómo las personas normales pudieron participar en la empresa de exterminio nazi?; es una cuestión que falta precisar con más detalle. Es en el ámbito político que el sujeto consiente ser dominado y determinado, ya sea por la opinión común o por la ley jurídica. La *quaestio facti* de los regímenes totalitarios muestra que las personas fácilmente renuncian a tomar decisiones autónomas y entregan su juicio al dictamen de los otros, principalmente en situaciones en las que se requiere mantener la autonomía. Eichmann, al ser incapaz de pensar, no se concibe a sí mismo como una persona que deba tomar decisiones morales, se ve enfrentado a tomar decisiones que afectan la vida de millones de seres humanos, pero no ve estas decisiones como una cuestión moral.

Eichmann entrega su juicio a sus superiores, y en tanto que es reverente frente a la ley promulgada por el Estado interrumpe su juicio frente a la autoridad. Eichmann cuenta que tras haber asistido a la Conferencia de Wannsee en 1942, en la que las élites del partido Nazi, de la burocracia alemana y de las SS tomaron las decisiones sobre la Solución Final, se sintió libre de toda culpa, porque “¿quién era él para juzgar? ¿Quién

era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto?”¹³³. Palabras que no expresan otra cosa que otra forma del argumento del piñón de la máquina; actitud que significa, en este contexto, no una virtud a partir de la cual el individuo reconoce sus propios límites, sino una forma de renuncia a la propia individualidad.

Si los sentimientos de responsabilidad y culpa están íntimamente ligados a las opiniones y la aprobación de los otros, “de la voz respetable de la sociedad”, entonces ¿qué debemos entender por la “voz de la conciencia”? ¿qué es finalmente obedecer a la voz de la conciencia? Para responder a estos interrogantes Arendt define el término conciencia como un darse cuenta de la realidad del mundo de las relaciones humanas, de la vida *entre* las personas, que, para ella, es también, el espacio de la política. Así, se liga la conciencia con el sentido común y con la política. La voz de la conciencia anuncia como un dato básico la pertenencia del individuo a la comunidad, o por decirlo en sus palabras “la pertenencia al entre”¹³⁴. Puede ser el caso que sea la voz de la “humanidad” la que habla, aunque la idea de la humanidad es histórica y socialmente definida, pero siempre la voz de la conciencia es la del “conjunto de todos los usos, leyes y acuerdos que precisamente tienen validez” entre seres humanos¹³⁵. Si bien la conciencia se origina dada la preexistencia de una comunidad de hombres y en la comprensión que tiene el individuo de pertenecer a ella, la conciencia es propia de la actividad del pensamiento. La conciencia, en su sentido socrático es la “actividad del solitario dos-en-uno” y se fundamenta en el principio “estar en concordancia consigo mismo”¹³⁶. El sentido común aporta la comprensión de la pluralidad y la existencia de los otros hombres, es decir, la comprensión de la existencia del espacio de la vida en común. Pero, al igual que en la conciencia, el comprender lo común “o bien recibe sus prescripciones de reglas bajo las cuales puede subsumirse todo, o bien es imaginación libre (creativa). Sin la imaginación el comprender sólo es posible mientras los usos y costumbres (las reglas generales de la conducta) lo dominan todo”¹³⁷. Por lo tanto, cada persona, que es capaz de pensar y de juzgar, puede comprender, dada la percepción que tiene de la vida en común, su particular punto de vista y el punto de vista de los otros. Así mismo, puede comprender

¹³³ Arendt, H. *E.J.*, p. 168. Cursivas de Arendt.

¹³⁴ Arendt, H. *D.F.*, p.172.

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 424.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 306.

que al actuar en el espacio común de las relaciones humanas reafirma su singularidad. Pero sin la actualización de la conciencia de sí, en el diálogo interior, y sin la inclusión de los otros en la actividad de juzgar, el individuo sólo comprende los casos particulares como un simple ejercicio de subsunción a partir de reglas generales. Y esto es, en otras palabras, como si no se comprendiera.

La actividad del pensamiento significa, en este contexto, la posibilidad que tiene cada persona de asumir una posición de rechazo, rebelión e indignación frente a las leyes y los acuerdos que en su momento tienen validez. Sin esta posibilidad, que sólo es eliminada radicalmente en el campo de concentración, el hombre sería siempre un ser absolutamente condicionado y determinado, lo cual, significa, en otras palabras, la destrucción del reino de la política y de la posibilidad de compartir un mundo común. El individuo que no piensa se excluye de este reino¹³⁸. El que sigue la voz de su conciencia, por su parte, y decide que no está de acuerdo con el sistema común de valores, se indigna contra la injusticia legal y social impuesta por el régimen, se excluye del sistema y de la nueva escala de valores que este desea imponer y que muchos aceptan; se une a otros hombres “coetáneos o compañeros del pasado [...] constituyendo otra forma de estar entre los otros, que a su vez da ya las normas para lo justo o lo injusto”¹³⁹. Por el contrario, los que siguen la voz de la conciencia, como si ésta hablara con la voz de la sociedad o de las costumbres y las normas legales, están renunciando a su singularidad y autonomía, y por lo tanto, están siendo obedientes, en el sentido en que un niño obedece los mandatos de sus padres o maestros o en el sentido en que un creyente obedece los preceptos de una religión; en el sentido de seguir las normas de comportamiento en la mesa.

Sin reflexión, sin el trabajo sostenido de la conciencia y la capacidad de pensar, el sujeto se deja dominar por la costumbre y las opiniones de los demás. En el pensamiento se ponen en duda los sentidos que el propio medio cultural brinda, y que establecen, por ejemplo diferencias radicales entre los distintos grupos humanos. La antropología ha definido la cultura como formas de pensar, sentir y actuar que caracterizan a un grupo social en un momento histórico determinado. Siguiendo a Arendt en su comprensión del

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 172.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 173.

“cambio cultural” que se da en la Alemania nazi, un cambio en las reglas sociales puede producir un cambio en las formas de sentir y actuar de los individuos, pero con la condición de que el pensamiento sea eliminado (el estar sólo consigo mismo y la facultad de distinguir lo bueno de lo malo, y no simplemente la facultad de hablar). Así, la antropología de los regímenes totalitarios se basa, tanto en el desprecio por el pensamiento, como en la dignificación de la acción y la violencia.

Arendt sostiene que el mayor problema del régimen nazi radicaba no tanto en dominar la conciencia de las formaciones de élite nazis, sino en transformar los sentimientos reactivos como la piedad, la culpa y la responsabilidad y así dar lugar al nacimiento del implacable hombre nuevo¹⁴⁰. La transformación de estos sentimientos puede ser vista como la condición para que un individuo no distinga el bien del mal, y en últimas, deje de ser consciente de lo que hace. El perfeccionado sistema burocrático diseñado por el régimen establece unas condiciones para que el individuo deje de sentirse responsable por sus acciones. La base de la burocracia ideal es el seguimiento de las reglas: es un sistema en el que el individuo se despersonaliza, se vuelve prescindible, puede ser reemplazado sin que cambie el sistema, y finalmente, para que se deshumanice. Es en este sistema en el que tiene sentido hablar de las personas en términos de dientes y ruedas de engranaje que mantienen en funcionamiento la máquina:

En todo sistema burocrático, el desvío de responsabilidades es algo rutinario y si uno desea definir la burocracia en términos de ciencia política, es decir, como una forma de gobierno –el gobierno de los cargos, en contraposición al gobierno de los hombres, sea uno, unos pocos o muchos–, resulta que, desgraciadamente, la burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, quizá la forma menos humana y más cruel de gobierno¹⁴¹.

Retomando la pregunta de Elias expuesta en el anterior capítulo que indaga sobre ¿cómo pudo el personal de los campos de concentración asimilar psíquicamente los

¹⁴⁰ Arendt, H. *E.J.*, p. 156.

¹⁴¹ Arendt, H. *R.J.*, p. 60.

diarios asesinatos en masa?¹⁴², puedo decir que la eliminación del sentimiento de piedad hacia los otros, del reconocimiento por parte de una persona del sufrimiento de cualquier otro ser humano, se lleva a cabo a partir de una inversión en la dirección del rechazo instintivo que todos experimentan ante el espectáculo de la muerte y el sufrimiento: los asesinos en vez de decir “¡Qué horrible es lo que hago a los demás!”, decían, “¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuán dura es mi misión!”¹⁴³. Además, está el hecho de la guerra que transforma la actitud frente a la muerte: en la medida en que la muerte se hace cotidiana, el sujeto se vuelve indiferente frente a la muerte de los otros y a la propia¹⁴⁴. Una vez que los sentimientos de responsabilidad y piedad han sido eliminados o transformados, el individuo deja de sentirse culpable, y por lo tanto, pierde la capacidad de distinguir el bien del mal.

Las frases hechas, los códigos estandarizados de conducta y de expresión son determinantes de la acción individual y sirven para protegernos “frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia”¹⁴⁵. No es posible pensar siempre antes de actuar, no sólo porque el pensamiento no provee reglas para la acción, sino también porque si siempre pusiéramos en cuestión las reglas y normas de conducta, la acción se volvería caótica, y hasta sería muy difícil actuar. El problema es que el individuo siempre sea insensible a estos requerimientos, y pase por alto todas las solicitudes. Arendt sostiene 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”¹⁴⁶. Eichmann representa el tipo ideal de cómo alguien puede pasar por alto todos los requerimientos de la realidad.

Arendt cuenta en su informe sobre el juicio de Eichmann que fueron muy raros los casos en que se aplicó la pena de muerte a soldados de las SS que se opusieron a participar en las ejecuciones, o que hubieran solicitado traslados para evitar cumplir con misiones

¹⁴² Elias, N. *La soledad de los moribundos*. *Op. cit.*, p. 65.

¹⁴³ Arendt, H. *E.J.*, pp. 156-157.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁴⁵ Arendt, H. *R.J.*, pp. 161-162.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 65.

particularmente atroces¹⁴⁷. Solicitar traslados, negarse a participar en ejecuciones, no era un comportamiento normal en ese momento, y si tenemos en cuenta que el cambio del sistema de valores propuesto por el régimen transformó la conciencia a tal punto que la voz decía a todos “debes matar”, tal comportamiento era inadmisibles en esas circunstancias. Participar en actos atroces, como la tortura, la violación, la humillación y el asesinato, convertirse en verdugo porque así lo exige la voluntad del Führer, es lograr eliminar en el mal, “la característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación”¹⁴⁸. Esto sorprende particularmente porque la tradición occidental en la cual la sociedad europea ha sido educada, conoce muy bien la oración cristiana que advierte e invoca la protección contra la tentación al mal: “perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores; y no nos dejes caer en tentación, mas líbranos del mal”¹⁴⁹.

Más allá de lo que pueda significar la oración de Jesús que parece identificar el mal con la tentación, puesto que se pide no caer en tentación, como si el caer ya fuera ceder al mal o como si siempre fuera preferible no afrontar la prueba, la tentación es un término que comprende el estado en el que se encuentra un sujeto, que al mismo tiempo que percibe la inclinación o el deseo de realizar ciertos actos, sabe que no debería ceder a ella. En la tradición cristiana, el sujeto que es tentado es aquel que es atacado por fuerzas externas que lo superan, y para contrarrestar estas fuerzas demoniacas invoca la protección divina. El santo que padece la agresión pura, la padece sólo en parte, en tanto que necesita de la Gracia divina para soportarla, y no la padece en tanto que no “permite que el ímpetu demoníaco lo posea”¹⁵⁰. La tentación representa un sentimiento más profundo y vertiginoso, el sentimiento de estar solo, de sufrir la tentación en el aislamiento. Por eso siempre el santo está en comunicación con Cristo. Esta concepción teológica del mal como tentación y de la forma como el sujeto lo percibe se contrapone a la concepción moderna de un sujeto autónomo y de una conciencia libre. El sujeto cristiano no actúa en soledad: “tan pronto como está solo, está con Dios”¹⁵¹ y la

¹⁴⁷ Arendt, H. *E.J.*, pp. 136.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 219.

¹⁴⁹ Biblia de Jerusalén. Mateo 6: 9-13

¹⁵⁰ Castelli, Enrico. *De lo demoníaco en el arte. Su significación filosófica*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1963, p. 11.

¹⁵¹ Arendt, H. *D.F.*, p. 431.

superación del mal implica un obedecer a los mandatos divinos. Obedecer al mandato divino es comparable con la obediencia a los otros hombres o a las reglas sociales. Pero la conciencia moderna se rebela contra esto:

El primer poder que la conciencia sacó del mundo fue la religión, y lo hizo no por sus normas dogmáticas y tiránicas, sino porque el verdadero “homo religiosus” no conoce la soledad; tan pronto como está solo, está con Dios, no en compañía de sí mismo. En este estar junto, en el que le llega la voz de Dios, es un alguien exactamente igual que en toda otra “sociedad”. Obedece a Dios, no como se “obedece” a la propia conciencia, sino a la manera como unos hombres obedecen a otros, ya sean estos otros hombres o ángeles¹⁵².

Despojado de su sentido cristiano el término “tentación” alude a la posición en la que el individuo debe decidir libremente, aun en aquellas circunstancias en que se obliga a una persona a realizar ciertos actos que implican las siguientes alternativas: perder la vida si no se obedece la orden, o ser juzgado por cualquier tribunal de justicia, si se la obedece. Arendt señala la falacia de identificar el verse tentado con el verse forzado. Cita las palabras de Mary McCarthy: “Si alguien te apunta con un arma y dice: Mata a tu amigo o te mataré, te está *tentando*, y eso es todo”¹⁵³. No existe un dilema moral en esta situación, esto es, no hay duda de que el sujeto que obedece está realizando un acto inmoral. El problema se presenta cuando se pretende que el estar coaccionado, “el seguir ordenes” sirva como una justificación moral. En otras palabras, que se confunda la simple obligación con el deber moral. Si no fuera así, cualquier situación en la que el individuo se vea obligado a decidir entre hacer daño a alguien o hacerse daño a él mismo o a alguno de sus seres queridos sería una situación en la que no habría una decisión moral. Otras situaciones parecidas en las que se prueba la conducta moral de las personas se presentan cuando se decide según motivos egoístas, es decir, por la búsqueda del beneficio propio en detrimento del bienestar de los demás. Más allá de esto, el régimen nazi hizo posible que las personas no vieran que sus actos eran

¹⁵² *Ibíd.*, p. 431.

¹⁵³ Arendt, H. R.J., p. 50.

malignos, sino que aceptaron la destrucción y el asesinato como un deber, sin que mediaran en ello necesariamente mezquinos intereses egoístas.

Al identificar la obligación con el deber, el asesino burócrata invierte el imperativo categórico de Kant. Aquel que actúa libremente ha identificado, por medio de su capacidad de juicio, un principio (máxima de acción) que desea que sea elevado a la categoría de ley universal. Para Kant, una persona no puede ser considerada mala por la apariencia de sus actos sino por las máximas que escoge. Escoger una máxima significa, a su vez, ser consciente de la diferencia entre actos buenos y actos malos. Contra la moral cristiana o la moral social, el sujeto actúa no por el incentivo de la salvación eterna, o de la aceptación social, sino por la ley misma, la cual es el incentivo. En el caso de las personas como Eichmann, para las cuales no existe ninguna diferencia entre seguir órdenes y cumplir con el deber, su versión del imperativo categórico dice así: “compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común”¹⁵⁴. De esta manera, la fuente de la que surge la ley no es ya la razón práctica, que encuentra espontáneamente los principios de los que emana la ley, sino la voluntad del dictador, la voluntad del Führer. El imperativo categórico del Tercer Reich mantiene de la moral kantiana “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.”¹⁵⁵, lo cual demuestra que estos criminales escogen libremente someterse y entregar su voluntad a otros. Eichmann, como cualquier otro asesino de escritorio, acepta libremente someter su voluntad a la voluntad del líder, del legislador o de la mayoría. Según la moral kantiana, uno de los criterios para que un acto pueda considerarse bueno es el de haber actuado, no por ningún tipo de inclinación, aun cuando la inclinación no sea necesariamente mala, sino por deber. Actuar por inclinación hace que el acto esté determinado heterónomamente y por lo tanto, implica que el sujeto que actúa ha sometido su voluntad a un principio ajeno al derivado de su propia capacidad de pensar.

¹⁵⁴ Arendt, H. *E.J.*, p. 200.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 200.

Eichmann somete su voluntad, juzga su comportamiento y el de los otros, a partir de reglas dadas por sus superiores, y aun cuando el cambio de las reglas implicara para él una evidente contradicción con las ya aceptadas, esto no le representa ninguna crisis de conciencia. Cuando comparece ante el tribunal de Jerusalén “Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla del lenguaje distinta”¹⁵⁶. Todos estos elementos permiten que la conciencia, el pensamiento y la facultad de juzgar estén protegidos contra los requerimientos de la realidad y de la experiencia. “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana”¹⁵⁷. En resumen, la irreflexividad permite que las personas colaboren con una empresa organizada para la destrucción y el asesinato sistemático, sin estar movidas por motivos malignos, salvo, quizás por una mezquina ambición de progreso personal –que en sí misma no es criminal–. Esto es, finalmente, lo que significa la banalidad del mal.

Las relaciones entre el pensamiento y la maldad, entre la capacidad que tiene el individuo de juzgar por sí mismo o de ceder al dominio de los otros, son exploradas por Arendt a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo es posible distinguir lo que es correcto de lo incorrecto, el bien del mal, sin apelar a las reglas y normas morales que por tradición o costumbre rigen a la sociedad? ¿Podría la actividad del pensamiento ser una condición contra la maldad? Estas preguntas serán analizadas en los próximos capítulos

¹⁵⁶ Arendt, H. *R.J.*, p. 162.

¹⁵⁷ Arendt, H. *E.J.*, p. 418.

3.El mal y la actividad del pensamiento

3.1 La actitud del filósofo platónico

La incapacidad para pensar se observa en la persona de Eichmann y en el uso que él hace de un lenguaje estereotipado y de clichés que le servían muy bien en todas aquellas situaciones rutinarias o convencionales, pero que producían una especie de comedia macabra en aquellas otras situaciones novedosas a las que se vio enfrentado como en el juicio de Jerusalén, y en su propia ejecución. Así lo relata Arendt:

Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el cliché propio de la oratoria fúnebre. En el patíbulo, su memoria le jugó una última mala pasada [sus últimas palabras fueron: 'Dentro de muy poco, caballeros, volveremos a encontrarnos. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! Nunca las olvidaré']; Eichmann se sintió 'estimulado', y olvidó que se trataba de su propio entierro"¹⁵⁸.

Ahora bien, el pensamiento es una capacidad de la que todas las personas pueden hacer uso en cualquier momento de su existencia, y a diferencia de la inteligencia o la fuerza física, no es algo que tenga que ver con disposiciones especiales, adquiridas por herencia o cultivadas con constancia y dedicación. El pensamiento, a diferencia del conocimiento o las costumbres y hábitos culturales, no es algo que se enseña. Sólo los hábitos y costumbres sociales se enseñan, y en tanto que establecen, en principio, los comportamientos correctos o incorrectos, fue posible en un momento dado y en una ausencia total de pensamiento, transformar radicalmente la moral¹⁵⁹ de una sociedad. Con respecto a esto, la pregunta directriz de las investigaciones de Arendt desarrolladas

¹⁵⁸ Arendt, H. E.J., p. 368.

¹⁵⁹ Moral entendida como un conjunto de *mores*, costumbres y manera susceptible de ser sustituido por otro. Arendt. H. R.J., p. 76.

en varios de sus trabajos posteriores al juicio de Eichmann es la siguiente: “La actividad de pensar en sí misma, [...] ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los ‘condicionan’ frente a él?”¹⁶⁰.

Esta pregunta tiene como trasfondo las relaciones que en la tradición de la filosofía occidental se han establecido entre el mundo de la acción y el mundo del pensamiento, la forma de vida activa y la vida del espíritu. Los dos mundos se han construido en una constante y tensa oposición, desde que, según propone Arendt, en la Grecia posterior a la muerte de Pericles, el filósofo entra en conflicto con la *polis*. En el año 399 a.C. Sócrates es juzgado y condenado a muerte siguiendo el procedimiento de ejecución suicida. Este hecho es fundacional para la tradición filosófica occidental. El filósofo platónico que en el pensamiento se separa del mundo de las relaciones humanas aspira a someter y orientar la *vita activa* que caracteriza el reino de las relaciones públicas y políticas entre las personas. Así, en su filosofía política, Platón propone que las condiciones de vida de los ciudadanos toda vez que no permiten la realización de las actividades más elevadas del hombre (el pensar especulativo), se deben subordinar al “superior discernimiento del filósofo” y se deben poner al servicio de sus necesidades. En otras palabras, dada la injusticia a la que fue sometido Sócrates Platón considera que los asuntos humanos deben ser planeados y organizados en función y con el propósito de hacer posible un modo de vida verdaderamente libre (desde el nivel más básico de la alimentación y la vivienda, hasta el nivel más elevado de la justicia y las leyes gracias a las cuales los hombres se hacen iguales): “Tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*¹⁶¹; su muy limitada dignidad [la de la *vita activa*] se le concede debido a que sirve a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo”¹⁶².

El modo de vida de los pensadores es el del filósofo solitario que se ve como desprendido de los asuntos humanos, y desde Platón se ha dicho que el modo de vida

¹⁶⁰ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 31. En adelante: *V.E.*

¹⁶¹ La *vita contemplativa* sería el estadio más alto al que puede acceder el pensador. La diferencia entre la *vita contemplativa* y la vida del espíritu, es que la primera es pura quietud, en cambio el pensamiento es, como lo define Arendt, una actividad.

¹⁶² Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, p. 41. En adelante: *C.H.*

del filósofo debe someter y controlar a la *vita activa*, al mundo plural de las relaciones humanas. Para Platón el problema propuesto por Aristóteles de si un hombre que se ocupa de las cosas divinas también es bueno para los asuntos humanos, no tiene lugar. No sólo porque la cuestión del filósofo no es cómo ser él mismo bueno puesto que él considera que un hombre bueno es el que se ha liberado del mundo de las apariencias y es el que conoce la verdad; la preocupación del filósofo es cómo hacer que los hombres comunes sean “buenos” y se comporten de manera que la vida que busca éste, la *vita contemplativa*, no se vea interferida por los asuntos humanos. Desde el punto de vista del filósofo platónico, la *vita activa* está en una constante hostilidad y guerra contra la *vita contemplativa*. Desde el punto de vista de las personas comunes, la vida del filósofo no se ve tanto como una amenaza sino como algo que puede producir risa. Para Arendt, la guerra intestina entre el filósofo y los hombres comunes es más bien una guerra que el mismo filósofo emprende, el cual, aunque hace parte de los asuntos humanos, pretende situarse en una posición superior, aun cuando sabe que el pensar especulativo puede actuar “con cierto menoscabo del intelecto que es necesario para este mundo”¹⁶³.

El filósofo platónico es el que conoce la verdad en la contemplación de las Ideas. Considera que el mundo de las apariencias es una especie de cárcel (Platón lo llama “caverna”) en la cual las personas no sólo viven encadenadas, sino también, viven en un mundo de sombras y engaños. Platón considera que la *polis* ve al filósofo como una amenaza para su estabilidad y permanencia, puesto que constantemente pone en duda las reglas y normas de conducta que rigen la vida de las personas. De esta manera se abre un abismo entre el modo de vida del filósofo que busca, mediante la actividad del pensamiento, alcanzar el estado más alto y deseable de la vida en la contemplación, liberándose del mundo de la acción en el que se establecen las relaciones políticas.

Un aspecto que se hace evidente en este conflicto, es que los intereses del filósofo no coinciden con los intereses de la vida pública. Al filósofo le interesa la manera como se deben organizar los asuntos humanos pero sólo en tanto que le permitan alcanzar o no el

¹⁶³ Arendt, H. V.E., p. 105. Kant citado por Arendt.

modo de vida que él considera superior¹⁶⁴. Así, el filósofo platónico o bien renuncia a sus responsabilidades como ciudadano apartándose de la vida pública porque ve que no puede interferir en los intereses de la comunidad, o bien aspira a organizar los asuntos humanos de tal manera que sea posible liberarse de ellos. Y si bien el problema es, como se verá más adelante, que las consideraciones morales y políticas pueden entrar en conflicto con las normas morales y políticas de conducta¹⁶⁵, desde la filosofía política de Platón, este conflicto se resuelve con el discernimiento superior del filósofo y su desprecio por los asuntos humanos.

3.2 El ámbito político

Hannah Arendt, en su trabajo *La condición humana*, propone que las actividades humanas de la labor, el trabajo y la acción tienen un interés distinto al de las actividades mentales. La *vita activa*, para ella, no es ni superior ni inferior a la vida que aspira el filósofo y, en contra de la tradición, replantea la jerarquía original: no comprende la *vita activa* como subordinada a la vida mental. Puestas en un mismo nivel y diferenciadas en cuanto a sus modos de proceder y sus intereses, Arendt analiza las distintas formas de la acción como las condiciones a partir de las cuales es posible estructurar el espacio común de las relaciones humanas. Dice Arendt en el primer capítulo de *La condición humana* lo siguiente: “Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra”¹⁶⁶. Brevemente, la labor es la actividad relacionada con los procesos biológicos y la satisfacción de las necesidades; el trabajo es la actividad relacionada con la capacidad del ser humano de crear y transformar la materia en herramientas y objetos de uso; y la acción es la actividad que, desligada del mundo de lo natural y de lo material, se da entre los hombres y corresponde a la condición humana de la pluralidad, es la actividad que estructura el mundo de las relaciones humanas. Para Arendt, la pluralidad es

¹⁶⁴ Sobre el conflicto entre los intereses del filósofo y los intereses de la comunidad, ver los siguientes capítulos.

¹⁶⁵ Arendt, H. R.J., p. 154.

¹⁶⁶ Arendt, H. C.H., p. 35.

“específicamente *la* condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política”¹⁶⁷.

En la acción los agentes se revelan como son en la trama de relaciones humanas. Mediante la acción y las palabras que utilizan para referirse a ellos mismos y a las cosas del mundo, las personas se muestran como son y se diferencian unas de otras. En la trama de relaciones los seres humanos se muestran al mismo tiempo como seres únicos en su diferencia y seres iguales en pluralidad. La acción corresponde a la condición humana de la natalidad, en el sentido de nacer al mundo de las relaciones humanas y en la capacidad de comenzar algo nuevo. El discurso corresponde al hecho de la distinción, de vivir como seres distintos entre iguales. Es con el discurso y la acción como los seres humanos se vuelven únicos, se insertan en el mundo humano; un segundo nacimiento que en el hombre está relacionado con la libertad. En la acción y en el discurso está el principio de la libertad que es creado al crearse el hombre¹⁶⁸.

El modo de ser único que hace posible la acción significa que los seres humanos son capaces de realizar algo que es improbable, y por lo tanto la acción humana tiene el carácter de ser absolutamente espontánea. Si la acción tiene un carácter revelador del propio yo del agente, este carácter se le revela no al agente mismo, sino a los otros que están insertos en la red de relaciones. Esto es así, en tanto que el significado de la acción que realiza un agente permanece oculto para él mismo, al menos mientras realiza el acto, puesto que, no sólo no sabe cómo los otros van a interpretar sus actos, sino que tampoco puede tener control absoluto sobre las consecuencias de sus actos.

Actuar significa actuar en compañía de otros en un espacio común en el que las personas se encuentran junto a otras personas a quienes consideran sus iguales. Actuar, en otras palabras, es establecer relaciones no limitadas en el tiempo, impredecibles en sus consecuencias y abiertas a la transformación constante, en tanto que la acción misma tiene la capacidad de transformar cualquier orden establecido. De esta manera, la acción siempre va a superar y potencialmente transgredir las limitaciones y fronteras que

¹⁶⁷ *Ídem*.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 207.

existen en la esfera de los asuntos humanos, ya sean las establecidas por las instituciones y las leyes o las costumbres sociales: “La fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad [...]”¹⁶⁹. La esfera de los asuntos humanos es frágil puesto que cada individuo en tanto que actúa está renovando las relaciones y generando nuevas posibilidades que son incontrolables e impredecibles, pueden transgredir las reglas establecidas, o simplemente no seguirlas, y por lo tanto, las consecuencias de las acciones y su significado sólo se pueden conocer mediante la reconstrucción histórica.

La “solución griega” contra esta fragilidad fue organizar y estructurar el espacio de la *polis* como un espacio político restringido, en el cual, la ley define quiénes son iguales (en oposición a los que por su condición natural se ubican en una posición de dominación como los esclavos, las mujeres o los bárbaros), quiénes son los ciudadanos que pueden aparecer en el espacio en el que se comparten palabras y actos con otros que tienen la misma condición. Dice Arendt que “Es como si la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso”¹⁷⁰. Este espacio es el social, y sus fronteras son las leyes y normas que erigen el espacio restringido de la política (lo público en oposición a lo privado). Aquí los individuos se caracterizan por su libertad de hablar, y de actuar en concierto.

A diferencia del ámbito público de la *polis* griega, las formas de gobierno modernas están diseñadas para proteger la estabilidad de las relaciones sociales de las impredecibles consecuencias de la acción. En la teoría política, el concepto de gobierno, (en sus distintas manifestaciones como la monarquía, la tiranía, la oligarquía y algunas formas de la democracia), implica que “los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer”¹⁷¹. Gobernar es pues, una función política restrictiva que limita las posibilidades de la acción individual, y busca por medios coercitivos o concertados, que

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 218.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 224.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 244.

el individuo renuncie a sus intereses personales en beneficio del interés común. Sin embargo, este concepto parte de la visión platónica que supone que existe una diferencia radical entre los que saben cómo comenzar y gobernar los asuntos humanos pero no actúan y los que obedecen las órdenes sin pensar. Y en su forma extrema, representada por el gobierno totalitario, se aspira a despojar a la acción de su espontaneidad, de la característica de ser un nuevo comienzo que cada persona en su singularidad puede realizar. La acción terminaría así siendo sustituida por la simple ejecución de órdenes.

Es así como, desde Platón, la línea divisoria entre pensamiento y acción corresponde tanto a la separación entre gobernantes y gobernados, como a la distinción entre los que mandan y los que obedecen, lo cual termina por excluir en la teoría política la “comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana”¹⁷².

La separación platónica de saber y hacer ha quedado en la raíz de todas las teorías de dominación que no son simples justificaciones de una irreductible e irresponsable voluntad de poder. Debido a la conceptualización y clarificación filosófica, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno y de acción con obediencia y ejecución rigieron las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política y pasó a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político, incluso después de que hubieran quedado olvidadas las raíces de las que Platón derivó sus conceptos¹⁷³.

3.3 Distinción entre pensamiento y conocimiento

Hannah Arendt no acepta esta correspondencia entre los que piensan y gobiernan y los que actúan y obedecen, porque esto supone que el pensamiento es una capacidad que tiene sólo cierta clase de personas especialmente dotadas con una inteligencia superior, como “si el pensamiento, del mismo modo que la alta matemática, fuese monopolio de una disciplina especializada”¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 246.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ Arendt. H. *V.E.*, p. 40.

Así, en la teoría política de Arendt es central la distinción entre pensamiento y conocimiento (entre pensamiento teórico y razón discursiva). El pensamiento no es la inteligencia, puesto que, la ausencia de pensamiento puede encontrarse en gente muy inteligente. En este sentido, Arendt se basa en la distinción kantiana entre las facultades mentales de la razón y el intelecto, que coinciden con las actividades del pensar y el conocer: 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. Arendt va incluso más lejos. Critica el hecho de que Kant, ligado a la tradición metafísica, mantiene la idea de que la razón se ocupa siempre del saber. Sin embargo, en Kant ya se encuentra la separación entre el saber y el pensamiento, puesto que, para él, la necesidad de la razón “abarca prácticamente todo lo que le acontece, las cosas que conoce y las que no puede conocer”¹⁷⁵. La distinción entre razón e intelecto se resume en las siguientes palabras de Arendt: “*la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa.*”¹⁷⁶. 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. El fin de la razón no es la búsqueda de la verdad verificable. La razón, de acuerdo con Kant, es libre de pensar y se ocupa de asuntos como Dios, la libertad, y la inmortalidad, objetos del pensamiento que son independientes de la experiencia sensible, de lo que puede ser dado a los sentidos. El intelecto, en cambio, conoce, y dentro de sus límites, se ocupa de las cosas que parten de la experiencia sensible. La diferencia radica en los propósitos y en los resultados que cada una de estas facultades espera alcanzar: el fin del intelecto es “la cognición y el conocimiento que, una vez obtenido, pertenece al mudo de las apariencias; una vez que se ha establecido como verdad, deviene parte y parcela del mundo”¹⁷⁷. Por su parte, el fin de la razón es el pensar en sí mismo, el hábito de reflexionar acerca de todo lo que acontece y llame la atención, “sin ningún otro fin que el suyo propio”¹⁷⁸.

El pensamiento en el proceso de conocimiento desempeña un papel subordinado, se utiliza como el medio para alcanzar los fines que se impone la empresa científica. El

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 42. *Cursivas de Arendt.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 89.

científico se retira del mundo en su trabajo intelectual, sólo para encontrar los métodos más adecuados para aproximarse al mundo de las apariencias. El conocimiento se mueve en el mundo de las apariencias, en lo que puede aparecer a los sentidos. Y si bien no está restringido a la experiencia sensible, porque no todos los objetos de conocimiento son perceptibles por los sentidos, siempre está en un proceso ilimitado de corrección y ampliación, de la percepción sensible. Esto se logra porque el intelecto humano también es capaz de crear instrumentos como el telescopio o el microscopio. En este proceso, que Arendt llama el proceso del progreso¹⁷⁹, el conocimiento científico no se sale de la experiencia del sentido común. En otras palabras, es un proceso que devela lo que está oculto a la experiencia sensible, mediante la adecuación constante de lo que los cinco sentidos humanos pueden experimentar. El criterio de verdad de lo que puede ser conocido siempre es el de la evidencia, que es propio de un mundo de apariencias¹⁸⁰.

La acción y la facultad cognitiva del intelecto son posibles y se realizan en un mundo común, un espacio de aparición y reconocimiento. Las dos dependen de una relación y de un reconocimiento. Una persona, mediante su acción aparece ante otras personas que la reconocen, y que cumplen el papel de espectadores y de intérpretes; el criterio de reconocimiento de un individuo no es su ser en “sí mismo”, sino su aparecer en el mundo común. El intelecto parte de una relación entre un sujeto que conoce y un objeto cognoscible, y del reconocimiento de que este objeto tiene una realidad independiente, aunque fundamentada en la misma relación. La apariencia siempre requiere espectadores, e implica una identificación y un reconocimiento por parte de seres que aparecen en un mundo de apariencias, de su propia realidad como de la realidad del mundo¹⁸¹. El sentido de realidad que produce todo aquello que aparece a una conciencia o a un sujeto pensante está garantizado por el sentido común: la adecuación de los cinco sentidos humanos en un mundo común compartido con otros. Así, y en oposición del solipsismo cartesiano, la sensación de realidad no la aporta el “yo pienso”, no sólo porque el pensamiento no se ocupa de la verdad de lo que aparece, sino el intelecto, porque el sentido de realidad se relaciona directamente con aquello que conecta la exterioridad del mundo con los cinco sentidos:

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 70.

En un mundo de apariencias, [...] la realidad está garantizada por esta triple afinidad: los cinco sentidos, radicalmente distintos entre sí, comparten el mismo objeto; los miembros de una misma especie tienen un contexto común que dota a cada objeto en particular de su significado; y el resto de los seres dotados de sentidos, a pesar de que perciben este objeto desde perspectivas completamente distintas, coinciden en cuanto a su identidad. La *sensación* de realidad surge de esta triple afinidad¹⁸².

El sentido común, que aporta la sensación de realidad es el resultado del contexto común de aparición de los objetos, esto es, del hecho de que un objeto aparece ante diferentes sujetos que están dotados de los mismos rasgos físicos, y del contexto donde “el hombre existe como apariencia en medio de otras criaturas que también aparecen”¹⁸³. Pero el sentido común, que se mantiene en el campo de las apariencias y de la sensación de realidad no es lo mismo que el pensamiento. El sentido común está ligado al aparato biológico y supone un mundo común compartido por todos los miembros de la especie humana que poseen los mismos cinco sentidos. El pensamiento, en cambio, va más allá de los procesos biológicos. Esto implica que el pensamiento no está determinado por la misma relación que mantiene el sentido común con la realidad. Sin embargo, en la medida en que todo pensador “continúa siendo [...] una apariencia entre apariencias dotada de sentido común y concededora de los razonamientos del sentido común necesarios para sobrevivir”¹⁸⁴, se afirma a sí mismo en la realidad del sentido común. Pero al no estar determinado por la realidad del sentido común, y por la relación necesaria que mantienen los cinco sentidos con los objetos que aparecen, el pensamiento “no sólo es invisible, sino que también trata con invisibles, con cosas que no están *presentes* a los sentidos, [...] objetos recordados y guardados en el almacén de la memoria, preparados así para una reflexión posterior”¹⁸⁵.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 75. Cursivas de Arendt.

¹⁸³ *Ídem.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 78.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 76.

La actividad del pensamiento no es la sola conciencia de sí, a la manera como es descrita por Kant en la *Crítica a la Razón pura*. Para Kant, el “yo pienso” debe acompañar todas las representaciones. La conciencia de sí es lo que permite que las representaciones puedan ser pensadas por un sujeto, esto es, son representaciones dadas a un sujeto. Esta facultad la llama Kant “apercepción pura”, la autoconciencia que acompaña toda representación *a priori* de la intuición y del intelecto. En este sentido, la condición originaria del conocimiento parte de la autoconciencia del sujeto (*apercepción*) que acompaña toda conciencia de los objetos, tanto de la intuición como del intelecto. Para Kant, la conciencia de sí no parte de una síntesis de los objetos, es decir, no se halla en los objetos porque no habría forma de enlazar la unidad de la conciencia por la unidad de los objetos, sino que es dada *a priori* como una síntesis originaria que acompaña tanto a la síntesis de la intuición como a la síntesis de toda representación en conceptos del intelecto. Es en el intelecto que se da ésta síntesis porque aquí se halla la facultad activa del conocimiento. La unidad subjetiva de la conciencia es la síntesis pura del sentido interno de la intuición, la forma pura de la intuición en el tiempo, esta es la unidad originaria de la conciencia como síntesis pura del entendimiento y está a la base *a priori* de toda síntesis empírica¹⁸⁶. A diferencia de la conciencia objetiva, dice Kant que en “la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no como me aparezco ni tampoco cómo soy en mí mismo, sino solamente de que soy. Tener de sí mismo conciencia no es pues, ni con mucho, un conocimiento de sí mismo [...]”¹⁸⁷. El “yo pienso”, la conciencia de la continuidad de un yo que se identifica como un yo soy yo, a través de la síntesis de las múltiples representaciones, experiencias y memorias de una vida, garantiza que el sujeto que conoce y actúa en el mundo es el mismo que piensa y siente. Por su parte, la actividad del pensamiento, que Arendt caracteriza como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, es la que “actualiza la dualidad original o la separación entre yo y ‘yo mismo’”¹⁸⁸. A diferencia de la *apercepción* kantiana que acompaña no sólo todas las representaciones, sino toda actividad y toda experiencia del sujeto, el pensamiento actúa siempre sobre el yo mismo sólo en tanto que perdura la actividad:

¹⁸⁶ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2006, § 16, 17, 18. pp. 67- 70.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, § 25., p. 77.

¹⁸⁸ Arendt, H. *V.E.*, p. 97.

Se es consciente de las facultades del espíritu y de su reflexividad. Es como si los órganos del pensamiento, la voluntad o el juicio sólo llegasen a existir al pensar, querer o juzgar y que, cuando están en estado latente, suponiendo que tal estado es anterior a la actualización, no fuesen accesibles a la introspección de la actividad pensante. El yo pensante, del que se es plenamente consciente durante la actividad del pensamiento, desaparece como si se tratara de un mero espejismo cuando el mundo real vuelve a afirmarse¹⁸⁹.

La retirada del mundo en el pensar implica una separación de todo aquello que se ofrece a los sentidos y al sentido común. De esta manera, y contra Descartes, la actividad del pensamiento no puede poner en duda la realidad de lo que aparece. La facultad de pensar, que Arendt relaciona con el concepto de la razón kantiana, es de una naturaleza distinta a la del intelecto. El intelecto, cuyo fin es el conocimiento, desea captar lo que se ofrece a los sentidos; esta facultad duda de la capacidad de los sentidos, e intenta corregir sus ilusiones. Por el contrario, según Arendt, el deseo de la razón, del pensamiento, es la comprensión: la razón no se pregunta qué es algo, si existe o si ese algo puede aparecer a los sentidos; se pregunta qué significa que algo exista¹⁹⁰.

La diferencia entre sentido y verdad se fundamenta en la distinción entre las proposiciones que se refieren al mundo de las apariencias y proposiciones que son independientes de aquello que aparece a los sentidos humanos. En palabras de Arendt, “no hay verdades más allá y por encima de las verdades de hecho, todas las verdades científicas, son verdades de hecho”¹⁹¹, guían al hombre en el mundo de las apariencias, al igual que lo hacen los cinco sentidos y el sentido común. La búsqueda de sentido, y las proposiciones con sentido no pueden demostrarse empíricamente, no se puede afirmar o negar su valor de verdad. Por ejemplo, la proposición “Dios ha muerto” no es falsa ni verdadera, sino que expresa la forma como, en cierto momento histórico, las personas se relacionan con la creencia en Dios.

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 84.

A diferencia de las actividades humanas de la labor, el trabajo y la acción que condicionan al hombre en los aspectos biológico, material y político-social respectivamente, las actividades mentales básicas del pensamiento, la voluntad y el juicio son independientes del mundo de las apariencias y de las mismas actividades que este mundo condiciona. Por lo tanto, la vida del espíritu no hace parte de la *vita activa*, de las tres actividades básicas que en su conjunto hacen posible la vida de los seres humanos en tanto seres humanos¹⁹².

El pensamiento, que hace parte de la *vita contemplativa*, carece de una función específica; su fin no es más que el suyo propio¹⁹³, y más aún, sólo se es consciente del pensamiento mientras persiste la actividad misma. El pensamiento, además:

[...] jamás puede establecerse con seguridad como una propiedad y precisamente la propiedad más elevada de la especie humana; al hombre se le puede definir como 'animal hablante', en el sentido aristotélico de *logon echon*, dotado de lenguaje, pero no como 'animal pensante' el *animal rationale*¹⁹⁴.

De esta manera, Arendt al igual que Koyré, se aparta de la concepción antropológica que dice que el hombre esencialmente se caracteriza por la capacidad superior de la razón y el pensamiento, y pone en evidencia la falacia de identificar "razón" y "palabra", "pensamiento" y "discurso", que subyace en el concepto de *logos*. Pero esto no quiere decir que el hombre sea reductible a sus condiciones materiales, a la manera como Marx concibe al hombre como un *animal laborans*. En la antropología de Arendt, si bien existe una prioridad vital en las actividades de la *vita activa*, no por ello el ser humano es reductible a lo que hace. En Arendt, las actividades del pensamiento no son reductibles, son actividades distintas a las de la *vita activa*. Alexander Koyré expresa esta misma idea en su ensayo "La función política de la mentira":

¹⁹² *Ibíd.*, p. 100.

¹⁹³ Arendt, H. C.H., p. 192.

¹⁹⁴ Arendt, H. V.E., p. 111.

La vieja definición griega que designa al hombre como un *zoon logicon*, descansa en un equívoco: no hay relación necesaria entre *logos* -razón y *logos* -palabra, como tampoco existe medida común entre el hombre, animal razonable y el hombre, animal que habla. Ya que el animal hablante es ante todo un animal crédulo, y el animal crédulo es precisamente el que no piensa¹⁹⁵.

De acuerdo con esto, la reflexión de Arendt sobre La condición humana está guiada por la necesidad de “nada más que pensar en lo que hacemos”, y por su parte, en *La vida del espíritu* Arendt parte de la necesidad de comprender la actividad misma del pensamiento. A partir de la siguiente frase de Catón “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”¹⁹⁶, Arendt plantea las siguientes preguntas: “¿qué ‘hacemos’ cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?”¹⁹⁷. Lo fundamental de esta perspectiva es que se puede abordar la vida del espíritu y la *vita activa* desde los mismos criterios básicos: el hacer y el aparecer. La cuestión que las trasciende es la comprensión de la libertad humana. Para Arendt, la libertad está tan íntimamente ligada a la acción, como lo está a las actividades de la mente (el pensamiento, la voluntad y el juicio). Dada la espontaneidad y la impredecibilidad de la acción, el hombre puede ser libre. Así mismo, las actividades de la mente son autónomas entre sí y lo son en relación con el mundo de las relaciones humanas.

Las actividades mentales del pensamiento, la voluntad y el juicio obedecen cada una a sus propias leyes, cada una es su propia causa, por lo tanto, son autónomas con respecto a las demás. De manera más específica, a la pregunta ¿qué nos hace pensar? Arendt responde con Kant, “una necesidad de la razón”. Con respecto a la voluntad dice ella que no puede ser movida ni por la razón ni por el deseo. Y el juicio opera independientemente de las reglas generales dadas por la razón o impuestas desde afuera¹⁹⁸. La razón no puede poner en movimiento a la voluntad, o determinar a la

¹⁹⁵ Koyré, A. “La función política de la mentira”. *Op. cit.*, p. 510.

¹⁹⁶ Arendt, H. *V.E.*, p. 34.

¹⁹⁷ *Ídem.*

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 91.

facultad de juzgar a partir de una ley general que sea dispuesta por la razón misma. Estas actividades son autónomas también en un sentido fuerte: aun cuando sea evidente que siempre es una misma persona quien piensa, quiere y juzga, ninguna de estas facultades determina o condiciona a las otras, y tampoco están condicionadas por algo más que no sea ellas mismas.

Por otro lado, a diferencia de las actividades de la labor, el trabajo y la acción que siempre se manifiestan en el mundo, ya sea utilizándolo en beneficio propio, transformándolo o creando relaciones nuevas, las actividades mentales no se muestran, no aparecen más que ante quien piensa y reflexiona, por lo cual “La única manifestación externa del espíritu es la distracción, una evidente falta de atención al entorno exterior, algo del todo negativo que no permite adivinar nada de lo que ocurre en el interior”¹⁹⁹. Además, se diferencian de los sentimientos, las pasiones y emociones que siempre se expresan y se exteriorizan en el comportamiento y las actitudes de las personas. La felicidad o la tristeza, el miedo y la vergüenza, tienen cada una su modo de expresarse. En este sentido, cualquiera de estos estados anímicos aparece a los demás. Decir, por ejemplo, que alguien *parece* desanimado significa, en principio, que cualquiera percibe su estado anímico, aun cuando, en algunos casos, no se esté totalmente seguro de haberlo interpretado bien. Pero la duda que se puede tener sobre los estados anímicos de las otras personas no significa que sean invisibles en el mismo sentido en que lo son las actividades del espíritu. Y si se considera que las pasiones, los sentimientos y las emociones se ubican en algo así como un espacio interior, también puede decirse que les corresponde siempre una forma de expresarse. Esto no ocurre con la actividad del pensamiento, no sólo porque un pensamiento puede “expresarse” de maneras muy distintas, sino que puede no expresarse nunca. A todo sentimiento le corresponde un comportamiento asociado, y sólo mediante un esfuerzo las personas pueden ocultar sus sentimientos. En cambio, mientras que las actividades mentales están en operación, la única manifestación aparente es la quietud.

Si con la acción los hombres se relacionan unos con otros y encuentran su lugar en una sociedad de semejantes, cuya característica fundamental es la pluralidad, la “solitud”, el

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 95.

estado de la existencia humana en el que uno se hace compañía a sí mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu²⁰⁰. A diferencia de la pluralidad de los asuntos humanos en los que las personas adquieren la condición de ser únicos frente a otras personas, al estado de soledad le corresponde el estar sólo consigo mismo, el conocer por sí mismo. Esto equivale en Arendt a la dualidad en el que el yo pensante reflexiona sobre sí mismo. El estado de soledad se diferencia del sentimiento de soledad que describe la experiencia de estar sólo junto a otras personas y el no poder estar en compañía de sí mismo.

De acuerdo con las características de la autonomía y de la invisibilidad, la separación entre el mundo de la acción y el mundo del pensamiento es radical: por un lado, la existencia humana es totalmente condicionada, por otro, las actividades mentales son absolutamente autónomas e incondicionales con respecto al mundo de las apariencias y a las condiciones de su existencia. Las últimas no pueden cambiar la realidad de manera directa, son actividades “aparentemente sin provecho, que no producen resultado alguno, y que ‘no nos dotan directamente con el poder de actuar’”²⁰¹.

El pensamiento realiza una inversión de todas las relaciones que se dan en la vida de los asuntos humanos: si la vida está condicionada por las necesidades físicas, por las pasiones y las emociones, la vida del pensamiento es libre. Dice Arendt, usando la expresión de Heidegger, que el pensamiento está “fuera de orden” porque:

[...] no sólo detiene al resto de las actividades, tan necesarias para vivir y sobrevivir, sino también porque invierte todas las relaciones normales: aleja lo cercano que se manifiesta directamente a los sentidos, y convierte en presente lo que en realidad está distante. [...] 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 desaparecido²⁰².

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 96.

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 93.

²⁰² *Ibíd.*, pp. 107-108.

Todas las inversiones que realiza el pensamiento se dan sólo en tanto que “todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento”²⁰³. O en palabras de Kant, todo conocimiento comienza con la experiencia, pero todo conocimiento no se origina en la experiencia²⁰⁴. Y es a partir del hecho de que el pensamiento es capaz de reflexionar sobre todo lo que acontece, que puede ocuparse de los múltiples y variados significados que encuentra en las cosas del mundo, de la vida y de los asuntos humanos.

La búsqueda de sentido en el pensamiento no es algo que tenga un fin, esto es, que en el momento en que se “descubra” cierta verdad, el pensamiento deje su actividad y se quede, por así decirlo, tranquilo y en reposo. El pensamiento puede verse como una necesidad que siempre está latente y sólo se satisface en la actividad misma. El pensamiento siempre vuelve sobre sus pasos; sobre todo lo que una vez ha sido pensado, puede volverse a pensar, pues no hay nada que le impida al pensamiento dudar de lo que la actividad misma haya establecido. En la actividad del pensamiento se puede dudar, incluso de la realidad de la conciencia de sí, del yo soy yo, al igual que en ciertas doctrinas budistas se postula la ilusión de la identidad del yo. Por esta razón Arendt dice que el pensamiento es de algún modo autodestructivo, y se asemeja a la labor de Penélope que cada mañana destejía lo que había tejido la noche anterior²⁰⁵.

La retirada del mundo de las apariencias es, entonces, la condición del pensamiento. El pensamiento se independiza totalmente de los objetos dados a los sentidos, y aprende, no sólo a tratar con objetos de la imaginación que de algún modo comparten cierta identidad con éstos últimos, sino a crear sus propios objetos que de ninguna manera se encuentran en el mundo de las apariencias. En el caso de la voluntad y el juicio, la retirada no es radical, y sus objetos son particulares con un lugar en el mundo de las apariencias: “sólo se alejan del mundo de manera temporal y con la intención de retornar luego”²⁰⁶.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 109.

²⁰⁴ Kant, I. *Crítica de la razón pura. Op. cit.* Introducción. § 1. p. 16.

²⁰⁵ Arendt, H. V.E., p. 110.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 114.

Las actividades de la labor, el trabajo tienen un carácter urgente, puesto que son las que hacen posible la vida y la existencia humana. Los seres humanos están, por decirlo así, sometidos, impulsados y estimulados a actuar, a trabajar y a procurarse su sustento básico. Más que por la espontaneidad de la *acción*, los hombres son conducidos a comportarse, a sentir y a relacionarse con los otros y con la realidad de acuerdo con y determinados por las costumbres, los hábitos y el sentido común. Ahora bien, aunque Arendt sostiene que las actividades mentales no pueden “cambiar jamás la realidad de manera directa –de hecho, en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que aquella entre hacer y pensar–” expresa también que “los principios y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia, de la vida del espíritu [...], dependen de la manera de llevar a cabo estas actividades mentales aparentemente sin provecho”²⁰⁷. ¿A qué se refiere Arendt con que la acción y las actividades de la vida dependen en *última instancia* de la vida del espíritu? ¿Qué significa ésta “última instancia”? Según Arendt, la ausencia de pensamiento es un factor típico de los asuntos humanos, de la manera como todas las personas actúan y se relacionan unas con otras. No sólo porque la acción, mientras se realiza, excluye al pensamiento, sino también porque pensar y actuar son dos actividades diferentes, y como tales no se pueden realizar al mismo tiempo. Además, porque las personas, en general, no piensan en lo que hacen, y muchas veces ni siquiera piensan, antes o después de realizar los actos que constituyen el mundo de las apariencias. Ahora bien, la “última instancia” remite a la relación entre el mal y el rechazo a pensar. Como vimos, lo que sorprende de Eichmann es que su comportamiento y su forma de hablar no hayan cambiado cuando el mundo cambió radicalmente. Esto es, que no haya distinguido entre una situación política normal y un régimen político criminal. Esta última instancia, así, puede referirse entonces a una especie de límite que el pensamiento pone, más allá del cual las personas no estarían dispuestas a actuar.

La separación de las actividades mentales del resto de las actividades humanas se refiere a la retirada del mundo de las apariencias que tiene lugar mientras se está en ellas. Las actividades mentales toman del mundo de la experiencia y de los

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 93.

acontecimientos los objetos con los cuales operan. Todo pensamiento es un pensamiento posterior, un re-pensamiento que por medio de la imaginación y la memoria prepara los objetos para ser pensados²⁰⁸. Con la separación en el pensamiento de la esfera de los asuntos humanos se independiza el deseo de la voluntad de la inmediatez del deseo por los objetos sensibles, y se libera el juicio de las reglas generales dadas por los hábitos y las costumbres: “El pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal cuando comienza a reflexionar sobre el pasado, juzgándolo, y sobre el futuro, creando proyectos de la voluntad. Y tales reflexiones aparecen de forma inevitable en las situaciones políticas críticas²⁰⁹”.

Las actividades mentales sólo pueden darse en la medida en que se retiran temporalmente de este mundo. La retirada del mundo por el pensamiento significa más específicamente, “una retirada de la *presencia* del mundo a los sentidos²¹⁰”. La conciencia de sí, que acompaña todas las representaciones que el sujeto se hace del mundo de los objetos sensibles, antecede a las actividades mentales que se liberan de lo dado a los sentidos, y que son capaces de traer al pensamiento, y re-presentarse aquello que no está dado inmediatamente. La retirada del mundo no se restringe a la independencia de imágenes mentales de objetos ausentes. Cuando el espíritu se retira del mundo y de las necesidades de la vida, no sólo puede, en el pensamiento, tratar con aquello que ya no está. También puede, en la voluntad desear aquello que no está todavía, y en el juicio, ser independiente de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos y de las experiencias con las que opera.

El pensamiento tiene sus raíces en el mundo de las apariencias y de la realidad de los objetos sensibles, pero se desliga de ellos cuando se pone en movimiento; el pensamiento es, en un principio, una reflexión sobre lo que aparece, pero en tanto que el mundo deja de ser una condición de la existencia humana, en los procesos mentales los hombres se mueven “fuera del mundo”; el pensamiento sólo se da cuando el curso de las actividades de la vida se interrumpe y el sujeto se detiene y permanece como si estuviera ausente.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 109.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 215.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 98.

Como se ha dicho, las actividades mentales no determinan lo que las personas hacen, quieren, y las reglas a partir de las cuales se juzga lo que está bien o mal. Las condiciones de la vida activa no condicionan al pensamiento. Sin embargo, el hecho básico de que el pensamiento interrumpa la acción, y por lo tanto, el sujeto se libere de sus condiciones, intereses inmediatos y de las dinámicas de la acción, puede actuar como una "última instancia" para evitar hacer el mal.

4. Sócrates y la actividad del pensamiento

4.1 Algunas respuestas a la pregunta ¿qué nos hace pensar?

¿Por qué Arendt establece una relación privilegiada entre el mal y el pensamiento? Si bien, la ausencia de pensamiento es una condición necesaria para hacer el mal, la actividad del pensamiento no es la condición necesaria que hace que las personas eviten hacer el mal. El pensamiento puede ser una condición para evitar el mal, pero no de la misma manera como la ausencia de pensamiento condiciona a los hombres al mal. En una sociedad que impide que las personas estén solas consigo mismas y reflexionen sobre lo que hacen, podría suceder cualquier cosa; las personas estarán dispuestas a hacer lo que se les diga, a seguir las reglas, sin importar que estas sean justas o injustas. De esta manera, las personas estarán totalmente condicionadas. En ausencia de pensamiento, las actividades de la labor y el trabajo, son las únicas condiciones a partir de las cuales es posible la vida humana. Y la acción pierde su carácter de impredecibilidad y espontaneidad, en otras palabras, se elimina la acción de las relaciones humanas.

En todo caso hay una diferencia cualitativa entre pensar y actuar, estas dos actividades son de naturalezas distintas. La tarea es, entonces, comprender cómo la vida del pensamiento toma lugar en la vida de los asuntos humanos, y en qué sentido ésta puede ser determinante para las cuestiones morales.

Parte de la indagación sobre las relaciones entre el pensamiento y la acción tiene que ver con la pregunta “¿qué nos hace pensar?” En esta búsqueda, Arendt analiza lo que a lo largo de la tradición filosófica occidental se ha dicho sobre la naturaleza y las características de la actividad del pensamiento.

Para Arendt, la mayoría de las respuestas que se han dado a esta cuestión y en general, lo que se ha dicho sobre la naturaleza del pensamiento proviene de “pensadores profesionales”. Sus conclusiones son más bien manifestaciones, en forma de discursos y teorías, de las experiencias del yo pensante, productos de la actividad de la mente que retornan al orden del discurso. Ya no se puede decir de ellas que estén “fuera de orden”, para usar la expresión de Heidegger²¹¹. Si bien es fácil entender esta dificultad como una imposibilidad lógica –todo lo que se pueda decir del pensamiento ya es un producto del pensamiento–, Arendt ve en lo que los pensadores profesionales dicen sobre el pensamiento intuiciones significativas que pueden servir para comprender la experiencia misma del yo pensante. Arendt identifica, ya sea en la tradición presocrática, en Platón y en los filósofos romanos, ciertos elementos que pueden ayudar a comprender y a caracterizar a la actividad misma del pensar. Por ejemplo, para los filósofos griegos el pensamiento surge de la admiración por un mundo armónico y ordenado. Por su parte, el desconcierto y la náusea, la negación y futilidad de un mundo en decadencia son las expresiones que utiliza la tradición romana para caracterizar la necesidad del pensamiento.

En los inicios de la tradición del pensamiento occidental, los filósofos presocráticos comparan al pensador con la actitud y la posición que toma aquel que es un espectador en una obra de teatro. La posición del espectador puede llevar a los hombres a compartir ciertas características que, por su naturaleza, sólo les corresponde a los dioses. Al igual que los dioses, que no estaban sujetos a las condiciones de la vida mortal, los hombres podían acceder a la posición del espectador, aquel que se ubica al margen de los asuntos humanos y de los cuidados del propio cuerpo: “la cualidad del espectador pitagórico, el hecho de estar situado al margen de los asuntos humanos, era algo divino”²¹². La condición del espectador es propia del poeta que se distancia de los asuntos humanos, de los hechos y de los acontecimientos en los que participan los hombres (y principalmente los héroes cuyas hazañas van a ser cantadas por ellos). El poeta, que narra las aventuras de los héroes, es el único consciente del significado de los

²¹¹ Arendt, H. *V.E.*, p. 100. El pensamiento está “fuera de orden” puesto que interrumpe todas las actividades habituales, está alejado de las necesidades y objetivos prácticos y no busca el conocimiento.

²¹² *Ibíd.*, p. 217.

hechos y es capaz de transmitirlo a quiénes lo escuchan. Para Arendt, aquí se encuentra una de las primeras experiencias del pensamiento:

[...] el significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia. Quien hace la revelación es ajeno a las apariencias; es ciego, está protegido frente a lo visible para poder “ver” lo invisible²¹³.

La respuesta griega parte de su concepción cosmológica según la cual, todo lo que existe está regido por los principios de armonía, orden y justicia. La naturaleza existe para ser contemplada y los hombres que quieren ser como los dioses, son capaces de alcanzar tal estado en virtud de la admiración por la belleza de todas las cosas. En este sentido, la respuesta platónica a la pregunta ¿qué nos hace pensar? es que la necesidad del pensamiento (y la filosofía) se origina en el asombro que producen las cosas bellas, la armonía del mundo. El filósofo se maravilla ante la armonía del mundo que se percibe más allá de las apariencias. El asombro admirativo surge “ante lo invisible que se manifiesta en las apariencias”²¹⁴. Pero la admiración que produce cualquier cosa del mundo percibida por los sentidos, aunque corresponde a la experiencia del yo pensante, no es propiamente lo que hace pensar. Las palabras “asombro” y “admiración” son metáforas visuales que Platón utiliza para expresar la sorpresa humana de encontrar en el pensamiento las ideas de belleza, justicia y bien, de las que, según él, participan todas las cosas de la naturaleza. Según esta doctrina, todo lo que aparece participa y debe su cualidad a una Idea, y el pensamiento se remonta de lo sensible a la contemplación de tal entidad suprasensible. Los objetos del pensamiento como la belleza, la justicia y el bien, están indicados en el mundo de los objetos visibles, de las apariencias, del que surge el asombro y se pone en actividad al pensamiento.

La respuesta de los romanos se formula en oposición al asombro admirativo platónico y está ligada a la crisis y caída de la República y del Imperio Romano: “el pensamiento

²¹³ *Ibíd.*, p. 155.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 166.

nace, pues, de la desintegración de la realidad y de la escisión resultante entre hombres y mundo, de donde brota la necesidad de otro mundo, más armónico y más significativo”²¹⁵. La respuesta platónica expresada en la teoría del rey filósofo y la doctrina de las ideas, también es formulada en un momento de crisis de la sociedad griega. Sin embargo, a diferencia de los filósofos latinos que buscan en la filosofía un refugio que los pueda proteger del sufrimiento que el mundo produce, Platón pone al pensamiento y al pensador profesional como el único capaz de dirigir los asuntos humanos. Por su parte, para los romanos, ya no es el asombro admirativo lo que pone en actividad el pensamiento, sino el rechazo de un mundo degradado, que es fútil, carente de sentido y de armonía. La tradición de pensamiento romano acentúa el carácter hostil y terrible del mundo, del que los hombres hacen todo lo posible por escapar. El resultado para el filósofo es su retirada del mundo de los asuntos humanos. Sea como fuere, las dos tradiciones comparten, no obstante, que el pensamiento supone una retirada del mundo, ya sea desde la posición de superioridad del filósofo platónico, o como un instrumento de evasión de las condiciones sociales y políticas y de las pasiones del cuerpo

4.2 Un modelo de pensador: Sócrates

La actividad del pensamiento, como lo sostiene Arendt, es una necesidad humana. El pensar es una actividad que constituye un fin en sí mismo, y la única metáfora que le conviene, de acuerdo con Sócrates, es “la sensación de estar vivo”²¹⁶. Antes que tratar de encontrar en Sócrates una respuesta a la pregunta “¿qué nos hace pensar?”, puesto que en últimas, todas las “cuestiones relativas al fin o al objeto del pensamiento son preguntas sin respuesta”²¹⁷, Arendt trata de identificar las formas y los medios que hacen que el yo pensante se manifieste.

Sócrates no buscaba enseñarles a las personas cómo ser buenas o más justas. No quería impartir una doctrina superior a la manera como lo intentó hacer Platón. A diferencia de Platón y los filósofos romanos, Sócrates no se separa de los asuntos humanos, tampoco pretende ser consejero de los poderosos; al contrario acepta ser gobernado. Su propósito fue el de analizar las opiniones de los otros, reflexionar sobre

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 176.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 217.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 218.

ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo mismo. Sócrates es pues, para Arendt, 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.

En este modelo se encuentran algunos elementos que pueden caracterizar al pensamiento. El primero de ellos es que el pensamiento, no “lleva a ningún lado”. Los diálogos socráticos son todos aporéticos, esto es, no son conclusivos. Sócrates, más que creer en la posibilidad de que mediante 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.

Como hemos visto, Sócrates descubre la actividad del pensar como un diálogo que el yo mantiene consigo mismo. El yo pensante se descubre como una actividad que se parece al diálogo que se mantiene con otras personas, a la manera en que dos amigos sostienen una conversación. Sócrates es capaz de hacer consigo mismo, en solitario, lo mismo que acostumbraba a hacer con otros: hablar y examinar todo lo que se dice y acontece. Lo descubre porque ve que al igual que el diálogo que entabla con sus amigos sobre cualquier tema, este diálogo lo puede continuar en soledad, lo puede mantener consigo mismo. Hay que tener en cuenta que este diálogo no está determinado por convenciones sociales, o por otro tipo de reglas sociales. Y a diferencia del diálogo que se puede establecer con un funcionario público o con un soldado, el diálogo en la amistad no se basa en un intercambio de fórmulas.

Por lo tanto, se mantiene la distinción entre hablar y pensar como dos actividades de naturaleza distinta. El diálogo del yo consigo mismo tiene una correspondencia con el diálogo que se entabla con un interlocutor. Si los hombres, según la fórmula griega se caracterizan por el logos –que los diferencia de los bárbaros, de aquellos que no resuelven sus asuntos por la vía del diálogo, sino por la coerción y la violencia– el descubrimiento socrático del diálogo silencioso demuestra la facultad específicamente humana del pensamiento²¹⁸. Pero esto puede leerse también de otra forma: el

²¹⁸ Arendt, H. R.J., p. 109.

descubrimiento socrático no solo demuestra que hablar y pensar son dos actividades diferentes, demuestra que los seres humanos pueden establecer relaciones políticas no mediadas por la violencia, y que las relaciones sociales pueden organizarse incluso en un espacio constituido sobre la base de la pluralidad y la diferencia.

Como se ha dicho, el hablar con los otros, comunicarse para organizarse y actuar en concierto son actividades que hacen parte de la condición humana. Hablar con los otros se cuenta entre las actividades que hacen posible el mundo de las relaciones humanas. Mediante el discurso y la acción, las dos actividades específicamente políticas, los seres humanos se muestran en su singularidad, tal como son en el mundo de la pluralidad humana. Hablar es una actividad racional que diferencia al hombre de los demás animales. Pero, si se mantiene la distinción entre palabra y razón, hablar y comunicarse con los otros no necesariamente pasa por la actividad del pensamiento. Por lo tanto, Arendt dice que Sócrates creía que los seres humanos no son simplemente animales racionales que utilizan el habla para comunicarse, sino seres pensantes que son capaces de entablar un diálogo consigo mismos. Sin la actualización de la capacidad humana de hablar en el pensamiento, el habla (que en forma de opiniones y discursos expresa lo que una persona es en su singularidad) se tornaría carente de significado²¹⁹.

Ahora bien, lo que se ve de la figura del pensador socrático es que el diálogo natural que Sócrates sostiene con sus interlocutores, y que parte de la pregunta “¿qué queremos decir cuando hablamos de algo?”²²⁰ (la pregunta socrática básica) siempre termina en una perplejidad. De esta manera, cuando Arendt dice que Sócrates quería suscitarles a sus interlocutores las mismas perplejidades que él tenía, lo que quiere decir es que él se sorprende de que al hablar en extenso de algún tema, tanto él como sus interlocutores realmente no saben de lo que hablan. Y la intención es, por lo tanto, hacer que sus interlocutores se den cuenta de esta verdad y que pasen del hablar al pensar.

Las maneras como Sócrates provoca al yo pensante y hace que se manifieste están contenidas en los tres símiles que él utiliza para referirse a sí mismo. El primero es el tábano: es una mosca que no sólo molesta cuando las personas están durmiendo, sino

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 110.

²²⁰ Arendt, H. V.E., p. 188.

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 agujonea para pensar: porque él consideraba que una vida sin reflexión no sólo vale poco sino que ni siquiera podría considerarse como una auténtica vida²²¹. 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 sólo 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, entre otras cosas, se ve también como una actividad inútil, ya que su única manifestación es esta parálisis.

Los tres símiles no describen todavía a la actividad del pensamiento como tal. Antes bien, muestran la función que Sócrates cumple para con sus conciudadanos. Este pensador, como se puede inferir de los tres símiles, no es un filósofo que aspira a convertir a los hombres en sabios ni su propósito es enseñar algo. Simplemente se limita a tratar de que sus interlocutores se despierten a la reflexión, se cuestionen sobre todo lo que acontece, sobre las palabras y conceptos que utilizan para hablar y comunicarse con los otros. También se dedica a analizar las opiniones que cada uno de sus interlocutores tiene sobre cualquier tema, y mediante el diálogo *in extenso*, realizar un examen de lo que se dice, para que finalmente los otros, como él, permanezcan en la perplejidad, en el estado de parálisis al que lleva el pensamiento cuando se pone en actividad.

En apariencia, para cualquier observador, los tres símiles no sólo muestran cómo Sócrates es capaz de sacar al yo pensante de su refugio, sino que describen con

²²¹ *Ibíd.*, p. 195.

bastante claridad a aquel que se dedica a pensar. En principio llama la atención el hecho de que las metáforas que son usadas para describir a Sócrates no sugieren ninguna idea positiva del pensador, ya sea en términos estéticos o intelectuales. Al contrario, parecen más bien epítetos ofensivos y desagradables por los cuales se reconoce a Sócrates. Si desde el punto de vista de Sócrates, el pensar es como un despertarse a la vida, desde el punto de vista del mundo, es como un zumbido que no deja descansar, y peor aún, como un aguijón que puede producir un molestia muy desagradable. La comadrona tiene una función muy útil, pero los partos generalmente son dolorosos. Y la parálisis no es una posición cómoda para cualquiera que esté dado al movimiento.

Aunque Arendt no lo dice, una cuarta manera de identificar a Sócrates dada por sus interlocutores es con el término *átopos*. Esta palabra resume lo forma como Sócrates es percibido por los otros, se utiliza para designar lo que es inclasificable, “de una originalidad incesantemente imprevisible”²²². Y como dice Barthes refiriéndose al ser amado que se reconoce como *átopos*:

La *atopía* de Sócrates está ligada a Eros (Sócrates es cortejado por Alcibíades) y al Pez torpedo (Sócrates electriza y adormece a Menón). [...] La *atopía* del otro, la sorprende en su mirada, cada vez que leo en ella su inocencia, su gran inocencia: no sabe nada del mal que me hace, o, para decirlo con menos énfasis, del mal que me da. ¿El inocente no es inclasificable (por consiguiente sospechoso para toda sociedad que no “se reencuentra”) sino allí donde puede clasificar Faltas?²²³

Los símiles son complementarios y sirven para indicar las características principales de la actividad del pensamiento. El pensamiento despierta, es como un darse cuenta de las condiciones de la vida, que van más allá de la conciencia de sí; en el pensamiento se realiza un examen, una purga de lo que cada uno está acostumbrado a decir y a hacer. El pensamiento obstruye el curso normal de la acción, exige que el sujeto que piensa se

²²² Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 2009, p. 42. Ingrid Sánchez me llevó a este libro: gracias por eso y por el tiempo que pasamos juntos.

²²³ *Ibíd.*, pp. 42-43.

detenga y permanezca por un tiempo en este estado. Finalmente, y siguiendo la reflexión de Barthes, pone al pensador al margen, sin *topos* y sin “plano”, sin discurso²²⁴.

Por otra parte, para referirse a la actividad del pensamiento, Sócrates recurre a la metáfora del viento. La función del tábano es levantar el viento del pensamiento, “este viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo” las manifestaciones que en forma de conceptos y teorías ha producido el pensamiento mismo²²⁵. “En su 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)”²²⁶. El pensamiento tiene, por lo tanto, un efecto destructivo: “socava todos los valores y las 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”²²⁷.

El pensamiento saca a las personas de la seguridad del uso de los discursos establecidos, del seguimiento de 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,

[...] de lo que nos parecía indudable mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo una cosa. Si lo que se estaba haciendo consistía en aplicar una regla general de conducta a casos particulares como los que surgen en la vida cotidiana, entonces nos encontramos paralizados porque ninguna de estas reglas puede hacer frente al viento del pensamiento²²⁸.

En la actividad del pensamiento, el mundo de la acción y de los condicionamientos sociales se torna problemático, esto es, y según la definición psicológica de lo que es un

²²⁴ *Ibíd.*, p. 44.

²²⁵ Arendt, H. *V.E.*, p. 197.

²²⁶ *Ibíd.*, pp. 197-198.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 198.

²²⁸ *Ídem.*

problema, el pensador se encuentra como bloqueado en su esfuerzo para alcanzar un fin²²⁹. Asimismo, no da garantía de encontrar una solución aceptable para lo que se ha tornado “problemático”. El viento del pensamiento es como un despertar a la vida, pero un despertar en el que el pensador se da cuenta que nada queda, salvo perplejidades.

La actividad de pensar es una peligrosa e infructuosa empresa. Si el tábano agujonea, el pez torpedo paraliza. Lo único que exige es permanecer en las perplejidades, sin aportar ninguna nueva regla o ningún nuevo curso de acción. Uno de sus peligros es que una vez que el pensador retorna al mundo de la acción, caiga en el cinismo y en la vida licenciosa. Esto porque, como se ha dicho anteriormente, el pensamiento socrático discurre en círculos y no lleva a ningún lado. Los diálogos socráticos no son concluyentes. Y así, el peligro está, en que cuando el tábano agujonea, cuando ninguna verdad se sostiene, el despertar produce la sensación de insatisfacción y de inseguridad. Sócrates, a diferencia de Platón, no les ofrece a sus interlocutores ninguna nueva doctrina. El viento del pensamiento provoca que los valores establecidos sean puestos en duda, y sin valores “se puede llegar a cambiar la falta de resultados del pensar Socrático por resultados negativos: si no podemos definir qué es la piedad, pues seamos impíos” algo totalmente contrario a lo que buscaba Sócrates²³⁰.

La búsqueda constante de sentido que caracteriza a la actividad del pensamiento puede “volverse en contra suya”, y así, “Tales resultados negativos serán empleados más adelante con la misma rutina anterior; en el momento en que se aplican en el dominio de los asuntos humanos, es como si nunca hubieran pasado por el proceso del pensamiento”²³¹. La negación de los valores positivos vigentes y de las opiniones aceptadas, mediante la búsqueda de sus implicaciones y supuestos tácitos es un paso necesario en todo examen crítico. Si bien, todo resultado, conclusión o discurso que se manifiesta como un producto del pensamiento deja a un lado el estado de parálisis que produce el pez torpedo, derivar de la actividad del pensamiento la conclusión de que entonces nada vale es contrario a la actividad del pensamiento. Es decir, esta conclusión, aunque puede ser un resultado de la actividad de pensar, debe ser puesta en duda y

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 199.

²³¹ *Ídem.*

examinada cuando se retorne a la actividad misma. El nihilismo, que es uno de los riesgos más grandes de la actividad del pensamiento no es su resultado, es uno de sus momentos peligrosos. Porque el deseo de encontrar resultados es contrario a esta actividad. La aceptación de los resultados hace innecesario seguir pensando. Por otra parte, no sólo el pensar no produce ninguna nueva creencia, sino que lo que en el pensamiento puede tener sentido, puede no tenerlo en el dominio de los asuntos humanos: “Su aspecto más peligroso, desde el punto de vista del sentido común es que lo que tenía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve cuando se quiere aplicar a la vida cotidiana”²³².

Así, cuando las manifestaciones del pensamiento, los conceptos, son apropiados por el sentido común, se vuelven productos cognitivos, verdades de hecho. Pero el pensamiento se levanta en una incesante búsqueda de sentido, no de conocimientos. Los conceptos cuando son apropiados por la opinión común, y se aplican en el dominio de los asuntos humanos, funcionan como productos cognitivos: reglas de comportamiento y maneras de ver el mundo que pueden ser aceptadas. En contra de la búsqueda de resultado, de conocimientos o de reglas para la acción, la verdad que le es propia a la actividad del pensamiento es: nadie es sabio: el “sabio”, el que piensa se da cuenta de que cada vez que se enfrenta a una dificultad en la vida es preciso “preparar el espíritu de nuevo”²³³. Consistente con esto, pensar es una actividad que implica un nuevo comienzo, es, como dice Arendt, una actividad que acompaña el vivir y que sirve para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida²³⁴.

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 entraña peligros. En ausencia de pensamiento la conducta moral dependería de la adhesión a la regla, y en definitiva no se podría hablar de conducta buena o mala, sino de conducta correcta o incorrecta. Las personas se “habituán entonces no tanto al contenido de las reglas –un examen detallado de las mismas las llevaría siempre a la perplejidad–, como a la *posesión* de las

²³² *Ídem.*

²³³ *Ibid.*, p. 200.

²³⁴ *Ibid.*, p. 201.

reglas bajo las cuales se subsumen particulares”²³⁵. Si alguien quisiera cambiar las reglas, no encontraría impedimento alguno, siempre y cuando ofrezca un nuevo código de valores. Si las cuestiones morales se refieren sólo a los hábitos de comportamiento, cambiar los códigos morales sería como cambiar las maneras de la mesa, las normas de urbanidad. Para Arendt, el cambio del código no necesita ni fuerza ni persuasión. Es como cuando a un niño se le ensaña en un momento a comer con las manos y en otro momento se lo acostumbra a comer con cubiertos. El niño no necesita razones, tampoco necesita entenderlas, sólo obedecer; obedece y cambia su comportamiento sin necesidad del pensar. Es en este sentido como, según Arendt, el pensamiento se hace superfluo.

El peligro del no-pensar no tiene que ver con que los seres humanos irreflexivos o que evitan pensar en todo lo que hacen, se dejan llevar por ciertas fuerzas psicológicas o innatas de destrucción y maldad, a la manera como el psicoanálisis describe la pulsión de muerte. Más bien, sin el pensamiento la acción humana estaría determinada por cualquier imposición que venga de afuera. Cuando el viento del pensamiento se levanta, no sólo interrumpe cualquier acción que se esté llevando a cabo, también desorienta. Esto ciertamente es peligroso, no solamente desde el punto de vista individual, sino desde el punto de vista social. Pero al menos permite que aquél que piensa no se deje llevar por el curso de los acontecimientos.

4.3 El dos-en-uno

La actividad del pensamiento es una empresa peligrosa porque pone en duda las verdades convencionales y las reglas de conducta. Puede llevar al nihilismo, al reemplazo de los valores aceptados por sus contrarios negativos. Los nihilistas son aquellos que cambian la falta de resultados del pensar socrático por resultados negativos, que son despertados al cinismo y a la vida licenciosa. Este peligro no surge de la actividad del pensamiento, sino del deseo de encontrar resultados que hagan innecesario seguir pensando.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 200.

Sócrates, como el modelo del pensador, es incapaz de hacer el mal, a diferencia de muchos de sus discípulos que, habiendo sido agujoneados por el tábano, cayeron en el nihilismo. ¿Qué diferencia hay entre Sócrates y estos interlocutores? Esta pregunta sugiere que debe haber una característica especial en el pensador que lo condiciona contra el mal, o para usar las palabras de Platón, la “naturaleza noble” de Sócrates es lo que le impide hacer el mal. Vistas las cosas así, la actividad del pensamiento sería una condición marginal en lo que a la realización del mal se refiere. Y esto supone que sólo unos pocos que poseen ciertas características especiales pueden ser buenos, como se puede inferir de las palabras de Platón.

Pero Arendt no cree que Sócrates afirmara que sólo unos pocos pueden pensar, que sólo quienes están inspirados por *Eros*, o porque poseen una naturaleza noble, son incapaces de hacer el mal. Tampoco cree que sólo unos objetos de pensamiento como la sabiduría, la belleza y la justicia, sean dignos de la actividad pensante. Para Arendt debe haber una propiedad inseparable de la actividad del pensamiento que pueda prevenir a los hombres de hacer el mal, con independencia de cuál sea su objeto y de las características del pensador²³⁶.

En las siguientes dos afirmaciones de Sócrates Arendt encuentra los principios que se derivan de la actividad del pensamiento y que pueden prevenir a los hombres de hacer el mal. El primero: “es mejor sufrir la injusticia que cometerla”; y el segundo: “es mejor 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”²³⁷. Ambas afirmaciones aparecen en el *Gorgias*, un diálogo que Sócrates sostiene con el retórico Gorgias, su discípulo Polo y con el sofista Calicles.

El *Gorgias* trata sobre la retórica, el arte de dirigirse y persuadir a la multitud. Sócrates, menos que estar dispuesto a escuchar a aquel que está ejercitado en la retórica, busca un interlocutor que esté dispuesto a dialogar. Así le dice a Gorgias: “[...] me gustaría más preguntarte a ti, si estás dispuesto a contestar. Pues, por lo que ha dicho, es para mí

²³⁶ *Ibíd.*, pp. 202-203.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 203. Cursivas de Arendt.

evidente que Polo se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar²³⁸. A lo largo del diálogo Sócrates les insiste a sus interlocutores que hablen con sinceridad, que digan lo que piensan, y que no utilicen las argucias de la retórica con él para convencerlo, como por ejemplo, asustar al contrincante, apelar a testigos que prueben las opiniones que se defienden, o burlarse de sus palabras. Porque, como dice él, las trampas de la retórica no sirven contra la verdad²³⁹. Por medio de los procedimientos retóricos se pueden probar o refutar las afirmaciones de los otros, puesto que, por ejemplo, alguien puede ser “condenado por los testimonios falsos de muchos, y al parecer, prestigiosos testigos”²⁴⁰. Por el contrario, Sócrates trata de hacer que sus interlocutores expresen sus propios pensamientos, que den pruebas en forma de argumentos de lo que piensan, y, si son capaces, que les demuestren los errores y contradicciones de sus propias opiniones.

Sócrates también insiste en que sus interlocutores estén en igualdad de condiciones frente a él, esto es, que intenten hablar con la verdad. Además, reconoce en su interlocutor a un amigo y no a un rival al que se refuta con engaños. Dice Sócrates:

[...] no me decido a refutarte temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión. Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos²⁴¹.

Quiero llamar la atención sobre varios aspectos en las palabras de Sócrates: 1. Sócrates no entabla el diálogo con el propósito (retórico) de convencer a su interlocutor. Su interés

²³⁸ Platón. *Gorgias*. Madrid: Alianza, 1998, 448d

²³⁹ *Ibíd.*, 473d

²⁴⁰ *Ibíd.*, 472a

²⁴¹ *Ibíd.*, 458a, b

no está en contradecir a su rival sino en el hablar sobre algo. 2. La condición para que el diálogo se dé es que los interlocutores estén en igualdad de condiciones, esto es, que sean capaces de aceptar ser refutados. 3. El diálogo socrático se basa en la negación y no en la afirmación. Lo que interesa en el diálogo es identificar los errores y las contradicciones y no los aciertos o verdades. 4. El mayor bien es librarse de las propias contradicciones que se sostienen irreflexivamente sobre el tema que se discute (que en este caso es la injusticia), pero esto no quiere decir que el que sepa qué es la justicia se procuraría el mayor bien, sino que el que se contradice (sobre cualquier tema) no podría ser justo.

¿Por qué es preferible ser refutado que refutar a otro? Porque el que está en el error, esto es, el que dice opiniones contradictorias no puede sostener un diálogo con otro. Cada vez que su interlocutor apela a testigos externos o a la opinión de muchos, Sócrates le exige que exprese su propia opinión, que diga lo que él piensa. Para Sócrates la prueba de la verdad no se encuentra en los procedimientos retóricos, sino en lo que cada uno cree y dice con sus propias palabras. Sócrates le dice a Polo:

[...] intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos de que no digo verdad. [...] Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios. Así

pues, existe esta clase de prueba en la que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía. Comparemos, por tanto, una y otra y examinemos si difieren en algo. Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas a cerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso²⁴²

En la conversación se hace evidente una doble verdad: no se puede estar de acuerdo con alguien que se contradice, y el que se contradice, el que sostiene posiciones contrarias, cae en vergüenza, porque no es capaz de mantener lo que piensa y por lo tanto, no está de acuerdo consigo mismo. Y esta es la clase de prueba que busca Sócrates. La prueba de la verdad de los otros es la de estar de acuerdo con la mayoría; la de Sócrates es la del pensamiento, y la no-contradicción. La contradicción hace imposible que la conversación continúe. Sócrates al realizar el examen de las opiniones de los otros saca a la luz las contradicciones y hace que el que se contradice, no sólo acepte la contradicción, sino que se avergüence de no saber de aquello de lo que aseguraba ser un experto, como Gorgias con la retórica.

Sócrates encuentra en su amor por la filosofía el principio que no le permite contradecirse a sí mismo. Sócrates es amante de la filosofía y por lo tanto “no puede oponerse a lo que dicen sus amores”²⁴³. Y como su opositor se encuentra Calicles, que es amante de la política y por lo tanto defiende la opinión y el parecer del pueblo de Atenas. Sócrates exhorta a Calicles a que defienda lo que sus amores sostienen, esto es, que cometer injusticia y no sufrir castigo no es el mayor de los males, y refute la opinión de Sócrates y la filosofía, que sostiene que esto último, por el contrario, es el mayor de los males. El conflicto radica en que todos creen que cometer injusticias y no sufrir castigos es lo mejor para el individuo, lo cual, así mismo, sería lo mejor para todos.

Sócrates le exige a Calicles dos cosas: primero, que no se contradiga, como un requisito para defender su posición; segundo, que aunque su posición es la de la mayoría, la defienda como si fuera su propio punto de vista, y no con el argumento de que su opinión

²⁴² *Ibíd.*, 471e, 472a, b y c

²⁴³ *Ibíd.*, 481e

es la opinión de la mayoría. Si Calicles no es capaz de refutar la afirmación de Sócrates, estará en contradicción consigo mismo, puesto que las dos afirmaciones, que son contrarias, no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Así, Sócrates propone que el requisito para defender cualquier opinión, y en este caso, la opinión que se tiene sobre la justicia y el bien, que son cuestiones que revisten la mayor importancia para los asuntos de la *polis*, es:

[...] yo creo, excelente amigo, que 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 contradiga²⁴⁴.

En la conversación con Calicles, Sócrates le dice que hable libremente y sin avergonzarse²⁴⁵, esto es, que lo que afirma coincida con él mismo, pero también, le dice que si examina lo que dice, él no estará de acuerdo consigo mismo²⁴⁶. Al final del diálogo, cuando Calicles ya no es capaz de sostener sus propias opiniones sin contradecirse, éste se retira de la conversación y le propone a Sócrates que continúe solo: “¿No podrías completarla tú solo, bien con una exposición seguida, bien preguntándote y contestándote tú mismo?”²⁴⁷; a lo que Sócrates responde que “él es capaz de decir *lo que antes decían dos*”²⁴⁸. Así, Sócrates expone su modo de pensar: examina en un diálogo lo que se dice, sin tener la certeza de la verdad y abriendo la posibilidad siempre de que el otro, ya sea el yo del pensamiento, o el interlocutor (cualquiera que lo escuche) tome la palabra y lo refute. Ahora bien, en tanto que sus interlocutores no son capaces de refutar las afirmaciones de Sócrates, antes bien, las aceptan, sus afirmaciones se hacen evidentes en el transcurso de la conversación. En el caso del diálogo con Gorgias, éste admite que el orador debe conocer qué es la justicia, y debe reconocer que el justo jamás puede obrar injustamente. Y al final de la

²⁴⁴ *Ibíd.*, 482b, c

²⁴⁵ *Ibíd.*, 487d

²⁴⁶ *Ibíd.*, 495d

²⁴⁷ *Ibíd.*, 505d

²⁴⁸ *Ibíd.*, 505e. *Cursivas en el original*

conversación con Polo, éste admite que es preferible sufrir la injusticia que cometerla²⁴⁹. Los dos que trataron de defender la posición contraria se avergüenzan y se muestran ridículos. Sócrates en el diálogo es capaz de refutar las opiniones de sus interlocutores. Y en el pensamiento, el diálogo consigo mismo, es lo que puede hacer que Sócrates se refute continuamente. Lo vergonzoso para Sócrates no es que muchos hombres estén en desacuerdo con él, lo vergonzoso es que alguien presuma de ser algo, cuando cambia a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones²⁵⁰.

Calicles es el único que no acepta las afirmaciones de Sócrates; antes bien, se burla de él y le dice que mejor sería para él y para los demás que dejara de filosofar²⁵¹. Esto, porque Calicles sostiene la posición de que el filósofo no es capaz de defenderse a sí mismo si es víctima de injusticia y, para él, esa situación es la más deshonrosa²⁵². Calicles sostiene que los que se ocupan de los asuntos políticos deben tener buen juicio para el gobierno y la administración, y estos son los decididos y los que son capaces de llevar a cabo lo que piensan y quieren en beneficio propio, porque esto corresponde a la ley del más fuerte. Así, una acusación contra el filósofo hace evidente que este no le procura ningún bien a la *polis*. Por lo tanto, dice Arendt, la disputa entre Calicles y Sócrates radica en que ambos están hablando de un yo diferente, y lo que es bueno para uno es malo para otro²⁵³ y concluye que Sócrates no “habla como un ciudadano, que se supone que se preocupa más del mundo que de sí mismo; habla como un hombre cuya prioridad es el pensamiento”²⁵⁴. Calicles, en cambio, habla como el amante del *demos* y defiende sus intereses. Pero contra Arendt, y para usar una expresión platónica, el *demos* no sabe lo que quiere. No sabe lo que es mejor para la ciudad. Pero de aquí no se deriva la conclusión platónica, según la cual, el filósofo es el único que puede saber qué es lo mejor para la ciudad. Cualquier ciudadano, al igual que Sócrates puede saber, en el examen de las opiniones, lo que es mejor para sí mismo y por lo tanto para la ciudad. El conflicto se expresa (y tiene su origen) en la contradicción de Calicles: creer que lo mejor para sí mismo (preferir la injusticia y salvarse del castigo) es lo mejor para la

²⁴⁹ *Ibíd.*, 482d, e

²⁵⁰ *Ibíd.*, 527d

²⁵¹ *Ibíd.*, 484c

²⁵² *Ibíd.*, 508d

²⁵³ Arendt, H. V.E., p. 204.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 205.

ciudad. Lo cual, tiene que ver con la crisis de las ciudades estado griegas, y la lucha de todos contra todos. En el diálogo, Sócrates intenta sacar a la luz la contradicción en la que se basan todos.

Sócrates expresa que él es uno de los pocos atenienses que se dedica al verdadero arte de la política, el cual busca el mayor bien para la ciudad, y no el mayor placer para el tirano o para el poderoso²⁵⁵. Desde mi punto de vista, lo que intenta demostrar Sócrates es que con el examen de las opiniones se superaría el conflicto (aparente) entre los intereses individuales y los intereses de la comunidad.

Sócrates busca que sus interlocutores expresen lo que piensan, con la condición de que digan siempre lo mismo y se refieran a las mismas cosas²⁵⁶. Quiere que los otros también sean amantes de la filosofía, puesto que de lo contrario no es posible continuar la discusión, no se puede saber claramente lo que el otro piensa. En la discusión, Sócrates le exige al otro que mantenga cierta identidad. Cuando Calicles abandona la conversación y deja a Sócrates continuar por su cuenta, éste se cuida de no pronunciar un monólogo en el que se defiende una verdad intentado convencer a los que escuchan con las artes de la retórica. Sócrates mantiene el discurso como una conversación consigo mismo, como alguien que se pregunta y se responde a sí mismo. Esta es para él la única forma de llevar su investigación sobre la justicia y el bien, y lo hace evitando siempre el riesgo caer en contradicción consigo mismo. El criterio del diálogo mental no es la verdad sino “el acuerdo, el ser coherente con uno mismo, [...], su opuesto, contradecirse, [...], significa en realidad convertirse en el propio enemigo”²⁵⁷, caer en desgracia a los propios ojos, y parecer ridículo. El yo no puede contradecirse a sí mismo, puesto que nadie quiere convertirse en su propio enemigo. Sócrates cuando habla siempre es uno, pero en el pensamiento, el “no soy más que uno” se escinde en dos, para que el diálogo continúe. Con Sócrates, el puente entre el mundo de la acción y el mundo del pensamiento lo tiende la expresión “aunque no soy más que uno”. Por un lado, el “no soy más que uno” es el que aparece en el ámbito público, se refiere a un “yo soy para los otros” por medio del cual se me reconoce. Pero también se refiere a un “yo

²⁵⁵ Platón. *Gorgias*. *Op. cit.*, 421d, e

²⁵⁶ *Ibíd.*, 490e

²⁵⁷ Arendt, H. *V.E.*, p. 208.

soy para mí mismo”, y dice Arendt, “en este último caso, claramente no soy sólo uno. En mi unicidad se inserta una diferencia”²⁵⁸. La cuestión es ¿cómo seguir siendo uno? Y la respuesta sería que sólo por medio de la actualización de la diferencia entre el yo y el sí mismo, se puede seguir siendo uno frente a los otros. Y por su parte, sólo si se permanece uno en la acción, esto es, si se prefiere sufrir la injusticia que cometerla, se puede estar de acuerdo consigo mismo en el pensamiento. El principio de no-contradicción en el pensamiento se corresponde con el principio de no preferir la injusticia en la acción.

La experiencia del yo pensante es la experiencia del dos-en-uno que es lo único que puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, que Sócrates descubrió como la esencia del pensamiento. La conciencia de sí que constituye la unidad a partir de la cual el yo se aparece ante los demás se escinde en la actividad pensante, en el dos-en-uno. En la actividad pensante el yo soy de la conciencia se constituye como un yo soy para mí mismo. El dos-en-uno se convierte otra vez en uno cuando el mundo exterior se impone al pensador e interrumpe el proceso de pensamiento. Y en tanto que el “yo soy yo” expresa una dualidad, la identidad siempre está en crisis, siempre en el pensamiento el yo se enfrenta al “yo soy”. La crisis sólo podría ser resuelta mediante el hecho de no estar nunca solos y no intentar pensar jamás²⁵⁹, esto es, cuando no es posible que el individuo se encuentre consigo mismo en el pensamiento.

El hombre existe *esencialmente* en plural, tanto en el mundo de los asuntos humanos, como en la actualización de la conciencia de sí durante la actividad del pensamiento; en la dualidad del “diálogo silencioso del yo consigo mismo”. En el mundo de las relaciones humanas las personas experimentan la diferencia en la identidad. La diferencia y la alteridad son las características dominantes del mundo de las apariencias y son también las condiciones para la existencia del yo mental, de la experiencia del pensamiento. El yo-soy-yo, experimenta la diferencia en la identidad cuando no se relaciona con las cosas que aparecen sino cuando se relaciona sólo consigo mismo. La dualidad del yo consigo mismo hace del pensamiento una actividad auténtica, en la que soy tanto quien pregunta

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 206.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 209.

como quien responde²⁶⁰. La actividad del pensamiento ha sido descrita como un proceso dialéctico –Hegel– de constante negación y superación, y crítico –Kant– de autoreflexión. En Arendt el diálogo socrático es “realmente un ‘abrirse paso a través de los argumentos’ en el cuál suscitamos constantemente la pregunta socrática básica: “¿qué quieres decir con...?”²⁶¹.

En el *Gorgias*, Sócrates resalta constantemente la necesidad de que el diálogo se realice entre amigos, porque sólo en una conversación entre amigos se puede hablar libremente y sin engaños, y se puede aceptar el consejo del otro, si alguno se encuentra en un error. Esta misma condición se aplica para el diálogo del pensamiento: “si se quiere pensar, se debe procurar que los dos participantes en el diálogo estén en buena forma, sean amigos”²⁶². Aunque Sócrates reconozca a Calicles como su amigo, lo hace con cierta ironía. Calicles, a diferencia de Gorgias y Polo, es el único que no cae en vergüenza frente a muchas personas, esto es, prefiere que todos estén de acuerdo con él, a que él, siendo uno, se contradiga a sí mismo. En otras palabras, se niega a continuar el diálogo y por lo tanto se niega a pensar. En algún momento sólo quiere apartarse de la conversación. Calicles es el opositor de Sócrates, no sólo porque es un hombre de acción y su interés es la política, sino porque no es amante de la filosofía, lo que en el contexto del *Gorgias* significa que rehúye pensar, no está dispuesto a realizar el examen de sus propias opiniones, que él considera verdaderas. Lo que hace Calicles, en otras palabras, es evitar el encuentro consigo mismo, porque sólo así se protege de caer en contradicción y de la vergüenza. ¿Podría Calicles ser amante también de la filosofía?

El principio de no contradicción en el pensamiento es el requisito para la afirmación socrática “es preferible sufrir la injusticia que cometerla”. El que sostenga la posición contraria, que sería mejor cometer injusticia que sufrirla, caería en contradicción consigo mismo, no sólo en términos lógicos, 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 convivir junto a él.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 208.

²⁶¹ *Ídem.*

²⁶² *Ibíd.*, p. 210.

Así podemos sostener la siguiente afirmación: yo soy otro en el pensamiento y no en la acción. Y esto es contrario a la opinión común, según la cual en el fondo las personas no son lo que muestran en la acción. Para Arendt la acción de las personas es conspicua expresa lo que son; y es en el pensamiento que la identidad entra en crisis. Estos dos deben estar en igualdad de condiciones para mantener el vínculo de la amistad y la armonía. Si el yo de la acción es débil, cobarde, odioso, al enfrentarse con el yo del pensamiento se puede avergonzar. El yo del pensamiento no puede ser un malvado, un demonio; no es tampoco un yo que se aparece, porque como dice Arendt, en el pensamiento, el yo se aparece a sí mismo en un sentido diferente como el yo se aparece ante los otros²⁶³. Es sólo el que hace preguntas. El yo que se enfrenta a un interlocutor que lo interpela en la esfera de los asuntos humanos aparece y se reconoce en la diferencia: es el yo soy yo. Mantiene un diálogo con los otros buscando un reconocimiento, buscando establecer un vínculo social. Cuando el reconocimiento no es posible, el vínculo no se da. En cambio, el yo del pensamiento puede verse más como un “inquisidor” que continuamente refuta, y no da respuestas, no proporciona ninguna verdad, es como dice Sócrates “un compañero muy desagradable” que cuando lo escucha hablar siempre le cuestiona “si no le da vergüenza hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sabe qué es realmente lo bello”²⁶⁴.

¿Cómo surge el desacuerdo consigo mismo? Surge, cuando el yo de la conciencia se toma como un objeto de pensamiento y descubre que ese “yo soy” que se aparece al yo del pensamiento es indeseable, no es atractivo, justo o digno de amar. Y ese yo que se escinde en el pensamiento puede ser indeseable para sí mismo, con independencia de si es deseable o no para los otros que participan en la esfera social. Su aceptación o rechazo no depende de la opinión de la mayoría.

El yo del pensamiento es aquel que espera a Sócrates cuando está solo. Sócrates lo describe como “un familiar muy próximo y [que] vive en mi casa”²⁶⁵. Sócrates teme al hombre que lo espera en su casa, al igual que Ricardo III, el personaje de la tragedia de

²⁶³ *Ibíd.*, p. 205.

²⁶⁴ Platón. *Hipias Mayor*. Madrid: Gredos, 2005. 304d

²⁶⁵ *Ídem*.

Shakespeare, teme a su conciencia, como algo que está ausente, y que aparece cuando se encuentra solo. Pero Ricardo, *pasada la medianoche*, escapa a su propia compañía y se libera de ese otro yo que lo atormenta: Ricardo le teme al asesino que lo espera cuando está solo, se teme a sí mismo, un asesino del que debe huir, “para que no me venga a mí mismo en mí mismo”²⁶⁶ Así, el término conciencia adquiere un significado diferente al que tiene en la tradición religiosa: “La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío que ha sido suscitado por un crimen; por opiniones no sujetas a examen, o por temores anticipados por tales pensamientos tardíos”²⁶⁷. Esta conciencia no dice qué hacer, no da prescripciones positivas, sólo dice qué no hacer, y para usar las palabras de Shakespeare, “obstruye al hombre por doquier con obstáculos”. 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”²⁶⁸.

No pensar es como si alguien se negara a recibir a su mejor amigo. ¿Por qué alguien le temería a su mejor amigo? Porque ese otro que siempre espera es al único a quién no es posible ocultársele nada. Y le tememos porque al ser cuestionados por él, no sería posible engañarlo. Esto, en otras palabras, significa que si bien podemos mentirle a las otras personas y engañarlos, no es posible mentirnos a nosotros mismos ni engañarnos. Como hemos visto en los capítulos anteriores, Arendt (y también Koyré de forma parecida) caracteriza la sociedad totalitaria como una sociedad donde se miente sistemáticamente y de manera absoluta, incluso cuando se dice la verdad: cuando, por ejemplo, los nazis dicen que iban a exterminar a los judíos como piojos. Arendt dice que esta verdad dicha en público, “no impidió a nadie *no creerles*”²⁶⁹. Y si bien la expresión es ambigua, quiere decir que la verdad para el régimen totalitario es un vehículo para la mentira. Una sociedad que se miente de manera absoluta hace posible que el individuo se mienta a sí mismo. Pero, desde el análisis que venimos desarrollando del dos-en-uno mentirse a sí mismo no es posible. Cito las palabras de Derrida quién se ha ocupado de este problema: “Mentir siempre querrá decir engañar *intencionalmente* a otro, *en conciencia*, sabiendo lo que se oculta *deliberadamente*, por ende, sin mentirse a sí

²⁶⁶ Arendt, H. *V.E.*, p. 212. Ricardo III citado por Arendt.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 213.

²⁶⁸ *Ídem.*

²⁶⁹ Arendt, H. *O.T.*, p. 535. Cursivas de Arendt.

mismo. El *sí mismo*, al menos si la expresión tiene sentido, excluye la mentira a sí mismo²⁷⁰. Sin embargo, sí es posible escapar del encuentro consigo mismo evitando pensar. No pensar no es un modo de la mentira, es un modo de estar en soledad, en ausencia de cualquier tipo de compañía. Y aunque nada se oculta al super-yo y su función de vigilar los actos²⁷¹, según la expresión de Freud, en ausencia de pensamiento el individuo no se siente afectado por el remordimiento. En otras palabras: “la buena conciencia es propia de la gente auténticamente malvada, mientras que sólo la “gente buena” es capaz de tener mala conciencia²⁷². La buena conciencia es el recurso de aquellos que se creen buenos, de los que consideran que algo bueno puede resultar del mal, de los que prefieren cometer la injusticia antes que sufrirla, y en últimas, de los que no son capaces de encontrarse consigo mismos en el pensamiento.

No pensar no es una cuestión de maldad o bondad, ni de inteligencia o estupidez. Aquel que no piensa, no le preocupa contradecirse a sí mismo, pero tampoco será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace. No le preocupará cometer cualquier delito, puesto que no tendrá que rendirle cuentas al único testigo del que no se puede escapar. La incapacidad de pensar es el rechazo sistemático a encontrarse consigo mismo. Aquel que no piensa está dado a actos que siguen indistintamente las reglas y normas de conducta. Por su parte, la anticipación de la presencia del yo del pensamiento sirve como criterio para saber si se es capaz de vivir en paz consigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre las propias acciones y palabras.

Arendt sostiene que el efecto moral de la actividad del pensamiento es marginal, en principio porque, como se ha dicho, el pensamiento pone en duda las reglas de conducta y las normas morales, incluso cuando parecen buenas o justas. En el pensamiento, esa búsqueda incesante de sentido no lleva a ninguna parte, no se puede esperar de esta actividad que descubra lo que es el bien. El pensamiento tiene un significado político y moral sólo en aquellas situaciones sociales críticas, en una sociedad que se ve

²⁷⁰ Derrida, Jacques. “Historia de la mentira: prolegómenos”. Conferencia dictada en Buenos Aires en 1995. Organizada por la Facultad de Filosofía y Letras y por la Universidad de Buenos Aires. *Cursivas de Derrida*.

²⁷¹ Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Bogotá: Alianza, 1988, p. 66.

²⁷² Arendt, H. *V.E.*, p. 32 y *R.J.*, p. 162.

amenazada por un espíritu agonal²⁷³. En este sentido, el efecto liberador de la actualización de la diferencia interna dada en el pensamiento es decisivo cuando un régimen político hace del crimen la norma. Dice Arendt:

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención, y por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones), es implícitamente político²⁷⁴.

4.4 Un compañero muy desagradable

La metáfora que, según Arendt, mejor describe la actividad del pensamiento se encuentra en el siguiente aforismo escrito por Kafka:

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos, en realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura–, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro²⁷⁵.

²⁷³ Hannah Arendt. "Sócrates". En: *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008, p. 54. En adelante: S.

²⁷⁴ Arendt, H. *V.E.*, p. 215.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 222.

La actividad del pensamiento, en palabras de Arendt, abre una brecha en el continuo temporal, entre el pasado y el futuro. Es como un campo de batalla en que las fuerzas del pasado y el futuro chocan una y otra vez, y entre ellas está el hombre que Kafka llama “él”, que si se quiere mantener firme por completo, debe dar la batalla contra ambas fuerzas: el pasado y el futuro²⁷⁶. El propósito de las actividades mentales, dice Arendt siguiendo a Hegel, es el de entender la experiencia y las acciones humanas es “la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo²⁷⁷”.

Esta misma idea se expresa en la frase de Horacio que Kant usó como la divisa de la Ilustración: *Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude*²⁷⁸. La frase se puede interpretar de dos formas: 1. *la mitad del camino ha recorrido quien ya ha comenzado, atrévete a pensar*; 2. *apenas ha hecho la mitad del camino quien ha comenzado: atrévete a pensar*. En cualquier caso, la actividad del pensar, aunque no sea un hábito común y sea necesario picar a los hombres para que se pongan a pensar, es algo que se anuncia como una necesidad que complementa la experiencia, es algo que falta, pero sin lo cual, la vida no estaría completa. Sin embargo, si el pensamiento no es capaz de la reconciliación, de inmediato se ve envuelto en los conflictos que le son propios²⁷⁹. Uno de los pensadores que con más fuerza y claridad ha descrito este conflicto es Dostoievski en su libro *Apuntes del subsuelo*. El relato del hombre del subsuelo expresa, según creo, la manifestación, la concreción del viento del pensamiento; el simún del pensamiento que cuando se levanta mueve todo lo que parecía estable. Si bien el yo del pensamiento sólo se revela en la actividad misma, al manifestarse en la forma del discurso escrito se puede mostrar como mezquino, atormentado o desesperado. Al hombre del subsuelo, su protagonista, se le ha considerado como la ejemplificación de una psicología perversa, sadomasoquista y caprichosa, sin duda más cerca de la desesperación que de la piedad o la bondad. Sin embargo, como lo sostiene Cansinos Asens, el hombre del subsuelo hunde su mirada en los subsuelos de la conciencia, que el hombre común por lo general

²⁷⁶ Arendt, Hannah. “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”. En: *Entre el pasado y el futuro. Op. cit.*, pp. 20. En adelante: *E.P.F.*

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 13.

²⁷⁸ La referencia es tomada del profesor Gabriel Restrepo. Notas de Clase *Fundamentos de las ciencias sociales*. Segundo semestre 2010.

²⁷⁹ Arendt, H. *E.P.F.*, p. 13.

evita ver, y valerosamente permanece en la profunda oscuridad de la medianoche²⁸⁰. El relato de Dostoievski recuerda las palabras de Kafka, no solo porque el subsuelo, el sótano donde le personaje vive es también la noche impensablemente oscura, sino también porque la intención del hombre del subsuelo es evadirse del frente de batalla y erigirse como árbitro de sí mismo y de su sociedad. Sin embargo, el hombre del subsuelo nos muestra que esta posición no es de ninguna manera ventajosa o más deseable.

Hemos visto en los diálogos socráticos que el yo teme enfrentarse con un compañero muy desagradable que constantemente lo refuta, teme contradecirse y caer en vergüenza, en principio frente a sí mismo, pero también frente a los otros. En el diálogo interior, se teme la autocontradicción, al igual que cualquiera temería presentarse frente a los otros como poco digno de reconocimiento y aprecio.

Entre 1861 y 1862 Dostoievski publicó *La casa de los muertos*, las memorias de su reclusión de cuatro años en un presidio en Siberia, condenado a trabajos forzados. Aquí, como lo recuerda Joseph Frank, autor de una indispensable biografía del escritor ruso, se encuentra la afirmación de la “necesidad inerradicable de la personalidad humana de poseer un sentido de su propia autonomía” y se anuncia el alegato vehemente de *Apuntes del subsuelo*: “la negativa del ego humano a renunciar a su derecho a la autoafirmación y a la expresión de sí mismo”²⁸¹. Semejante negativa podría tener un valor apenas retórico si no estuviera dirigida a una oposición determinada, si no fuera en contra de una visión de un orden esencialmente extraño a lo humano. Es un ámbito comparable al edificio en el que ingresa el personaje del cuento de Borges en la ciudad de los inmortales: de una antigüedad inaccesible al cálculo, fabricado por dioses que han muerto y que sin duda estaban locos. En este palacio, dice el viajero, “la arquitectura carecía de fin. Abundaban el corredor sin salida, la alta ventana inalcanzable, la aparatosa puerta que daba a una celda o a un pozo, las increíbles escaleras inversas, con los peldaños y la balaustrada hacia abajo”. Y añade: “Esta ciudad es tan horrible que

²⁸⁰ Cansinos Asens, Rafael. “Prólogo: Memorias del subsuelo”. En: *Dostoievski. Obras completas*. Tomo 1. Madrid: Aguilar, 1964, p. 1452.

²⁸¹ Frank, Joseph. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación*. 1860-1865. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 297.

su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto, contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros”.²⁸²

Sin embargo, aunque la negativa del hombre del subsuelo se dirige también contra un orden extraño a lo humano, arremete contra un palacio muy diferente. Es el Palacio de Cristal, cuya geometría es perfecta y cuyos muros son infranqueables, sobre todo desde dentro hacia fuera, y donde están proscritos el sufrimiento y la duda. Dice el hombre del subsuelo:

Ustedes creen en el Palacio de Cristal, eternamente indestructible, esto es, en algo ante lo cual no pueden sacar la lengua en gesto de burla o hacer un corte de mangas a hurtadillas. Ahora bien, quizá yo tenga miedo a ese edificio porque es de cristal y eternamente indestructible, y porque no es posible sacar la lengua ante él²⁸³.

El Palacio de Cristal, contra el que el hombre del subsuelo arremete es la representación metafórica de una forma de organización social que busca el control de las acciones, las pasiones y en general, la determinación total del comportamiento humano²⁸⁴. Una concepción de la sociedad y del hombre que se tratará de hacer real con los regímenes totalitarios. El hombre del subsuelo se opone a toda doctrina que propone reeducar a los seres humanos para que se contengan voluntariamente de errar y para que la voluntad individual no se oponga a sus propios intereses. Según esta doctrina, las personas no saben lo que es mejor para ellas mismas, antes bien, sus pasiones, sus deseos y su voluntad las llevan a cometer actos que van en contra de lo que es bueno para ellas mismas. En esta concepción el interés individual coincide con el interés social. Se basa en el principio de que los individuos no pueden saber lo que quieren. Lo que es mejor para cada uno, y, por lo tanto, sus voluntades son más bien un obstáculo que no los deja alcanzar lo que más les conviene. En otras palabras, la doctrina busca una “ley de la armonía social” que se deriva de la racionalidad científica según la cual la doctrina “ha enseñado al hombre que en realidad no tiene voluntad ni capricho y que nunca los ha

²⁸² Borges, Jorge Luis. “El inmortal”. En: *Obras Completas*. Tomo I. Bogotá: Emecé, 2008. p. 647.

²⁸³ Dostoievski, Fiodor. *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza, 1991, p. 49-50.

²⁸⁴ Esta doctrina es propuesta por el filósofo materialista ruso Nikolái Chernishevski el socialista utópico francés Charles Fourier.

tenido, y que él mismo no es más que una especie de tecla de piano o clavija de órgano”²⁸⁵. El hombre del subsuelo dirige su ataque contra el Palacio de Cristal porque considera que constituye la eliminación total de la personalidad. Pues, dice Frank “la manifestación empírica de la personalidad es el derecho de *elegir* un curso de acción, sea cual fuere; y no hay elección cuando alguien es bueno, razonable, satisfecho y feliz por su conformidad a la leyes de la naturaleza, que excluyen la posibilidad misma de su negación”²⁸⁶. Sin embargo, desde mi lectura, el hombre del subsuelo no está buscando otras formas de comportarse, no está defendiendo el “derecho de elegir un curso de acción”. Su alegato es puramente negativo y destructor, que incluso a un lector desprevenido le podría parecer absurdo. Por ejemplo las siguientes palabras: “Pero, Dios santo, ¿qué me importan a mí las leyes de la naturaleza y la aritmética cuando, por el motivo que sea, no me gustan esas leyes ni tampoco el que dos por dos son cuatro?”²⁸⁷.

El hombre del subsuelo se pregunta por qué hacía cosas repugnantes —cosas, sin embargo, que mucha gente hace— precisamente cuando tenía plena conciencia de que no debía hacerlas. Cuanto más consciente era de lo que el lenguaje romántico llamaba “lo bello y lo sublime”, este hombre se mostraba más dispuesto, según sus palabras, a hundirse de lleno en el fango, y la vergüenza que sentía terminaba por convertirse en deleite. Pero esta aparente contradicción no podía considerarse un accidente; por el contrario, él sospechaba que las cosas no podían ser de otra manera, que en últimas esa era su condición normal y no una condición morbosa. Más aún, terminó por convencerse de que, aunque en verdad todo aquello era una villanía, para él no había salida y nunca podría convertirse en otra persona: “[...] aunque si tuviese todavía tiempo y fe suficientes para convertirme en otro no habría querido cambiarme; y aun de haberlo querido tampoco habría hecho nada, pues, a decir verdad, no había nada en que hubiese querido cambiarme”²⁸⁸.

De hecho, el hombre del subsuelo no solamente no hubiera podido trocarse en un hombre, digamos, correcto; tampoco hubiera podido hacer de sí mismo un hombre peor:

²⁸⁵ Frank, J. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación. Op. cit.*, p. 409.

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 410. Cursivas de Frank.

²⁸⁷ Dostoievski, F. *Apuntes del subsuelo. Op. cit.*, p. 27.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 22.

“no puedo volverme ninguna otra cosa: ni malévolo ni benévolo, ni canalla ni hombre honrado, ni héroe ni insecto”. En pocas palabras, este hombre no podía cambiar. ¿Pero cómo explicar esta condición, en apariencia tan singular?

El personaje dice:

Ahora sobrevivo en mi rincón, exasperándome con el pérfido e inútil consuelo de que un hombre inteligente no puede seriamente cambiarse en otra cosa; sólo un imbécil puede hacerlo. Sí, un hombre inteligente en el siglo XIX ha de ser ante todo una criatura sin carácter, más aún, está obligado a serlo; un hombre de carácter, un hombre activo, es una criatura preeminentemente limitada²⁸⁹.

Resulta pues que, para este hombre, al menos en principio, es la inteligencia, o, como él la llama más adelante, la “conciencia hipersensible”, o mejor, según otra traducción, la “hiperconciencia”²⁹⁰ la que impide el cambio en su personalidad. Con estas palabras designa una comprensión lúcida de las relaciones de causalidad que, según una concepción determinista de la conducta humana, encadenan sus emociones y sus actos. Pero, ¿por qué resulta paralizante esta conciencia? El personaje nos dice que su parálisis “procedía de las leyes básicas de una conciencia hipersensible y de una inercia que es fruto directo de esas leyes”. Basta con saber lo que uno es, y que uno es así debido a ciertas razones. La conciencia en Dostoievski es lo que impide actuar. Si en Ricardo III, la conciencia es la anticipación de la presencia de un testigo, y más concretamente, lo que Ricardo teme de sí mismo (Ricardo teme a Ricardo), en el hombre del subsuelo, la conciencia tiene una función, por decirlo así, más amplia: muestra por un lado, lo que un hombre sometido a las “leyes de la naturaleza y de la historia” puede llegar a hacer, y por otro, el conflicto de aquel que pone en duda los dogmas y reglas que todos aceptan (de los cuales no son conscientes). La hiperconciencia es una reducción al absurdo de las razones que le permiten actuar, y así termina paralizado. El hombre de acción reacciona al estímulo inmediato, si tiene rabia reacciona frente a la rabia. Por su parte, al hombre del subsuelo no le interesa cambiar, y de hecho si lo intentara, su

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 19.

²⁹⁰ Frank, J. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación. Op. cit.*, p.402.

pensamiento no lo dejaría, no podría encontrar en el pensamiento una razón que le dé un suelo firme para actuar. La conciencia de Ricardo III está referida a sí mismo, y tiene un contenido moral (cuando el individuo actúa injustamente). En Dostoievski, la conciencia está volcada hacia el mundo, y cuando se mira a en sí mismo, permite comprender la acción como carente de sentido. En definitiva, el hombre del subsuelo pone en duda el principio determinista según el cual el hombre siempre actúa en procura de su propio bienestar (según la concepción científica). Y así, a diferencia de lo que Arendt dice de la conciencia de Ricardo, el hombre del subsuelo no actúa ni por una anticipación de la presencia de un testigo ni por una consideración moral de ningún tipo. Lo que protege al hombre del subsuelo es la libertad, porque su comprensión lúcida de la cadena de la causalidad, lo lleva a sustraerse de ese determinismo.

Considérese el caso de una afrenta o un insulto que merece ser vengado. El hombre del subsuelo concibe dos formas de reaccionar, que corresponden a dos personalidades. Por una parte, el “hombre de la naturaleza y la verdad”, algo así como el *hombre de acción*, que se ve arrebatado por el sentimiento de venganza y embiste como un toro furioso, sin otras consideraciones, pues toma por causas primarias las que son solo secundarias o inmediatas. Esta persona ha hallado una base firme para sus actos y por ello puede actuar tranquilamente, o lo que es lo mismo, con convicción.

El segundo tipo es el del propio personaje, para quien la venganza resulta poco menos que imposible:

¿Pero cómo puedo yo [...] estar seguro de mí mismo? ¿Dónde voy a encontrar esas causas primarias en que apoyarme? ¿Dónde están mis bases? [...] Si me pongo a pensar sacó la conclusión de que cada causa primaria arrastra consigo otra más primaria todavía, y así sucesivamente, *ad infinitum*. Tal es, en realidad, la esencia de cualquier forma de pensamiento y autoanálisis²⁹¹.

²⁹¹ Dostoievski, F. *Apuntes del subsuelo*. *Op. cit.*, p. 32. Aquí se describe la actividad del pensamiento: un movimiento constante de búsqueda de sentido.

El hombre del subsuelo no encuentra justificación alguna para la venganza, y dice que, de llevarla a cabo, sería únicamente por resentimiento: “El resentimiento, por supuesto, podrá allanarlo todo, despejar todas mis dudas, y, por lo tanto, podrá muy bien servir de causa primaria cabalmente *porque no es una causa*. ¿Pero qué voy a hacer si ni siquiera siento resentimiento?”. Por la vía del hombre de acción el insulto resulta no ser tal, sino una mera manifestación del destino, “algo semejante a un dolor de muelas del que nadie tiene la culpa”²⁹². El ofensor, al dar la bofetada “quizá sólo cumpliera con las leyes de la naturaleza”, y estas no se pueden perdonar, aunque no por ello son menos ofensivas²⁹³. El hombre del subsuelo cuando es víctima de un insulto se pregunta ¿yo por qué me tengo que enfadar? Esa pregunta lo paraliza.

En el tercer volumen de su biografía de Dostoievski, titulado *La secuela de la liberación*, Joseph Frank explica que esta confesión “es una paráfrasis de la aserción de [Nikolai] Chernishevski, en *El principio antropológico en la filosofía*, de que no existe ni puede existir algo como el libre albedrío, ya que todas las acciones que el hombre atribuye a su propia iniciativa son, en realidad, resultado de las ‘leyes de la naturaleza’”²⁹⁴. De acuerdo con Frank, la actitud del hombre del subsuelo es una ejemplificación burlesca y una reducción al absurdo de lo que esta doctrina supondría en la práctica para una persona que conociera tales “leyes”. Las leyes de la naturaleza, en la concepción del socialismo ruso de la época, establecen las cadenas causales que a su vez determinan la psicología y la conducta individual, y también el comportamiento social.

La particularidad del hombre del subsuelo, su “hiperconciencia”, consiste en un conocimiento lúcido y en una incesante reflexión sobre las cadenas causales en las cuales se ve involucrado. Él puede, incluso, ser un observador de las causas y efectos que tienen lugar en su propia psicología. Entonces, ¿qué diferencia hay entre el primer tipo (el hombre de la naturaleza) y el segundo? Ambos, al parecer, están sujetos a la cadena determinista, pero el primero no es consciente de esta concatenación de los hechos, no es un observador reflexivo. El segundo, en cambio, sí lo es. Lo curioso, sin embargo, es que su posición de observador es un acontecimiento más, un efecto y causa

²⁹² *Ídem*.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 23.

²⁹⁴ Frank, J. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación. Op. cit.*, p. 402.

de la misma cadena causal. En el caso del primero, el resultado es la acción; en el segundo, la parálisis. Pero con el hombre del subsuelo sucederá algo singular: no es menos “víctima” de las leyes de la naturaleza que el hombre de acción; pero es al mismo tiempo, para decirlo con palabras de Emil Cioran, un hombre aquejado por la lucidez. Y en la concepción dostoievskiana, la lucidez, en últimas, sustrae al hombre del subsuelo de la *previsión* determinista; lo sustrae, en realidad, de la cadena causal con la cual la imaginación determinista pretendía (o pretende) explicar y predecir sus pensamientos y su conducta.

¿Cómo se explica esta sustracción? El *hombre de acción* necesariamente se detiene cuando se da de frente contra el muro infranqueable “de las leyes de la naturaleza o de las conclusiones de las ciencias naturales o de la matemática”²⁹⁵; se rinde con toda sinceridad. “El muro es para [él] una especie de calmante, algo final y moralmente decisivo, quizá incluso algo místico”²⁹⁶. Las “leyes de la naturaleza” constituyen para la gran mayoría de las personas algo así como *un muro de piedra que es el límite de lo posible*. Pero el hombre del subsuelo sabe que la pared de piedra de la ciencia y el determinismo excluyen la posibilidad de cualquier tipo de acción.

Cuando te demuestran que una gotita de tu propia grasa debiera ser en realidad más preciosa para ti que cien mil de tus prójimos, y que tal demostración acaba con todo eso que llaman virtudes, deberes y demás fantasías y prejuicios, acéptalo sin más, porque no cabe hacer otra cosa, ya que dos por dos es... matemática. O si no lo crees así, trata de demostrar lo contrario²⁹⁷.

Por lo demás, a quién intente ponerlas en duda le gritaran: “Pero, hombre, es inútil rebelarse contra ello: ¡dos por dos *son* cuatro! La naturaleza no le pide a usted su opinión; a ella no le importan los deseos de usted, ni si le gustan o no le gustan sus leyes. Está usted obligado a aceptarla tal cual es y, por ende, todos sus resultados”²⁹⁸. Lo que está detrás de la negación de la proposición matemática por parte del hombre del

²⁹⁵ Dostoievski, F. *Apuntes del subsuelo*. *Op. cit.*, p. 27.

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 24.

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 27.

²⁹⁸ *Ídem*.

subsuelo no es irracionalidad ni una especie de nihilismo ingenuo, es más bien, la refutación racional de las “leyes de la naturaleza” y de sus consecuencias al ser aplicadas al comportamiento humano.

Es entonces cuando estalla el alegato que constituye la verdadera singularidad del hombre del subsuelo, y en el que la ironía con que Dostoievski ha presentado a través del personaje al pensamiento determinista cede su lugar a una [dolorosa] reivindicación de algo que, mejor que la libertad, podríamos llamar *la incertidumbre* del alma humana: “Ni qué decir tiene que nunca podré romper ese muro de piedra a cabezazos si no tengo fuerza bastante para ello, pero nunca me resignaré ante él sólo porque sea un muro de piedra y porque no tengo fuerza bastante para derribarlo”²⁹⁹.

¿Cómo se explica la sustracción del hombre del subsuelo a las “leyes de la naturaleza”? Para ser consecuentes con el pensamiento de Dostoievski, dadas las condiciones que caracterizan al viento del pensamiento, no existe precisamente una explicación. La voz tragicómica de este personaje lamentable y ridículo se levanta de repente, con sorpresa, para gritar en medio de la solidez de las ciencias naturales y de las ciencias humanas y no acepta ninguna explicación, ninguna reducción, ninguna predicción de la conducta humana, porque es consciente del temblor de su espíritu en la incertidumbre, porque ninguna opinión al respecto (y aun hoy todo lo que se puede decir al respecto no son más que opiniones) puede resolver esta soberana incertidumbre en la que para el escritor ruso radica la condición misma de la pluralidad humana.

Quizá la característica definitiva del hombre del subsuelo, de la actividad del pensamiento, sea algo tan vago y tan concreto como la rebeldía, la insistencia en pensar sobre todo lo que acontece, en la búsqueda incesante de sentido, incluso en aquellas cosas que en el pensamiento pierden sentido. Y por supuesto, la afirmación en la actividad del pensamiento no sólo es peligrosa sino contantemente está en riesgo de parecer ridícula. El hombre del subsuelo permanece en la soledad de sus pensamientos, vive consigo mismo en un sótano oscuro y frío. El hombre del subsuelo, para usar la expresión de Arendt, se aparta de la acción al pensamiento y permanece en el examen

²⁹⁹ *Ídem.*

de las ideas socialmente aceptadas. Permanece en la soledad de su conciencia inerradicable. Y aunque su conciencia lo pueda conducir al sufrimiento y al rechazo de su sociedad, permanece valerosamente en la batalla. En conclusión dice Frank:

El cultivo aparentemente patológico del “goce” masoquista por el hombre del subterráneo acaba por fortalecer su *ego*, que se niega a someterse dócilmente al juicio del mundo. Así, el *ego* afirma su independencia y su autonomía, a cualquier precio que deba pagar en su dignidad, y pese a toda la presión externa por hacerle curvarse ante una autoridad ajena³⁰⁰.

En el libro de Dostoievski, el pensador aparece ridículo frente a sus antiguos amigos y compañeros de trabajo, está proscrito de las relaciones sociales, no es capaz de mantener las *maneras correctas* en las reuniones sociales. Pese a todo, y aunque es consciente de su vergüenza y del sufrimiento que esto le produce, se mantiene “fuera de orden”, en su búsqueda incesante. Rechaza cualquier posibilidad de ser clasificado, no tiene plano ni discurso. Y tampoco llega a ninguna parte, no saca conclusiones.

³⁰⁰ Frank, J. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación. Op. cit.*, p. 424

5.El conflicto entre la Filosofía y la política

5.1 Sócrates, el pensamiento y la polis

Hannah Arendt, en el ensayo titulado “Sócrates”, expone las relaciones que originalmente se establecieron entre la filosofía y la política, en el contexto de la Grecia clásica. El carácter que adquieren estas relaciones está determinado por dos hechos: primero, Platón y Aristóteles escribieron cuando la *polis* se encuentra en crisis y la historia Griega está acercándose a su fin; segundo, por el juicio y condena de Sócrates. Este último hecho fue, principalmente, el que creó un abismo entre la filosofía y la política, puesto que llevó a Platón a fraguar la venganza de la filosofía contra la *polis* y, además, hizo que pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de su maestro³⁰¹. Platón, no sólo se rebeló contra la *polis*, también lo hizo contra la filosofía –la de su maestro–, lo cual muestra su concepción de que la filosofía resulta “incapaz de aplicar sus propias reglas al campo de los asuntos públicos”³⁰².

Como vimos, en el *Gorgias* Calicles le dice a Sócrates que deje de filosofar³⁰³, no sólo porque sus palabras le parecen ridículas, sino porque la filosofía puede llevar a Sócrates a la muerte. Puesto que Sócrates filosofando, no sería capaz de defenderse a sí mismo si es víctima de una injusticia, y esta situación es para Calicles la más deshonrosa³⁰⁴. En la *Apología*, Sócrates vuelve a esta misma cuestión, y afirma que prefiere perder la vida a ser un hombre injusto. Sócrates rechaza la deshonra y la falta de dignidad en la que caería un hombre al que habiéndole sido confiada la realización de una tarea, no la asumiera por temor a la muerte. Además antepone, por sobre todas las cosas, la

³⁰¹ Arendt, H. S., p. 44.

³⁰² Arendt, H. E.P.F., p. 14.

³⁰³ Platón. *Gorgias*. *Op. cit.*, 484c

³⁰⁴ *Ibíd.*, 508c, d

integridad individual, el no contradecirse a sí mismo. En esto radica su idea de honra y dignidad. Para él, no sólo es preferible sufrir la injusticia, también prefiere la muerte, antes que caer en vergüenza frente a sus propios ojos. Esto se expresa bellamente en sus propias palabras:

Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad³⁰⁵.

Sea como fuere, ninguno de los argumentos que Sócrates utilizó, centrados en la justicia, en la búsqueda del mayor bien para la *polis*, en la dignidad y el honor, lograron persuadir a sus jueces. Ni siquiera sirvió el hecho de que Sócrates les dice a los atenienses que no se defendía en su favor, sino en favor de ellos, porque al condenarlo, se estaban condenando a ellos mismos³⁰⁶. Sócrates hubiera podido liberarse de su condena, pero a costa de perder lo que más atesoraba. Su problema no era morir, sino continuar la vida sin ser capaz de vivir consigo mismo. El problema no era perder la vida, sino evitar la muerte recurriendo a la injusticia y al mal.

¿Por qué los argumentos de Sócrates no sirvieron para persuadir a sus captores? Esta pregunta es la que explora Arendt, a partir de un análisis del alcance de la *persuasión* socrática. Según Arendt, la importancia del término persuadir, el antiguo *peithein* griego, radica en que constituye la forma de discurso específicamente política³⁰⁷. Para los atenienses los asuntos políticos se conducían a través del discurso y no mediante la coacción y la violencia que, para los griegos, era la manera como se resolvían los conflictos entre los bárbaros. Los griegos consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político.

³⁰⁵ Platón. *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 2005, 39a, b.

³⁰⁶ *Ibíd.*, 30d, e

³⁰⁷ Arendt, H. S., p. 45.

Sócrates no acepta el consejo de Calicles de utilizar la retórica para adular a sus jueces y así salvarse de la muerte³⁰⁸. Para Sócrates, la retórica le sirve, más bien, a aquel que habiendo cometido una injusticia, se obliga a sí mismo y a los demás a no acobardarse y a presentarse valientemente ante el juez. La utilidad de la retórica es, pues, la de acusarse, en primer lugar, a sí mismo, si se ha cometido un delito, y después a los otros, ya sean parientes o amigos; sirve para que los delitos se hagan patentes, y así, el que ha cometido una falta se libere del mayor mal que es la injusticia³⁰⁹. Pero para el justo la retórica no tiene ninguna utilidad. En su defensa Sócrates dice que no “le parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos”³¹⁰.

Es en la filosofía que Sócrates encuentra el mayor bien, para él mismo y para la ciudad, en el vivir filosofando y examinándose a sí mismo y a los demás, lo cual lo protege contra la injusticia. Para Sócrates un buen ciudadano, aunque puede entrar en conflicto con los intereses del gobierno, es el que es capaz de evitar que se cometan actos injustos y de caer en contradicción consigo mismo. Sócrates, en tanto que se dirige a sus jueces por medio de un discurso que no intenta ser coercitivo, está ejerciendo el verdadero arte político de la persuasión, aunque no logre convencer a los jueces de su inocencia. El buen ciudadano no es el que se opone a los intereses de la comunidad. Por el contrario, es el que hace coincidir sus propios intereses con los intereses de la comunidad. El filósofo socrático es el que es capaz de mostrarle a los otros, por medio del diálogo, que el mayor bien para la ciudad coincide con el interés individual. Pero esto sólo es posible si sus interlocutores están dispuestos a realizar el examen de sus propias opiniones.

Dice Arendt que en oposición a la persuasión socrática, Platón escribe un discurso que intenta ser “más persuasivo”, una “apología revisada” (en el *Fedón*) que integra un mito sobre el más allá “repleto de castigos físicos y recompensas, concebido para atemorizar en vez de para simplemente persuadir al público”³¹¹. Pero, ¿acaso la amenaza puede ser más persuasiva que la argumentación? Es probable que no, incluso en el caso de los

³⁰⁸ Platón. *Gorgias*. *Op. cit.*, 521b

³⁰⁹ *Ibíd.*, 480c, d.

³¹⁰ Platón. *Apología de Sócrates*. *Op. cit.*, 35b, c.

³¹¹ Arendt, H. S., p. 45.

creyentes cuyas acciones parecen depender de amenazas de castigos y promesas de recompensas en el más allá. La amenaza puede servir como una herramienta para organizar una sociedad (para hacer a una sociedad mejor) pero sólo si se parte del presupuesto de que las personas no pueden saber lo que es mejor para ellos mismos.

La importancia de la filosofía política de Platón, en oposición a la de Sócrates está en el desprecio por la *doxa*, la opinión. Sócrates es especialista en el examen de las opiniones. En el juicio en su contra, su defensa está centrada en el análisis de las opiniones que los atenienses tenían sobre él mismo. Platón viendo la inutilidad de la defensa socrática, trata de imponer criterios absolutos por “medio de los cuales los hechos humanos pudiesen ser juzgados y el pensamiento humano pudiese alcanzar cierta medida de confiabilidad”³¹². Platón funda así la tradición de pensamiento político occidental que se basa en la siguiente idea: introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, en donde sin tales criterios, todo es relativo³¹³. De esta forma, dice Arendt, la persuasión se vuelve otra forma del gobierno por violencia³¹⁴. Pero acá, más que la persuasión, lo que se está introduciendo en el ámbito de las relaciones humanas, es la intimidación.

Platón opone un nuevo concepto de verdad frente a la mera opinión; la verdad a la que el sabio accede en el mundo de la ideas por haberse retirado del mundo de las apariencias. La verdad del filósofo platónico hace superfluo el conocimiento de las opiniones de los otros, no precisa del reconocimiento del punto de vista del otro. En cambio, para Sócrates la verdad se encuentra en la *doxa*, y principalmente en el reconocimiento de las opiniones, tanto propias como las de los demás. Sócrates entiende que la sentencia oracular, según la cual él es el hombre más sabio significa que sólo los hombres que saben que no son sabios son los más sabios. Esto es: “sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *doxa*, que se revela de un modo distinto al de todos los demás”³¹⁵. Así la verdad está en la propia opinión, el propio punto de vista, y la forma como el yo aparece ante los

³¹² *Ibíd.*, pp. 45-46.

³¹³ *Ibíd.*, p. 46.

³¹⁴ *Ibíd.*, p.51.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 56.

otros y ante sí mismo. De esta manera, dice Arendt “puedo de algún modo conocer la verdad”³¹⁶.

Platón, en cambio, utiliza los mismos prejuicios que las personas tienen del hombre sabio en contra de la ciudad, por ejemplo, que éste no sabe lo que es bueno³¹⁷ para él mismo y sostiene que sólo el filósofo puede saber lo que es bueno para la ciudad, sólo él sabe cómo gobernar. La postura de Platón tiene dos fundamentos: el interés del filósofo por las cosas eternas no le hace correr el riesgo de convertirse en inútil (un bueno para nada); y las cosas eternas son las más “valiosas”, esto es, ante todo tienen un fin político³¹⁸. Platón diseña, entonces, “la tiranía de las ideas”, que en palabras de Arendt se resume de la siguiente manera:

La diferencia entre lo bueno y lo bello, no sólo para nosotros sino incluso en mayor medida para los griegos, es que lo bueno puede encontrar aplicación y tiene un elemento de utilidad en sí mismo. Únicamente si el reino de las ideas estaba iluminado por la idea del bien podía Platón hacer uso de las ideas con fines políticos y, en *Las leyes*, erigir su ideocracia, en la cual las ideas eternas se transformaron en leyes humanas³¹⁹.

Así se evidencian varias concepciones de lo que se considera “bueno para”. Primero: desde la posición de Calicles y del ciudadano común, el filósofo no sabe lo que es bueno para él mismo. Esta posición tiene tres variantes: 1. El filósofo no sabe lo que es bueno para él mismo porque la filosofía no le sirve para salvarlo de la muerte, en el caso de ser acusado injustamente. 2. El filósofo, en tanto que no está interesado en los asuntos humanos y no los conoce, no sabe lo que es bueno para la *polis*. En relación con esto, el filósofo se conduce en el espacio público torpemente, resulta ridículo para los otros y es objeto de mofa: “como Tales de quién se rió la campesina cuando, mirando al cielo se

³¹⁶ *Ídem*.

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 47. La noción de bien político se entiende, en este contexto, como lo que es *bueno para*, beneficioso o útil, y no en su sentido absoluto.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 48.

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 49.

cayó dentro del pozo que estaba a sus pies³²⁰. 3. Lo que es bueno para los ciudadanos es procurarse las mayores riquezas, la mayor fama y los mayores honores³²¹, bienes que el filósofo desprecia, porque para él el cuidado del propio cuerpo es mucho menos importante que el cuidado del alma. Segundo: desde la posición de Platón, la noción de bien se vuelve una cuestión absoluta: sólo el hombre sabio puede saber lo que es bueno para la ciudad. El sentido platónico de bien supera el problema de que lo que es *bueno para* siempre es relativo, inestable y cambiante, y trata de introducir el criterio absoluto de la verdad eterna. Para Platón la medida de todas las cosas no es el hombre, sino un dios o las ideas eternas³²². Por lo tanto, sólo la idea del bien absoluto, que pertenece a un ámbito extrahumano, puede resolver los conflictos que se presentan entre los hombres en torno a la bondad. Tercero: desde el punto de vista de Sócrates, que se encuentra entre las dos posiciones anteriores, lo que es bueno para el filósofo –que no es, en todo caso, lo que el ciudadano común cree que es bueno para él, porque no ha reflexionado sobre sus asuntos–, es bueno para la ciudad. Sócrates afirma que su labor como filósofo le puede procurar el mayor bien a la ciudad, una ciudad que, como Atenas era la más grande y más prestigiada en sabiduría y poder³²³. Este bien es el cultivo de la virtud y el cuidado de la propia alma, porque como dice él: “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”³²⁴. Para aquel que se dedica a reflexionar, a dialogar con sus conciudadanos, a preguntar y examinar las opiniones de los otros, y si es preciso a refutarles y reprocharles que “tienen en mucho lo que vale poco”, no hay un conflicto entre lo que es bueno para ciudad y lo que es bueno para él mismo. Dice Sócrates:

No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara

³²⁰ *Ibíd.*, p. 46.

³²¹ Platón. *Apología de Sócrates. Op. cit.*, 29d, e

³²² Arendt, H. S., p. 48.

³²³ Platón. *Apología de Sócrates. Op. cit.*, 29d, 30a

³²⁴ *Ibíd.*, 30b

de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea³²⁵.

Frente al argumento de Calicles, que puede parecer muy persuasivo porque apela a un criterio que podría resolver lo que puede ser bueno para alguien, esto es, que nadie puede considerar bueno lo que lo conduciría a la muerte, Sócrates recuerda la historia de Aquiles:

[E]l cual, ante la idea de aceptar algo deshonroso, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: “Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor; tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente después de Héctor”; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo “Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra”. ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?³²⁶

Las diferencias entre Sócrates y Platón son decisivas: para Sócrates la labor del filósofo está encaminada a aquello que resulta bueno temporalmente y de lo que puede persuadirse a los hombres. En cambio para Platón, la verdad que debe regir la ciudad coincide con el bien absoluto y con respecto al cual los hombres no pueden ser persuadidos. Pero la verdad impuesta destruye lo común del mundo político. Del juicio contra Sócrates, Platón llega a su concepto de verdad como lo contrario de la opinión, y a su noción de una forma de discurso específicamente filosófica que, como se ha dicho, aspira a ser más persuasivo. Así se enfrentan tres formas del discurso: 1. La retórica, que es el arte de persuadir a la multitud que no precisa el conocimiento de la verdad (ni en el sentido socrático ni en el platónico), y depende del reconocimiento de la mayoría; 2. La dialéctica socrática, una versión del *dialogesthai* (hablar en extenso sobre algo con alguien), que solamente es posible en el diálogo con otros. La persuasión comienza con la discusión y el examen de las opiniones para así poder llegar a algún “tipo de verdad”

³²⁵ *Ibíd.*, 36c, d

³²⁶ *Ibíd.*, 28c, d

para los que están implicados en el diálogo, la verdad depende del reconocimiento del propio punto de vista; 3. El *dialegesthai* platónico que busca poner de acuerdo a la multitud por medio de la imposición de una verdad absoluta. La verdad platónica se basa en el conocimiento: sólo el que conoce, el que experimenta en la contemplación la Idea perfecta, posee la verdad.

En el juicio que enfrenta en su contra, Sócrates no convence a sus jueces porque no utiliza la retórica, el arte de persuadir a la multitud. El retórico trata de convencer a una multitud, como si ésta fuera un solo hombre, presupone que todos piensan y creen lo mismo sobre las mismas cosas, negando así la pluralidad y las diferencias individuales. Sócrates, cuando se defiende, se dirige a *cada uno* de sus jueces en particular, intentando convencer a cada uno de ellos³²⁷. Y, como es sabido, no logra su propósito, porque intenta mantener las reglas de la filosofía que buscan el mayor bien, y no las reglas de la política, que le exigen agradar a sus jueces, ya sea por medio de la adulación o creándoles el sentimiento de la compasión por haber caído en desgracia a los ojos de la mayoría³²⁸.

La dialéctica socrática busca la persuasión por medio de argumentos y no opone ninguna verdad a la *doxa*. La *doxa*, en el mundo griego, era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de “lo que me parece a mí”³²⁹, es la comprensión del mundo “tal y como se me muestra a mí”³³⁰. Al iniciar la conversación, los interlocutores de Sócrates consideran verdadera su propia opinión y a menudo se hace evidente que eso que consideran como verdadero es lo que todos piensan y creen. Por ejemplo, Sócrates alaba de forma irónica a Calicles porque es capaz de expresar con franqueza lo que todo el mundo piensa pero no se atreve a decir³³¹. Pero lo importante es que cada uno, con quien se mantiene la conversación, exprese su propio punto de vista, su opinión. Por esto Sócrates les insiste a sus interlocutores que para defender sus puntos de vista no presenten otros testigos en la conversación que no sean ellos mismos. El único testigo

³²⁷ *Ibíd.*, 36c

³²⁸ Platón. *Gorgias. Op. cit.*, 521d, e

³²⁹ Arendt, H. S., p. 51-52.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 52.

³³¹ Platón. *Gorgias. Op. cit.*, 492d

válido para Sócrates es aquel con quién mantiene la conversación³³². De esta forma, Sócrates se asegura de la posición del otro en el mundo común, de su *dokei moi*. El método para hacerlo es la mayéutica, “el arte de la comadrona” que ayuda a “dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera y a encontrar la verdad en sus *doxa*”³³³. Este “dar a luz” significa, como el mismo Sócrates lo dice repetidas veces, que el que habla tome consciencia de sí mismo como un individuo integrante de una comunidad y no como un seguidor de lo que todos dicen, de una ideología o doctrina. Y al realizar el examen de las opiniones de los otros se pone en evidencia la verdad, se revela la veracidad propia de la *doxa*, esto es, la de ser una opinión entre otras opiniones. La verdad de la opinión depende de que, por un lado, la *doxa* no es meramente una cuestión subjetiva ni tampoco algo absoluto y válido para todos, y por otro, “compartimos la verdad porque compartimos y experimentamos las mismas cosas”³³⁴. La verdad socrática no es una verdad de sabios o de dioses, sino de hombres que comparten un mundo común. Tampoco es lo que el filósofo puede transmitir y enseñar por medio del discurso (a la manera de Platón); es, en su sentido socrático, el examen de la opinión mediante el discurso y el hablar sobre algo, y si es posible, la búsqueda del acuerdo. En su conversación con Calicles Sócrates, casi al final del *Gorgias* le dice:

[...] yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro. Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión. No obstante, digo esto por si creéis que se debe llevar hasta el fin la conversación; pero si no queréis, dejémosla ya y vayámonos³³⁵.

³³² *Ibíd.*, 521d, e

³³³ Arendt, H. S., p. 52.

³³⁴ Platón. *Gorgias. Op. cit.*, 481c, d

³³⁵ *Ibíd.*, 505e, 506a

En el pasaje anterior están expresadas las características principales de la actitud socrática: 1. No se tiene la verdad de lo que se dice; 2. Se busca el acuerdo en la conversación; 3. En la conversación se realizan el examen y la purga de las opiniones, en el caso de que alguien se contradiga o manifieste una posición razonablemente contradictoria; 4. El estar en armonía consigo mismo es un medio para llegar al acuerdo; 5. El diálogo que se comparte es un bien común a todos, es el rasgo que los une, y que les permite mantener la convivencia; 6. No dialogar es destruir el mundo común; 7. La verdad está contenida en el mundo compartido entre sí, en lo que todos y cada uno han experimentado, pero que sólo se puede expresar con el examen de las opiniones.

La *doxa* no solamente significa opinión, sino también fama y esplendor. Como se ha dicho, la opinión no es una cuestión subjetiva, más bien debe entenderse como la forma en que un individuo aparece en la esfera pública. Las personas, al expresar su *doxa* se muestran como son ante los demás, y una vez realizado el examen socrático, las personas pueden encontrar la verdad en sus *doxai* y mostrarse en su integridad y dignidad, sin el temor de caer en la vergüenza y en la contradicción. Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual tiene en potencia y hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad³³⁶. La *doxa* está, por lo tanto, en relación con el espacio político, la esfera pública en la que cada cual aparece y se muestra como es, y así, “declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás”³³⁷. Como se recordará, sólo los ciudadanos podían ocupar cargos públicos y sólo ellos podían expresar sus opiniones en público (derecho que no tenían los esclavos, las mujeres o los niños que estaban confinados a un espacio privado y de los que se podía decir que no tenían ninguna *doxa*).

Pero las *doxai* que no han sido examinadas pueden ser peligrosas, porque no sólo expresan lo que cada cual cree y piensa de sí mismo, sino también lo que se cree y se dice de los otros; la *doxa* expresa la fama que cada quién tiene ante el público, la manera como se es reconocido. El diálogo público no sólo es interlocutivo (hablarle a otro), sino

³³⁶ Arendt, H. S., p. 53.

³³⁷ *Ibíd.*, p. 52.

también delocutivo (hablar de alguien)³³⁸, y de este modo se expresan los vínculos sociales que las personas tienen entre sí. Así por ejemplo, Sócrates en el *Gorgias* critica la fama que tenían grandes hombres como Pericles, del que se decía que le había hecho un gran bien a la ciudad. El peligro de la fama no es tanto que sea inmerecida sino en que sea falsa, fruto de la enemistad y de la envidia, y principalmente de la injusticia. En la *Apología*, Sócrates aparece como víctima de una fama injusta, contra la que se defiende. Pero les recuerda a sus acusadores y jueces, de acuerdo con el principio de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, que ellos van a adquirir una fama que no quisieran, la de haber matado a Sócrates, del que se dice que es un hombre sabio. Fama que es injusta porque Sócrates no era un hombre sabio³³⁹. Su fama de sabio, de impío y de corruptor es la opinión de quienes acusaron a Sócrates. Sócrates, que no se retiró a la vida privada y que no asume el estilo de vida del filósofo alejado de los asuntos humanos, antes bien se mueve en el seno mismo de las *doxai*, es víctima de las opiniones de los demás. Y es contra esto que intenta defenderse:

En efecto, desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil. Éstos, atenienses, los que han extendido esta fama, son los temibles acusadores míos, pues los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses. [...] Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible

³³⁸ Esta idea es tomada de *Fragmentos de un discurso amoroso*, de Roland Barthes. El autor, refiriéndose al *Banquete* de Platón dice lo siguiente: “El *Banquete* no es solamente una “conversación” (hablamos de una cuestión), sino también una habladuría (hablamos entre nosotros de los demás). [...] para hablar del amor, los comensales no solamente hablan entre ellos, [...] sino que además implican en ese discurso general los vínculos amorosos en los que están comprometidos (o imaginan que los otros están) [...] Barthes, R. *Fragmentos de un discurso amoroso*. *Op. cit.*, pp. 148-149.

³³⁹ Platón. *Apología de Sócrates*. *Op. cit.*, 38c

hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda³⁴⁰.

La dificultad de la defensa de Sócrates es que no puede usar sus propias reglas del diálogo contra su fama inmerecida, esto es, contra la opinión común que los ciudadanos tienen de él. En este sentido, se puede decir que sus acusadores no se muestran y, por lo tanto, no pueden ser persuadidos. Una de las condiciones de la dialéctica socrática es que este tipo de diálogo es más apropiado y se comparte mejor entre amigos³⁴¹. De hecho, si el vínculo de la amistad no existe, entablar el diálogo sería una tarea casi imposible. Se podría decir que los acusadores de Sócrates, que están movidos por la envidia y la fama mentirosa no son obviamente sus amigos, pero los que se presentan en el juicio como acusadores Meeto, Ánito y Licón, son sólo representantes de muchos otros que le han creado una mala opinión durante largo tiempo. A los primeros Sócrates los puede desmentir fácilmente: mediante el diálogo les puede probar que sus opiniones son falsas; a los segundos no, y éstos son los que finalmente lo condenan. En palabras de Sócrates: “Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí”³⁴².

La mayéutica socrática, el diálogo con otro que se considera igual es un diálogo entre amigos, en el que cada uno se muestra como es. La función de la comadrona que revela el rasgo común de las opiniones que aparentemente están en contra refuerza el vínculo de la amistad. Arendt sostiene que la función del filósofo no es la de encontrar resultados y conclusiones, criterios absolutos que pudieran resolver las diferencias de opinión, sino el hablar sobre algo que los amigos tienen en común, porque al “hablar sobre lo que hay entre ellos, eso mismo se hace más común a ellos”³⁴³. Y esto, dice Arendt, parece ser resultado suficiente. Principalmente porque el diálogo socrático refuerza el espacio común que hay *entre* los amigos. Así, para Arendt, crear lazos de amistad por medio del

³⁴⁰ *Ibíd.*, 18b, e

³⁴¹ Arendt, H. S., p. 53.

³⁴² Platón. *Apología*. *Op. cit.*, 28a

³⁴³ Arendt, H. S., p. 53.

diálogo tiene una función política decisiva, más aún cuando a la comunidad la amenazan la envidia y la constante competencia de todos contra todos.

El espacio común que se experimentaba en la *polis* estaba amenazado por “las tendencias más hobbesianas del individualismo agonístico griego”³⁴⁴ que “finalmente llevaría a las ciudades-Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana dentro de la polis con la envidia y el odio mutuos”³⁴⁵. Frente a esto, la comadrona que es capaz de reforzar los vínculos de amistad, cumple una función preponderante en tanto que puede evitar que la *polis* sea dominada por ese espíritu agonal.

El valor político de la amistad puede ser incluso más importante que el de la justicia, porque la amistad constituye un vínculo entre los ciudadanos más fuerte y duradero que el que establecen las leyes y los principios morales, y además, como dice Aristóteles, porque la justicia ya no es necesaria entre amigos³⁴⁶. Para Arendt la amistad no “significa que los amigos se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad”³⁴⁷. El diálogo, aunque sea obvio decirlo, se basa en un dar y tomar, en preguntar y responder. Las preguntas, a la manera socrática, sacan a la luz lo que los interlocutores que participan en el diálogo piensan y creen sobre cualquier tema, y tienen la doble función de conocer la *doxa* del otro, y de conocer la verdad inherente a la propia opinión, “porque nadie la puede conocer de antemano sin un esfuerzo adicional”³⁴⁸. De esta forma, el diálogo permite, en principio, comprender “cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro”³⁴⁹. Este tipo de comprensión, dice Arendt, ver el mundo desde el punto de vista del otro, es el tipo de conocimiento político por excelencia³⁵⁰. Si bien esta afirmación es coherente con el diálogo socrático, se puede sostener que Arendt en su ensayo *Sócrates* subordina la

³⁴⁴ Cfr. Villa, Diana. “Arendt y Sócrates”. En: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Fina Birulés et al, Madrid, Ediciones sequitur, 2008. pp. 121 y 122

³⁴⁵ Arendt, H. S., p. 54

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 55.

³⁴⁷ *Ídem.*

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 53.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 55.

³⁵⁰ *Ídem.*

función de purga de la comadrona, y su técnica que le permite decidir si la criatura es apta para vivir o si sólo es un “engendro inmaduro”, a la necesidad de reconstruir los lazos de amistad³⁵¹. Pero, el diálogo en la amistad se antepone como la condición del examen de las opiniones; si las personas no aceptan el diálogo ninguna opinión puede ser juzgada o analizada.

El diálogo socrático no tiene como único propósito comprender el punto de vista del otro, (basta estar dispuesto a escuchar a alguien que se expresa en un discurso para comprender su punto de vista) también pone en evidencia la contradicción, y si el otro lo permite, la voluntad de llegar a un acuerdo. A diferencia de otros diálogos, en la *Apología* Sócrates trata de hacerles entender a sus jueces y acusadores su punto de vista. Y aunque se mantiene la forma dialógica cuando interpela a Meleto, Sócrates principalmente realiza un monólogo en el que se pregunta y se responde a sí mismo. Sus interlocutores no participan realmente en éste, y por lo tanto falta el momento en el que sus opiniones son purgadas; en consecuencia Sócrates es declarado culpable y condenado a la pena de muerte.

En todo caso, como dice Arendt, Sócrates “parece haber creído que la función política del filósofo era ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual no se precisa ningún gobierno”³⁵². La amistad como el fundamento de la comunidad, tiene una justificación que trasciende incluso los límites de los asuntos humanos, pues mantiene y ayuda a perpetuar el orden del universo. En el *Gorgias* Sócrates le dice a Calicles:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los

³⁵¹ Esta es la principal crítica que le hace Dana Villa al ensayo “Sócrates” de Hannah Arendt. Villa, D. “Arendt y Sócrates”. *Op. cit.*, pp. 117-136

³⁵² Arendt, H. S., p. 56.

hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría³⁵³.

La función del filósofo como alguien que verdaderamente ejerce el arte de la política es, pues, vincular a los ciudadanos creando lazos de amistad, lazos que constantemente se ven amenazados por la envidia y la lucha de todos contra todos. Sócrates le dice a Calicles, quién es reconocido por su papel en la política ateniense, algo que podría sonar como una argucia del filósofo platónico: “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos [...]”³⁵⁴. Pero esto no significa otra cosa que la insistencia de Sócrates de permanecer en el espacio público, hablando con las personas y examinando las opiniones de los otros. Su búsqueda está centrada en el entendimiento y en tratar de establecer un mundo común en el que las personas sean capaces de convivir unos junto a otros. El requisito es ser capaz de estar en armonía consigo mismo, porque el que es capaz de convivir consigo mismo, es capaz de amistad³⁵⁵. En este sentido, Arendt retoma la importancia del individualismo moral de Sócrates, puesto que un mundo común constituido sobre el entendimiento en la amistad se fundamenta en el estar de acuerdo con uno mismo³⁵⁶. El estar de acuerdo con uno mismo es el principio del hombre que comunica verazmente su propia *doxa*. La condición para la convivencia se basa en la experiencia del pensamiento, del hablar consigo mismo. Cuando Sócrates dice que el que no es capaz de convivir consigo mismo no es capaz de amistad, está haciendo evidente que el que se autocontradice no puede ser de confianza. Aquí el término “autocontradecirse” no significa lo mismo que mentirse a sí mismo (y según lo que hemos dicho sobre la mentira, esto no sería posible), es más bien el que no se ha dado cuenta – no ha reflexionado– sobre sus propias palabras. En la actividad del pensamiento el “yo soy” de la conciencia se escinde en un dos-en-uno, en el diálogo del yo consigo mismo en el que se experimenta el estar de acuerdo o en desacuerdo consigo mismo.

³⁵³ Platón. *Gorgias*. *Op. cit.*, 508a

³⁵⁴ *Ibíd.*, 521d

³⁵⁵ *Ibíd.*, 507e

³⁵⁶ Arendt, H. S., p. 56.

Con Platón la oposición entre la verdad y la opinión se fundamenta en la búsqueda de una forma de vida que es enteramente distinta a la vida común de los ciudadanos, el *bios theoretikos*. El filósofo que se libera de los grilletes de la opinión y del sentido común, permanece en el *phatos* admirativo, algo que se soporta en la contemplación de las verdades eternas, de las cuales no se puede hablar del mismo modo como se habla de las opiniones. De aquí que para Platón, el tener opiniones es el opuesto del asombro porque tener opiniones constituye un error en lo concerniente a aquellos asuntos que solamente se conocen en el asombro mudo ante lo que hay. Por lo cual, el filósofo platónico se encuentra en un doble conflicto con la *polis*: primero, en tanto que su experiencia carece de palabras se excluye del terreno político en el cual los hombres se muestran por medio del discurso; segundo, su permanencia en el *phatos* del asombro destruye la igualdad con los demás, basa su existencia en la singularidad que un individuo experimenta frente a la totalidad, de la misma manera como el santo se erige representante de la humanidad frente a la presencia divina. La tradición de filosofía política platónica identifica la política como el gobierno o el dominio, busca introducir criterios absolutos que sirvan para resolver los conflictos que surgen dada la pluralidad de las formas de vida en común.

En la Atenas de Sócrates, lo común del mundo político lo constituían principalmente los muros de la ciudad y los límites de sus leyes. En otras palabras, lo que los servidores de la ciudad como Temístocles, Cimón y Pericles, le habían aportado: la realización de grandes obras como la construcción de murallas, naves y arsenales. Una ciudad, que como el Palacio de Cristal descrito por el hombre del subsuelo, crea en sus ciudadanos una especie de conformismo y de aceptación incondicional a las reglas, y sobre todo, que no le permite al individuo tener conciencia de sus propias acciones y opiniones. Dice Sócrates que aunque los gobernantes le dieron a la ciudad lo que deseaba, no obstante no fueron capaces de proporcionar el mayor bien para sus ciudadanos, que en sus palabras era “modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores [...]”, lo cual es la única misión de un buen ciudadano³⁵⁷. Sócrates, al igual que el hombre del subsuelo, es capaz de ponerse en la posición del espectador que observa el curso de los

³⁵⁷ Platón. *Gorgias*. *Op. cit.*, 517b, c

acontecimiento y de la acción, y a su vez trata de que los otros rompan con los “cristales” que no los dejan ver y evaluar las condiciones en las que están insertos.

La función del tábano y el pez torpedo, característicos del individualismo moral socrático, protegen al individuo cuando se ve obligado por las exigencias de la *polis* a realizar actos injustos. Y así se hace relevante la función política del dos-en-uno socrático. Sócrates nunca se separa de los asuntos públicos aunque prefiere no ejercerlos, y cuando, siguiendo la ley, le corresponde ocupar un cargo público, ser parte del Consejo de los Quinientos, se cuida de no hacer algo injusto, aún cuando su vida esté en juego. En dos ocasiones los ciudadanos de la *polis* trataron de obligar a Sócrates a realizar actos injustos que lo hubiera puesto en contradicción consigo mismo. La primera fue cuando los prítanes, de los que Sócrates hacía parte, deciden juzgar a diez generales atenienses por no haber recogido a los naufragos de la batalla naval de Arginusas, en el año 406 a.C. Sócrates fue el único entre los prítanes que se opuso a juzgarlos en un solo juicio, lo cual iba en contra de las leyes. La segunda fue cuando Los Treinta (un gobierno tiránico impuesto por Esparta poco después del año 404 a.C.) le ordenan a él y a otros cuatro, a capturar y dar muerte a León el Salamino. En esta ocasión también Sócrates fue el único que se opuso, con evidente peligro para su vida³⁵⁸. En este sentido, el no hacer se vuelve políticamente relevante. La causa de esto, dice Sócrates: “es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; [...] Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita”³⁵⁹.

5.2 La moral, el pensamiento y la política

Para Arendt es evidente que el individualismo moral socrático, que se centra en el diálogo del dos-en-uno y en el principio de no contradicción está en permanente conflicto con las virtudes cívicas y con las exigencias de la *polis*. El conflicto radica en que el criterio fundamental de la moral no se basa en el seguimiento y el respeto de las normas y las leyes, o en un dios que impone castigos y recompensas en el más allá, sino en permanecer en armonía consigo mismo, en evitar la contradicción y en no caer en

³⁵⁸ Platón. *Apología*. *Op. cit.*, 32b-e

³⁵⁹ *Ibíd.*, 31c, d

vergüenza. El criterio es entonces la integridad de la conciencia que se actualiza en el diálogo consigo mismo, y es desde esta forma de individualismo, más que de algo externo como las leyes o las ideas platónicas, que se toman las decisiones políticas. Sócrates como nos los presenta Arendt, no sólo está en conflicto con la *polis*, su función de tábano también hace que sus interlocutores entren en conflicto con sus propias opiniones, con el sentido común que caracteriza las relaciones sociales que los ciudadanos tienen entre sí. Pero según lo que hemos visto, Arendt en este punto permanece más del lado de la concepción platónica que de la del mismo Sócrates. El pensador socrático no está en permanente conflicto con los intereses de la comunidad, sólo entra en conflicto cuando el gobierno le ordena cometer un acto injusto (que lo haría caer en contradicción consigo mismo), y cuando no son bien entendidas las “virtudes cívicas”, y esto independiente de si es un gobierno legítimo (democrático) o ilegítimo (tiránico).

Esta precisión, sirve para aclarar la tesis de Arendt, según la cual, el pensamiento cumple una función política relevante en situaciones de crisis social, normalmente caracterizadas porque los ciudadanos se dejan llevar irreflexivamente por el curso de los acontecimientos. En estas situaciones, más que en los momentos de relativa estabilidad política, el individualismo moral socrático se hace relevante y adquiere el carácter de acción política. Para Arendt es necesario proteger la posibilidad de la soledad en la que se actualiza el diálogo consigo mismo, puesto que

si no se garantiza una mínima posibilidad de estar a solas con uno mismo, serán abolidas todas las formas seculares de conciencia y también las religiosas. El hecho frecuentemente observado de que la conciencia misma dejó de funcionar bajo las condiciones de la organización política totalitaria, y ello independientemente del miedo al castigo, se explica sobre esta base. Ningún hombre puede mantener su conciencia intacta si no puede actualizar este diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad requerida para cualquier forma de pensamiento³⁶⁰.

³⁶⁰ Arendt, H. S., p. 62.

En el ensayo *Desobediencia civil*³⁶¹ Arendt presenta otras razones por las cuales se da el conflicto entre el individualismo moral y los deberes del buen ciudadano. El argumento principal de este ensayo se refiere a la necesidad de justificar política y moralmente la desobediencia civil. Con respecto a esto, Arendt analiza la forma como se han usado las figuras de Sócrates y de Thoreau como los ejemplos más importantes de desobedientes civil. Para Arendt ellos, más que desobedientes civiles, deben ser vistos como objetores de conciencia. La razón principal es que la desobediencia civil se constituye como un movimiento político cuyo fin es oponerse a las acciones de un Gobierno cuya legalidad y constitucionalidad se han puesto en duda. Este movimiento es llevado a cabo por individuos asociados, cuya “fuerza de opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada”³⁶². Por su parte, la objeción de conciencia es una decisión estrictamente individual que no necesariamente tiene en cuenta la relación moral del ciudadano con la ley “sino en la conciencia individual y la obligación moral de la conciencia”³⁶³.

Arendt sostiene que las decisiones de conciencia son apolíticas en el sentido de que son independientes de las decisiones políticas, aunque las pueden afectar: la conciencia “no se halla fundamentalmente interesada en el mundo donde se comenten los males o en las consecuencias que tales males tendrán para el curso futuro del mundo”³⁶⁴. En este sentido, el deber moral no siempre es compatible con el deber cívico. Un ejemplo de esto es la posición de Lincoln frente a la esclavitud que, aun cuando no ignoraba la “monstruosa injusticia de la esclavitud” el salvar a la Unión primaba sobre la emancipación de los esclavos. Los intereses políticos son diferentes de los morales y de los religiosos, por eso, dice Arendt, Maquiavelo trata de enseñarles a los gobernantes “como *no* ser buenos”, lo que no quiere decir que había que enseñarles como ser malos o pérfidos, sino cómo evitar las inclinaciones individuales ya sea al bien o al mal, y actuar en conformidad con los principios políticos³⁶⁵.

³⁶¹ Hannah Arendt, “Desobediencia civil”. En: *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1973. En adelante: *D.C.*

³⁶² *Ibíd.*, p. 76.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 69.

³⁶⁴ *Ídem.*

³⁶⁵ Arendt, H. *R.J.*, p. 99.

El conflicto entre el cuidado de la propia alma y las virtudes cívicas no indica que el político carezca de la conciencia moral. Indica, más bien, el compromiso que tiene el político frente a su comunidad y la responsabilidad de proteger los fundamentos que en forma de leyes y acuerdos la mantienen estable, incluso si la ley es injusta. El filósofo, en cambio, como es el caso de Thoreau, aunque reconoce que puede presentarse como un irresponsable en cuanto a las cuestiones políticas, antepone el cuidado de sí mismo a su interés por la comunidad. Su principio se basa en no convertirse en un agente de injusticia, aún cuando la ley que promulga un gobierno sea necesaria para mantener la supervivencia de la comunidad.

Para Arendt el conflicto entre el ser individual y el ser miembro de la comunidad se basa, asimismo, en que “los dictámenes de la conciencia no sólo son apolíticos, sino que, además, se expresan siempre en declaraciones puramente subjetivas”³⁶⁶. Cuando Sócrates dice que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, esto significa que es *mejor para él*, y lo que es mejor para el individuo no necesariamente es mejor para la comunidad. Por lo tanto, cualquier acto de injusticia que cometa un individuo, incluso en ausencia de testigos sigue siendo injusto, puesto que, como se ha dicho, siempre estará el testigo que nos espera en casa. Por su parte, en el terreno político lo que importa es el daño que produce el mal que se ha hecho. Porque el mal que se hace debe ser juzgado en tanto que pone en peligro la estabilidad de la comunidad como un todo³⁶⁷. En este sentido, dice Arendt, es irrelevante la conciencia individual y la intencionalidad de los actos, a no ser como una circunstancia atenuante.

Las normas de la conciencia que Sócrates deriva de la experiencia misma del pensar son negativas, no indican qué hacer, ni formulan principios para la realización de una acción. Para Arendt, la evidencia de las normas morales depende de si se es capaz de mantener el diálogo del yo consigo mismo, esto es, sólo se hacen evidentes para aquellos que reflexionan. Esto implica que las normas de conciencia dependen únicamente del interés por uno mismo, del cuidado de la propia alma y de permanecer siempre en armonía consigo mismo; evitar hacer algo con lo que no se sea capaz de vivir.

³⁶⁶ Arendt, H. D.C., p. 71.

³⁶⁷ *Ídem*.

Las normas de conciencia están centradas en el individuo y su validez depende de su carácter subjetivo, es decir, no son impuestas ni se obedecen por coerción o porque todo el mundo las acepta. Por el contrario, si la moral fuera sólo una cuestión de hábitos y costumbres, para ser buen ciudadano sería suficiente comportarse de acuerdo con las normas que rigen la sociedad y aceptar sus leyes, cuya validez tiene un carácter objetivo. Para ser buen ciudadano no sería necesario ese otro que constantemente pone obstáculos. Pero, cuando el mal se vuelve una política de estado, lo que debe importar, es la integridad personal. Obedecer una ley criminal por deber cívico destruye la capacidad del pensamiento, la posibilidad del encuentro del yo consigo mismo. Eliminar la posibilidad de estar solo consigo mismo como consecuencia de una política de estado podría llevar a los hombres a hacer cualquier cosa. En otras palabras, el negarse a pensar abre la posibilidad de estar dispuesto a hacer cualquier cosa. En este sentido dice Arendt:

El problema con los criminales nazis era precisamente que renunciaban voluntariamente a todas sus cualidades personales, como si no quedara nadie a quien castigar o perdonar. Protestaban una y otra vez que nunca habían hecho nada por propia iniciativa que no tenían intencionalidad alguna, ni buena ni mala, y que sólo obedecían órdenes. Dicho de otra manera: el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas³⁶⁸.

En resumen, hay dos aspectos que profundizan el conflicto entre el ciudadano y la conciencia individual. El primero se refiere a que la validez de las proposiciones morales socráticas tiene como criterio el yo y se fundamenta en el principio de no contradicción que surge de la actividad del pensamiento. Según este planteamiento, la moral, como solemos entenderla, no es lo que rige la conducta del hombre hacia los demás³⁶⁹. El individualismo moral socrático va en contra de la concepción según la cual los hombres buenos se han caracterizado por su capacidad de entrega hacia los demás, por su altruismo, como se muestra en las figuras de Jesús o San Francisco. El mal, de acuerdo con la tradición, es aquello que nace del egoísmo y de la envidia. Es bien sabido que el

³⁶⁸ Arendt, H. R.J., pp. 123-124.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 96.

orgullo, la vanidad y la soberbia es lo que condena a Satanás. Así, Arendt sostiene que el peligro del bien entendido como una pérdida de interés por el propio yo es que no permitiría la escisión del dos-en-uno presente en la actividad pensante³⁷⁰. Por su parte, el argumento socrático se basa en que la relación de uno consigo mismo es la condición para entablar relaciones armónicas con los otros. La primacía de la relación del individuo consigo mismo se corresponde con el sentido original de la palabra “consciencia” que designaba la facultad mediante la cual conocemos y somos conscientes de nosotros mismos³⁷¹.

Por otro lado, si las proposiciones morales derivadas de la naturaleza del pensamiento son evidentes por sí mismas, fundamentarían una moral no arraigada en el deber y en la obligación, sino, por decirlo así, en la fuerza de la coerción lógica: el “no puedo hacerlo” adquiere la misma fuerza lógica que decir “dos más dos es igual a cuatro”. El “no puedo” significa, “no puedo contradecirme”, del mismo modo que no puedo decir que “dos más dos es igual a cinco”. Sin embargo, si las proposiciones morales tuvieran el valor de verdad de los axiomas matemáticos serían evidentes por sí mismas y no necesitarían de la obligación moral, que ni es evidente por sí misma, ni puede demostrarse de manera concluyente³⁷². La convicción de Sócrates es que sus proposiciones morales fundamentales fruto de la actividad del pensamiento pueden ser aceptadas por cualquier ser dotado de razón. Sócrates creía que una vez puestas a las personas en razón no se podía dejar de actuar en consecuencia. La amenaza de la conciencia socrática es la autocontradicción y “aquellos que temen el desprecio de sí mismos y la autocontradicción son aquellos que viven [en armonía] consigo mismos; encuentran evidentes las proposiciones morales, no necesitan de la obligación”³⁷³. Así, las personas enfrentadas a realizar acciones criminales legalizados por un gobierno, si mantienen el trato consigo mismas, no se sentirían sometidas a ninguna obligación, antes bien, actuarían con arreglo a lo que les parece evidente aunque deje de serlo para todos los

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 133.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 96.

³⁷² *Ibíd.*, p. 255. Una obligación no es evidente y con frecuencia, para ser probada es necesario sacar a las conciencias del ámbito del discurso racional (como con Platón y sus mitos) con la amenaza de sanciones y recompensas.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 97.

demás. Lo que dice su conciencia es “Eso no *puedo* hacerlo”³⁷⁴. Las proposiciones morales socráticas son puramente negativas, no dicen qué hacer o cómo comportarse. Son, en otras palabras, restrictivas y no imperativas.

Ahora bien, la interpretación de la evidencia axiomática de las proposiciones morales tiene que ver más con la filosofía de Platón que con el pensamiento socrático³⁷⁵. La sanción contra las malas acciones, según Sócrates, es la pérdida de la posibilidad de estar en armonía consigo mismo, y en palabras de Arendt, la pérdida del yo que constituye a la persona³⁷⁶. El que piensa se constituye a sí mismo en alguien, un individuo singularizado y autónomo. La cualidad “moral” es así algo que se corresponde con ser persona, no es un don o talento con el que nacen los hombres.

Un aspecto problemático que se deriva de carácter subjetivo de las proposiciones morales socráticas es que puede llevar a confundir el individualismo con el subjetivismo y el relativismo moral³⁷⁷. Arendt señala que el principio de las normas de conciencia no puede ser generalizado, y que para mantener su validez tiene que seguir siendo subjetivo³⁷⁸. De aquí se deduce que lo que molesta a la conciencia de un hombre puede que no moleste a la conciencia de otro. Asimismo, el criterio de tener que vivir consigo mismo como condición para la moralidad deja abierta esta posibilidad, y por lo tanto, Arendt dice que definir el mal con respecto al diálogo del pensamiento del yo consigo mismo es más formal y vacío de contenido que el imperativo categórico de Kant³⁷⁹. La formulación socrática del vivir consigo mismo, entonces, le cabe la posibilidad de que se puede preferir vivir con un ladrón o con un cobarde a vivir con un asesino o con un traidor. Esto no invalida que se haya actuado mal o que se esté faltando a la más rigurosa proposición moral socrática “es mejor sufrir la injusticia que cometerla”, sino que hace evidente, en términos morales, que no se puede ser indiferente ante el mal. En este sentido, las personas pueden verse implicadas en situaciones frente a las cuales, si les interesa mantener el diálogo interior, pueden decir: “Esto no puedo hacerlo” o en el caso

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 98.

³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 104.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 116.

³⁷⁷ Villa, D. “Arendt y Sócrates”. *Op. cit.*, p. 132.

³⁷⁸ Arendt, H. *D.C.*, p. 73

³⁷⁹ Arendt, H. *R.J.*, p. 121.

de que se haya realizado el acto: "Nunca debí hacerlo". Para Arendt, aquí surge una distinción entre transgresiones, por decirlo así, cotidianas, ante las que "sabemos cómo actuar o cómo librarnos de ella mediante el castigo o mediante el perdón, y aquellos otros delitos de los que sólo podemos decir: 'Nunca debió ocurrir'. A partir de esta declaración sólo queda un paso que dar para concluir que quienquiera que hizo eso nunca debió haber nacido"³⁸⁰. La conclusión, en términos socráticos, para quién se ha involucrado en este tipo de actos, es que sería *mejor para él* no haber nacido.

El otro aspecto que profundiza el conflicto entre el ciudadano y la conciencia individual es que las normas de la conciencia dependen del interés individual que no necesariamente coincide con el interés público. Como se ha dicho, la conciencia moral es apolítica y deja de lado la responsabilidad que tiene el ciudadano frente a las normas legales y tradicionales de su comunidad. El que sea apolítica significa que el individuo puede defender sus decisiones de conciencia con independencia del respeto, la imposición o el rechazo a la ley; y más importante aún, de su responsabilidad frente a ésta. Así por ejemplo, Sócrates no está en conflicto con la ley, sino con sus jueces y acusadores. Se defiende de la injusticia, de las opiniones que surgen del egoísmo y la envidia. Pero cuando es obligado por la *polis* a cometer un acto injusto, no obedece, se retira a su casa. Lo mismo ocurre con Thoreau quien se opone abiertamente a la ley que legitima la esclavitud. Los dos se basan en un principio que está por encima de la obediencia a la ley: en palabras de Sócrates, el principio es no entrar en contradicción consigo mismo; en las de Thoreau, "lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo"³⁸¹. Y esto porque la ley no necesariamente es justa, y como dice Thoreau, tampoco hace a los hombres más justos. El peligro de seguir la ley es que "debido al respeto que les infunde, incluso los bienintencionados se convierten a diario en agentes de injusticia"³⁸². De aquí se deduce que las personas acostumbradas a obedecer las leyes, pueden fácilmente cambiar un código moral por otro, si el gobierno lo exige sin que hacerlo provoque "crisis de conciencia". En este sentido, el conflicto entre el individualismo moral y las virtudes cívicas surge en aquellos momentos en que el mal se

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 122.

³⁸¹ Thoreau, Henry. *Del deber de la desobediencia civil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Colección: Señal que cabalgamos, No 27, año 2, 2003, p. 16

³⁸² *Ibíd.*, p. 17.

vuelve una política de estado. Y aunque el interés individual en términos socráticos, está centrado más en evitar la injusticia que en el cultivo de las virtudes cívicas, el papel político del pensador socrático radica, no sólo en que toma las virtudes cívicas como objeto de reflexión, sino en que puede contener a las personas cuando la sociedad está en crisis y por este medio fortalecer los lazos comunitarios.

La distinción que propone Arendt entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia deja clara su preocupación de que el pensamiento y la integridad moral privilegian la búsqueda de la armonía interior sobre las responsabilidades que el individuo tiene con su comunidad. En consecuencia, al pensador que constante e insistentemente está en una búsqueda de sentido del mundo, y en general, de lo que llama su atención, lo ven los otros como molesto, “sospechoso de falta de sinceridad, de ser un actor de la vida capcioso y suspicaz”³⁸³. Es como si, para todos aquellos que confían en sus gobernantes y sus leyes, en las costumbres y normas sociales, el pensador fuera literalmente un tábano insoportable que no vive tranquilo y no deja vivir con tranquilidad. Pero estos, que se sustraen de los riesgos del examen crítico, se adaptan de manera inmediata y obedecen a cualquier regla de conducta vigente en una sociedad³⁸⁴. Sin embargo, la actividad del pensamiento, que Arendt caracteriza como una necesidad humana que acompaña al hombre desde su aparición en la tierra³⁸⁵, no sólo constituye la cualidad de ser persona, sino que protege a las personas del mal. De esta manera, dice Arendt: “Nadie que sepa simplemente cómo pensar volverá nunca a ser capaz simplemente de obedecer y adaptarse, no porque posea un espíritu rebelde, sino por el hábito de examinarlo todo con cuidado”³⁸⁶.

En los momentos de crisis social, el “yo” del pensamiento cuya manifestación es la inmovilidad se torna en una suerte de acción con fuerza política. En otras palabras, el yo del pensamiento, que para el pensador mismo se presenta como un contradictor que continuamente refuta se expresa plenamente en el mundo social como el que se opone a la injusticia y al mal político. Arendt, en el prefacio de su libro *Entre el pasado y el futuro*,

³⁸³ Arendt, H. *E.P.F.*, p. 10.

³⁸⁴ Arendt, H. *V.E.*, p. 200.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 151.

³⁸⁶ Arendt, H. *R.J.*, p. 256.

refiriéndose a aquellos que participaron en la resistencia europea en la Segunda Guerra Mundial los describe de esta manera:

[...] habían descubierto que quien se “unió a la Resistencia se *encontró* a sí mismo”, que había dejado de “buscarse [a sí mismo] sin habilidad, en medio de una insatisfacción desnuda”, que ya no se veían sospechosos de “insinceridad”, de ser “un actor de la vida capcioso y suspicaz”, que se podía permitir “ir desnudo”³⁸⁷.

En este momento en el que el mundo europeo había caído en la oscuridad absoluta de la medianoche coinciden pensamiento y acción en los hombres que lucharon contra el régimen nazi. Es, en otras palabras, cuando el yo del pensamiento que prefiere estar enfrentado con todo el mundo a estar enfrentado consigo mismo, y si bien sigue estando enfrentado con una buena parte de él, se ve a sí mismo como un “ciudadano del mundo”³⁸⁸. El que se unió a la resistencia, está llevando a la práctica el negarse a participar de la injusticia que provoca un régimen criminal.

³⁸⁷ Arendt, H. *E.P.F.*, p. 10.

³⁸⁸ Ver el próximo capítulo.

6. La facultad del juicio y el mal

6.1 Elementos de una teoría del juicio arendtiana

El análisis que Arendt propone sobre la facultad de juzgar está fundamentado en la filosofía de Kant. No en su filosofía moral, sino en la filosofía política, que como dice ella, Kant nunca llegó a escribir³⁸⁹. Su texto guía es *La crítica del juicio* que, en un principio, Kant lo llamó la *Crítica del gusto*, y que trata principalmente sobre el juicio estético. De entrada se puede ver que la facultad de juzgar, que para Arendt es la actividad mental que se puede considerar la más política de todas está en estrecha relación, o incluso no se diferencia del gusto, de la capacidad para distinguir lo bello de lo feo. Si la cuestión política fundamental que se plantea en los momentos de crisis social es ¿cómo distinguir lo que está bien de lo que está mal en ausencia de criterios morales?, para Arendt, este problema está contenido en la pregunta de Kant sobre el juicio estético: ¿cómo distinguir lo bello de lo feo?

Lo que debemos ver en la teoría política de Arendt basada en la tercera crítica no es si “se propone transformar los fenómenos políticos en fenómenos estéticos” o si pretende “estetizar la política³⁹⁰”, como algunos de sus comentaristas lo refieren³⁹¹; sino comprender las razones y los elementos de reflexión que llevan a Arendt a fundamentar la facultad del juicio y su dimensión política a partir de la *Crítica del juicio* estético de Kant. Así la pregunta es ¿qué características del juicio estético lo hacen relevante para

³⁸⁹ Arendt, H. *V.E.*, p. 459.

³⁹⁰ Otra cosa es si con la fundamentación teórica del juicio basada en la teoría kantiana del juicio estético, se corra el riesgo, como lo propone Beiner, “de convertir la genuina apreciación de las apariencias políticas *qua* apariencias en una esteticización gratuita de la política”. Beiner, Ronald. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 239.

³⁹¹ Cf. Kateb, George. “Arendt y el juicio”. Pp. 19-20; y Villa, Diana. “Arendt y Sócrates”. p. 119. En: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. *Op. cit.*

los asuntos políticos? En otras palabras, debemos preguntarnos si la teoría del juicio de Arendt basada en la *tercera crítica*, es consistente con la comprensión del mundo común de las relaciones humanas, la pluralidad humana en sus estrictos límites.

Además, en tanto que Arendt no alcanzó a escribir el capítulo sobre el juicio que iba a finalizar su libro *La vida del espíritu*, la lectura de sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* que contienen, en líneas generales, sus principales reflexiones en torno a la facultad de juzgar, debe ser coherente tanto con sus planteamientos sobre la actividad del pensamiento (y principalmente con el papel del pensador socrático), como con la separación ente la *vita activa* y la vida contemplativa, y con los conceptos de mal radical y banalidad del mal.

Arendt contrapone dos filosofías políticas de Kant que difieren claramente. La primera está contenida en la *Crítica de la razón práctica*, y es la que se ha identificado propiamente como su filosofía moral. La segunda está contenida principalmente en la primera parte de la *Crítica del juicio*, y es la que tiende los puentes entre las facultades de la mente y la esfera de la política. Las limitaciones de la *Crítica de la razón práctica* para dar cuenta de los asuntos humanos, no solamente tienen que ver con que, para Kant, la libertad no se encuentra en la voluntad, sino porque reduce la condición de la pluralidad al mínimo, esto es

la insistencia kantiana respecto a los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta para también para todos los seres racionales del universo, reduce la condición de la pluralidad a un mínimo³⁹².

El primer vínculo que Arendt establece entre la *Crítica del juicio* y su propia teoría política tiene que ver con el concepto de sociabilidad. Si bien la esfera política no puede identificarse o igualarse a lo social, la sociabilidad es la condición necesaria para ejercer la facultad del juicio. La sociabilidad no sólo es importante por el hecho de que ningún

³⁹² Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003. Edición de Ronald Beiner. Pp. 44-45. En adelante: C.F.P.K.

hombre puede vivir sólo, puesto que los hombres se necesitan unos a otros para suplir sus necesidades, también lo es porque la mente humana, como lo propone Kant, no funciona al margen de la sociedad³⁹³. La sociabilidad en el hombre, que es el punto de partida de la *Crítica del juicio* se corresponde, si se tiene en cuenta la condición humana de la pluralidad. Es, en otras palabras, la condición que permite pensar a los seres humanos, no como pertenecientes a la especie humana, sino como individuos particulares que conviven junto con otros individuos, en un espacio relacional.

Arendt distingue tres concepciones del *hombre* en la obra de Kant: La primera es el hombre comprendido como especie humana, pensado desde los procesos naturales, cuyo “fin” está integrado en el “proceso del progreso”. La segunda es el hombre como ser moral y como fin en sí mismo, sometido a las leyes de la razón práctica que él se da autónomamente a sí mismo. La tercera es la comprensión de los hombres en plural, cuyo verdadero fin es la sociabilidad. Los hombres viven en comunidad, están dotados de sentido común, se necesitan unos a otros para vivir y pensar³⁹⁴. Así, en la *Crítica de la razón práctica* los seres humanos son pensados a partir del criterio de la razón, y las normas morales que la razón práctica establece se aplican a todos los seres inteligentes. En consecuencia, la moral kantiana tiene que ver con los hombres en relación consigo mismos, con independencia del mundo en el que viven. Por su parte, la *Crítica del juicio* “se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad”³⁹⁵.

Otra razón por la cual Arendt sostiene que la filosofía moral de Kant no permite pensar los asuntos humanos está relacionada con su principal preocupación política, esto es, el modo de organizar y constituir un cuerpo político³⁹⁶. En otras palabras, su filosofía moral no puede resolver y de hecho profundiza el conflicto entre las virtudes cívicas y la virtud moral, entre el interés individual y el interés por el mundo, y entre el hombre bueno y el buen ciudadano. La pregunta de Kant, que ya se encuentra en Aristóteles es si es posible constituir un cuerpo político independientemente del carácter moral de los individuos. La solución de Aristóteles es: “un hombre de bien sólo puede ser un buen ciudadano en una

³⁹³ *Ibíd.*, p. 28.

³⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 55-56.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 33.

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 37.

ciudad buena”, separando las virtudes cívicas de las virtudes morales. Kant por su parte, va más allá, y ve que la solución es “constreñir al hombre a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un buen hombre”³⁹⁷. Lo que Kant sostiene es que un hombre malvado puede ser un buen ciudadano en el seno de un buen estado. Arendt dice que el imperativo categórico no es incompatible con esta conclusión, en tanto que lo que importa para la política, para la esfera pública es la manera como los hombres se presentan, su conducta pública, y si no van en contra del interés común³⁹⁸. Esto se corresponde con el acontecimiento histórico de la Alemania nazi, una sociedad que se había constituido como un “orden nuevo”, que era, “no sólo horriblemente nuevo, sino sobre todo un *orden*”³⁹⁹. En otras palabras, una sociedad que aunque habiendo aceptado como legítimas leyes criminales restringiría al máximo la perpetración de crímenes movidos por cualquier tipo de inclinación personal. En este orden, matar no era visto como un crimen en tanto que el acto de matar correspondiera a la ejecución de una orden. Las virtudes cívicas del buen ciudadano nazi eran las de aquellos que pese a sus inclinaciones personales a la compasión o el rechazo a la crueldad, ejecutaban con la mayor celeridad posible las órdenes superiores. Si en términos kantianos, el hombre malo es el que hace una excepción consigo mismo, el que está inclinado a hacer una excepción privada de la ley a favor de sí mismo, en el régimen nazi, era aquel que se negaba a ejecutar ordenes criminales.

El segundo vínculo entre la *Crítica del juicio* y la teoría política de Arendt radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares. Tanto Arendt como Kant postulan la facultad del juicio como una facultad independiente –del pensamiento y la voluntad– que se ocupa y se enfrenta a lo particular y a lo contingente, ya sea un hecho natural o un acontecimiento histórico. Kant observa que la mente humana cuando se ocupa de objetos que producen ciertas sensaciones de placer o de rechazo, y los juzga diciendo “esto es bello” o “esto es feo”, lo hace, no cómo resultado de aplicar una regla o categoría general de belleza. El juicio que distingue lo bello de lo feo no deriva la belleza

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 39.

³⁹⁸ *Ibíd.*, p. 40.

³⁹⁹ Arendt, H. *R.J.*, p. 68. *Cursivas de Arendt.*

de un argumento lógico. No decimos “La belleza son las rosas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella”⁴⁰⁰.

El juicio de lo particular no hace parte de la razón pura práctica, porque el juicio sobre lo particular no dicta una ley a partir de la cual se establece qué debo y qué no debo hacer. La razón práctica establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos, habla en imperativos⁴⁰¹. El juicio estético, en cambio, que distingue lo bello de lo feo, el bien del mal, surge del “placer meramente contemplativo”⁴⁰². Arendt se pregunta: ¿qué tiene que ver “el placer contemplativo” con la práctica? La respuesta la encuentra en la posición que Kant adopta frente a los principales acontecimientos de su tiempo, (la Revolución francesa), la posición de los espectadores que, “aunque no están implicados ellos mismos en el juego” político lo siguen con “ilusionada y apasionada participación”⁴⁰³. No en el sentido de que los espectadores deseen participar activamente en los acontecimientos, sino en su simpatía que procede del puro placer contemplativo.

El espectador kantiano no es el filósofo platónico que aspira a liberarse de los asuntos humanos. Es, ante todo, el que es capaz de esclarecer la experiencia que compartimos todos. Su pensamiento está arraigado en la misma experiencia y en las cosas del mundo, es un hombre común que vive entre hombres⁴⁰⁴. La experiencia es la que pone en acción al pensamiento, y aunque el pensamiento es libre de separarse de la realidad, para Arendt, la experiencia le debe servir al pensamiento como único indicador para orientarse. Así, no hay una facultad extraordinaria que posea el filósofo –las naturalezas nobles, según Platón– que le permita acceder a esa vida superior, que es el modo de vida contemplativo, y desde ahí, con sus facultades extraordinarias ser capaz de juzgar los acontecimientos del mundo. No hay, en consecuencia, una jerarquía entre los pocos que son capaces de pensar y los muchos que no, ni entre la vida superior del filósofo y la vida práctica. El resultado es que con el abandono de las jerarquías “desaparece por completo el viejo conflicto entre la filosofía y la política”⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 34.

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 35.

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 36.

⁴⁰³ *Ídem.*

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 58.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 60.

¿Cómo, entonces, se distingue el pensador? La respuesta tiene que ver, primero con el criterio moral que ya se encuentra en Sócrates y su principio de no-contradicción. Segundo, con la función del pensamiento como un proceso de purga y de liberación de los prejuicios y la autoridad, lo que Kant llama “el pensamiento crítico”. El pensamiento crítico, teniendo en cuenta la forma como lo interpreta Arendt, no busca la destrucción de todos los sistemas de pensamiento; es, ante todo, limitación y purificación. El resultado de la crítica es el “pensar por uno mismo”, y se opone tanto a la metafísica dogmática, como al escepticismo⁴⁰⁶ y al nihilismo. El pensamiento crítico se enfrenta a la verdad impuesta por la tradición y la autoridad, pero no llega al escepticismo, no busca destruir todas las verdades o ponerlas como relativas; su conclusión está contenida en la fórmula socrática “nadie es sabio”: “Puede ser que los hombres, aunque poseen una noción, una idea, de verdad para regular sus procesos mentales, no son capaces, en tanto que seres finitos, de *la* verdad”⁴⁰⁷. Arendt es enfática en su crítica contra aquellos filósofos que, como Hegel, monopolizan el derecho de poseer la verdad y que oponen la filosofía al sentido común. El argumento que fundamenta la crítica contra esta forma de entender la verdad parte de la validez socrática de la opinión. Si la razón fuera infalible, no habría lugar para la discusión, y tampoco habría puntos de vista. El problema con la propuesta de Platón de que el filósofo es el único que puede conocer la verdad es que el filósofo, como cualquier otro ser humano, es una apariencia entre apariencias; cuando retorna al mundo de los asuntos humanos, no se distingue de los otros seres que conviven junto a él. En su experiencia no adquiere ninguna distinción especial, ninguna “aura sobrenatural”. Ni siquiera se distingue como los santos o los monjes de los cuales se puede decir –desde un discurso religioso– que están “tocados por lo divino”. Cualquier persona puede juzgar su experiencia y la experiencia de los otros, y en general los asuntos humanos, puesto que, como dice Arendt, juzgamos porque al igual que ningún hombre es sabio, ningún hombre es absolutamente bueno ni radicalmente malo⁴⁰⁸.

Uno de los pilares fundamentales de la teoría política de Arendt es que excluye la verdad absoluta para el ámbito de la política que pueda imponerse sobre la opinión y sobre los

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 65.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 67 *Cursivas de Arendt.*

⁴⁰⁸ Arendt, H. *D.F.*, p. 607

distintos puntos de vista. Su modelo del pensador crítico es Sócrates que permanece en la plaza pública preguntando y realizando un examen de las opiniones de los otros, liberando a sus interlocutores de “las creencias carentes de fundamento y de los ‘engendros inmaduros’”⁴⁰⁹. La veracidad en Sócrates depende del diálogo y la comunicación pública. Sócrates, por medio del diálogo, saca a la luz las propias opiniones y las opiniones de los otros, y mediante el arte de la comadrona tiene la habilidad de liberar de los prejuicios y las opiniones infundadas.

El vínculo entre la filosofía y la política no sólo radica en que, para funcionar, la mente humana necesita de lo social, sino que el pensamiento se hace relevante para lo político en la medida en que se expone a la prueba del examen público. En Kant, la sociabilidad es un principio trascendental en tanto que establece la condición a partir de la cual es posible el juicio (estético). En sus palabras, el pensamiento libre y autónomo es definido de acuerdo con “el uso público de la razón”. Dice Kant que la condición para hacer uso público de la razón es la libertad, entendida como la libertad para hablar y publicar y no simplemente la libertad para pensar lo que se quiera. Así la facultad de pensar depende de su uso público⁴¹⁰, y sin la “‘prueba del examen libre y público’ no es posible ni pensar ni formarse opiniones. ‘La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación’”⁴¹¹. La validez del pensamiento que es relevante para la política depende de la comunicación y de someter el juicio propio al examen público. El pensamiento es una actividad que se desarrolla en soledad (en solitud), y lo que se descubre mientras se está pensando se manifiesta en opiniones expresadas en un diálogo con otros.

El pensar de manera crítica necesita de la experiencia de los otros y está estrechamente vinculado con el pensamiento entendido a la manera socrática: hacer un examen crítico de las opiniones mediante el diálogo. El examen presupone que cada uno de los interlocutores esté dispuesto a justificar lo que piensa y dice, a expresar su punto de vista. En resumen: “Pensar de manera crítica se aplica a doctrinas y conceptos recibidos

⁴⁰⁹ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 73.

⁴¹⁰ Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?” En: *Revista colombiana de psicología*. No 3 Año MCMXCIV. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 8.

⁴¹¹ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 79.

de otros, a prejuicios y tradiciones heredadas; es precisamente al aplicar las normas críticas al propio pensamiento cuando se aprende el arte del pensamiento crítico”⁴¹².

Kant no se aparta de la idea de que el pensamiento es una actividad que se realiza en soledad, para él también la atención pensante se aleja del mundo de las apariencias y de las relaciones sociales. Asimismo, tanto en Sócrates como en Kant, las proposiciones morales que se derivan de la actividad del pensamiento tienen como criterio el propio juicio, por lo tanto, los criterios morales son, en la raíz, de carácter personal y subjetivo. Sin embargo, en la facultad de juzgar se integra el propio punto de vista con el de los otros. Esto es lo que Kant llama “el modo de pensar extensivo”. El modo de pensar extensivo se logra a través de considerar las ideas de los demás, con ayuda de la operación mental llamada “imaginación”. Por medio de la imaginación el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, vincula a los otros, los hace presentes y se “mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes”⁴¹³. Al igual que el pensador socrático mantiene la condición humana de la pluralidad aun cuando está sólo, porque en la soledad se encuentra el yo consigo mismo – el dos-en-uno–, en la actividad del juicio, por medio de la imaginación el yo se vincula con los otros: “pensar con mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita”⁴¹⁴. En el juicio el yo se encuentra con los otros, pero no como un otro miembro de la especie humana, sino con los otros en sus particularidades y diferencias. La razón por la que Arendt encuentra en el juicio estético de Kant un significado moral y político es porque sólo aquí consideró Kant a los hombres en plural, como viviendo en una comunidad⁴¹⁵. En sus palabras:

Sólo cuando se trata de los juicios de gusto encuentra Kant una situación en que la sentencia socrática ‘Es mejor estar enfrentado con todo el mundo, que siendo uno, estar enfrentado con uno mismo’ pierde algo de su validez. Aquí yo no puedo estar enfrentado con todo el mundo, si bien puede darse, en cambio, que yo esté enfrentado con una buena parte de él. Si consideramos la moral más allá de su aspecto negativo –

⁴¹² *Ibíd.*, p. 82.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 84.

⁴¹⁴ *Ídem.*

⁴¹⁵ Arendt, H. *R.J.*, p. 147.

el abstenerse de obrar mal, que puede significar abstenerse de hacer cualquier cosa—, entonces habremos de considerar la conducta humana en unos términos que Kant juzgó apropiados sólo para la conducta estética [...] Por tanto, el egoísmo no puede ser superado en la prédica moral, la cual, en cambio, siempre me devuelve a mí mismo; pero en palabras de Kant, ‘al egoísmo sólo puede oponérsele la pluralidad, que es un marco mental en el que el yo, en lugar de estar encerrado en sí mismo como si él fuera todo el mundo, se ve a sí mismo como ciudadano del mundo’⁴¹⁶.

Considerar el punto de vista de los otros no es una cuestión de altruismo. Y si bien la actividad de juzgar sigue siendo un ejercicio egótico, está fundamentada en el contexto de la vida pública, y sus valoraciones se dirigen al mundo de la pluralidad humana. Así, Arendt encuentra en la *tercera crítica* el momento en que la filosofía occidental se ocupa específicamente de la pluralidad de los hombres⁴¹⁷. *La crítica del juicio* ofrece elementos para pensar no al hombre o a la especie humana, sino al mundo de las relaciones humanas. Al criterio de no contradicción, de la concordancia consigo mismo propio de la razón práctica, se le añade el estar en concordancia con los otros⁴¹⁸.

El pensador crítico, puesto en la posición del espectador, no asume una posición de superioridad o de objetividad, antes bien, le da el *derecho* a los otros y a sus objeciones racionales de poner en duda las opiniones que expresa. Esta es, haciendo una analogía con el derecho procesal inglés, la posición que ocupan los jurados en un tribunal de justicia, (y no la posición del fiscal, de la defensa o incluso la del juez), que se deben guiar por un principio vital del derecho, la duda razonable. La posición del espectador le permite juzgar con imparcialidad, de la misma manera como la posición del jurado que no está implicado con el delito directamente, que no es la víctima ni tampoco está del lado del victimario. Los jurados se vinculan y se solidarizan potencialmente en tanto que pertenecen a la misma comunidad. Tampoco están necesariamente del lado de la ley que sería la posición del juez. El jurado considera, en últimas, las distintas posiciones encontradas, decide imparcialmente. Esto, a su vez, exige que los jurados (al menos en

⁴¹⁶ *Ídem*. La cita es tomada de Kant, *Antropología*, nº 2.

⁴¹⁷ Arendt, H. *D.F.*, p. 135.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 554.

un estado de cosas ideal) reevalúen sus propios prejuicios y amplíen sus horizontes y sus perspectivas sociales.

Considérese el siguiente caso: Un joven es acusado de asesinar a su padre⁴¹⁹. El joven pertenece a una de las clases más bajas de la sociedad, y se sabe durante el proceso que es pandillero y que su padre lo maltrataba. A los jurados que pertenecen a distintas clases sociales y, aunque sea obvio decirlo, son hijos e incluso ya han sido padres, les toca decidir imparcialmente y “más allá de toda duda razonable” la culpabilidad del acusado. La cuestión es que ellos y sus opiniones, en todo caso, están determinados por su propia experiencia; sus prejuicios sociales pueden llevarlos a inclinarse por uno u otro fallo. Por ejemplo, el creer que los pobres son criminales, o si se es un padre déspota, sentir que los hijos siempre le desean el mal a los padres. La analogía con el jurado permite ver otra característica importante. En el proceso penal, los jurados tienen la oportunidad de deliberar, de expresar sus opiniones frente a los otros jurados que cumplen la misma función. Es decir, la decisión no la toman en soledad. En este momento de deliberación, las opiniones de cada uno de ellos pueden ser examinadas por los otros, pueden ser refutadas, y a la manera socrática, puede ser que la verdad de la opinión personal salga a la luz. Esto es, puede que aquel que dice que el acusado es culpable funda su creencia no en las pruebas de la fiscalía o la defensa, sino en su prejuicio de clase, etc.

La imparcialidad entra en conflicto con los prejuicios y con la subjetividad, ya sea en su sentido positivo, la empatía desmesurada, o en su sentido negativo, el rechazo por lo que desagrada. Las dos posiciones subjetivas, que en definitiva son formas de decidir por lo que agrada o desagrada no son compatibles con el pensamiento crítico, éste se basa en la máxima de la razón libre y de la Ilustración: “atrévete a pensar por ti mismo”. La imparcialidad tampoco es el simple ejercicio de escuchar y aceptar las opiniones de los otros, lo que en nuestro contexto entendemos como “tolerancia”, es decir, aceptar el punto de vista del otro, simplemente porque es el suyo. Para Kant, las inclinaciones personales, los intereses políticos (de clase o de grupo) y los sentimientos que surgen cuando nos vemos afectados por los sentidos hacen a la razón heterónoma. Todo esto

⁴¹⁹ El ejemplo es tomado de *12 Angry Men*. Lumet, Sidney (director). *12 Angry Men*. Filme. Estados Unidos. 1957.

no permite purgar las opiniones de los otros y destruir los prejuicios, antes bien, los refuerza. Dice Arendt:

Aceptar lo que sucede en las mentes de los otros, cuyo 'punto de vista' (es decir, el lugar en el que se encuentran, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en cada individuo, en cada clase o grupo) no es el mío, equivaldría a aceptar de forma pasiva su pensamiento, dicho de otra manera, a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva⁴²⁰.

El modo de pensar extensivo no deriva en la generalidad que es propia de los conceptos que usa el lenguaje para comunicarse (como en el concepto "casa" están contenidos una gran variedad de edificios concretos). En el pensar extensivo no se da una integración de este tipo, una síntesis de los distintos puntos de vistas, su prioridad está en la consideración de lo particular, es decir, en la capacidad de considerar puntos de vista que son distintos al punto de vista propio. Esto se logra a partir de la operación mental de la imaginación y de la posición del espectador. El espectador, a diferencia del actor, es el que puede alcanzar el propio "punto de vista general"⁴²¹. El punto de vista general es imparcial, no porque las acciones que contempla le sean indiferentes, sino porque evita estar determinado por los condicionantes sociales, por la parcialidad de los intereses inmediatos que mueven a los actores. Su generalidad se basa en el distanciamiento que provoca situarse en la perspectiva del espectador, desde la cual es capaz de elaborar juicios, reflexionar sobre los asuntos humanos y por medio de la imaginación, representarse las posibles opiniones de los distintos actores enfrentados. Si los individuos están implicados directamente en los acontecimientos o están determinados por sus pasiones y deseos, no pueden juzgar libremente. Por eso, una de las condiciones de la actividad de juzgar es el distanciamiento.

La retirada de la acción constituye una de las condiciones que hacen posible las actividades mentales. La condición de retirada de la acción es el "acto deliberado de abstenerse, de retraerse de las actividades ordinarias condicionadas por los deseos

⁴²⁰ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 85.

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 85.

cotidianos⁴²². En la condición del espectador se encuentra la antigua idea pitagórica de que los que observan el espectáculo de la vida son los únicos que pueden comprender la verdad y no los actores que no acceden a la perspectiva ampliada. Así se establece una distinción entre la comprensión y la acción. Al actor se le esconde la perspectiva general que le permitiría comprender la “verdad” de la acción, en cambio el espectador comprende, “pero su precio es la retirada de toda participación en esta”⁴²³. Arendt retoma la idea del espectador griego que observa y juzga la verdad del acontecimiento particular en sus propios términos, sin relacionarlo con un proceso general en el que el acontecimiento puede o no desempeñar un papel. El sentido del acontecimiento desde la concepción griega se mostraba en la narración. Otra relación importante entre el espectador y el actor, si se mantiene la analogía teatral, es que el actor depende de la valoración que de él y su acto hace el espectador, a él le interesa la *doxa*, en sus sentidos de opinión, fama y reputación. La *doxa* es la manera como aparece ante los otros y es reconocido. En otras palabras, su actuar depende del “me parece” del espectador⁴²⁴.

Por otro lado, el espectador kantiano (de la belleza) que se retira para juzgar no es el filósofo platónico que se ubica en una posición de superioridad frente al mundo de las apariencias y las opiniones. Su diferencia principal es que el juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de la participación. Además, el filósofo platónico aspira a permanecer en la soledad de la contemplación de la verdad, mientras que el espectador kantiano se retira para poner sus juicios en comunicación con los otros, depende de las opiniones de los demás, al igual que, como se dijo antes, en el proceso penal, la decisión de un jurado depende de las opiniones de los otros jurados. Esto es importante, porque para Kant los espectadores “existen sólo en plural, tal es el porqué del desembarco [de la *Crítica del juicio*] en una filosofía política”⁴²⁵. De igual manera, la facultad de pensar se distingue de la facultad de juzgar, en que esta última depende de las opiniones y los puntos de vista de los otros. En la facultad de pensar, en cambio, no se da esta condición:

⁴²² Arendt, H. V.E., p. 115.

⁴²³ *Ídem*.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 116.

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 118.

[...] el imperativo categórico de la razón práctica, es decir, la respuesta a la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’, no determina el punto de vista del espectador. Dicha respuesta es moral y tiene que ver con el individuo en tanto que individuo, con la plena autonomía e independencia de la razón. [...] cuando el individuo se limita a ser espectador en vez de actuar, entonces tendrá derecho a juzgar y a emitir un veredicto final sobre la Revolución Francesa, sin más fundamento que ‘una simpatía rayana en el entusiasmo’, el compartir la ‘exaltación con la que simpatizó el público que observa los acontecimientos desde afuera’; en otras palabras, basarse en el juicio de los otros espectadores, que tampoco albergaron ‘la menor intención de participar activamente’ en los hechos⁴²⁶.

Sin embargo, dice Arendt, la reflexión sobre los acontecimientos y las acciones humanas que elabora el pensador como espectador no provee reglas para actuar, y no “indica cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un ‘punto de vista general’ [...]. Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar”⁴²⁷. Con todo, aunque Arendt encuentra en la tercera crítica, una superación del solipsismo moral kantiano, puesto que pone al pensador en relación con los otros, eliminando las jerarquías que separan al filósofo de los asuntos humanos y de las personas comunes, la función política de la facultad de juzgar no es la de proveer reglas para la acción o de buscar las mejores formas de asociarse y actuar en concierto en procura de un fin común. Por lo tanto Arendt pregunta si en Kant hay un conflicto entre el principio que rige el juicio y el principio a partir del cual se actúa⁴²⁸.

El juicio prioriza lo público sobre lo privado; lo importante de un acontecimiento histórico y de la acción humana es el significado que expresa, y que el espectador capta y juzga. El conflicto entre el principio del espectador que es definido en tanto que es capaz de expresar públicamente sus opiniones para ser examinadas y el actor que actúa, es que no siempre el actor puede someter a examen público los principios a partir de los cuales actúa. En otras palabras y retomando el acontecimiento de la Revolución Francesa, el

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 117. Las citas son de Kant.

⁴²⁷ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 86.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 92.

espectador puede sentir una simpatía por los acontecimientos que se dieron en Francia a partir de 1789, y puede ver en ellos “un progreso moral” puesto que ve que la lucha es, por ejemplo, una lucha por la libertad, pero no puede aceptar como válidos, en términos morales, las acciones individuales, los medios de la violencia y los asesinatos que los actores usan para lograr sus fines. Para las cuestiones políticas esta violencia es válida y se justifica, para las morales no. El conflicto es entonces entre lo político y lo moral: “[...] la injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que si se *confesaran públicamente* sus principios [en sí mismos violentos], no se podrían realizar sus propios propósitos [de justicia]. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente”⁴²⁹. Pero se ha dicho que el juicio no extrae máximas para la acción, como lo hace la razón pura práctica. Si un actor, aun cuando haya usado la violencia para oponerse al mal, es capaz de aparecer en público y sostener su punto de vista, no está actuando en contra ni de sí mismo ni de los intereses públicos. El ser justo, más allá de si entra en conflicto con la razón práctica, significa ser capaz de aparecer ante los otros y poder dar razón de las propias acciones. Las máximas morales que el individuo escoge en el ejercicio libre de su propia razón deben someterse a examen en el espacio público, gracias al cual descubre si puede hacerlas públicas o no⁴³⁰. Por el contrario “insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado; por lo tanto, la retirada del ámbito público es una característica del mal”⁴³¹.

La diferencia entre el espectador y el actor es una diferencia de posición, de perspectiva y no de naturaleza. Se es actor cuando se actúa y se es espectador cuando por medio de un acto deliberado el actor se abstiene de actuar. Si la diferencia fuera de naturaleza, esto es, si hubiera una clase de seres humanos destinado a observar y otros dados a la acción, entre estos dos habría una distancia tan grande que el espectador no comprendería la acción, y asimismo, “sin la facultad crítica y de juicio, quien actúa o produce estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido”⁴³².

La facultad del juicio depende de la posibilidad de comunicación, de la sociabilidad y es la que establece un espacio común en el que las opiniones pueden ser intercambiadas,

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 94. Kant, citado por Arendt.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 95.

⁴³¹ *Ídem.*

⁴³² *Ibíd.*, p. 118.

un espacio que se hace político. Aquí está claramente implicado el juicio estético, porque la “condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador [así como la capacidad que tiene el actor o productor de objetos de hacerse comprender] crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer”⁴³³. Este espacio de comunicación, de intercambio de opiniones es lo que Kant llama “el sentido común”, es decir, el sentido que considera en la perspectiva individual el punto de vista de los demás.

La facultad de juzgar se funda en el sentido del gusto, que es, con el sentido del olfato, el más subjetivo de los cinco sentidos humanos. Los otros tres, la vista, el oído y el tacto proporcionan sensaciones “objetivas”, nos presentan claramente los objetos, y dice Arendt:

son así fácilmente comunicables. [...] gracias a estos sentidos se pueden identificar los objetos, compartirlos con los demás; expresarlos en palabras, debatirlos, etc. El olfato y el gusto proporcionan sensaciones internas que son totalmente privadas e incommunicables; lo que yo saboreo o lo que huelo no pueden llegar a expresarse en palabras; parece que sean, por definición sentidos privados. Además, los tres sentidos ‘objetivos’ comparten el hecho de ser susceptibles de representación, de hacer presente algo que está ausente. Puedo, por ejemplo, recordar un edificio, una melodía, el tacto del terciopelo. [Los sentidos del gusto y el olfato] en cambio, son claramente los sentidos que permiten discriminar; se puede retener el juicio de lo que se ve, [...] pero en las cuestiones del gusto y el olfato, el “me agrada” o “me desagradan” es instantáneo e irresistible⁴³⁴.

Lo que se debe tener en cuenta es que los sentidos subjetivos producen una sensación “instantánea” e “irresistible” de agrado o desagrado. En el sentido del gusto se da una apropiación inmediata y subjetiva de los objetos del mundo. Estos sentidos son discriminatorios por su misma naturaleza. Esto es, el olor de una rosa es distinto al del café, es un olor particular. En cambio, la suavidad del terciopelo no dista mucho de la

⁴³³ *Ídem.*

⁴³⁴ *Ibíd.*, pp. 118-119.

suavidad de la piel. Arendt llama a los sentidos de la vista, el oído y el tacto “sentidos objetivos” porque lo que se recuerda en ellos no es una sensación sino un objeto.

Lo relevante es que el juicio, la facultad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo bello de lo feo, se basa en los sentidos subjetivos del gusto y el olfato. Y la pregunta necesaria es ¿por qué el gusto es ascendido y se convierte en el vehículo de la facultad mental del juicio? y a su vez, ¿por qué el juicio, la facultad de discernir entre lo correcto y lo incorrecto, debería basarse en este sentido privado?⁴³⁵ La respuesta está en la capacidad mental de la “imaginación”, de hacer presente lo que está ausente,

que transforma los objetos de los sentidos ‘objetivos’ en objetos ‘sentidos’ como si fueran objetos de un sentido interno. Ello sucede al reflexionar no sobre un objeto, sino sobre su representación. No es la percepción directa del objeto sino su representación lo que suscita en nosotros agrado o desagrado. Kant la denominó ‘operación de la reflexión’⁴³⁶.

En el sentido del gusto la sensación es inmediata y se experimenta como agrado o desagrado; lo que se experimenta es una sensación de placer o de displacer. La operación de la imaginación prepara los objetos sensoriales y los convierte en objetos para los sentidos internos, los desensoriza. La imaginación, en otras palabras, es una operación mental que despoja a los objetos dados a los sentidos objetivos de su carácter objetivo, y elimina el carácter de inmediatez de los objetos dados a los sentidos subjetivos. Esta preparación es el paso necesario para la operación de la reflexión, que es propiamente la actividad de juzgar. Así por ejemplo, la afectación de la presencia inmediata de un objeto produce la sensación de placer o displacer, pero con la imaginación, esa sensación se transforma en un objeto al que puedo juzgar como bello o feo. La imaginación que representa a los objetos como un objeto interno, como proporcionado por un sentido no objetivo, establece una distancia adecuada, un alejamiento del objeto dado y esta distancia es necesaria para “aprobar o desaprobado,

⁴³⁵ *Ibíd.*, p. 121.

⁴³⁶ *Ídem.*

para evaluar el gusto en su justo valor⁴³⁷. Para Arendt, en la imaginación está contenida la condición para lograr la posición de imparcialidad del espectador kantiano. La distancia con respecto al objeto libera de la implicación inmediata de la experiencia sensible y provoca el desinterés requerido para juzgar.

Los juicios estéticos se basan en los sentidos subjetivos y no en los objetivos de los que se pueden elaborar juicios cognitivos cuya validez depende de la verificación. “El juicio que es meramente cognitivo reside en los sentidos que nos proporcionan los objetos”⁴³⁸. El juicio cognitivo “pretende *obligar* al acuerdo mediante un proceso de pruebas irrefutables”⁴³⁹, en cambio, los juicios de gusto, pretenden ser persuasivos, de la misma manera que Sócrates, mediante el diálogo y el análisis de las opiniones buscaba llegar al acuerdo, sin la pretensión de encontrar una verdad que se pudiera imponer sobre las opiniones. Con Sócrates se busca el reconocimiento por parte de los interlocutores de su propia opinión, de su *doxa*, esto es, el “me parece” que está contenido en todo punto de vista. Con Kant, el “me parece” sobre la belleza se funda en el “me complace” o “no me complace” del sentido del gusto, que por medio de la operación de la imaginación se hace autónomo de las sensaciones inmediatas. Pero, por medio de la operación de la reflexión se pone el propio punto de vista en consideración de la comunidad; se buscan el reconocimiento, el acuerdo y la aprobación de los otros.

La imparcialidad del juicio no conduce a la objetividad, porque el objeto aunque despojado de su inmediatez a través de la imaginación permanece como un objeto dado a los sentidos internos. Sin embargo, tampoco es enteramente subjetivo. ¿Qué es lo no subjetivo en lo que parece ser el sentido más privado y subjetivo de todos, esto es, en el sentido del gusto? La respuesta de Kant la encuentra Arendt en la noción de *sentido común*: “Nos interesa lo bello sólo cuando estamos en sociedad”⁴⁴⁰. La imaginación permite superar las condiciones más subjetivas del sentido del gusto, puesto que, con la imaginación se considera el punto de vista de los otros. Es, en otras palabras, la búsqueda de reconocimiento del propio juicio por parte de los otros, que supone la

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 125.

⁴³⁸ *Ibíd.*, p. 121.

⁴³⁹ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. *Op. cit.*, p. 184.

⁴⁴⁰ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 125. Kant. Citado por Arendt.

capacidad de considerar los posibles juicios de los otros. Juzgamos porque vivimos en comunidad y juzgamos aquellos objetos que compartimos, esto es, juzgamos nuestro mundo común, el espacio común de las relaciones humanas. El juicio es así intersubjetivo. Esta forma de concebir el juicio estético va en contra de la creencia de la relatividad de los juicios. En otras palabras, puesto que los seres humanos no pueden vivir sin la compañía de otros, la actividad de juzgar la realiza un hablante siempre como miembro de una comunidad, como implicado en una relación social. Finalmente, el juicio de gusto que expresa lo que agrada o desagrada, que distingue lo bello de lo feo, el bien del mal y que se comunica en la esfera pública, busca el reconocimiento de los otros; un reconocimiento que no por ello está determinado por lo que todos dicen y hacen, por lo que a todos les gusta.

La imaginación prepara los objetos para la operación de la reflexión, que es la auténtica actividad de juzgar algo. En la reflexión, y aquí ya es pertinente decir que el juicio estético es un juicio reflexionante, se “puede aprobar o desaprobar el hecho mismo del *goce*”⁴⁴¹. Al juzgar se experimenta un goce adicional que ya no es la sensación que produce el objeto, sino el hecho de ser juzgado como placentero. En consecuencia, “es el acto mismo de aprobación lo que agrada, y el mismo acto de desaprobación lo que desagrada”⁴⁴². Esto supone que puede haber objetos y en general experiencias que pueden producir una sensación de placer inmediato, pero al ser juzgados se puede desaprobar esta sensación. Al contrario, una sensación de displacer puede ser aprobada. Por ejemplo, se puede sentir tristeza por la muerte de un ser querido. Desde el punto de vista de los demás, esta sensación normalmente se aprueba. También se puede sentir placer en la venganza, pero no se aprueba, normalmente, porque se juzga como desagradable.

Lo que se observa en el juicio reflexionante, en estas aprobaciones o desaprobaciones que son pensamientos *a posteriori* es que integran algo más, dependen del principio de comunicabilidad “y la pauta para decidir sobre ellos es el sentido común”⁴⁴³. El principio de comunicabilidad determina si un individuo es capaz de expresar sus sentimientos en

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 128 *Cursivas de Arendt.*

⁴⁴² *Ídem.*

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 129.

comunidad, si, por ejemplo, es capaz de expresar alegría frente a la muerte de su padre o si es capaz de expresar los sentimientos de odio y envidia. La pauta del sentido común le exige al individuo tener en cuenta *el sentido* que sobre estas cuestiones tiene la comunidad. De acuerdo con esto, se podría decir que una comunidad para la que la venganza hace parte de su sentido común, produciría no sólo una sensación placentera, sino también que los actos de venganza serían aprobados unánimemente. ¿Convertiría esto al juicio reflexionante en un juicio heterónomo, que siempre está en constante búsqueda de la aprobación de la comunidad, y depende del sentido común? Y más aún ¿el sentido común no obligaría a los individuos a ocultar sus sensaciones “reales” sus propios puntos de vista? ¿Qué hay en la noción de sentido común de Kant que permita mantener la autonomía del juicio reflexionante y que no sólo busque el consentimiento de los otros? Si bien el sentido común puede garantizar el acuerdo de las sensaciones, el acuerdo no puede llevarse a cabo de manera pasiva. ¿Hasta dónde el juicio estético debe buscar reconocimiento, cuáles son sus límites? ¿Hasta dónde este tipo de juicio vincula los unos con los otros y hasta dónde los separa?

En principio, como hemos visto, desde la perspectiva kantiana y socrática, evitar el mal, depende de la capacidad de las personas de no contradecirse a sí mismos, de no auto-engañarse, y de la primera máxima del sentido común, esto es: “pensar por uno mismo”. La noción de sentido común, que Kant retoma de la expresión latina *sensus communis*, es lo que nos capacita para integrarnos en comunidad, “es el atributo gracias al cual los hombres se distinguen de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta. [...] Es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él”⁴⁴⁴. El criterio es el de ser comunicable y no el de buscar el asentimiento de la comunidad. Kant establece la noción de *sensus communis* como un principio subjetivo que hace que las sensaciones de agrado o desagrado, las sensaciones internas, puedan ser comprendidas por las demás personas. Lo que hace comunicable al gusto es el sentido común entendido como un principio subjetivo y no como un principio externo que Kant llama “la inteligencia común”, algo así como una especie de sentido exterior⁴⁴⁵. El sentimiento de lo bello que

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 130.

⁴⁴⁵ Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981, § 20.

se expresa en juicios, busca el consenso general, pero no pretende que los otros estén de acuerdo con el propio juicio, no *obliga* al acuerdo, sino que intenta persuadir. Por su parte, los juicios objetivos, las proposiciones científicas o cognitivas y las proposiciones morales obligan por la fuerza de la evidencia y de la razón⁴⁴⁶. El reconocimiento del juicio estético parte de su dimensión subjetiva y su validez depende a su vez del reconocimiento del punto de vista de los otros, por eso la segunda máxima del sentido común es “pensar en el lugar de otros”. Dice Arendt:

Es al *sensus communis* a lo que apela el juicio de cada uno, y es esta potencial apelación que confiere a los juicios su especial validez. El me-agrada-o-me-desagrada, que como sentimiento parece ser tan radicalmente privado e incommunicable, está enraizado en el sentido comunitario y, por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión, que toma en consideración a los demás y sus sentimientos⁴⁴⁷.

Aquí están implícitamente integradas las tres máximas del sentido común: el pensar por sí mismo, situarse con el pensamiento en el lugar del otro, y el estar de acuerdo con uno mismo. Asimismo, está el principio trascendental del pensamiento, la comunicabilidad, el uso público de la razón. La segunda máxima es la de la “mentalidad amplia” y pertenece al juicio propiamente, “es la condición *sine que non* del juicio correcto”⁴⁴⁸. Por medio del sentido común, el juicio se aparta de sus condiciones subjetivas y privadas, y logra la distancia que se opera con la imaginación que “nos permite *liberarnos* y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio”⁴⁴⁹. El sentido común es un sexto sentido que nos comunica que pertenecemos a un mundo común y compartido. Entre más sea posible ampliar la mentalidad, considerar el punto de vista de los otros, más fácilmente podemos comunicar nuestro propio punto de vista. Por el contrario, y esta es una de las características más importantes de la teoría política de Arendt, si no se tiene en cuenta el pensamiento de los otros, la comunicación no es posible. Si el gusto fuera puramente ideosincrático, o se negara el sujeto a considerar el punto de vista de

⁴⁴⁶ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 133.

⁴⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p.134.

⁴⁴⁹ *Ídem.*

los otros –el ser irreflexivo–, no se podría dar la comunicación, el lenguaje perdería sentido:

La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad amplia; se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible. Al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados, se expresan las *preferencias* y se eligen las compañías⁴⁵⁰.

La condición *a priori* del juicio del gusto es su comunicabilidad. Pero su validez no es *a priori* depende del sentido común y de la aprobación de los otros. Asimismo, la validez del juicio está limitada por la capacidad de abstracción de las personas. Es decir, puede que no seamos capaces de representarnos la manera como se le aparece el mundo a personas que viven en tradiciones culturales muy distintas a las nuestras, si bien no por ello se pone en duda que todas las personas tienen la capacidad de juzgar. Al limitar la validez universal del juicio estético Arendt buscaría circunscribir la noción kantiana de sentido común a su aspecto más social, lo vincularía a las relaciones comunitarias. Por esto es importante separar las condiciones de posibilidad del juicio que son *a priori* de los límites de su validez, puesto que “dónde comienza el límite cesa la validez universal del juicio”⁴⁵¹.

El goce desinteresado que es el modo en que Kant entiende la imparcialidad se aplica principalmente a “el placer desinteresado en lo bello”. En realidad, el goce por lo bello está interesado en el carácter desinteresado de las cosas bellas. Pero ¿hasta dónde es posible la imparcialidad que se logra en el modo de pensar extensivo, y su desinterés? Es claro en la cita anterior que el desinterés no provoca la indiferencia del que acepta todo. También, los términos “bello” y “feo”, implican efectivamente el carácter de desinterés, pero no los de “bueno” y “malo”⁴⁵². Dado que la facultad de juzgar distingue, elige entre las cosas sin aplicar reglas generales, es la facultad de pensar lo particular,

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 136.

⁴⁵¹ Arendt, H. *D.F.*, p. 563.

⁴⁵² Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 135.

entonces el interés del juicio no es por el hombre como fin en sí mismo, ni por la vida humana, sino por el aspecto que debe tener el mundo, en sus formas cambiantes, en la manera como las personas aparecen frente a otras personas. Esto es, se está interesado en las apariencias *qua* apariencias, y esto es lo que se juzga. Los juicios de gusto, sus valoraciones y respuestas son intersubjetivas y pertenecen al mundo de las apariencias. La diferencia entre los juicios reflexivos, y los juicios de conocimiento es que los primeros se refieren a cosas no necesarias como una acción particular, una opinión y un acontecimiento histórico. Su validez no es objetiva, y no dependen del criterio de la evidencia necesaria como sí dependen de ella los juicios de conocimiento.

Si cuando considero a los otros no los considero como individuos pertenecientes a la especie humana, sino en sus particularidades y diferencias, en el modo en que aparecen en el espacio de las relaciones sociales, ¿hasta qué punto se puede ser imparcial? Siguiendo a Kant ¿el interés desinteresado por la belleza es el mismo interés desinteresado por los hombres, por sus acciones y sus opiniones? ¿Puedo ser imparcial cuando considero a los otros en sus particularidades y diferencias, en el modo en que aparecen en el espacio de las relaciones sociales? La respuesta es “sí”, si tenemos en cuenta la posición del espectador universal. Sin embargo, esta posición puede terminar separándose del fenómeno humano puesto que, como dice Arendt, aunque “juzgamos con patrones humanos, aquí hay cierta actitud divina, la posición del espectador universal que, aunque no identifica la propia voz con la voz de Dios, puede soportar una vida sin venganza y sin perdón”⁴⁵³.

Por otra parte, la capacidad de juzgar incluye a los otros como seres dotados de los mismos sentidos y de *sensus communis*. Seres que habitan y comparten un mundo común puesto que comparten los mismos sentidos y las mismas capacidades que hacen a los hombres adecuados para habitarlo. Y si la capacidad de juzgar es la que permite distinguir lo que está bien de lo que está mal, entonces la maldad (así como la bondad) debe tener su fundamento en esta capacidad, con independencia de las pasiones y los instintos. En otras palabras, la facultad de juzgar es la que capacita a los seres humanos, no solo para distinguir el bien del mal, sino también para saber que sus acciones se

⁴⁵³ Arendt, H. *D.F.*, p. 7.

pueden juzgar como buenas o malas. Pensar en el lugar del otro es lo que determinaría los motivos y las intenciones para hacer el bien. Por su parte, la negativa a juzgar, a distinguir lo correcto de lo incorrecto es lo que permite que el mal –y no la maldad– tenga lugar en los acontecimientos humanos. En otras palabras, la pérdida de la capacidad de juzgar implica la pérdida de la pertenencia a la comunidad y al contacto con los otros. En el juicio el yo se relaciona consigo mismo y con los otros, y por lo tanto, el rechazo a juzgar es negarse a establecer un contacto con los otros, y esto, en palabras de Arendt es “el estado en el que todos los demás se tornan superfluos”⁴⁵⁴. Lo que permite la facultad de juicio es juzgar los acontecimientos históricos, las acciones de los hombres, sus opiniones, su papel como actores de la vida pública. Así, si partimos del supuesto de que Eichmann o cualquier otro criminal de su tipo era un demonio, o como el mismo decía, si aceptamos que era un instrumento del régimen, no lo podríamos juzgar, pero como es un hombre como cualquier otro se le puede juzgar con criterios humanos.

Ahora bien, no toda valoración que una persona hace sobre las cosas del mundo puede ser válida. Kant establece las condiciones formales de todo juicio estético: la sociabilidad, la comunicabilidad y la imparcialidad que se logra en el modo de pensar extensivo. Y estas condiciones son lo que para Arendt permiten pensar el fenómeno humano: el interés del juicio estético es por el mundo que no se diferencia del interés moral, de la forma como los individuos aparecen en el ámbito público. Intento mostrar, según lo dicho, que las proposiciones socráticas que se derivan de la actividad del pensamiento, (el principio de no contradicción y el principio de preferir sufrir la injusticia antes que incurrir en ella) son compatibles con el principio de la actividad del juicio, que se puede formular en la siguiente afirmación: aparece ante los demás tal y como deseas aparecer ante ti mismo.

Sin embargo, todavía no queda suficientemente clara la cuestión de si la teoría del juicio de Arendt basada en la tercera crítica, permite o no pensar el mundo común de las relaciones humanas, la pluralidad humana en sus estrictos límites, o si, como lo propone

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 136.

Beiner, la teoría formal del juicio de Kant aplicada a la política corre el riesgo de una esteticización gratuita de la política⁴⁵⁵. Las preguntas que le hace Beiner a Arendt son:

¿qué hace que un acontecimiento histórico o una acción humana sea más digna de atención que otra?, ¿qué es aquello que, en el contenido de un juicio dado, lo hace más informado, fidedigno, experto en comparación con otros juicios que carecen de estos atributos? Si se dejan a parte las condiciones *formales* de libertad y desinterés ¿qué caracteriza a un individuo capaz de discernimiento o conocimiento en sus juicios?, ¿cuáles son las condiciones *concretas* que permiten conocer la sabiduría y la experiencia del sujeto que juzga y la pertinencia del objeto del juicio?⁴⁵⁶

En principio lo que se encuentra a la base de estas preguntas, y en general, de críticos que, como Gadamer o Habermas, le han hecho a la teoría del juicio de Arendt, es la supuesta imposibilidad distinguir entre juicios válidos y juicios no válidos⁴⁵⁷. En otras palabras, parece que siempre está la necesidad de introducir criterios, ya sea que provengan del conocimiento o de las capacidades morales o intelectuales de quienes profieren los juicios, para decidir sobre las cuestiones éticas y políticas. En la *sexta conferencia* Arendt realiza una comparación detallada entre Kant y Sócrates que nos podrían dar algunos elementos para responder a las anteriores preguntas.

Lo que vincula a Sócrates con Kant son las siguientes posturas que ambos pensadores comparten: 1. El filósofo no es quien posee la verdad. 2. La necesidad de que los gobiernos favorezcan la libertad del pensamiento crítico y no que favorezcan el despotismo de las escuelas de pensamiento y sus pretensiones arrogantes “de ser los exclusivos concededores y guardadores de unas verdades [...] que conciernen a la gran mayoría de las personas”⁴⁵⁸ 3. Pensar de manera crítica es realizar un examen de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas. Este tipo de pensamiento consiste en liberar a las personas de sus opiniones carentes de fundamento. El examen socrático

⁴⁵⁵ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. *Op. cit.*, p. 239

⁴⁵⁶ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. *Op. cit.*, pp. 236-237.

⁴⁵⁷ Estas críticas las recoge Beiner. *Ibíd.*, pp. 235-238

⁴⁵⁸ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 69.

no parte de un saber previo, no pone en duda las opiniones de los otros por considerar que se es el único que sabe la verdad de lo que se está hablando. Si Sócrates supiera de antemano qué es, por ejemplo, el valor, la justicia, el bien, etc., no habría tenido que interrogarse sobre ello, no habría tenido que pensar. 4. La regla del pensamiento es el estar de acuerdo consigo mismo, lo que Kant llamó “el modo de pensar consecuente”, del cual se deriva la proposición socrática: “es mejor sufrir la injusticia que cometerla”. 5. El pensamiento se expone en la plaza pública que es la única manera como las opiniones se pueden probar y evaluar. Para el pensador hay una correspondencia entre la manera como aparece ante sí mismo y la manera como aparece ante los otros al expresar sus opiniones. 6. El pensamiento crítico tiene implicaciones políticas, puesto que pone en duda la autoridad y las tradiciones, la obediencia ciega a las normas y los dogmatismos ideológicos.

Ahora bien, ¿cómo la “prueba del examen libre y público” puede hacer que no todas las opiniones sean igualmente válidas? Se podría responder a esto diciendo que en la mayoría de los casos lo importante es el diálogo que refuerza los vínculos de amistad, y que lo que se comparte en el diálogo es el mundo común. Además, el diálogo busca hacer a las personas más veraces. Esto significa que a través del diálogo, las personas expresan sus opiniones y su propio punto de vista. Sin embargo, nada de esto garantiza que haya unas opiniones más válidas que otras, aunque sí garantiza que haya una purga de las opiniones, en la forma de una liberación de los prejuicios. Así, no todas las opiniones son válidas, pero tampoco hay una que sea la única verdadera. Y este presupuesto puede proteger el ámbito de lo político, de la pluralidad humana.

En los juicios se decide algo, pero sin las opiniones no habría nada sobre lo cual decidir. Ambos comparten el carácter de ser subjetivos, en tanto que parten de una posición particular. El juicio afecta a las opiniones y las acciones de las personas, y en tanto que mediante la facultad de juzgar se decide sobre algo, sobre la apariencia que nos gustaría que tuviera el mundo, se asume así una posición particular en la que se dice “esto es lo mejor”. No decidir es negarse a tener una posición particular, es no aceptar que uno es un individuo que ve el mundo desde su propio punto de vista; es no estar interesado en el mundo y en las cosas que aparecen en él, es no estar interesado por la manera como se aparece ante los demás.

La banalidad del mal reemplaza a la capacidad de juzgar por la lógica de la ideología, lo que Arendt llama el “supersentido ideológico”: deducir los cursos de acción por medio de la lógica, a partir de ciertos dogmas ideológicos, subsumir lo particular a partir de una regla supuestamente universal. El mal radical, por su parte, destruye la capacidad del juicio porque impide que las personas compartan un mundo común, impide que las personas se hagan compañía, que se relacionen consigo mismos y con los otros. El mal radical produce el derrumbamiento del sentido común y sus máximas: pensar por sí mismos, pensar en el lugar de otros, y no contradecirse de acuerdo con la actualización del yo en el pensamiento.

6.2 Juzgar a Eichmann

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, como hemos visto, Arendt 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. 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 aun 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, aun 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 rodeaban⁴⁵⁹. 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 enfrentaban⁴⁶⁰. 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 presente⁴⁶¹. 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 humano⁴⁶².

El juicio se ocupa del pasado, de los acontecimientos históricos y de las cosas como son y de cómo han llegado a ser⁴⁶³. 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 juicio⁴⁶⁴.

Arendt, defiende un concepto de historia desprovisto de todo esencialismo o necesidad que, ya sea puesto en términos naturales o supra humanos, 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 trata de recuperar el derecho que tienen los hombres de juzgar sus propios asuntos y con criterios humanos. La política surge del espacio común que se establece en el encuentro

⁴⁵⁹ Arendt, H. *E.J.*, p. 428.

⁴⁶⁰ *Ídem*.

⁴⁶¹ Arendt, H. *R.J.*, p. 68.

⁴⁶² Arendt, H. *E.J.*, p. 428.

⁴⁶³ Arendt, H. *V.E.*, p. 235.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 236.

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. [...] Sólo hay libertad en el ámbito particular del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la 'necesidad' de la historia. Una absurdidad espantosa⁴⁶⁵.

De aquí se infiere una concepción de la historia y de los sistemas socio-políticos determinista. 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 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 la filosofía de Kant este problema está

⁴⁶⁵ Arendt, H. "Introducción a la política". En: *La promesa de la política. Op. cit.*, p. 133. Cursivas de Arendt.

relacionado con el gusto y con la facultad de distinguir lo bello de lo feo. Los dos problemas tienen que ver con el ámbito de los asuntos humanos, en otras palabras, con la posibilidad de que el pensamiento se ocupe de los seres humanos en plural, de sus particularidades y diferencias, y no de la especie o de la razón humana.

La validez del juicio está dada por la comunicabilidad y la sociabilidad, el hecho de que los hombres no puedan vivir solos y que se necesiten unos a otros para pensar y actuar. El juicio busca persuadir a los otros, y esto, porque las personas en su actividad de juzgar son capaces de tener en cuenta una variedad amplia de puntos de vista diferentes. El juicio estético intenta comunicar, mediante la elección del objeto particular que ha sido juzgado, es decir, que ha sido analizado y ha pasado por la operación de la reflexión, un ejemplo válido que tenga un alto poder persuasivo en tanto que se han integrado en él los posibles puntos de vista de las otras personas. Esta es la validez ejemplar a la que se refiere Arendt, con la particularidad de que en su concepto “La validez llegará hasta donde llegue la comunidad de la que mi sentido común me hace miembro”⁴⁶⁶.

El ejemplo es válido porque el juicio identifica en él “lo general que está contenido en lo particular”⁴⁶⁷, esto es, porque reconoce los varios puntos de vista que pueden confluir en él; tiene en cuenta los posibles juicios de las otras personas y sus situaciones particulares, sus condiciones sociales y políticas. Sin embargo, no de una forma universal o desconectada de la realidad social porque,

[...] aunque tengo en cuenta a otros al emitir mi juicio, esos otros no incluyen a todo el mundo; Kant dice explícitamente que la validez de tales juicios puede hacerse extensiva únicamente ‘a la esfera toda de los sujetos que juzgan’, de las personas que también juzgan. Dicho de otra manera, quienes rehúsan juzgar no les incumbe discutir la validez de mi juicio. [...] La validez del sentido común brota del trato con la gente,

⁴⁶⁶ Arendt, H. *R.J.*, p. 145. Arendt se aparta aquí de la concepción universalista de Kant del sentido común: “Kant se considera a sí mismo ciudadano del mundo, esperaba que [la validez del juicio] pudiera alcanzar a la comunidad humana entera”.

⁴⁶⁷ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 152.

exactamente igual que decimos que el pensamiento brota del trato con uno mismo⁴⁶⁸.

El juicio es político porque reconoce las posibles opiniones de los otros, las diversas formas como las personas aparecen en el escenario público. Su validez no es subjetiva ni es objetiva, sino intersubjetiva. El caso particular se convierte en ejemplo cuando es distinguido, resaltado, y cuando es, por decirlo así, rescatado del pasado. Aquí la memoria juega un papel fundamental, principalmente cuando el juicio se ocupa de cuestiones políticas y morales. En la memoria se guardan aquellos actos o acontecimientos humanos que han sido significativos como actos históricos o morales, y mediante la operación de la imaginación, que hace presente lo que está ausente, y del recuerdo, se recuperan como ejemplos que guían y conducen al juicio reflexionante. El ejemplo, a diferencia de los conceptos puros del entendimiento tiene un origen empírico, y su validez es restrictiva, en la medida en que, por un lado, el ejemplo escogido puede ser correcto, y por otro lado, se limita a aquellos que comparten una misma tradición⁴⁶⁹. Por lo tanto, los juicios históricos y políticos se basan en acontecimientos particulares a los que se les confiere un carácter ejemplar, y esto en otras palabras, expresa un sentido que puede ser válido para más de un caso particular.

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.

Comprender y juzgar los acontecimientos históricos y políticos a partir de la naturaleza del juicio estético no significa que los fenómenos políticos e históricos sean estéticos, sino más bien, reconocer que en el mundo de los asuntos humanos hay algo de

⁴⁶⁸ Arendt, H. *R.J.*, p. 146.

⁴⁶⁹ Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 153.

excepcional y original, lo cual resalta la importancia de comprenderlos como fenómenos particulares.

Sin embargo, el interés del juicio que se enfrenta a los fenómenos históricos y políticos comparte dos aspectos con el interés del juicio sobre lo bello: el primero es que ambos están interesados en el aspecto del mundo, esto es, en el mundo en que nos gustaría vivir y en cómo hacer el mundo un lugar más bello. Lo segundo, es que ambos están interesados en con quién compartir ese mundo. Las cosas que nos gustan nos gustan también porque deseamos que las otras personas las compartan, pero nos gustaría compartirlas con ciertas personas. La conclusión de Arendt, que en cierta medida puede ser la conclusión de buena parte de su reflexión sobre las cuestiones que se han tratado a lo largo de este trabajo es, en sus palabras:

[...] la cuestión de con quién deseamos vivir. [...] nuestras decisiones acerca de lo correcto y lo incorrecto dependen de la compañía que elijamos, de aquellos con quienes deseemos pasar nuestra vida. [...] esta compañía la elegimos pensando en ejemplos, en ejemplos de personas difuntas o vivías, reales o ficticias, y ejemplos de incidentes, pasados o actuales. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que preferiría como compañía a Barbazul y, por tanto, lo tomara como ejemplo, lo único que podríamos hacer es asegurarnos de que nunca se nos acerque. Pero es mucho mayor, me temo, la probabilidad de que alguien venga y nos diga que le da igual y que cualquier compañía sería buena para él. Moral, e incluso políticamente hablando, esa indiferencia, aunque bastante común, es el mayor peligro. Y en relación con esto, [...] está otro fenómeno moderno muy común: la difundida tendencia a negarse a juzgar sin más. De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*, las auténticas causas de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar porque no se deben a motivaciones humanas y humanamente comprensibles. Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal⁴⁷⁰.

⁴⁷⁰ Arendt, H. R.J., p.150.

Lo que está en juego es negarse o no a pensar, a abstenerse o no de todo juicio sobre los fenómenos humanos. El peligro de la indiferencia es que hace que las personas sean menos capaces de discriminar, de pensar de manera crítica y menos responsables. No todo está permitido mientras sigamos distinguiendo entre lo bueno y lo malo, lo feo y lo bello, mientras no renunciemos a nuestra facultad de juzgar⁴⁷¹.

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”⁴⁷². 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 [...]”⁴⁷³. 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

⁴⁷¹ Beiner, R. “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. *Op. cit.*, p. 198.

⁴⁷² Arendt, H. *C.F.P.K.*, p. 152.

⁴⁷³ Arendt, H. *R.J.*, p. 148.

pensamiento y la reflexión los conceptos perderían sentido, y no sería posible la comunicación humana.

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. Lo hace de distinta manera y una que es particularmente expresiva es cuando relata los momentos previos a la ejecución de este criminal, donde, por cierto, utiliza por primera vez la fórmula “banalidad del mal”. La cito en extenso para que se perciban los detalles de la narración:

Adolf Eichmann se dirigió al patíbulo con gran dignidad. Antes había solicitado una botella de vino tinto, de la que se bebió la mitad. Rechazó los auxilios que le ofreció un ministro protestante, el reverendo William Hull, quien le propuso leer la Biblia, los dos juntos. A Eichmann le quedaban únicamente dos horas de vida, por lo que no podía ‘perder el tiempo’. Calmo y erguido, con las manos atadas a la espalda, anduvo los cincuenta metros que mediaban entre su celda y la cámara de ejecución. Cuando los celadores le ataron las piernas a la altura de los tobillos y las rodillas, Eichmann les pidió que aflojaran la presión de las ataduras, a fin de poder mantener el cuerpo erguido. Cuando le ofrecieron la negra caperuza, la rechazó diciendo: ‘Yo no necesito eso’. En aquellos instantes, Eichmann era totalmente dueño de sí mismo, más que eso, estaba perfectamente centrado en su verdadera personalidad. Nada puede demostrar de modo más convincente esta última afirmación como la grotesca estupidez de sus últimas palabras. Comenzó sentando con énfasis que él era un *Gottgläubiger*, término usual entre los nazis indicativo de que no era cristiano y de que no creía en la vida sobrenatural tras la muerte. Luego, prosiguió: ‘Dentro de muy poco, caballeros, *volveremos a encontrarnos*. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! *Nunca las olvidaré*’. Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el cliché propio de la oratoria fúnebre. En el patíbulo, su memoria le jugó una última mala pasada; Eichmann se sintió ‘estimulado’, y olvidó que se trataba de su propio entierro.

Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes⁴⁷⁴.

En contraste, Arendt relata la historia ejemplar que comunica y ayuda a comprender el por qué estos criminales y todas las personas que se negaron a pensar y formarse juicios sobre la situación política nazi son culpables, y también responsables, a pesar de su insistencia en el argumento de haber sido víctimas de las circunstancias, de ser sólo un piñón de la máquina. La historia es la del Sargento del ejército alemán Anton Schmidt, que constituye un caso de un soldado alemán que ayudó a los judíos de manera desinteresada y que provoca una “súbita claridad surgida en medio de impenetrables tinieblas”⁴⁷⁵. La historia es la siguiente:

Anton Schmidt estaba al mando de una patrulla que operaba en Polonia, dedicada a recoger soldados alemanes que habían perdido el contacto con sus unidades. En el desarrollo de esta actividad, Schmidt había entrado en relación con miembros de las organizaciones clandestinas judías, [...] y había ayudado a los guerrilleros judíos, proporcionándoles documentos falsos y camiones del ejército. Y, lo que es todavía más importante: “No lo hacía para obtener dinero” [...] hasta que fue descubierto y ejecutado⁴⁷⁶.

Arendt se atreve a juzgar los hechos ocurridos en la Alemania nazi, pese a toda la crítica y a la opinión común en el período de posguerra que decía que no había que juzgar, que ni ella ni ninguna otra persona que no hubiera estado implicada directamente en lo que pasó podía juzgar. El argumento oculta en el fondo una visión pesimista de la naturaleza humana, que supone que “es imposible resistir cualquier tipo de tentación, que [ninguna persona] es digna de confianza y ni siquiera se podía esperar que lo fuera a la hora de la verdad, que verse tentado y verse forzado son casi lo mismo [...]”⁴⁷⁷. Lo sorprendente es que con respecto a estos acontecimientos, tanto los criminales como los observadores

⁴⁷⁴ . Arendt, H. *E.J.*, pp. 367-368.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 337.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, p. 335-336.

⁴⁷⁷ Arendt, H. *R.J.*, p. 49-50.

externos, y en general la sociedad de posguerra, coincidían en que nadie que no hubiera estado ahí podía juzgar, que en tales situaciones, –la situación de quién se ve enfrentado a cumplir órdenes criminales– nadie hubiera actuado de otra manera, esto es, todos habrían obedecido. Por lo tanto: ¿hasta qué punto podemos juzgar sucesos de pasado sin habernos visto en la misma situación? En principio, Arendt separa la capacidad que toda persona tiene de juzgar una mala acción –o cualquier situación que se le presenta–, de la presunción de ser o no capaz de cometerla. Es decir, no por el hecho de juzgar una mala acción se debe presuponer que el que juzga sería incapaz de cometer dicha acción. Podemos juzgar, no porque nos consideremos mejores que las personas que han cometido actos de maldad, sino porque sabemos que todos tenemos la capacidad de distinguir y sabemos que todos tenemos la capacidad de resistir al mal. Para Arendt, lo que hay de fondo en esta crítica y del temor a juzgar es la “sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos”⁴⁷⁸.

Desde la teoría del engranaje que describe un sistema político se habla en términos de dientes y ruedas que mantienen a la máquina en funcionamiento: “Cada pieza del engranaje, es decir, cada persona, debe ser prescindible sin que cambie el sistema, presupuesto que subyace a todas las burocracias, a todas las formas de funcionario y [...] a todas las funciones”⁴⁷⁹. De acuerdo con esto, la responsabilidad de las personas frente al sistema es marginal. Pero antes de plantear cualquier cuestión sobre la responsabilidad frente al mal como producto de una política criminal, esto es, de la aceptación tácita o explícita por parte de las personas a participar en el sistema, está la renuncia al juicio personal. En otras palabras, la responsabilidad personal se diluye en el sistema y frecuentemente se reduce a unas pocas personas o a una sola (en el caso de los regímenes totalitarios) el líder que toma todas las decisiones. Este es el sentir común. Arendt se pregunta: ¿quiere ello decir que nadie puede considerarse personalmente responsable? Su respuesta es, que en todo caso, en un juicio, se juzga a la persona, y no al sistema, a la historia, y si resulta que el que comparece ante un tribunal humano,

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 51.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, p. 59.

que el acusado “es un funcionario, se encuentra en el banquillo precisamente porque incluso un funcionario es un ser humano y como tal se halla sometido a juicio”⁴⁸⁰.

Cualquiera que participa en un orden político criminal va a ser siempre responsable, aunque los grados de responsabilidad y de culpa, en el procedimiento judicial, dependan de la posición que ocupe en la jerarquía de la organización. Y frente a un orden de este tipo se alza el pensamiento y la facultad de juzgar. Principalmente cuando un sistema político se rige por reglas criminales y cuando el crimen es la norma, el no participar y la facultad de juzgar se vuelve una acción política. El criterio para los que no participan es el yo, el poder vivir y estar en armonía consigo mismos, aun cuando la consecuencia de no actuar, sea perder la vida. Para estos, de acuerdo con Sócrates, perder la vida, significa más bien, no ser capaz de vivir consigo mismo, no poder pensar y encontrarse consigo mismos en el pensamiento. La responsabilidad personal en situaciones como esta tiene que ver, tanto con los que participan como con los que no, con el apoyo que cada persona le presta al régimen. Los que participan no están obligados, –esta es la falacia del argumento de obediencia–, dan su consentimiento y apoyo a la organización.

El reproche de irresponsabilidad contra aquellos que se apartan de la vida política y, en general, de la esfera pública en estas situaciones de crisis social, no puede admitirse, puesto que, hay situaciones extremas como las vividas en la II Guerra Mundial en que

La impotencia o la total carencia de poder es, creo yo, una excusa válida. Su validez es tanto más fuerte cuanto que parece exigir una cierta calidad moral siquiera para reconocer la carencia de poder, la buena voluntad y la buena fe necesarias para hacer frente a las realidades y no vivir de ilusiones. Más aún, es precisamente en esa admisión de la propia impotencia donde puede todavía conservarse un último residuo de fuerza e incluso de poder, aun en condiciones desesperadas⁴⁸¹.

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

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 71.

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 humanos⁴⁸².

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.

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 52.

7. Conclusiones

Sobre el mal radical

Como sabemos, la historia de América ha padecido formas del mal extremo. Podríamos sentirnos incómodos con la idea de Arendt de que lo que pasó en el campo de concentración va más allá de todos los horrores del pasado. Podríamos decir que la producción en masa de cadáveres es tan terrible como el exterminio de las comunidades indígenas en tiempos de la conquista y la colonia. Que el desarraigo y el desplazamiento de los judíos y otras poblaciones durante la Segunda Guerra Mundial no fueron peor que la institución de la Encomienda, y que la explotación y exterminio de los indígenas en las caucherías del Putumayo no es menos terrible que las cámaras de gas; o que las masacres de la guerrilla y los paramilitares colombianos. Pero 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 egoísmo⁴⁸³. 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

⁴⁸³ Arendt. *Ensayos de comprensión. 1930 - 1954*. Madrid: Caparrós editores, 2005, p. 284.

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 sólo 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 sólo 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. Por ello, si queremos volver a *nuestra* experiencia (y aquí me refiero a acciones como las masacres del Salado, La Rochela, Bojayá, Trujillo, etc) debemos preguntarnos por el significado de nuestros males y por su radicalidad. Asimismo, debemos preguntarnos por la “banalidad del mal”, y con esto me refiero a la superfluidad de los criminales, a sus motivos utilitarios (¿qué otros motivos podríamos reconocerles?) que los llevan a realizar actos criminales extremos.

Sobre la banalidad del mal

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”⁴⁸⁴. 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”⁴⁸⁵. 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 perversos sexuales, los sádicos y torturadores, y también los antisemitas convencidos que no entendían el por qué matar a los judíos fuera un crimen. También es cierto que muchos

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 168.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 167.

de ellos eran personas normales, que en otras circunstancias (si no se 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: 1. Efectivamente cualquier otro lo hubiera hecho. Cualquiera hubiera participado en las masacres de los judíos, o hubiera sido un funcionario del campo de concentración, sin que para ello se necesitara tener actitudes especiales. 2. 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.

Sobre el conflicto de intereses

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 sólo 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 que 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”⁴⁸⁶. 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 ésta 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. Dice Kant con respecto a esto:

A la libertad de pensamiento se contraponen *en primer lugar* la *coacción civil*. Se dice, desde luego, que un poder superior puede quitarnos la libertad de *hablar* o de *escribir*, pero no la libertad de *pensamiento*. Sin embargo, ¡cuánto y con qué licitud *pensaríamos* si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que *comunicar* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos! Puede decirse, por tanto, que aquel poder exterior que arrebatara a los hombres la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensamiento*: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado⁴⁸⁷.

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 sólo deja de manifestarse, también, si seguimos de cerca la afirmación de Kant, son sociedades en las que el pensamiento

⁴⁸⁶ Arendt, H. *La promesa de la política*. Op. cit., p. 131.

⁴⁸⁷ Kant, Immanuel. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999, p. 179.

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?

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.

Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003. Edición de Ronald Beiner.

_____. "Comprensión y política". En: *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. "Desobediencia Civil". En: *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1973.

_____. *Diario Filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo, 2006.

_____. *Ensayos de comprensión. 1930 - 1954*. Madrid: Caparrós Editores, 2005.

_____. "Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro". En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996.

_____. "Introducción a la política". En: *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.

_____. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.

_____. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

_____. *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.

_____. "Sócrates". En: *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.

_____. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2005.

Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 2009.

Beiner, Ronald. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.

Bernstein, Richard. "¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?"
<http://red.pucp.edu.pe/cipher/docs/bernstein.pdf>

_____. *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.

Birulés, Fina, et al. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008.

Borges, Jorge Luis. "Deutsches Requiem". En: *Obras Completas*. Tomo I. Bogotá: Emecé, 2008.

_____. "El inmortal". En: *Obras Completas*. Tomo I. Bogotá: Emecé, 2008.

Buzzati, Dino. "Los Amigos". En: *Sesenta relatos*. Barcelona: Acantilado, 2006.

Castelli, Enrico. *De lo demoníaco en el arte. Su significación filosófica*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1963.

Clarke, Barry. *Beyond 'The Banality of Evil'*. Source: British Journal of Political Science, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1980), pp. 417-439 Published by: Cambridge University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/193569>

Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas*. Barcelona: DeBolsillo, 2003.

Derrida, Jacques. "Historia de la mentira: prolegómenos". Conferencia dictada en Buenos Aires en 1995. Organizada por la Facultad de Filosofía y Letras y por la Universidad de Buenos Aires.

Dostoievski, Fiodor. *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza, 1991.

_____. *La casa de los muertos*. Barcelona: Bruguera, 1975.

Cansinos Asens, Rafael. "Prólogo: Memorias del subsuelo". En: *Dostoievski. Obras completas*. Tomo 1. Madrid: Aguilar 1964.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

_____. "La sociedad de los individuos". En: *Ensayos*. Barcelona: Península, 1990.

Feldman, P Leonard. C. Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of "Enlarged Mentality" *Polity*, Vol. 32, No. 1 (Autumn, 1999), pp. 1-24 Published by: Palgrave Macmillan Journals Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3235331>

Frank, Joseph. *Dostoievski. Las secuelas de la liberación. 1860-1865*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Bogotá: Alianza, 1988.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2006.

_____. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

_____. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, 1999.

_____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

_____. *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Alianza, 1990.

_____. "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?" En: *Revista colombiana de psicología*. No 3 Año MCMXCIV. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Kateb, George. Arendt y el juicio. En: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Fina Birulés et al. Madrid: Ediciones sequitur, 2008.

Koyré, Alexander. "La función política de la mentira moderna". Publicado originalmente en 1943, en la revista *Renaissance*. Disponible en internet: <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1997/revista-63/11-la-funcion-politica-de-la-mentira-moderna.pdf>

Levi, Primo. "Los hundidos y los salvados". En: *Trilogía de Auschwitz*. México: Océano, 2005.

Lumet, Sidney (director). *12 Angry Men*. Filme. Estados Unidos. 1957.

Melville, Herman. *Billy Budd marinero*. México: Editorial La nave de los locos. Premio. 1984. Traducción de José María Valverde.

Platón. *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos, 2005.

Platón. *Gorgias*. Madrid: Alianza, 1998.

Platón. *Hippias Mayor*. Madrid: Gredos, 2005.

Romilly, Jacqueline de. "La historia entre la memoria individual y la memoria colectiva". En: Elisabeth Jelin (ed.). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Rousseau, Jean Jacques. "Discurso sobre el origen de la desigualdad". En: *El contrato Social*. México: Editorial Porrúa, 1992.

Thoreau, Henry. *Del deber de la desobediencia civil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Colección: Señal que cabalgamos, No 27, año 2, 2003.

Uribe Botero, Ángela. *Perfiles del mal en la Historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Villa, Diana. "Arendt y Sócrates". En: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Fina Birulés et al, Madrid: Ediciones sequitur, 2008.

Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Con *Notas de las conversaciones con Wittgenstein* de Friedrich Waismann y *Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética* de Rush Rhees.

Young-Bruehl, Elizabeth. "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind, Political Theory", Vol. 10, No. 2 (May, 1982), pp. 277-305 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/190580>